من الطاف نعم الله على عبده ولي الدرجات ادام الله

حاشية ملا لطفي على حاشية شرح المطالع للسيد الشريف قدس سره

١٤٨٠

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KİTİMİ V. Carullah Ef.
ESKİ KAYİT No. 1380
YENİ KAYİT No.
TASNİF No.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على نبيه محمد وآله وصحبه اجمعين

قال السيد الشريف عامله الله بلطفه اللطيف الفياض اقول الفيض في الاصل موضوع للحالة المخصوصة المحسوسة من الشئ المائع الناشية من كثرته وازدياده على موضعه وهذه الحالة قلما تنفك عن السيلان فلذلك اعتبره الواضع في مفهوم الفيض وربما يقال السيلان خارج عن مفهوم الفيض واعتباره في تفسيره لبيان مقدار الكثرة المخصوصة التي اعتبرت في وضع الفيض لكونه لازما لها بحسب الغالب للاناة من اجزاء الموضوع له وهو مقابل الغيض اى الحالة الناشية من قلة المائع ونضوبه وقد يستعملان في مطلق الكثرة والقلة اما مجازا او نقلا او حقيقة عرفية على وجه الارتجال يقال فاض الماء وغاض الكرام واعط غيظا من فيض اى قليلا من كثير وقد يقال الفيض على الجود يقال رجل فياض اى وهاب والمفهوم من الصحاح انه حقيقة فيه ويحتمل ان يكون مجازا فقوله الخ بيان مرجح التسمية على الاول وتصحيح العلاقة على الثاني وهو المتبادر ثم انه وجه كون الفيض بمعنى الوهاب بوجهين فاشار الى الاول بقوله فكان الخ والى الثاني بقوله او هو وصف له الخ والمراد من الوهاب اما ذات الوهاب او مفهومه والاول انسب بالكلام والثاني احسن بالمقام اما الاول فلبيانه المناسبة بين ذات الفياض وبين ذات الوهاب في التوجيه الاول ولقوله ولمواهبه في التوجيه الثاني لانه الظاهر رجوع هذين الضميرين الى الوهاب لا الى الله تعالى فمرجع الضمير فانه لا مفهومه كما لا يخفى واما الثاني فلتبادره من التفسير لان المتبادر منه في امثال هذا المقام المفهوم مع ان الفيض تابع

في الجواد

في الجود وايضا الاتم لايوصف به وان اعطى حكم الوصفية اياه بضرب من التاويل فلا يقال مررت برجل اسد بمعنى مجترئ صح به الرضي اللهم الا ان يتكلف النقل الى المفهوم ثانيا ويمكن توجيه الاول بدفع مرجحات الثاني بان يقال ان التنكير وان كان يوهم الوصفية الا ان ظاهر قوله فكان يصرفه عنه وان شيوع الفيض في الجود يجوز ان يكون من جهة النقل ثانيا الى مفهوم الوهاب باعتبار كون الذات ملحوظة في النقل الاول بهذا العنوان وبهذا الاعتبار يصح التوصيف بالفياض وحسن اضافته الى الذوارف من غير ارتكاب الى الاضافة بادنى ملابسة وبلا اعتبار نقله ثانيا الى المفهوم والفرق بين ارادة معنى الاجتراء من الاسد وبين اعتبار معنى الوهب في لفظ الوهاب المستعمل في ذات الوهاب واضح لان الاول بسبب التاويل من جهة العقل بلا مدخل من الوضع والثاني بحسب الوضع لان الصفات اذا جعلت من عداد الاسماء لاتبقى معنى الوصف عنها رأسا بل يلاحظ فيها الذات اصلا والوصف تبعا على عكس الصفات المحضة ويمكن توجيه الثاني بدفع مؤيدات الاول بان يقال اما ان يجعل الفياض على هذا التقدير منقولا فتكفي المناسبة بين الذاتين في هذا النقل فلا يلزم من بيان المناسبة بينهما كون المنقول اليه نفس الذات او يجعل استعارة فبيان المشابهة بين الذاتين ليس الا لاظهار المشابهة بين الفيض والوهب اذ التشبيه بينهما لا يحسن الا بعد ان يتخيل هيئة للذات من حيث الوهب وللاتم من حيث الفيض فبيان التشبيه بين الذاتين ليس الا لتضمنه ما هو المقصود ولانه مقصود في نفسه فالوهب نزل منزلة اللازم وشبه بالفيض في الهيئة اللازمة لهما الحاصلة في محلها وظهور رجوع الضميرين الى الوهاب وان كان يقتضي بيان المناسبة بالنسبة الى الذات لكن ذلك القدر من المناسبة كاف في استعمال لفظ الفياض في مفهوم الوهاب نقلا ومجازا مرسلا على ما يقتضيها التوجيه الثاني اعني قوله وهو وصف وعلى التقديرين

فاضافة الفياض اضافة معنوية محضة اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فبقصد معنى المضي او الاستمرار منه وبجعله من عداد الاسماء حتى يكتسب التعريف
من الاضافة فيصح جعله صفة له تعالى ولك ان تجعل الفياض بدلا من لفظة
الله تعالى وكذا سائر الصفات التالية له قوله او هو وصف له الخ ظ

هذا هو الوجه الثاني في استعمال الفياض بمعنى الوهاب وعطف عليه ما في
حيز الفاء في قوله فكانه فيكون مجموع المعطوف قسمين تفصيلا لاستعمال الفياض
في الوهاب على ما نقل عنه من ان الفياض ينقل الى الوهاب اما بواسطة
او بغير واسطة ومن ان الفياض استعير اولا في المواهب ثم نقل عنها الى
الوهاب وحاصل هذا الوجه ان الفياض وصف للوهاب بنعت مواهبه
اي وصف ما خوذ له باعتبار نعت مواهبه او توصيف له بهذا الاعتبار وذلك
باشتقاق الفياض من حيث اعتبار الفيض نعتا لها بان يستعار الفيض
لصدور مواهبه على وجه الكثرة والتجاوز عن الحد ويشتق منه لفظ الفياض
حتى يكون وصفا لذات الوهاب حقيقة بالقياس الى حال مواهبه وبهذا
القدر من العلاقة يجوز ان يستعمل الفياض لمفهوم الوهاب ايضا ولك
ان تقول قوله او هو وصف اي اطلاق لاسم نعت المواهب المواهب عليه
اما بطريق المجاز او بطريق النقل ونعت المواهب هو الفياض لانه شبه
صدورها على وجه الكثرة والتجاوز عن الحد بفيضان الماء بلا اعتبار
اضافتها الى الوهاب كما في الوجه الاول واستعير له الفيض واشتق منه
فصار الفياض بهذا الاعتبار نعت المواهب وهذان الوجهان تفصيل معنى
قوله استعيرا اولا في المواهب وايراد لفظة في بدل اللام اشعار منه بان
المستعار له ليس المواهب لانه يقال استعار كذا لكذا لا في كذا فالمراد من
لفظة في مجرد الظرفية بلا كونها صلة للاستعير وان كان المراد منها معنى
اللام على ان يكون المستعار له نفس المواهب بكون المراد من نعتها اسم

المستعار

قوله وبسببه نقل الى الوهاب ؟ فان قلت قد رد عليه بانه لا يجوز اجراء الفياض على الله تعالى اذ المجاز المرسل لا يجري على المعنى المجازي فلا يقال انه مرسل
كلوثة لغوا عتزلية ان يقال انه فياض لا بمعنى الاضافة مردود اذ الاول مدفوع بانه يجوز ان يكون الفياض بدلا وكلاهما مدفوعان على
بان الفياض مشتق من مفهوم المواهب الى مفهوم الوهاب فتصح الاضافة ولا يجري المجاز المرسل على المعنى المجازي اذ المعنى
المجازي مفهوم الوهاب ولو سلم ان المنقول اليه ذات الوهاب فيصح الاضافة ايضا بملاحظة مبنى الوصفية او يكون الاضافة
اضافة محضة معنوية ولا يلزم الاجراء اضافتان لان المعنى المجازي ذات له الوهاب مطلقا لا بخصوص ذاته المقدسة فالمجرى عليه
ذات الله لا بخصوصها فافهم

شبهها بالماء المنصب والتجاوز

ارادة اطلاق الاسم من الوصف

ارادة اسم الشيء من نعته ووصفه ونعته ومباديه الاستعارة من الصباح

المستعار لها فيكون هذا توجيها آخر مغايرا للتوجيهين السابقين ويمكن ان يكون
معنى او هو وصف له الخ او اسم مطلق عليه بسبب نعت المواهب الذي هو
الصدور على وجه الكثرة والتجاوز عن الحد فانه شبه ذلك الصدور بفيضان
الماء فاستعير له الفيض واشتق منه الفياض وبسببه نقل الى الوهاب او
المناسبة بينهما ظاهرة فان قلت اللازم من هذا ان يكون الفياض مجازا
في ذات الوهاب على ما يقتضيه ظاهر العبارة وايضا المناسبة انما هي
بين ذات الوهاب وبين ذات المواهب او نعته لا بين مفهوم الوهاب
فكيف يصح ان يراد من الفياض مفهوم الوهاب بل بتعين ارادة الذات
منه قلت استعمال الفياض في مفهوم الوهاب هو ايضا اطلاقه على ذات
الوهاب باعتبار انه مما صدق عليه الوهاب وان لم يكن اطلاقا عليه
بخصوصية ذاته والمناسبة على هذا التوجيه وان كان بين ذات الوهاب
والمواهب لكنه يكفي ذلك القدر من المناسبة في استعمال لفظ الفياض
في مفهوم الوهاب الذي يصدق على ذات الوهاب هذا ولك ان
تجعل قوله او هو وصف له اشارة الى المجاز العقلي يعني ان النسبة
التوصيفية بين الله تعالى وبين الفياض باعتبار المجاز في النسبة
بجعل وصف الموهوب وصفا للوهاب بنوع تصرف عقلي كما هو شان
المجازات العقلية وفي اضافة الفياض الى الذوارف ايماء الى منشأ
التوصيف وجهة التصرف العقلي لذلك المجاز فكانه قال الحمد لله الفياض
من جهة انه اياه السببية وعلى هذا يكون قوله او هو وصف عطفا
على قوله الفياض الوهاب عطف قصة على قصة بلا حاجة الى التقدير
وضمير له ومواهبه للوهاب الذي هو الله تعالى في الواقع فكانه قال بسبب
هذا التوصيف من مقولة توصيف الوهاب بنعت مواهبه وفي التعبير
عنه تعالى بالوهاب نكتة وهي الاشارة الى ان توصيف الله تعالى

تخصيص عطف او هو وصف على قوله الفياض الوهاب بهذا الوجه لكون هذا العطف متعينا فيه بخلاف الوجوه الثلثة فانه على تقدير ما على ما اذا
العطف على كان الصلة لكن قد رنا على العطف كان رعايته لما نقل عنه من ان الاستعارة انما تكون في المفرد وان كان المستعار له
او بغير واسطة وقوله ان الفياض استعير اولا في المواهب الخ اذ لا يخفى انه اذا عطف على قوله الفياض الوهاب لم يبق للخ تشبيه
معنى واما المجاز العقلي فمقتضى هذا العطف ولهذا الاجتماع مع ما نقل عنه لكن وكرناه من جملة الوجوه للدوام اعتدادا بهذا القول

بالفياض الذي هو حال الموهوب انما هو بملاحظة كونه تعلقا وتها باوارجاع
الضمير الى الله تعالى مع انه خلاف الظاهر غفول عن هذه النكتة وخبر
هو انما راجع الى الفياض بتقدير القول اي قول الفياض وصف اي
توصيف او راجع اليه نفسه اي هو صفة بكونه نعت مواهب هذا
ما يمكن في توجيه عطف قوله او هو على قصة الفياض الوهاب
والظاهر ان مراد الشريف من قوله او هو وصف هو هذا المعنى
وفي هذا التوجيه نقل الفياض الى الوهاب بالواسطة لانه نقل
اولا الى مفهوم الفيض بالتجاوز والكثرة الذي هو نعت الموهب
ثم نقل منه الى الوهاب لا نقلا بالتجوز اللغوي بل نقلا بالتصرف
العقلي وقس على هذا الحاشية الاخرى اعني قوله استعيرا ولا في
المواهب آه وهذا التوجيه هو الظاهر المتبادر من قوله او هو وصف
وباقي التوجيهات التي ذكرتها سابقا بكلفتها لتصحيح الحاشيتين
على المعنى الظاهر من لفظ النقل والاستعارة فان المتبادر من النقل
هو النقل بالتجوز اللغوي والمتبادر من الحاشية الثانية استعارة الفياض
في نفس المواهب وليس كذلك بل هو استعارة في نفسها اعني مفهوم
الصادر على وجه التجاوز والكثرة لكن حرف العبارة عن ظاهرها
امر سهل والحق احق ان يتبع واما توجيه هذا العطف بجعل الكلام على
توصيف الشئ بحال متعلقه ليكون الفياض صفة جارية على غير من
هي له كما في قولهم مررت برجل حسن غلامه وتأييده بما نقل عنه
من قوله يعني وصف الله تعالى بالفياض باعتبار انه صفة مواهبه
فيكون وصف الشئ بحال متعلقه ثم تأييده بما نقل عن الشارح
رحمه الله من ان الفياض يستعمل ههنا لازما وان الازدواج بين
الفقرات ليس واجب الرعاية فمع كونه مخالفا لما نقل عنه

من

من الحاشيتين المذكورتين فيما سبق لا يكاد يصح من جهة القرينة وان اركبه
الاكثرون لان اضافة الصفة الى فاعلها لفظة لا تفيد التعريف وانما ارتبد
منها معنى المضي او الاستمرار فلا يجوز ان يكون صفة له تعالى فطعا وما نقل
عنه يجوز ان يكون المراد من الوصف المذكور فيه اطلاق الفياض عليه تعالى
انما صح النقل واما ما نقل عن الشارح رحمه الله مجمل آخر وهو انه يستعار الماء
المنفصلة من الماء الفياض لذوات الوجودات استعارة بالكناية ويجعل
الفياض استعارة تخييلية مستعملة في معناه الحقيقي على ما حقق في موضعه
وهذا توجيه مغاير لما ذكره الشريف رحمه الله من التوجيهين وهو الذي يقبله
الذوق السليم والطبع المستقيم **قوله** والفيض في الاصطلاح الخ يعني انه
البعض في اصطلاح الحكماء يطلق على فعل فاعل يقع منه الفعل وانما و
يترتب عليه غايات حميدة من غير ان يكون غرضا للفاعل بقصد
الفعل لاجله والمراد من الدوام عدم الانقطاع جنسا من الاحيان
لانه هو المتبادر عند الاطلاق فخرج به فعل العابث واك هي على القول
بكونه غير معلل بالاغراض وايضا فعلها ما يترتب عليه غايات حميدة
وايضا المتبادر من التعريف كون ذلك الفعل بالاختيار وبهذا
خرج ايضا الافعال الطبيعية التي لا تنقطع جنسا من الاحيان وقوله
بفعل اي يتجدد منه الفعل او يتصف بحقيقة الفعل فالدوام اما
تجددي او نوعي ولم يرد انه يفعل ذلك الفعل وانما لا لان الدوام
بالقياس الى الفعل الواحد لا يتصور لانه انما يصح ذلك اذا حمل الدوام
على التجددي واما اذا حمل على النوعي فالدوام بالقياس الى الفعل
الواحد ثابت بناء على ما تقرر في الحكمة من بقاء التأثير بقاء الاثر
من غير لزوم تحصيل الحاصل بل لان هذا المعنى يحتاج الى تدقيق حكمي
لا يناسب مقام التعريف وايضا لا يصدق الفيض ح على الافعال

الذي ليس لها دوام ثبوتي اللهم الا ان يقال المراد من دوام مفعولية
الشئ دوام مفعولية نوعه وان كان بتجدد الامثال منه لكن يلزم
منه ان لا يطلق الفيض على فعل ليس له دوام ثبوتي بحسب شخصه
لا بحسب نوعه بتجدد الامثال منه مع ان الظاهر انه يطلق الفيض
على كل فعل الفاعل الذي يفعل دائما سواء كان له دوام ثبوتي بحسب
شخصه او نوعه او لا هذا ولا ذاك فالظاهر حينئذ على ما هو المتبادر من
العبارة ان ينزل يفعل منزلة اللازم مرادا منه معنى يتجدد ومنه الفعل
او يتصف بحقيقته ونقل عنه رحمه الله في هذا المقام حاشية وهي انه
اطلق الفيض اصطلاحا على اتصال ذلك الفعل ودوامه فالفياض
منها على قياس ما مر وانه اطلق على ذلك الفعل نفسه فهو بمعنى النسبة
فقوله ذلك الفعل اي الفعل المذكور في التعريف وهذا دليل قاطع
على ان المراد من الفعل ههنا هو الاثر لا المعنى المصدري كما لا يخفى

على المتأمل والمراد من اتصال الفعل ودوامه تراوف الاثار بحيث
يكون نوع الاثر متصلا وانما فسرنا ضمنها برشدك اليه قوله فانها
على الدوام فايضة اه **قوله** لا للعوض ولا للغرض اه قلت نفي علية
العوض يستلزم نفي علية الغرض وبالعكس اذ كل عوض يفعل لاجله فهو
غرض وكل غرض عوض بناء على ما تقرر من مذهبهم من ان الغرض يجب
ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح ان يكون غرضا
فيلزم ان يكون الفاعل للغرض مستفيضا البتة ولهذا انفوا الغرض عن
افعال الله تعالى قلت فائدة الجمع التأكيد والتنصيص على ما اعتبروه
في مفهوم الفيض وايضا المتبادر من العوض في العرف هو الشئ
الذي يتجاوز من الموهوب له الى الوهاب فيكون اخص من الغرض
المعتبر في مفهوم الجود فنفي العوض مستلزم على المتبادر من العرف فقيه لا يستلزم نفي الغرض **قوله** ومنه

قولهم

فلا يصح ان مرجع ضمير منه الى توصيف الله تعالى بالفياض بان يكون قوله ما عرفت اشارة الى الصحيح بالمعنى اللغوي وقوله واما بحسب اشارة الى الصحيح بطريق الاصطلاح منه

قولهم اي ومن المعنى الاصطلاحي لان هذا القول لائق بالاصطلاح وهم الحكماء وايضا هذا الكلام شايع في بيان ما خذ الاشتقاق ولا يمكن ارجاع الضمير الى المعنى اللغوي لانه قوله انه اطلق الفيض الخ بيان لهذا القول على المعنى الاصطلاحي وكشف لما ابهم في قوله فعل فاعل اه فتعين رجوع الضمير الى المعنى الاصطلاحي قطعا والمراد منهما هو قوله او هو وصف الخ و قوله بمعنى النسبة يريد به ان الفيض لو اطلق على نفس ذلك الفعل يكون من الجواهر والمشتق منها يكون بمعنى النسبة اما على صيغة فاعل كلابن وتامر او على صيغة فعال الاتي هذه الصيغة اعتبر في مفهومها المزاولة ولهذا اختص بالحرف وامثالها كالعواج والجمال واختاروا هذه الصيغة في المشتق من الفيض رعاية لمناسبة المزاولة بمعنى الدوام لكن بقي ههنا شئ وهو ان الحر ترتب التفصيل المذكور في الكتاب بقوله اما على قياس اه على التردد المذكور في الحاشية الذي لا شعار له من لفظ الكتاب قطعا بل ظاهره قطعي في اطلاق الفيض على نفس الفعل فقط تماما لا وجه لصحته اللهم ان يقال هذا بنا على احتمال ان يراد من التعريف اتصال الفعل بحمل قوله فعل فاعل على التسامح لكنه كما مر **قوله** واراد بالعطايا السيالة فيه اشارة الى ان اضافة الذوارف من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها **قوله** فانها على الدوام الخ تعليل للارادة المذكورة على وجه يشير الى صحة ارادة المعنى الاصطلاحي من الفيض ههنا والقول بان الوجودات وما يتبعها فايضة من ذلك الكتاب قول محقق بناء على ما حقق في الحكمة المتعالية من ان المؤثر في الوجود ليس الا الله جل برهانه والمبادئ المذكورة في سلسلة صدور الممكنات انما هي وسائط في تعقل علية كالعقول او معدات او افراد او محالها كالمادة ولواحقها وصدورها وهو المطابق لقواعدهم لانها مؤثرة حقيقة كما هو المتبادر من ظاهر كلامهم فلذلك اشتهر ذلك بين

قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

واما بحسب ذي الفيض لا يصح ح

وايضا ما نقل عنه من قوله

ان الفعل

ان اراد ان هذا كلام بيان قوله الخ

ان يكون قيد الفعل

الصدوره بقيد الفعل

للفعل

الذي لا يخفى

الصدوره عن مطابق

لانه على

بين طائفة لا وقوف لهم بمقرر كلامهم واما تحقيق الحق افعاله تعالى منزهة
عن العلل الغائية والاغراض مستقصى في موضعه ولا على ان نمطك
شيئا نذرا فاقول وبالله التوفيق اعلم ان المبتداء الاول موجب للعالم
على اصل الحكيم بمقتضى علمه وارادته النظام الاحسن للكل من حيث هو كل
وعلمه وارادته عين ذاته وسبب بهاتين الصفتين اللتين كل منهما
عين ذاته تحق ارتباط ذاتي بين ذات الواجب والعالم بحيث لا يجوز
الانفكاك له عنه كالارتباط الطبيعي بين الاشياء الطبيعية المخالفة
عن الارادة التي لا يتصور فيها الغرض لكنه لما كان ذلك الارتباط
عن العلم الحق التقائي الذي تتبعه الارادة مرتبا على الافعال غايات حسنة
من غير ان تكون باعثة لها فالحق سبحانه وتعالى تام في فاعليته للافعال
المتقنة من غير حاجة الى خارج قطعا فضلا عن كونه علة باعثة بل الكمال
لفعله هو علم التام الذي ليس غرضا ذاته وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية
فلذلك قالوا ان العناية المبداء لما كان فاعلا بذاته تاما في فاعليته
لم تكن فاعليته الا من ذاته والعلة الغائية هي التي منها فاعلية الفاعل
فهو اذا قد كفى في الفاعلية يكون غاية بالضرورة كما انه مبدا فكما ان منه
الاشياء كذلك لاجله الاشياء هذا على قاعدة الايجاب واما على قاعدة
الاختيار فالارتباط المذكور يكون بين ذات المختار الناشي عن العلم
الالتقائي ايضا الذي يرجح وجود الاشياء في اوقاتها المعينة لذاته وبين
ذات الافعال المتقنة المشتملة على غايات حسنة فتلك الافعال مرتبطة
بالاختيار لذاته لا لاجل تلك الغايات بنا على ما تقرر عند الاشاعرة من
ان الارادة صفة من شانها الترجيح من غير احتياج الى باعث فانه
تم تم المشهور اذ لا فرق بين العلة الغائية والغرض بحسب الذات
بل الفرق انما هو بحسب الاعتبار فان ما لاجله الفعل اذا قسته الى الفاعل

فائدة دفع ما يقال قبل ان من نفى الغرض وسن اثبات الحكمة واصلح بنا فيا اذ الحكمة في التحقيق انما ترجع الى الغرض
لان الحكيم ان العلم بما عليه ترتب هذه الحكمة على هذا الفعل المخصوص من فعل ذلك الفعل حتى لو لم يعلم ترتبها او علم
عدم ترتبها لم يفعل وذلك ليس الا معنى الغرض لانه مع ان اللازم منه هو الدور الذي لا يفسد لكونه
القطع مدفوع بما قررناه من ان الارتباط بين الارادة وتلك الافعال انما كان بمقتضى العلم من اجل ان ذات
الارادة موقوفة على ذات العلم بالمنافع منتظم بالفعل كما هو شان الغرض لكن بهذا المعنى لا يكون
الا لمن الاحسا الكامل الذي هو الواجب التام في افاعليته

لكونه مقصودا لذلك الفاعل من ذلك الفعل يسمى غرضا واذا قسته الى
الفعل من حيث ان وجوده الذهني علة له يسمى علة ومن حيث ان
ذلك الفعل مما يتصور فيه ترتبه عليه سواء ترتب في الواقع او لا يوصف
بالغائية واما المستفاد من كلامهم فتقسيم العلة الغائية الى ما يمكن ان
يحدث بالفعل ويتأخر عنه والى ما ليس كذلك ولهذا زعموا ان المبداء
الاول غاية لجميع الاشياء كما مر المبداء له وقال في شرح الاشارات الغرض
هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية اراد بالغاية
في الموضعين العلة الغائية لا الغاية التي بمعنى المصلحة المترتبة على الفعل
لان الغرض لا يجب ترتبه على الفعل فلا يكون اخص مطلقا من الغاية
بمعنى المصلحة المترتبة ولما كان متمسك المخالفين في هذه المسئلة
العقل والنقل والاول لزوم العبث في افعاله تعالى لو لا الغرض والثاني هو
الآيات والاحاديث المشعرة بالتعليل اشار الى جوابها بقوله وان كانت
مشتملة على حكم ومصالح اه وتقريره ان العبث ما هو خال عن الفائدة
في الواقع او عن العلم بها وافعال الله تعالى لها فائدة كثيرة راجعة الى العباد
والله تعالى عالم بتلك الفوائد وترتبها عليها من غير ان تكون معللة بها
اي داعية لاجلها ومنتظرا بها اياها وهي المسماة بالحكم والغايات المقصودة
بما ذكر في الاحاديث والآيات **قوله** ويسمى غايات اه اعلم ان الامور المترتبة
على الفعل تسمى غاية ونهاية باعتبار انها على طرف الفعل وفائدة اذا كانت
نافعة للفاعل او غيره وحكمة ومصلحة اذا كانت مشتملة على نوع اتقان
وصلاح وهذه كلها تعم الاختيارية وغيرها لكن الاخيرين لا تنافي لان من
الغير الاختيارية الا لما كان الايجاب فيه ناشيا عن علم التقائي كافعال
الله تعالى على اصل الحكيم دون الافعال الطبيعية والاختيارية وهذه المذكورة
قد توافق العلة الغائية والغرض وقد تخالفهما فيهما وبين العلة الغائية

صح به الشريف في شرح المفتاح

والغرض عموم من وجه وقد تستعمل الفائدة بمعنى العلة الغائية وقد تكون بمعنى الفائدة وقد يستعمل الغرض بمعنى الباعث سواء تصور ترتبه او لا بأن يكون حامل الفعل فقط مقدم الوجود عليه هذا ما فاض علينا من المبدأ الفياض في تحقيق وقايق مباحث الفياض بعد التفكر في ازمنة طوال وآونة عوائق فاحكم بيننا وبين الحق بما انت قاض **قوله** ثم انه للاشارة الى براعة الاستهلال اه براعة الاستهلال هي كون مستهل الكلام اي مفتتحه ناظرا الى ما سيق له ومشيرا اليه بخصوصه او الاتيان به كذلك وتلك الاشارة قد تكون على وجه التصريح كما اذا اورد في اول الكلام عبارات تدل على خصوص المقصود بفكه وقد تكون على وجه الاشارة كما اذا اورد عبارات دالة على نوع الملق او جنسه فانه فيها اشارة الى خصوص المقصود وهي البراعة لكن تلك الاشارة ليست مصرحة بها في الكلام بل هي بطريق الاشارة ايضا لنوع خفايها ولا فساد في تعلق الاشارة بالاشارة ثم لا خفاء ان ما نحن فيه من القبيل الثاني اذ لا دلالة في صريح العبارة على خصوص المنطق بل العبارة دالة بفكها على العلوم الحقيقية ونفهم منها المنطق اما لانه نوع منها او لانه متعلق بها من حيث الالية فلذلك اشارة الى هذه النكتة قال رحمه الله فالاشارة الى براعة الاستهلال يعني ان نفس البراعة التي هي الاشارة الى المقصود حاصلة بما ذكر بطريق الاشارة دون التصريح ولك ان تقول انما قال للاشارة الخ بناء على ان البراعة ليست الا مقصودة بالتبع اذ المقصود الاصلي هو التحميد والاشارة قد تطلق على القصد بالتبع وان كان الملق بالتبع مصرحا في الكلام ايضا ويجوز ان يكون لفظة الاشارة مقحمة اشارة الى ان معنى الاشارة معتبر في مفهوم براعة الاستهلال او هي حالية في التقرير واصل الكلام ان يقول للبراعة التي هي الاشارة ولك ان تقدر المضاف اي اشارة الى قصد براعة الاستهلال ولا يجوز ان القصد غير مصحح به وان كان البراعة مصرحة فتكون الاشارة الى القصد

نكتة

البراعة التفوق والاستهلال ان يصيب الصبي عند الولادة اول ما يتكلم من الكلام المتفوق في اول الكلام منه

يعني ان براعة الاستهلال يطلق على ما يوصف به المتكلم وعلى ما يوصف به الكلام وعلى الاول وعلى الثاني براعة للمتكلم في الاستهلال اي بلاغة المتكلم في براعة الاستهلال وعلى الاول اطلاقها على معناها اللغوي لا على اصطلاح على المعاني لان براعة الاستهلال من المصنعات البديعية منه

فانك اذا وجدت في مفتتح قصيدة مثلا ما يشير بالتشبيب الى الولادة مثلا تكون براعة قطعا مطلقا وبهذا احكموا ان قول صاحب المفصل الله احمد على ان جعلني من علماء العربية براعة الاستهلال منه

وتحقيق معنى البراعة استغنى عما قد يكلف به ان المقصود بالذات هو العلوم الحقيقية فالاشارة بالبراعة اليها لفظا اعني الحامية باب بها الى الشرح وان كان الشرح وفي بقسم المنطق فقط وفاده لا يخفى منه

الى اعتبار غير ضروري من جهة العقل اذ لو حظ ذلك الاشياء بلا اعتبار اختياري بالوضع والجعل فظاهر بذلك خروج مباحث الامكان وامثاله عن العلوم الاعتبارية وبالجملة جميع الاعتباريات الصادقة على الاشياء بحسب نفس الامر وان كانت محتاجة الى اعتبار معتبر ليحصل منشأ انتزاعها بحسب نفس الامر غير محتاج الى الوضع والجعل ولا كذلك الاعتباريات الواقعة في العلوم المنيرة الحقيقة لانها محتاجة الى الاعتبار بمعنى الوضع والجعل فافهم منه

نكتة التخصيص بعد التعميم **قوله** من تلك العوارف اي من افاضتها او الالهام افاضة وليس من العوارف المفاضة فان قلت هذا صحيح اذا حمل الفياض على معنى الوهاب لا على المعني اللازم قلت الدلالة الالتزامية كافية في ذلك واعلم ان في ذلك التخصيص مع اشارة الى البراعة رعاية لحسن التخصيص بعد التعميم **قوله** واراد به الخ فسر الالهام بهذا الوجه احترازا عن المعنى المشهور له وهو القاء المعنى في الروع بلا استفاضة على ما هو منقول عنه من انه لم يرد بالالهام ههنا القاء المعنى في الروع بلا استفاضة كما هو المشهور انتهى واتمام بفسر بالمعنى المشهور لعدم مناسبته للمقام وعدم ظهور الاشارة الى البراعة حينئذ اذ المنطق هو قوانين طرق الاكتساب ولا يناسب العلوم الحاصلة بدون الاستفاضة ولذلك حمل المعارف على العلوم بالمعنى الاعم لا على احد معانيها المصطلحة مع انه لا جهة لقضي التخصيص **قوله** اي الثابتة فسر العلوم الحقيقية بالثابتة لان الحقيقة بمعنى الثابتة من حق الامر اي ثبت فزيد فيها الياء للمبالغة ولا يجوز ان يكون بمعنى المتيقنة كالحاصة واختارها الشريف رحمه الله على لفظة الحقيقة لانها اشهر فيما بينهم والعلوم الثابتة هي التي لا تتبدل بتبدل الملل والاديان ولا تختلف باختلاف الالسنة والبيان **قوله** المطابقة للاشياء الخ المراد من الاشياء الماهيات التي تتعلق بها العلوم تصورا لها او تصديقا باحوالها ومطابقة العلوم لها اما في العلوم التصورية فكون تلك العلوم التصورية صورا لها مجازية منحدة بها بالماهية واما في العلوم التصديقية فكونها صورا مجازية لما عليه تلك الاشياء وقيد في انفسها لاخراج الحدود والاصطلاحات والتصديقات المتعلقة بما عليه الاشياء باعتبار معتبر وجعل جاعل فانها ليست مطابقة للاشياء في انفسها بل بحسب اعتبار المعتبر وتوصيف العلوم الحقيقية بتلك المطابقة اما بناء على فهمها من نفي المخالفة او بناء على الواقع لان العلوم الغير المتغيرة لا تكون الا كذلك وقوله في انفسها والصورة مطابقة لما هي صورة له في الواقع ولا اخطاء فيها وانما الخطاء في الحكم اللازم لها فافهم منه

وحمل الالهام المتعلق على المتعلق به بجعل الالهام مصدرا من المجهول المتعلق مستغنى عنه بهذا الوجه الوجيه وقوله افاضة العلوم ليؤيد ما ذكرناه منه

وينبغي بظاهره هذا الحمل فافهم فان الى في الدلالة على معنى الافاضة يتعدى بالالتزام الى معنى اللازم يدل على معنى المتعدي منه

فاندفع ما يقال ان التصور لا خطاء في التصور ولا فائدة لتقييد الخطاء بقيد في العلوم التصورية بلا حاجة الى ان يقال ان عدم الخطاء بقيد في جانب التصور باعتبار ما يلزمه من التصديق بان هذا المتصور كذا بحكم العقل ومن بعيد فانه قد يحصل منه صورة وذلك مع انها في الواقع ليست كذلك منه

حقايق فان المعرفة في الاصطلاح تطلق على التصور او ادراك الجزئيات منه

كما وقفت عليه في عبارة المحقق الخفري في حيث وقفت العارف الالهية في مقابلة العلوم الحصصه منه

وجعل الالهام على الحق اصطلاح ثالث ترقى الى الثانية من مراتب القوة النظرية
تخصها بالذكر اعنى الاستهلال تعسف كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى
منه

صفة للاشياء او حال عنها ويجوز ان يكون متعلقا بالمطابقة ومآل المعنى
واحد فى الكل **قوله** فايضة من تلك الحضرة اى على الوجه الذى
حققناه فلا ينافيه قولهم ان فيضان العلوم على مراة النفوس
من جوهر عقلى هو خزانة لها وقوله اما باستفاضة اى من اكتساب
وغيره من الاسباب الاشارة الى ان منع النظر او غيره مفيد للنفوس
لفيضان العلوم المستفاضة من المبداء لا علة موجبة اذ لا يتوهم
ان الافاضة انما تتصور فى الضروريات التى لا استفاضة فيها واما
العلوم الحاصلة بالاستفاضة فانما تصير حاصلة باسبابها **قوله** وعقبه
الخ بيان لترك العطف فى قرينة وهب الخ وكان يمكن عطفها على نسبوة
اذ عطفها وحدها على الثانية وعطفها عليها مع الرابعة
اما على سبيل الاجتماع او الانفراد وعطف مجموع الاخريين على
مجموع الاوليين كما فى قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر
والباطن وعطفها وحدها على الاولى وعطف الاخريين
على الاولى اما على سبيل الاجتماع او الانفراد وبقوله فهاتان
القرينتان الخ اندفع الثلاثة الاول وبقوله مع ان الثالثة
الخ اندفع باقى الاحتمالات كما نقل عنه من انه اندفع بما ذكره
اولا العطف على الثانية وبما ذكره ثانيا العطف على مجموع
الاوليين انتهى وهذا اشارة الى ما ذكرناه الا انه ذكر المدفع
بالاول على وجه الاجمال وذكر واحدا مما اندفع بالثانى لكونه
اظهر الاحتمالات فى العطف وترك الباقى لكونه معلوما بالمقابلة
واما كون التاكيد والتقرير مانعين من العطف فمبنيان
فى فنه فان قلت ان الرابعة تقرر الثالثة ايضا لان رفع
الدرجات لا يكون بدون وهب الحياة فلا يصح العطف

بينهما

فان الاستفاضة عبارة عن طلب ومباشرة اسباب
وهذا اعم من ان تكون اكتسابية او غيرها حتى
فالكسب يلتفظ او كتابة اذا رات رتبة
ما يحصل بالعقل خارجة عن الملكات
اصطلاحا
منه

القرينة فى الشرح بمنزلة المصراع فى النظم
والفقرة فيه بمنزلة البيت
منه

واما عطفها وحدها على مجموع الاوليين
فبعيد جدا بل لا يكاد يصح بحسب العربية
فلذا لم يعتبره
منه

وحاصل ما ذكره فى تفسير ان فى العطف
امر بين التبعية والاستقلال اى فى الحكم
مع المشوب فكمال الانقطاع ينافى
التبعية وكمال الاتصال الموجب
للاتحاد اى كونهما فى قوة جملة
يجب بيد ان مصححين بينهما فى الحكم
لانه لا يكون الا بين الشيئين المتناسبين
تناسبا لا يوجب الاتحاد بينهما
منه

بينهما ايضا قلت ان موهبة الحياة من العلل البعيدة لرفع الدرجات
فلا يكون التقدير بينهما كالتقرير بينهما وبين الالهام كما لا يخفى على
ذوى مسكة وبهذا التقدير من التقدير لا يجب الفصل بل لا يجوز كما
تعرفه ارباب الذوق وايضا تقرير الثانية هو المقصود لا غير لانها
المعنية بالذكر من بين القرائن كما دل عليه المحشى بقوله خص الالهام
بالذكر من بين العوارف لبراعة الاستهلال ثم عقبه بالاخريين
لانهما يقرانه ويؤكدانه والفصل باعتبار التقرير ليس امرا ضروريا
فى كل مادة وانما يحسن رعايته فى الكلام بحسب الحاجة اليه فيما هو
المقصود بالاصالة للمتكلم فلا يعتبر التقرير بين المقررات لانها
ليست مقصودة فى الكلام بالاصالة ثم المراد من التقرير والتاكيد
بين الشيئين هو ان يكون احدهما بحيث يكون له دخل مقيد
به فى وجود الاخر بعلاقة ظاهرة بينهما اما من الطرفين او من
طرف واحد لا الدلالة عليه ولا الايجاب لوجود المقرر فلا يرد
ان موهبة الحياة لا تدل على الالهام ولا توجبه فانا قلت التعرض
لتقرير الثالثة كاف فى المقصود فما وجه التعرض لتقرير الرابعة فلنا
وجهه اما تاييد تقرير الثالثة بتقرير ما عطف عليه بر شدك الله
قوله عطفت او هو اشارة الى دفع عطف مجموع الاخرين على
الثانية وفيه ظاهر اذ تقدير الثالثة فقط وانه كاف فيما فى
ذلك الا انه تعرض له لزيادة الايضاح ولك ان تقول التقدير
الموجب للفصل حاصل بمجموع القرينتين فاذا تعرض لهما فكانه
قال فمجموع هاتين القرينتين من حيث هو مجموع اه وبه يحصل
المطلوب ايضا لان ما يقتضى فصل المجموع يقتضى فصل الجزء
حاين هو جزء بالضرورة فانه وصل الجزء حال كونه جزءا يمتنع

وما معنى ان الفصل في القرينة الثالثة ليس لكمال الاتصال كما ذكره الشريف بل لكمال الانقطاع وهو استغناء كل من المقترنين في الاشارة
الى براعة الاستهلال ليس ينبغي ان يتفوه به من له ادنى مسكة لان الفصل والوصل من مقتضيات المقام التي بها يحصل الحسن الذاتي
للكلام والمراد بالبلاغة وبراعة الاستهلال من المحسنات الوضعية التي تحسن رعايتها في الكلام بل رعاية تطبيق الكلام لمقتضى الحال
تكليف لقصد الفصل لمصلحة براعة الاستهلال التي رعايتها بلد رعاية التطبيق مع انه لا براعة استهلال في العقرة الاخيرة لا تصريحا
ولا اشارة من هذا القبيل اكثر مما قاله

السودون وجه لاوراق في مطالعة فصل الكل قطعا لانه فصله انما يتحقق بفصل جميع اخواته الا ان المتبادر من عبارة
هذا الكتاب ظهتنا تقرير كلام الشريف بيان تقرير كل واحدة من القرينتين على الانفراد حيث يكون
على وجه يظهر به فساد ما يتخيل بادنى تامل عند من له ذهن سليم وطبع مستقيم
وقليل ما هم ولله الله يحدث بعد ذلك
امرا تحلا عليه ان لا ينبسط الكلام
في اظهار فساد الوهم كل البسط
فان العارف يكفيه الاشارة منه

لان الافادة في الكلام راجحة على الاعادة
واحمل على المناسب اولى من التاكيد منه

اللهم الا ان يعتبر التوجيه الثالث
الذي ذكرناه في حل عبارة الاشارة
وهو تقدير الاضافة اي قصد البراعة
فانه مغنٍ عن زيادة يقصد بالكلام بحسب
اقتضاء المقام لكن هذا القائل ليس ممن
له علم بهذا التوجيه وايضا الاولى في
العقرة الثانية على قصد البراعة حتى يتصل للدلالة على استحقاقها
في هذه الدلالة منه

والحق ان علة ترك العطف الشائع في امثال هذا المقام سواء وجد
بينها التقرير اولا هي قصد الاشارة الى استقلال كل من القرينتين و
كفايتهما في التحميد المقصود في المقام والايماء الى انه اعاد ذكر الصفات
الكمالية بعد ذكر ما هو واف فيها فكانه كرر التحميد بعد استيفاء حقه مرة
يرشدك الى ما ذكرناه ترك السجع الاول في القرينتين الاخريين قوله
ذلك الالهام الصحيح اسقاطه والاكتفاء بضميره في تيقوف لانه ضمير عقيبه
راجع الى الالهام فلا وجه للاظهار لانك اذا قلت في زيد فضربته
بعصى زيد انظر كيف يكون الكلام قبيحا فافهم قوله بناسب الاولى في
مطلق العموم او عموم متعلقها وكذا المراد من الخصوص خصوص المتعلق
وانما قيد العموم بالمطلق لما اشار اليه من عدم تاثير القرينتين
في العموم انى قلت مجرد التناسب في امر لا يقتضي تاكيدا موجبا للفصل
بل ربما يصح الوصل وحسن على ما بين في موضعه وايضا لا يلزم من
مجرد التناسب الفصل فلا يصح تفريعه عليه قلت كل واحدة من
الاولتين سبقت لغرض مخصوص فالاولى للدلالة على عموم فيضه
والثانية للدلالة على انه خص العلماء بوصف لا يوجد في غيرهم فالاخيرتان
تؤكدانهما بحسب هذا الغرض تاكيدا موجبا للفصل ولما لم يذكر المتعلق
في الاولتين وذكر في الاخريين فصلناهما نوع تفصيل ولك ان

افصلهما ظ

نقول

نقول لما كان المراد من ذوارف العوارف هي الوجودات الخاصة وما يشبهها من
الكمالات الفايضة على مطلق الموجودات دخل فيها حياة جميع العالمين
على وجه الاجمال فلما ذكر موهبة حياة العالمين على العموم ذكر تفصيلها اكد
القرينة الاولى في ذلك المقدار من العموم وفصلها بعض التفصيل على وجه
العموم فلذا اقال نوع تاكيد وتفصيل بخلاف قوله رافع درجات امة فانه وان
اكد الاولى وفصلها ايضا باعتبار بعض العوارف اذ الرفع كالحياة من جملة
الكمالات الشايعة للموجودات لكن ذلك التفصيل ليس بحسب العموم هو
المقصود لانه تعميم الاولى مقصود فيجب في تفصيلها وبيانها ان يقتبر نوع عموم
ولا شك ان ذلك التاكيد والتفصيل يتزايدان بتزايد العموم فلذا رتبهما على
المناسبة في العموم لا على الدخول مطلقا وكذا الهام المعارف مخصوص بالعلماء
وسبب رفع درجاتهم على الخصوص فهو مشتمل على رفع درجاتهم على الخصوص
اشتمالا اجماليا فلما ذكر رفع الدرجات على وجه التخصيص بالعلماء اكد القرينة
الثانية وفصلها بوجه باعتبار الخصوص المقصود في المقام فلهذا رتبهما على
المناسبة في الخصوص وليس مراده انه مجرد التناسب في الخصوص يوجب التاكيد
والتفصيل الموجب للفصل قوله حيث عمت الملائكة والثقلان ارالانس
والجن لانهما ثقلان في الارض والثقل هو الشئ النفيس المصون والعالم
هم لذوي العلم من الملائكة والثقلين كذا في الكشاف وقيل كل ما علم به الخالق
من الاجناس فتخصيص الملائكة والثقلين مع ان التعميم يناسب غرضه
اما لاختيار النصير الاول لدلالة هذا القدر ثابت على كل قول وكاف في المطلوب
الذي هو المناسبة في مطلق العموم او لان صيغة الجمع اذا لم تنافي التعميم لغير ذوي
العقول الا بتاويل يصار اليه عند الضرورة ولك ان تقول ان العالمين هنا محمول
على الكل بطريق التغليب كما قيل في قوله عز وجل الحمد لله رب العالمين والمراد من
الحياة ما الكل ممكن من كماله اللايق به او من قوة بها ينال ذلك الكمال فحينئذ يحصل كمال المناسبة

هذا كتب غلط
الا بالمجاز بمنزلة عالم زيد وعالم عمرو والله تعالى عالم الا للاكل وعالم الاضافة
على الافراد فلا تقال عالم اي مطلق
ولا في الواحد

بحسب العموم بين الاولى والثانية **قوله** تناسب الثانية في الخصوص اه ان حمل حقايق
المعارف على العموم الثانية مطلقا كما افاده فالقرينتان متساويتان في الخصوص
وان حملت على الاخص يكون علم المذكور ثانيا كذلك لرعاية المناسبة بين اللاحق و
السابق وكذلك ان خص العالمون بالقياس كما في المأخوذ منه وهو قوله تعالى
والذين اوتوا العلم درجات فالالهام ايضا يخص برعاية المناسبة وان عم عم
قوله ففيهما نوع تفصيل وتاكيد اه اى توكيد وبفصل احاد الاخريين لاحاد
الاولين بطريق نشر اللف على ترتيب المفرغ عليه وانما ذكر التفصيل لانه
كالتاكيد سبب للتفصل هذا ما الدر من تحريره كلامه وتقريره مرامه مع زيادة تحقيق
للمقال وتتميم لما وقع فيه من شائبة الاختلال عساك لو فهمته تنفر
بالنجاة عن مضايق الشبهات **قوله** حمد الله تعالى اولا على نعمه الخاصة والعامة
اى بالعلماء وهي المدلول عليها بالقرينة الثانية والرابعة كما ان الاولى و
الثالثة تدلان على النعم العامة هذا اذا اعتبر العموم والخصوص في ذوات النعم
باعتبار متعلقها كما هو المتبادر من العبارة اما اذا اعتبر من حيث المفهوم اعني الاطلاق
والتعيين فالمدلول عليها بالقرينة الاولى هي النعم العامة اى النعم الملحوظة على
وجه عام وبالقرائن هي النعم الخاصة اى المقيدة بقيد خاص وفيه احراز طريقي
الحمد الاجمالي على كل النعم والتفصيلي على البعض الاتم واسقاط الواجب مع
الوفاء حق آنكه بما يليق وبناسب **قوله** ليرتبط به القيد الذي منه نعمة الاقتدار
على المشروع فيه وبتحلت المزيد الذي منه نعمة التوفيق للاتمام والاول يلتمس الى
قوله عليه الصلوة والسلام انه للنعم اوابدكا وابد الوحش فقيدوها بالشكر
والثاني الى قوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم وفيه دلالة على ارتباط القيد
الضاشح وخليفته في خليفته يجوز عطفها على جزو على البرنة وقول
الشريف سيد الانبياء على الاول بناء على الواقع وعلى الثاني مستفاد
من المضاف المقدر وهو جزو يجب ان يقصد الاستغراق في اضافة خليفته

بالقاف او الفا فافهم **قوله** وعلى اتباعه فسر الآل من بين معانيه بالاتباع
مطلقا بعم الصلاة للصحابة وكهذا اذا قرن بهم كختار حمله على اهل البيت
شرح جزال بالنصب حال مؤكدة لقصد فائدة الصفة لكن الظاهر ان يقال
جزالا بلام التعريف ليكون صفة للآل المعرف المذكور قبله **قوله** اى
الفوز بذلك المقصود اى الارتباط والاستحلاب لما استطلع عليه من
ان قبول الفيض من ذلك الجناب المقدس لا يحصل لنا الا بتوسط من له
منزل عنده وزلفى والمشهور بين اصحاب الحديث ايضا انه لا تاثير
للدعا الا بعد الصلوة على النبي **قوله** بما يفيده التابيد عرفا هو قيد
لقوله يفيد من جهة العرف التابيد الحقيقي فان امثال هذه العبارة
في امثال هذا المقام مما يفيد التابيد الحقيقي في العرف لانه قد جرت
العادة من الناس ان يقيدوا دعواتهم بامثال ذلك قصد التابيد
الحقيقي بناء على ما تقرر في اوهامهم من ان هذه الاشياء دائمة لا تنقطع
لا قيد لقوله التابيد حتى يكون معناه يفيد التابيد العرفي اذ ما يفيد في
العرف تابيدا لا تحقيقي اذ هذا المعنى لا يناسب مقام المبالغة وانما قيد
الصلوة باحد الامرين لا بعينه على التردد اذ هو اول على التابيد
اذ هو اول على التابيد من التقييد باحد الامرين بعينه او بمجموعهما
معا كما لا يخفى **قوله** من السراب اى من هذا القبيل وليس هو السراب
بعينه او هو نوع منه فلا يخالف ما في الصحاح **قوله** اما على توهم اما
الخ ناشيا عن كثرة استعمالها مع بعد في فصل الخطاب وهي المتصلة
ايضا للحذف والتقدير ونظيره قول الشاعر

بدا لي اني لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئا اذا كان جائيا

فان قوله ولا سابق بالجر عطف على مدرك بتوهم

وحول الباء عليه لان دخول الباء في خبر ليس شايع كثيرا اي قلت على تقدير
التقدم ما وجه جمع الواو مع ام مع ان العطف والاستئناف متنافيان قلت
هي عاطفة على ما تقدم بتاويل احب لها كانه قيل ام ما ذكر فالحمد لله
الفياض الى آخره واما بعد الخ وهذا كلام صاحب المفتاح واما علم البيان
بدون سبق اختها فاقول له بعض الشراح بما ذكرناه لا يقال هذا التاويل يصح
في عبارة المفتاح لانه سبق منه اجمال يكون ام مع اختها المقدرة تفصيلا
له بخلاف ما نحن فيه لانا نقول يجوز ان يكون هذا الاجمال مشهورا به
للسامع وان كان هو الظاهر من كلام بعض الاثبات ولكن اي تقول الواو
للربط الصورتين بين القصتين بدون ان يقصد بها التشريك في المعنى
الذي هو حقيقة العطف عند النحاة وبلا مناسبة بينهما التي بها صحة العطف
بين الجمل عند ارباب علم المعاني ويقال لمثل هذا العطف عطف القصة
على القصة ولا تنافي بينه وبين الاستئناف الذي يقصد من ام مع ان
فيها فائدة التعويض ان قيل انها جيء بها بعد حذف اما ومن النحاة
من سمى هذه الفاء منبهة لتنبيهها على عدم اضافة بعد الى ما بعدها
فعلى هذا لا حاجة الى توهيم اما او تقديرها **قوله** بما اشار اليه
الى آخره من رفعة شان العلم والاشارة اليها بقوله
ما هم الى آخره لان التخصيص بعد التعميم يدل على شرف المخصص
وبقوله رافع الخ لان ترتيب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ
فيكون رفع درجات العلماء فرع رفعه درجات العلم ولك ان
تقول المراد من المشار اليه هو ما يشار اليه ببراعة الاستهلال
مناسبا لقوله وللاشارة الى براعة الاستهلال الى آخره ويكون
التصريح حينئذ بالانتقال الى الترغيب في مطلق العلوم لتمهيد
الترغيب فيما هو المقصود لانه المقصود بالتصريح وتمهيد

اثبات

قيد به لان العطف اعم منه عند ارباب المعاني

قوله الذي يقصد الخ قيد به لان الاستئناف عند ارباب المعاني حيث لم يقصد به ذلك فيه خرج العطف

قوله على جمعها الواو مع اما المقدرة وانما
عدل عن جمعهما في اللفظ كما وقع في عبارة
المفتاح حيث قال فالواو اخت فن البيان
وانما عدل فان خلاصة ما ذكر الجواب احد
الوجهين بدون اعتبار التعويض

والظاهر ان من النحاة يقولون بعطف
الجملة على الجملة وعاطف القصة على القصة
واو الابتداء

قوله كما يدل عليه بذا في قولهم هذا والحق ان الكلام الاول
وكذا في مقام حديث واستئناف حديث
اخر ان مضى بهذا ولا شك في ان القول
الذي قصد به استئناف كلام اخر ليس بمتن

انبات لحكم شيء لاثبات للخاص المقصود بالبيان ليكون الحكم اوقع واتمكن في النفس
اسلوب شايع فيما بين البلغاء وعلى التعدد من الفاء فرغب المعطوف عليه قوله
وانتقل اما للتفسير ما تقدم من قوله وقد صرح او للتعقيب بها على ان يجعل قوله صرح
على قصد التصريح على ما هو شايع في امثال ذلك شرح على شعب فنونها اضاف القنون
الى العلوم اما بطريق الاقحام اشارة الى ان العلوم او جل العلوم على الاجناس والجنس
بناء على ما قالوا ان اللام اذا دخلت على الجمع تخص الجنس ولك ان تحمل العنون على الاجزاء المتفننة
قوله بالتسكين لانه مالا يرتبك بمعنى الحاجة **قوله** رفعا لما يرد ان كثرة الشيء وقلته مطلقا
سواء كانتا بالنسبة الى الشيء اوالى وقوعه في الذي الناس سواء فالاولى ضم اليها الكثرة
والقلة باعتبار الطرق بوصف حكم العنوان بما ذكر سواء كان ذلك الحكم صادقا في بعض الافراد
او الافراد او قد يحمل هذا المقام وجوه الاول منها انه اشار الى صعوبة نيل العلوم
بعد
بعني انها وان كانت صعبة التحصيل لكونها انواعا متنوعة ذات طرق متباينة لكن لا
للنفوس من ترك ما اعتادته من الرغبة عن الاصعب الى الاسهل والسعي في
تحصيلها لانها ارفع المطالب ومنها انه اشار الى سهولة سلوك كثير منها و
الطرق الموصلة انها حثا للطالب على تحصيلها ورفعا لما عسى ان يعرض في الاوائل انها صعبة
الثاني بعيد المساول لان لا يفتر الجد في طلبها ومنها انه اشار الى الجمع بين الفضيلتين
لان الكثرة انصا فضيلة بدليل قول الشاعر واعا العز للكاثر ومنها انه اشار
الى شمول الحكم بالارفعية والانفعية لجميع انواع العلوم رفعا لما قد يرد على الوجه
من ان اسم اكل جميع انواع الشيء في الشرف مستبعد جدا لما بين الانواع من تفاوت
كثير فبعضها اخس وبعضها اشرف فكيف يتشارك جميعها في الشرف ناصل فان
القول ما قالت حذام **قوله** لا اكثر من جهة نفعه وطرقه كما يدل عليه الاطلاق
او ترك الكثير من جهة الطرق وقصد الاختصار لا يدل على ما اخذ في المعلول
وكذا الحال في قوله لا اقل الخ **قوله** الى الترغيب الخ فيكون الترغيب في المعلم قرينة
جمعا واجمالا افرادا وتفصيلا **قوله** ومنها انه اشار الخ لانك ان قوله علم

المنطق بعد ذكر العلوم مطلقا بما لفا الاصم الخ قوله اينبغا واحسنها مع ملاحظة
السباق والسياق تدل على كون المنطق علما مدونا كسائر العلوم لكن لا تضر تلك كونه
من حملتها والمعنى بالتصريح بوجه كذلك المعنى لا كونه علما مدونا مطلقا وتذلك نسب
التصريح الى قوله منن بينها يرشدك الى ذلك ايراد السوال بقوله وما قيل الخ قوله
لكلها بل لما عداه الخ اعتبار المنطق بالقياس الى نفسه قولان الاول ان المنطق ليس
بآلة لنفسه فانسى من اجزائه اصلا لان بعضه ضروري واضح وبعضه من نوع خفاء
ينزل بادنى تنبيه وبعضه نظري مكتسب بطريق ضروري لا يطرء فيه الغلط
كالعلوم المتفقة فلا تحتاج الى رعايته فوائض المنطق فلا آلية له بمعنى المعيارية
المقصودة منها من الالة في اجزائه نعم الانظار الكريهة التي وقعت في القسم النظري
مندرجة في الانظار الكلية التي تبحث عن احوال النافع المنطقي لكن لعدم تطرق الغلط
في مسائل الكريهات لم تحتج الى تطبيقها على القواعد الكلية المنطقية فامكن ان يكتسب
بنوع التطبيقات بدون سعي ملاحظة بنوع القواعد ورعايتها في عدا الاكتساب
فلا تكون الة لنفسه بطريق المعيارية لا كلة ولا جزءا ولو اريد من الآلية معيار ما ذكر
من الاندراج فلا فاديه والقول الثاني ان المنطق آلة لنفسه ايضا بطريق المعيارية
لكن على وجه لا يلزم منه الاستحالة وهو كون بعض منه الة للبعض الآخر بلا دور وظن
انه ليس بمستحيل ويمكن توجيه كلام الشريف على كل من القولين تامل وسيجئ لهذا مزيد
تفصيل وقوله لما عداه اي من الفنون التي لها حاجة الى المنطق والا فالعلوم المتفقة
كالهندسة والحساب كما سيصرح به لا تحتاج في الانتاج الى المنطق بطريق المعيارية
قوله صار النزاع لفظيا الخ قال الامام في شرح الاشارات هذا النزاع لفظي بناء
على انه ان عنى بالعلم شيء مطابقة طائفة الخارج فهو ليس بعلم لان موضوعه المعقولات
الثانية وان عنى به كلية يكون للنفس سعور به كيف كان فهو علم قوله وآيتها الخ
شرف العلم قد يكون لشرف موضوعه والبه يرجع شرف الاغراض المحبوب عنها فيه
وقد يكون بعد برا بينه وجلائها والبه يرجع شرفه باستقامة اصوله وقواعد

وقد

وقد يكون بعاسه وشرف المنطق انما هو بالاخيرين فاشار الى الاول بقوله اينها
اي تبيانا اي حجة واقتصر على الابينية لاستدامة العود بدون العكس والى الثاني بقوله
واحسنها شانا كما صرح به فيما بعد بقوله فيه شفاء الاسقام الخ قوله هو الهندسة
والحساب وغيرهما من اصول الرياضي وقوله وما ينتهي اليهما دون ما يتفرع كما قال
فيما بعد لدخل فيه الهيئة والموسيقى فانهما ليستا مما يتفرع عليهما لكنهما مما ينسب اليهما
لان دلايلهما ما خوذ منهما واما ما يتفرع على الهندسة فكعلم المناظر والمساحة
وجر الاثقال ونحو وما يتفرع على الحساب فكعلم الجبر والمقابلة والجمع والتفريق
وغير ذلك وما يتفرع على المنطق فمثل علم الخطابة والمحاضرة وغير ذلك مما يبحث
فيه عن صوله الصناعة التي على وجه لا تخص بلسان دون لسان وما يتفرع
على الطبيعي فكعلم احكام النجوم والكيمياء والطب والفراسة والتعبير ونحو بعض اصوله
واما في البعض الآخر فهو من فروع الالهي كما بين في موضعه وكالطلسمات والسيمياء
وغير ذلك واما فروع الالهي فكعلم بكيفية الوحي ونزول الملك وما من المعقول
في صور المحسوسات وعلم المعاد الروحاني ونحوها واعلم نقل هو الرياض وما
يتفرع عليه لمزيد انتساب الهندسة والحساب الى فن البرهان وجلاله ولم يات
في الالهي بكلمة التراخي كما في النسخ الصحيحة نظرا الى قربه من الطبيعي في قلة الوثوق
بدلايله مع الخفاء في الاكثر ثم معنى كون العلم فرعا لعلم آخر ان يكون مسائله مستنبطة
من قواعد يجعلها كبريات في دلايلها مع مناسب نظرها والعموم والخصوص
بينهما اما في ذات الموضوع وقيد حيثية معا كما هو الحال بين الطبعي والطب
او في قيد الحيثية فقط كما في اصول الفقه وفروعه فان موضوع احدهما وان
كان مباينا لموضوع الآخر كفعل الوجوب والحرمة ونحوهما ما خوذ في قيد بهما
في العموم في الاصل وفي الخصوص في الفرع فيه مطلق الاستمداد
ولا خصوص الموضوع ولا نحوهما فليست الهيئة والموسيقى المستمدتان عن
الهندسة فرعين لها ولا سائر العلوم الحكمية المستمدة من الالهي الخاص موضوعها

من موضعه فروعاله فافهم قوله وما ابتنى عليها اى من العلوم الشرعيه شرح
باله الخ والذى يقتضيه الذوق السليم ان من الجمل الاربع المفصوله وهى قوله
باله الخ وقوله فيه شفاء الخ وقوله لا يومن الخ وقوله فيه معالم الى آخر البيت
ان يقال ان الجمله الاولى اعنى قوله باله معترضه لانه لا يجوز وقوع المعترضه فى آخر الكلام
صرح به صاحب الكشاف وقوله فيه شفاء وقوله لا يومن وقع قصدا الى مدح المنطق
فى الاساليب المختلفه بانواع صفات مادحه متفننه مستقله فى افاده كمال المدح وقوله
فيه معالم البيت فذلكه وحاصل مجموع ما ذكر سابقا من اوصاف المنطق فتدبر
مع تلخيصه اشد تدبير ولعل وجه ذلك عند الانتقال من طائفه الكلام الى طائفه
اخرى منه واما قوله من رام الخ فمقرر لمحض الاغراض على ما ذكره الشريف قوله والنداء للتعجب
الخ المفهوم من شرح الرضى ان المنادى فى النداء للتعجب محذوف ابدا للداعيه
العوبه الى ذكر المتعجب منه فيكون فى المقام نوع ضيق مع قيام القرينه على المنادى فيحذف
وجوبا ونعام مقامه المدعوله وهو المتعجب منه وبفتح اللام لجان الداخله عليه لانه
باعتبار وقوعه موقع المنادى واقع موقع الضمير المدعوك فحكم بفتح اللام فى
الضمير يفتح ايضا ويطرد كما لا يخفى الحقيقه داخله على المدعوله لا على المدعو الذى
هو المنادى وقال الشيخ ابن الحاجب فى شرح المفصل واما لام التعجب فليست
فى التحقيق داخله على المنادى والتحقيق ان المنادى فى قولهم يا للماء ويا للدواهى
ليس الماء ولا الدواهى وانما المراد ما فوم او يا مولاى اعجبوا للماء وللدواهى
ولذلك سميت لام التعجب انتهى وقوله منقله نصب على التميز لاغراى يا قوم احضروا
واعجبوا له من جهة منقبة كذا وكذا ان تقول ان الام ليس للتعجب بل الجار مع المجرور
صفه للمنادى المحذوف اى يا شرفا او ادا عجبا وامثال ذلك ومنقبه نصب
على حذف الجار المعلق عما علق به اللام اى من جهة المنقبه واستفتان التعجب فى
امثال هذا المنادى الدال على تعجيم شانه او من النداء الى حالا عكس منه الاقبال
وبعد ذلك عداه والاظهر ان يقال ان مراد الشريف من النداء للتعجب ليس المذكور فى النحو

بل اراد به المعنى الذى يقتضى البلغاء من تراكيب النداء على الكيفيه المقام يناسبه
عمدا فضاء المقام ويحمل تراكيبهم عليه عند العلم بعدم ارادة المعنى الاصلى بقرينه
من المقام وهى ههنا النداء الى ما لا يمكن منه الاقبال وعند مناسبه المقام له وهو
من احدى موادات معنى النداء المذكوره فى كتب المعانى ولا يلزم فيه ان يحذف المنادى
ابدا وان يجر صريحا بل ومع اللام محليه ولا يجب لامه كما فى النداء بالمجب المذكور فى النحو
بل هو كسائر النداء الذى يذكر المنادى فيه ويراعى حذفه للقرينه الواضحه الدالله عليه
المغنيه عنه من غير ايراد القائم مقامه كسائر المحذوفات الغير المعوض عنها من المبتدا
والخبر وغيرها مما يكون المنادى المحذوف لعطه من عبارة عن المطلق وله منقبه اما صفه
له او صله منقبه مرفوعه بلا تكلف قوله جلت بالتخفيف لانه بالتشديد لا يكاد
يصح الا بالمبالغه مفرطه غير مقبوله وهى انما تجاوز عن الفضل اى من المرتبه
فوق مرتبه الفضل والثنا والا فهى ما فيه وجلت بالتخفيف جملى منقطعا ولازما
ومهنا متعد لكن حذف منقوله لقصد العموم اى كشف عن وجه الفضل
كل ما يستحق ان يذكر فضلا عن ان يثنى به او يمدح عليه فكل احد لان الحجاب
مكشوف عنها قوله بذكر اسماء كتبه المشهوره كالشفاء والنجاه والاشارات
وكشف الاسرار والبيان والهدايه ومطالع الانوار وشمس الدراريه وجامع
الدقايق وانما اضاف هذه الكتب الى المنطق لاشتمالها عليه وان كانت مشتمله
على غيره من العلوم قوله على وجه لا يحوم الخ يعنى ان المقصود والمعانى اللغويه مع الاشاره
الى المعانى العلميه من غير تكلف فى صحه المعانى اللغويه حتى لو قطع النظر عن الاشاره
التى هى مناط مواقعها كما له ولو اريد المعانى العلميه لفوت المقصود وهو مدح المنطق
من حيث العلوم وايضا تحتاج فى تعلقات الحروف الجاره الى ضرب من التكلف وتبطل
قوله الايهام تنبيه على ان المعانى العلميه بعيده وهى المراده ههنا واما ما قيل ان
ان المعانى العلميه قريبه ههنا والمراد هو المعانى اللغويه البعيده فيه ايهام ضعيف
بين نعم لو قيل ان فيه ايهام الايهام لم يبعد عن الصواب قوله فان كل حسن

اى من الاشياء الى بعد معرفتها لكما لا جليا لان حمل كل شئ لبس شئ سفسطة وجهالا
والمراد من الجهل هو الجهل المطلق العام للجهل المركب والبسيط وللجهالات المتصورة
والمصدقة قوله جهل النفس اما عدم الكشف كاشفة للشئ او احراز عالم بحيث
النفس على استعداد لادراكه لكنه ذات عدم فانه لا يكون الجهل به سفسطة
وعدم نفع المنطق فى ادراكه لا يقدح فى انه فيه شفاء لجميع الاسقام فان قلت الجهل البسيط
عدم الملكة وعدم ادراك كنه الله مع انه ليس جهلا ليس من شان البشر ادراكه
فلا فايدة فى التعمد قلت فائدته التنبيه على ما دعى نفعل عنه مع التوضيح للمقصود
اعنى كون الجهل سفسطة على حصر طرق الادراك فى البداهة والاكتساب بالنظر
واما على القول بطرق آخر كالتأمين بتصفيه الباطن فيمكن ادراك كنه البارى
تع والاشياء الاخر فان لا يمكن اكتسابها بالنظر فلا نسلم ح ان المنطق فيه شفاء لجميع
الاسقام اللهم الا ان يخص الاسقام بالجهالات التى يمكن ادراكها بطرق النظر
والفكر لكنه تعسف قوله ماع العلوم الخ جعل العلوم طرف المسايل مع ان حقيقة العلم
مسالة اما باعتبار ما ان يرد من المسايل لفن ما يبرهن عليه بلا اعتبار البراهين معها
الى من جملة ما ذكر فى العلوم او على اعتبار كل واحد منها على حدة او على التباع المنهو
من جعل المبادى من اجزاء العلوم وعلى التقادير يصح النظر فيه وقوله بجرى مجرى جعل
بناء على الاخير او بناء على ان الحقيقة انما تطلق على الموجود الخارجى ومسايل العلوم لا تنحا
على سبب عقلية ليست بموجودات خارجية ولئن كان المراد من الكنوز هى المسايل التى
بجرى مجرى الحقايق لكن اضافتها الى المحقق الذى هو العلم كحقيقة الشئ وقس على هذا
اضافة الرموز الى الدقايق لان المراد من الرموز الدقايق ولها تعلق به ووجه الثانية
والتنبيه هى المنطق على مسايل العلوم ومباحثها هو ان فيه دلالة على طرق تحصيلها
بالوجه الكلى ولك ان تقول ارادة بكنوز التحقيق التحقيقات الشبيهة بالكنوز المتعلقة
بقواعد العلوم وبرموز الدقايق الدقيقات التى دلت عليها التى تشبه الرموز
وكان تخصيص التحقيق باثبات المطالب بدلا بلها لانه الحقيقة اما والدقيق

با

ثانيا بلبيتها لان البرهان اللمى ادق من الانى والمنطق فيه جميع طرق الاستدلالات
ولوجه كلى فيه اشارة وتنبيه على تلك التحقيقات والدقيقات جميعا قوله
دونت فيها يجوز ارجاع الضمير الى العلوم وضمن فيها الى المسايل ويجوز عكسه
ولكل وجه يوقف بالتامل قوله ما اخذت منها وراء الاستدلال لكن استداد العقول
اليها بطرقها او استرت باستدلال التشبيهات والمنطق يحصل العون على كشف مبهم
الاستدلال وللحق قوله حسن الاخراب كل لفظ كانت داخلة فى الجملة يكون فايدتها
الاستدلال من جملة الاولى اهم من الاولى وهذا يحتاج للتنقيط صرح بذلك فى شرح التلخيص
وفيما نحن فيه وصلت ارصاد الجملة لا تعدى بل فيه انوار البداية حذف الجار للعلم
به لان بل عاطفة لانوار البداية على شفاء حتى يكون داخلة على المزيد فيلزم افراد
الحكم على المعطوف عليه بمرتبة من الاخراب هذا العذر لا الافراد بالكلية ولك
ان تقول ان بل فى مثل هذا الاخراب على سبيل الترقى رفعا لما اوهم الكلام السابق
من ان شان المنطق مقصور على ما ذكر لاسعداده الى ما هو اقوى منه فالاخراب الحقيقى
راجع الى الاقتصار على المشروع وهذا كثير شايع يقول جاءنى الوزير بل الاجير بل اكثر من
زيدا ان اكرمنى بل ان اهانى واعلم ان المقصود بالاخراب كما اشار اليه فى التعليل
هو ما فى العنوان اعنى قوله بل انوار البداية وسايل الدراية وما عطف عليهما
تتمة لهما لا دخل له فى حسن الاخراب قوله انوار البداية اضافى لانوار الى البداية
اما لانها سبب البداية ولانه شبه البداية بالانوار او النسمى والتراجم وكذلك
من الاسماء المنوعة بشرح اصعار العلوم الخ هو من قولهم احترنه الرجال اى منهم
اى من رام اصعار شئ من العلوم لنفسه فليختر المنطق فانه خيرها والانتقاد
اما من نقد الدراهم وانتقدها اى ميز جيادها عن زيوفها او من نقد الدراهم فانه
اى اعطاه اياها فاخذها والنقد من الدراهم الجيد الذى لا غش فيه والنقد ايضا
بمعنى الحاضر خلاف النسية والمعنى من رغب فى تمييز بعض العلوم عن زيوفها
او فى التميز بين العلوم التى حصلت وجعلت بعضا فليتميز وليتعرف من بينها

لها

او من رغب في اخذ بعودها فلما خرج فاره اجودها وخالصها قوله تقريبا لما سبق
اي المجموع ما سبق من قوله اعنيها الى هنا وقوله لا بومن مقررا لما تقدمه من قوله من رام
او لجمع ما سبقه ايضا ولكان يجعل قوله ماله وقوله من رام كلا منهما مقررا القول اعني
العلوم واحسنها وما يعقبهما من قوله وبه سقاء وقوله لا بومن بيانا وتفصيلا لما فيهما
من الاجمال قوله خيارها انث الضمير سا وبل الناس بالطاعة وشبههما في المغرب
سمي بها خيار القوم اما لانه لا منظر الا اليهم اولانه كانهم عيونهم المبصرة قوله جمع اغلوطة
مثل اعجوبة لا جمع اغلاط جمع غلط لان فعولة جمع حسن المقابلة بمعوبتها الاوثام قوله من
المسايل الاولى اسقاطه لان المسايل لا تغلط بها الا ان يراد منها المعنى اللغوي او يجعل
قوله من المسايل متعلقا بمحذوف لا بيانا لما الموصول قوله وعانيها اشعار بان معرفة
المنطق لا تكون سببا للاهتداء مالم ينضم اليها الوعاية قوله اشار الى انه غير كلا منهما
الخ انما اشار الى ذلك لبيان الامن والا مندوبا بالمنطق لان ارتفاع السبب يوجب
ارتفاع المسبب فيكون ضعيفا لقوله لا بومن شرح ولولاه حق العيان ان يقول
لولا هو لانه لفا وقع بعد لو لا صح حقه ان يكون متفصلا حرفوعا كقوله تع لولا انتم
لكنا مؤمنين قوله فقهه ولولاه ناظر الى مجموع قوله شتى لولاه الخ ناظرا الى المذكور بعد
في قوله لا بومن الخ اعني الاغلبط والتمويهات على ترتيب لف النشر ما نصه
حسن الملاءمة وان كان موهما واحدا فقهه منشأ الغلط والتغليط اهـ ملحوظا فيه
التمويه ايضا لكنه لم يفصله فلا ناخذ ما ذكرناه من حديث لف النشر تامل قوله
ناظرا الى قوله لا يهتدي الخ لان سواء السبيل ليس الا النظر الصحيح فكونه معيارا
النظر محض لكونه آلة الاهتداء الى سواء السبيل قوله وقد عطف احد الناظرين الخ
لعل عنه في الحواشي لحاجة قوله نحو الاول والاخر والظاهر والباطن عطف الباطن
على الظاهر وعطفا جميعا بحرف عطف واحد على مجموع الاول والآخر انتهى كلامه
اعلم ان الاصل في الحمل المعطوف ان يعطف كل منها على ما تقدمها او على الاولى على الاختلاف
بين النحاة ومشايخنا الناظر به والمنظور به بناء على كلا القولين فان عطف الناظر الاول

على

على ما تقدمه على المذهب الاول لا يصح لفقد نوناظر الى الاولى ولا مناسبة بينه وبين
ما تقدمه حتى يحصل كمال الانقطاع الموجب للفصل وفسد عليه حال عطف الناظر الثاني
على الجملة الاولى على المذهب الثاني او على الناظر الاول فقط مع عطف الناظر الاول
على الاولى بلا عطف المجموع على المجموع وايضا لا يصح عطف كل ناظر على منظور
لزوم الفصل بالاجنبي بين الموطوف بكل لاكن واعتبار مناسبة الناظر والمنظور
بقي ما بقي من الاحتمالين من صور العطف ومما عطف مجموع الناظرين على احد
المنظورين او احد الناظرين على مجموع المنظورين لانه لو قطع الناظر عن المنظور لاكون
اركانه لانه حلو والاصل وقليل في الاستعمال ولا يصح عطف كل واحد من الناظرين
على الانزله على كلا المذهبين وعطفهما على الاجماع على احد المنظورين وعطف كل
منهما على الانزله على مجموع المنظورين ايضا فوجب ان تعطف احد الناظرين على الآخر
ثم تعطف المجموع على مجموع المنظورين قضاء لحق المناسبة وقد شاع اسلوب العطف
بين الاشياء المنزله في الخطب المداح لاتمام الخ بين عن الاوصاف لما ذكره
او لتيسير المعاني في الاذهان ونحو ذلك فاطنك بالعطف بين الاشياء المتناسبة بناء
لكن ان يكون سببا للفصل عند ارباب اسباب الوصل ولعل الامر بالتدبر اشارة
الى مجموع ما ذكرنا فافهم قوله لتعيار الخ المعيار هو الذي يقاس به غيره ويسوى
من عايرت المكاييل والموازين اذا قابستها وقدرت ما بينها وخصه
بالمكيال لوقوعه في مقابلة الميزان لانه معناه لان كل ما يقاس به غيره معيار
سواء كان مكيالا او ميزانا او غيرهما قوله مكاييل الانظار الخ هكذا وقع في اكثر النسخ
بالباء بين اي الانظار التي هي كالمكاييل للسايح وقد يوجد ركاكة لانه يلزم منه ان
يجعل الانظار مكاييل نفسها وموزونات اخرى اللهم الا ان يقدر الموازين
في قوله يوزن به الافكار بقرينة سابقه فيناسب القرينتان او يقال وزن
الشيء تسليم قيمته وتعديل بغيره فحصل الملاءمة بحسب المعنى وكيفما ما يدفع ما في
الركاكة ووقع في بعض النسخ مكاييل بالباء الواحدة وهو جمع مكيلة وعلى هذا لا يفوت

الملابسه لكن يلزم منه حسب الظ اطلاق المعيار على المكيال مطلقا الذى يكال به
المكيلات لا على ما يسوى به المكايل كما فى النسخ الاولى وايضا يأبى عنه قوله
تقدر به وترك ذكره ما سابه ع اليه ان محل من النسختين لا يخ عن شئ فالاولى اولى
قوله من قبيل عطف التفسير بعز ابا للمعنى يعنى ان عطف الشئ على الشئ لكونه مقتضيا
للمغايرة بينهما بلحاظ منه الذهن الى المعطوف بالتفات حديد مستقل فاذا كان
المعطوف عين المعطوف عليه بكر والالتفات الحديد المستقل الى شئ بعينه فيتوهم
فى الذهن ربما يعز وانما سمى عطف التفسير لانه المعطوف فى الحقيقه عبارة عن المعطوف
عليه فكانه قصد تفسيره لا انه قصد منه التغاير لان العطف وقصد التفسير يقتضيان
اعتبار المغايرة وهو منافى لقصد التغاير الذى يوجب اعتبار الاتحاد ثم اعلم
ان الواو بحسب اصل الوضع يوجب المغايرة الحقيقيه بين المعطوفين وقد
يكتفى فيها بالمغايرة الاعتبارية بضرب من المجاز للنكتة التى ذكرها الشريف الا ان
هذه النكتة انما تعتبر ويقصد بالعكس الى المخاطب الذى يعرف المرادفة بينهما
قوله فرب منه الخ لانه لعل ربما يكون العبور للاتربيب وقد يكون النظر
فى حال الشئ لتحصيل العلم بحال اخرى له قوله تفريع على ما ذكر من كونه معيارا الخ
نظرا الى ان مؤدى الميزانيه والمكيالية واحد والا فبحسب ظاهر لا يصح التفريع
على كونه معيارا لان المعيار شئ والمزع عليه والمزع ليست بمعنى واحد كما صرح به قوله
العيار الخ عيار الذهب والفضه بمعنى العين قدر من الجوهر ومعيار خلوصه
من الغش ويجئ بمعنى المعيار كما ذكره المغرب وديوان الادب ويقال عايرت
المكاييل والموازين عيارا بكسر العين لغة فانا بينتها وذكر فى الصحاح ان الصحيح
فى هذا المعنى عايرت وعيرت قول العامه قول الشارح به لا يعرف منه بل
من عيرت الدنانير اى وزنتها واحدا واحدا ومن التعيير بالباء الموحده يقال
عيرت الذهب اى وزنتها دينارا دينارا كذا فى محل اللغة قوله الوزن اى القدر
والمقدار لا بمعنى المصدر وقوله يقال الخ بيان له لا ليرد معنى آخر للعيار لان

العيار

العيار لا يجئ بمعنى مصدر وزن بوزن ولم يجعل الشريف العيار بمعنى المعيار
او مصدر عايرت مع ان فى هذا العدول احتياج فى التفريع الاول الى ما اول ذكرنا
اما لان لغط صحيح العيار او فاسد سايغ استعماله فى الموزون من الذهب
والفضه وغيرهما تحمل العبارة على الثانى اولان المناسب خ لا يعارف لا يعيد ابدا
المعنى غلط عامه فوجب حمل اللفظ على ما يناسبه قوله لا لغة يعنى لا غلط فيه وهو كونه
بمعنى الوزن واحدا واحدا فالمناسب ح ما فى الشريف من معنى العيار اولان
اسناد الفساد الى نفس الشئ كما فى بعض السريف معنى العيار ابلغ من اسناده
الى منقاسه او الى قياسه كما فى التفسير قوله تنبيها الخ لانه نسب المعيار الى ما
نسب اليه الميزان فيما تقدم فعنه يوع تنبيه على ان المعيار يطلق على الميزان وفى قوله
تنبيها تنبيه على ان هذا الاطلاق معلوم من اللغة لكن ربما يغفل عنه فينبه من هذا العكس
ولك التنبيه ايضا على ان اطلاق المعيار على الميزان ليس لانه موضوع له بخصوصه بل لانه شئ
يقدر به ويسوى سائر الموازين على ما هو اصله فى اللغة كما بيناه من الصحاح فيكون اطلاقه
عليه بالاشتراك المعنوى وان كان المذكور فى بعض كتب اللغة ان المعيار هو الميزان الذهب
بخصوصه فيكون اطلاقه عليه بالاشتراك اللفظى قوله بل على ان الخ لما كان فى التنبيه الثانى
جليلة بالنسبه الى الفن او له كله بل للترقى الى الاتم وهذا التنبيه انما حصل بنسبة الميزان
الى النظر الذى نسبه فيما تقدم الى الفكر لان من نسبه المعيار الى الفكر ان المراد منه ليس المعنى
الذى نسبه الى النظر فيما تقدم حتى يكون المعيار بالمعنى الواحد منسوبا اليهما حتى ينبه على اتحادهما
بهذا وبهذا العكس ينبه اكثر فابق لقرى غير ما ذكره الشريف وبهوان كلا من جزئيات
الفكر والنظر يمكن ان يعتبر ميزانا ومكيالا بالنسبه الى النتايج يستوى كل منهما بالمعيار
الحق الكلى الذى هو المنطق ويمكن ان يعتبر موزونا بوزن ميزان المنطق بدون ان يعتبر
آليته بالعكس الى النتايج بالميزانيه او المكاليه فاندفع بهذا العكس الركاكة الناشئة
من عدم اتحاد نسبة الفكر والنظر الى المنطق على الصحيح المضمون فى لفظ مكاييل كما بيناه
سابقا فتدبر به شرح فى معوض البطلان اى فى زيته وصورته والمعوض الثوب الذى

يعرض الجارية فيه على البيع قوله وهو بيت من العطف التفسيري لامنه لعدم الاتحاد بحسب
المفهوم وان كان مؤدى الجزئين واحدا شرح فيه معالم البيت اعتناء ووقع في
البين لتاكيد المدح وماحوذ من قول ابن الروحي آراؤهم وجوههم وسيوفهم
في الحادثات افاوجون نجوم ٭ فهما معالم للهدى ومصابيح تجلو الدجى والاخر
رجوم صداء السيوف الصدا بالقصر وشح الحديد وتخصيص الصيقل بالسيوف
لكثرة الصقل فيها والاكمل مزيل الصدا من المتخذ من الحديد صاقل وصانعه الذي له
ملكة الصقل صيقل وهو السيب ايضا في اصبار تشبيه الاذهان بالسيوف
الماضية مع ان تشبيهها بالمرايا من حيث كونها محال صور المعقولات كما ان المرايا
لدى تنعم فيها مثل المحسوسات اكثر واشد استعمالا قوله اما فرض عين الخ ذهب
بعض العلماء الى ان الواجب في معرفة الله تع هو الاعتقاد مطلقا ولو تقليدا محضا
كما في شامل جبل فقلد من اخبره من غير نظر منه اصلا وذهب الاكثرون
الى ان الواجب هو اليقين وطائفة منهم وهم الاقلون وميلوا الى وجوب المعرفة
التفصيلية والاقتدار على ايضاحها بتقرير الدلايل وتحرير المقاصد وعولوا ان
معرفة المنطق فرض عين لان تلك المعرفة لا تكون الا بالنظر والنظر لا يتم الا بالمنطق وجمهورهم
وهم الاكثرون قالوا ان الواجب في معرفة الله تع هو اليقين الاجمالي الذي حاصله عن حضض
التقليد من غير ان يتمكن من تحرير المقاصد وتقرير الدلايل كما لعامة الناس وهولاء اكثروا
كون المنطق فرض عين فقالوا الواجب في هذه المعرفة الاجمالية هو النظر الاجمالي وذلك
لا يتوقف على معرفة المنطق والموقوف عليها هو النظر التفصيلي لكنهم زعموا انه فرض كفاية
فلا بد في كل عصر ممن يتم فوايد المسلمين عن تطرق الخلل من مغاليط الفرق الضالة
ويجادل الخصوم ويدافعهم بايد لايح ويدفع الشبه بالانظار الصحيحة التفصيلية والائمة
المهتدون والعلماء المجتهدون كانوا عارفين بالمنطق بفطرتهم السليمة بلا تعلم قبل النقل الى
اللغة العربية لكن لم يكن طعم وقوف بالاصطلاحات ومن اوجب تعلم المنطق جعل وجوبه
بالقياس الى الاذهان القاصرة وسيجيء لك زيادة التفصيل في بيان الحاجة قوله شعار الدين

اي كل ما جعل علما لطاعة الله ج جمع شعيرة او شعار بكسر الشين تفرح وتغب
الفرح الجرح والظاهر ان التغب تغيير له باعتبار المعنى اللازم واشار به الى ان القرحة
بمعنى اول الماء فعيلة منه بمعنى المقروح فيه منقولة الى الماء لان فيه اتعاب النفس اللازم
للجرح بل نفع الجرح ايضا فيه باعتبار استنباطه على الاكثر والتاء للنقل لا الاسمية وفيه نوع تكلف
فالاولى ان يقال انها ماخوذة من القرح بمعنى ابتداع الشيء ومنه اقترحت الجمل اذا ركبته
قبل ان يركب ومنه اقتراح الكلام لارتجاله كذا في الصحاح والاقتراح بمعنى الابتداع الشيء
مطلقا مذكور في القاموس وفيه ايضا القرح بالضم اول الشيء فعلى هذا يكون اطلاق
القرحة على اول الماء ظاهرا فلا يحتاج الى ما تكلفه الشريف بقوله في الاساس قرحت ركيتهم
اي بئرا واقرحتها اي حفرتها اي امكان لم يحفر فيه فعلى هذا يكون القرحة بمعنى المقروحة حقيقة
في البئر فنقل منه الى الطبيعة لظهور المناسبة بينهما فلم يحتج الى النقل مرتين لكن الشريف
لم يرتض قول الصحاح فلذلك قال النقل مرتين وكون القرحة بمعنى الطبيعة منقولة من
الماء مذكور في الصحاح الا ان المفهوم منه ان اطلاقها على الطبيعة لكونها آلة لانبساط
العلوم حيث قال بعد تعبير القرحة بالماء ومنه قولهم لفلان قرحة جيدة يريد انبساط
العلوم بجودة الطبع وايضا الذي تقرر من العبارات ان القرحة هذا المعنى مجاز مشهور
حيث قال يريد ولم يقل يطلق او نحو بلا اعتبار نقله الى العلم اولا والظاهر من كلام الشريف
انه حقيقة فيه بطريق غلبة الاستعمال وان اطلاقها عليها باعتبار كونها محل العلم بعد
كونها منقولة من الماء الى العلم فعليك بالتامل في التوفيق قوله والمراد ههنا محلها بشعبة بيان
استعمال الخواطر في القلوب مجازا ان اشتهر فيها ولو قبل انها حقيقة فيها بالنقل او بغلبة
الاستعمال لم يبعد عن الصواب قوله مجاوزة احد اي في المبالغة المقبولة ولا يلزم منها ان
يفضي الى مبالغة غير مقبولة قوله المبالغة في الوصف الخ وما ذكره في الصحاح وغيره
من اطراه مدحه فعيب بالعام لان الاطراء بالمعنى الذي ذكره الشريف مشهور
لا شبهة فيه فالذي يعصبه حسن النظم هو تعديم المدح على الاطراء ليكون تدفيقا من
الادنى الى الاعلى لكنه اخر لما لرعاية السجع وليكون المدحة كالعطف التفسيري قوله

وقدم اباعلی الخ لما ذکرا و للتنبیه علی تعدمه فی الفصل والاقتداء الخ ولذلک لقبوه بالشیخ الرئیس لانه ینبئ عن الاقتداء شرح حاول التنبیه الخ لفظ التنبیه تنبیه علی ان جلالة المنطق معلومة لکل احد لکن ربما یغفل عنها شرح المنطق نعم العون المخصوص بالمدح مخزوف منها تقریره السابق قوله المنطق مبتدأ خبره نعم العون فلیس منها تعدم المخصوص بالمدح شرح الفارابی الفارابی ناحیة وراء نهر سیحون والفارابات غیر وهی بلدة فی ناحیة الخ شرح ذلک الفیلسوف الخ اورد اسم الاشارة لکمال العنایة بشانه واختار لفظ ذلک من بینه الدال علی البعد دلالة علی تعظیمه و نصه علی الاختصاص تنبیها علی اختصاصه بالصفات الکمالیة المذکورة والمنصوب بالاختصاص من نواصب المنادی فعلی حد مذکور فی النحو احکامه سواء یمکن ان تقدر فیه حرف النداء کقوله علیه السلام انا معاشر الانبیاء لا نورث او لا یمکن کقولهم لحن العبد اوی القوم للضیف ولا یمکن فیه تقدیر حرف النداء لانه یلزم منه اجتماع النی التوبیخ وزیادة التفضیل مذکورة فی کتب النحو فلتطلب منها رئیسا حالا الخ ترک البسمله ههنا تفنن فی التعبیر وکلا الامرین صحیح نظر الشیخ اقرب الی التحقیق المطلوب فی المقام البرهانی ونظر الفارابی الی المحل المناسب للمقام الخطابی ولکل وجهة هو موله ها فلا تنازع من الشیخین حنیفه بل فی الاعتبار فان الجهة التی بها تسمی حادثا لا تنافی الجهة التی تسمی بها قدیما وان عادتها

مرکب من فیلا الخ ای عرب الفیلسوف من هذا المرکب الذی رکب فی اللغة الیونانیة فاطلق علی الحکیم لکونه محب الحکمة والفلسفة مشتقة منه کالحوقلة من لا حول ولا قوة وهی البسمله لحضوره واجب الوجود فی العلم والعمل بحسب الطاقة البشریة لتحصیل السعادة الابدیة والفیلسوف اذا اعتبر اشتقاقه من الفلسفة بلا اعتبار ترکیبها من فیلا سوفا هو مذا المسمه والتشیید الرفع والاحکام ماخوذ من الشید بالکسر یقال شاد شیدا بالفتح ای جصصه وقصر مشید علی وزن مبیع ای معمول بالشید بالکسر ای بالجص نفسه فعله والا فالشید بالکسر کل شی یطلی به الحایط من جص وغیره کما قال فی الصحاح فقوله وهو الجص بیان للشید الذی اخذ منه

التشیید لان الشید مطلقا هو الجص فقط فلا یخالف ما فی الصحاح واعتبار معنی الدفع والاحکام فی باب التفعیل منه اغنی التشیید لکونهما یلزمان غالبا للعمل بالجص فظهر معنی اخذ التشیید بمعنی الدفع والاحکام من الشید المراد منه الجص شرح لقب بالمعلم الثانی لانه حرر بزحمه التعلیم الاول الارسطو روی ان کتب ارسطو کانت مخزونة فی آننا عند ملک من ملوک الیونان وطلب المامون ذلک الکتب ولم یرسل ذلک الملک فغضب المامون وجمع عساکر المسلمین للخروج علیه وبلغ الخبر الی الملک فجمع البطارقة والرهابین وشاورهم فی الامر فقالوا ان اردت الکف عن المسلمین وکونهم فریقا مخالفة متضادة فی مقاصدهم فارسل من الکتب الیهم فالتحق الملک رأیهم وارسل الکتب الی المامون ثم ان المامون جمع مترجمی مملکته کحنین بن اسحق وثابت بن قرة وغیرهما وترجموها بتراجم تخالفه مخلوطة غیر ملخصة ومحررة لا یوافق ترجمة احدهم بترجمة الآخر فمضی ملک التراجم هکذا غیر محرر بل اشرف ان عفت رسومها واندرست الی زمان الحکیم الفارابی ثم انه التمس منه ملک زمانه وهو منصور بن نوح السامانی ان یجمع ملک التراجم ویلخص من بینها ترجمة ملخصة محررة مهذبة مطابقة لما علیه الحکماء فی الواقع فاجاب الفارابی علی ملتمس الملک ففعل کما اراد وسمی کتابه بالتعلیم الثانی فلذلک لقب بالمعلم الثانی وکان هذا التعلیم فی خزانة الکتب المبنیة باصفهان المسماة بصوان الحکمة الی زمان سلطان مسعود کما هو مسود بخط الفارابی غیر محرر الی البیاض لفاة الفارابی کان غیر ملتفت الی جمع تصانیفه ونشرها وتشهیرها بین الناس وکان الغالب علیه السیاحة علی ذی ارباب التجرید ولا یریدان یعرفه احد ویشتهر بین الخلایق وکان الشیخ ابو علی تتوب علیه بسبب الطب حتی استوزر وسلم الیه ملک الخزانة فاخذ الشیخ الحکمة من هذه الکتب ووجد بینها التعلیم الثانی وطفق منه کتاب الشفاء ثم ان الخزانة اصابها نار فاحترق ملک الکتب فاتهم ابو علی بانه اخذ من ملک الکتب الخزانة الحکمة ومصنفاته ثم احرقها لیلا ینتشر ما فیها من الکتب فیما من الناس ولا یطلع علیها احد من الاناس الا ان هذا بهتان عظیم وافک قدیم لان الشیخ مفارق هذا الحکم من ملک الخزانة بمحاصرة

وانکی

وهی بلدة من بلاد الولایة المسماة بخوارزم ای صحبها سلطان محمد بن ملکشاه الذی فتح بلخ وقطع علیه سنة

ولکان بحاقال مولانا الرومی سیر فان المیر اذا وقوس ثم انوق الضالة تشبثوا باذیال العلماء وقولهم ان فصلا هم قالوا ما لم یقولوا

اقول ما ذکره من الفاضل الکبیر قال علی الوطاء فی شرح الوقایة وذکر الامام الکذا فی وشرحه وغیرهم متابعة الحکماء فی ان مخالفة الحکماء للاسلام فی ثلثة عشر مسئلة ثلثة منها تؤدی الی الکفر وباقیها توجب بدعة وضلالة واجاب عنها بوجوه الکفر وبدعة الحکیم ابو البرکات ابن الرشید فی المعتبر والحکیم ابو الفتح ابن خواجه فی التهافت وذکرا ابن کمونة علی الطوسی فی الشرح الاشارات من اراد الاطلاع علیها فلیطالع ثم

والله تعالی اعلم

في بعض رسائله وايضا بينهم في كثير من مواضع الشفاء انه يلخص التعليم الثاني وذلك
معروف بين فزاوله هذا واما المعلم الاول فهو ارسطاطاليس تلميذ افلاطون وارسطو
مرجم منه وانما سمي بالمعلم الاول لانه اول من اسس بنيان الحكمة وشيد اركانها
وهو رئيس المشائين الذين اخذوا الحكمة البحثية عن افلاطون وانما سموا بالمشائين
لانهم كانوا يمرون مع صاحبه خلاف اخذي الحكمة الاشراقية فانهم كانوا ساكنين
في الخلوات في جميع اعمارهم كالمتصوفة وكان اعمالهم الفكر الدائم في جناب الله تعالى
روي ان ارسطو لما اخذ الحكمة البحثية عن افلاطون يتصدى لتمهيد قواعدها وتبويب ابوابها
اذ لم يكن قبله من كتب الحكمة الا رسائل متفرقة مرموزة تشبه الالغاز والتعاليق الحكماء
قبل ارسطو كانوا يكتبون الحكمة من غير املاء كالكيا وغيرها من العلوم الكتبية ولا
يعلمونها غير ابناء الحكماء والملوك فيتوارثونها كابرا عن كابر ولما عرض ما قصد على
افلاطون غضب عليه اتريد ان تفشي سر الحكمة الذي كتمه الحكماء الى زماننا هذا فقال
لا بل اودع فيها ما وعى لا يطلعها غير اهلها فجاز على ذلك جمع جميع انواع الحكمة كما به
تحرير مسائلها وتبويد ابوابها وترتيب اجوبة فنونها وفصولها ثم انه قد استخرج
المنطق بفرجته وجودة طبعه ليكون آلة لتحصيل العلوم الحكمية فادرجه في كتابه ايضا
بعد ما عاسا يرا نواع الحكمة لكونه آلة لها فهو اول من استخرج المنطق وشيد قواعد
الحكمة فلذلك لقب بالمعلم الاول وسمي كتابه بالتعليم الاول ضع حكمة به وقعت في البين وكرمانا
لتشييد الاذهان لما حكي عنه شرح ازمان الخ ابيب اغراض لبابيد المدح وهو الطيب
هو الموافق لما ذكره في كتب اللغة وان كان المذكور في الصحاح والقاموس هو الرائحة
مطلقا منتنة او طيبة وفي كلام الصحاح ايضا ما يدل على ما ذكرنا الشريف
اي غلبت يعني على انوار غيرها من العلوم ع طلام الجهل شرح وانى كنت الخ عطف
ع قوله فان العلوم شبه الى هذا الان الآن لذا كان معربا باللام مبنيا على الفتح
متع هديخ من عنفوان الشباب الظاهر من لسان مبدأ المدح لا البيان لقولها
اللهم الا ان يكون تصنيف الكتاب في ايام شباب الشارح حتى يصح قوله الى هذا الاوان

قوله

مبعدا مجاوزا الخ كانه اخذا لشط من الشطط وهو مجاوزة الحد في الصلة الابتعاد
فلذا اعتبر في مفهومه لا من الشطوط وهو البعد قال صاحب الكشاف شط بشط بالضم والكسر
في مضارعه شطا وشطاطا وشطوطا اي بعد والشوط قدمه في البيان اشار الى
انه متعلق بقوله شاطا راكبا لبيان ثبوت المبالغة والسوط المصدر في المقام راكبا
الخ يحتمل ان يكون اسناده الى عديد راكبا النظم توسعة على ومدحوله او الى بعض شاطا
معنى راكبا هذه التوسعة على جعل المضمن حالا كما هو الاصل في باب التضمين فان جعل المضمن
حالا من المذكور وعكسه كلاهما شائعان في باب التضمين كما قالوا في قوله ع ولكن اياه
على ما مد بكم اي حامدين وفي قوله ع يومنون بالغيب اي يعرفون به مومنين الا ان
الاصل هو الاول وهو الانسب لان المذكور لكونه اقوى يسعى ان يكمل اصلا والمضمن بتبعا لم
بادام ناملة صريح في ان المراد تشبيه الناملة بالقطوف فاضافة اصافة المشبه به
الى المشبه ولا استعارة ههنا وهو احسن من استعارة القطوف للعامل الذي هو المعنى الفكر به
ومن استعارة الحركة الابية للعامل الذي هو الحركة الفكرية استعارة مكنية على ان يجعل
القطوف كحيلة لها لان فيه مبالغة لا يخفى على المتامل كما في قوله ظل طليل وشعر شاعر فلذ
اصحاب الترف ع اي راميا طريق المغالبة معنى المغالبة وهو ان يكون الفاعل
غالبا في اصل الفعل على الاخر الذي يجعل مفعولا في هذا الباب بخصوص بباب فعل بالفتح
يفعل بالضم الا في مواضع علة تبينه في موضعها ولما كان باب المفاعلة من الفعل الذي
قصد المغالبة فيه متعديا الى مفعول واحد تعدى باب المغالبة الى المغلوب فقط ولذا
كان متعديا الى المفعولين تعدى ذلك الباب اليهما ايضا ويكون المفعول الاول ابدا
هو المغلوب نحو خاصمني فخصمته وجاذبته الثوب فجذبته اياه والمناضلة من الاول العامل
ناضله اي شاركه في رمي السهم ويكون المرمي سهما وعلى مفهوم المناضلة لا انه متفاوت
من كونه مفعولا فاذا قصد المغالبة من ناضل لابد وان يكون مفعوله المغلوب في المناضلة
الا ان الشارح جعل مفعوله نبال اللهج لا المغلوب فلا يكون من باب المغالبة المصطلح عليها
فلا توجيه للكلام الشريف اللهم الا ان يقال بجرد المناضلة عن كون المرمى سهما فعدى اليه

كذا في قوله تع سحان الذي اسرى بعبده ليلا كذا قبل فضيلة السهام فضيلته اياها فتكون
بعد الاعمار من العمل المثال الا ان ان يحذف المفعول الاول الذي هو عباده
عن المفعول من قصد للعموم الموجب للمبالغة المقتضية المقام او نقال مراده الشريف
ان المغالبة مستفادة من قوى الكلام لا من جوهر اللفظ لان قوله عن قوس الفرط
اى الجاوز يدل على ان الرمي كان للسباق والمغالبة فكانه قال راميا عند المناضلة
مع الطالبين الحراص على قوس محاور سمى سهامهم فيكون المراد من النضل مطلق الرمي
على طريق التجريد ايضا بلا قصد العلية به فلا يكون من باب المغالبة الاصطلاحية والفضل
للمقدم اى سهام الوقوع هو بالفتح مصدر بمعنى الحرص على وزن القبول وقوله
والاغراء به مصدر المبني للمفعول كما نقل عنه حاصله ان الصدق بمعنى الحلوص مجاز
مشهور شرعي واتفاقا المقصود مع المنصوبات الاربعة من قوله مشغوفا الى قوله شاطانا ضلالا كلها احوال خبا مبتدأ قوله كتب ولا عبارة المجموع من حيث هو
مجموع خبرا واحدا فيه من المبالغة ما لا يخفى فصل كل منها عما قبله ولم يعطف لئلا يتوهم
استقلال كل منها في الجزية وفي اصبار تلفظ اى على ترمي وما في معناه اشعار بقوة
الهمة لان اللفظ يوصف به عالبا ماله قوة في شان الرمي ويرمي بالطبع يقال لفظ الدواء
الدقيق ولفظ البحر الزبد وهذه الامور الاربعة من كونه مفتشا شاطانا ضلالا واثقا
متفرعة على ذلك الحرص البليغ ومعونا اياه فلذلك فصلها عن قوله مشغوفا اى فصل كلا
منها لانه اعتبر تفرع كل منها عما قبله لا تفرع المجموع من حيث هو مجموع فلا يصح العطف
من ذلك الامور ايضا وقوله بجوف قربة من نواحي المتفرعات وليس هو من جملتها
لانه لا مدخل فيها للبعد كما صرح به هذا من تفرع الامور الاربعة قبل الجوف والذي سافني
جهة القربة اليه ان الشايع لما وصف نفسه بالحرص البليغ وما يتفرع عليه من السعي البالغ
عقبه بانه كان مع ذلك معتمدا على ربه صادقه ووثوقه جيدة لا على سعيه تنبيها على انهما ملاك
الامر في تحصيل العلم والاصل والعمدة في نيل الكمال ويكون ترك العطف لكمال الانقطاع
سابنها او من تحدو لها حدأ الابل ساقها حدوا او حداء وحدالها اغنى لها حداء ومغني

سوق

سوق تلك الجوف سابنها او من تحدو لها كون القربة الجيدة مشتملة على حد من السعة الى المزيد
سابنها الداخلي وطبعه بل لزمته على وجه الشايعة اياها لا سابنها اياه وهو كناية عن عدم
الاحتياج الى السابق مع قصد المبالغة المقصودة في المقام المناسب لوصف القربة بالجودة ثم الغرض
من التغني بسوق الابل كما يقال ان غناء الابل الحداء فما قال من المعنيين واحد بيان وتاكيد لما
تقدم من شغفه وما تفرع عليه من الامور الاربعة مشهورة زمانه اى في زمانه
اى الشايع فانه المناسب لعبارة الشرح لان المراد من علماء الزمان علماء زمان الشايع
والكناية بالاساس بالبنان عن الشهرة مشهورة اطلاعه على وزن افعال نقل عنه
اى اطلاع ذلك العالم الشايع على ما في اسكاله اى بعد عنه آراء الاشكال الاربعة
المنطبعة وتخصيصها بالذكر لكونها المقصد الاقصى من الفن وتحوزان يكون جمع شكل
بمعنى الشكل كله يقال استطلعت راى فلان اى استطلعته على حذف المفعول الاول
بمعنى سالت عنه ان يطلعني على رايه ونظره استجره اى طلب الاخبار عنه واستنشده
اى طلب الانشاد عنه واستحره اى طلب الاحراج عنه وكذلك استنجده واستفرده بمعنى
طلب الاعانة والنصير اسم من الاطلاع بمعنى ما يطلع عليه لا المصدر ولا الاسم بمعناه واعمل
اللغة بريدون بمثل هذا النعر الذي لاحظ فيه معنى ذلك الفعل بنوع بليته به اما
بصدون منه او وقوعه عليه وكوفه لك ومن هذا النعر قول صاحب الكشاف في مقدمة الادب
بعد بيان المصدر وهو الحلب وهو الحصة وامثال ذلك ولا يخفى ذلك على من له ادنى
مزاولة كتب اللغة وقد يطلق الطلع ويراد به جمعه الشي لانه سيحق لان يطلع عليها يقال
اطلعت طلع الامر اى علمت جمعه وفي كلام الحريري فاستطلعها طلع الشيخ اى آخذ نها
من هو وما شانه شيخ ولا بقي معطوف على لم ارنبا وبل لا رابت ولذا صح دخول لا في
بعد لكونها مكررة بحسب المعنى فكان نحو قوله ما صدق ولا صلى اداء النفات
هذا المعنى مفهوم من المقام لان المقام مقام الخطابة والمبالغة ويبعد على فهمه
جعل قوله او يرغب فيما لقوله يبالي بشانه وهذا القيد يحصل المبالغة في تصنيع الكتب
اى تصنيع الكتب التي بلغت اليها اداء النفات فما طنك بالكتب المعتبرة وهو كناية عن تصنيع

جمع كتب المنطق اى مسائله الخ لبه اى والاوجه منه ان يقال معناه بصفحته وفاوفا
منه اسم لتلك الحروف وهذا كناية عن الشئ ببعض افراده وخصيصها اما لشهرتها فيما بين الحروف
او لمناسبتها السيح وصيح الحروف ايضا كناية مشهورة عن الاستقصاء التام ولك
ان تقول المراد منها الحروف المنقوطة وغير المنقوطة وباقى المعنى على حاله اى رديئة وجيدة
والاوجه منه ان يقال ضعيفه وقويه كما لايخفى لاختصاصه اى كتاب الشفا، بما وصفه
به اى من مدايحه والانتهاج الخ تفسير ما لاحتياج اليه فى بيان المعنى كخلاف ما يحتاج
اليه كالسين والشين والغث والسمين يقال نهج الطريق وانتهجته والمدان يقال
الاصل فيه كسر الميم وهو متروك الاستعمال والمستعمل فيه من الناس هو فتح الميم ولان
الغلط المشهور افصح قال بعض الظرفاء ميدان ميدان بخوان ماطراى ماخوذ
منه مقامات العارفين اى من كتاب الاشارات له هى مذكورة فى اواخر الكتاب
الا واحد الخ الاستثناء فى قول الشيخ انما صح باعتبار بعض جل معنى البعض كما لايخفى
وواحد بعد واحد كناية عن فلة عدد الواردين اى لايجتمع فى الورود او فى الزمان
اثنان معا فكم صعد الخ تفسير للمبالغة المستفادة من كلمة لا سيما وتفصيل لما اجمله
فيها واللام امالام القسم المحذوف او لمجرد التاكيد وكلمة لا سيما فى موضع الحال والا لنفى الجنس
وستى بمعنى المثل مضاف الى ما وهو اسم الموصول وكلمات مرفوع على انه خبر مبتدا محذوف
وهو الضمير العايد الى الموصول والجملة وجح اخر من الاعراب مذكورة فى كتب النحو فليطلب
منها وصوب اى نزل الى سفل الخ يقال صوب راسه اى خفضه واستعمل انما
فى معنى النزول مجازا ولم يقل يصوب بمعنى تنزل لرعاية المناسبة لصعد
فعلة مبالغة على صيغة اسم الفاعل والفضال بضم العين اذا اعيى الاطباء يقال اعيى
الرجل واعياه غيره وكلاهما يحتمل ههنا شرح فى اكثر ما نقل عنه المتاخرون وفى حل
ما اعترضوا عليه اى فى اكثر نقلهم وحل اعتراضهم على ان يكون ما مصدرية وكون ان يكون
موصولة والعايد محذوف اى ما فعله واعترضوا به والضمير ان البارز ان لكتاب الشفا
فالخلل والزلل فى المنقول وفيما تعرض له لا فى المنقول عنه والمعترض عليه فى الاعتراض ما لخلل

فى النقل ولصحة المنقول قوله اقتضاها التقاف والصاد المهملة اقتضضها اى ازال
بكارتها قوله ولما كانت عبارته الخ عدم العدد على انواع المعانى كون نادر لاسكالها
فى نعتها اما لكثرة مبادئها اولدقتها وخفائها او لكون الاولى لكون العبارات الدالة
عليها محكمة معقودة او مطنبة لاهتدى لوجهها وحمله على التالى تسليم قوله فلا بعد
تحت حجب الالفاظ ولا يخفى حسن نزع التقاف تحت الاسرار على عدم قدرة الاقتراع
قوله الا الاوحدى الخ بتعريض بالشايخ وباء النسبة للمبالغة كانه منسوب الى الاوحد
لصرافته فى الاوحد به قوله والمراد بيانه الخ فسر المبانى بالالفاظ لمقابلتها بالمعانى
مع مناسبة الرنق للالفاظ وهو انسب لوصف الكتاب وما قصد من بيان
حال الفاضلين والانسب فيما سبق من مدح ابى نصر تفسيرها بالادلة ليدل على مدحه
كما لايخفى قوله رتقا تاما فقد التمام اما مفهوم من المقام الخطابى مع المعاونة فى بعض الدلالة
من لفظ المبانى والصق الموصول بالفك بعد او وضع المصدر مقام المفعول المشعر
بالمبالغة كانه عين الرنق كما فى قولهم رجل عدل قوله رجح زبز بالتحريك وهو النور
بالفتح شيخ لم يكن البيت ابرد منه على وجه الاعتراض لقصد المبالغة فما ذكر
سابقا وهو من الصناعة البديعة كما قال المتنبى وحيد من اخلان فى كل بلدة اذا عظم
المطر فل لمساعد بذا قضت الايام ما بين اهلها مصاب قوم عند قوم فوايد وقال
ابو فراس يهون علينا فى المعالى نفوسنا ومن خطب الحسنا، لم يغله المهر قوله لا قصور
الخ يعنى ان المراد من كونها زاخرة مطنونة هو القدر الذى اشعر به القصور عن الكتاب
لانها مكشوفة لكل احد والحقيقة حق بناقض لما سبق من وصف كتاب الشفا،
بالعموض ومدحه باسراجه فكونها زاخرة مطنونة اما كناية عن سبيل المبالغة عن
عدم القصور فى الكتاب او تمثيل حالة من هو بعد عن توهم القصور فيه لكونه فى
اعلى مراتب الظهور مع ان فى هذا التعبير مبالغة فى ذم مولانا، النعلة من الكتاب
وذم من يمدح الشيء حسب عدم وفاق السفا، بالنسبة اليه كالمدرك بالنصر ومع هذا
خفيت علينا فافهم شيخ فى هذا الفن وضع السم الاسان موضع المصدر لطول العهد

وكمال العنايه بتمره فجعل بمنزله المحسوس المشاهد لاختصاصه وتميزه بين الاوصاف
البديعه الشان والتنبيه على سببيته منه الاوصاف فى ترتب الحكم لان الاشاره اليه
مشعر على الاشاره اليها وساء الحكم عليها قوله بوصيح وتر بر ظاذكره بان يجعل جراه ماطرين
الى حرسه والمكلبه طاجين والمراد بالطرين المبادى بالعكس الى المقاصد والالفاظ
بالنسبه الى المعانى قوله وعمل الخ والمشهور المستعمل فى هذا المعنى اغفل وان كان غفل
بالتشديد يحكى ايضا لهذا المعنى ولعله اطلع على رواية التشديد من ان يع والا فيحور التخفيف
على اسناد الغفله الى سوء اكتسابهم او مطلقا على الاسناد المجازى شرح بميز اسن
السهى والشمس ان جلت التميز من الحنى والجلى فى العنايه لا يمدح فيه قلت فى الكلام احتباز
اى يميز اسمر من السهى والشمس ولكن يقول المراد بتميزهما ان اجتمعا فانه يعرف التميز بينهما
لاضمحلال السهى فى حب الشمس عسر اسهى الى حد الاستحاله والمراد التميز بينهما بما يلتبس بهما
من الذكر وعدمه اى متعرضا للحمات وتاركا للواضحات او هو كنايه عن التميز بين
الحنى والباطل اوعن وضع الحنى والواضح فى مواضعها الا نفه بها وممكن منها وجوع
اخر لكن الفضل للمعدم فعامل قوله بنات نعش الكبرى هى سبعه كواكب اربعه منها
نعش وثلثه منها بنات وكذلك سمات نعش الصغرى قوله اى لا الكبرى الخ قد مر لك
فيما سبق ان بل اذا دخلت الجمله تكون للترقى الى الاتم وقد يكون للاضراب عن توهم القصر
على متبوعه وما نحن فيه من قبيل الثانى مع القصد الى مطلق الترقى ايضا ولذا اورد وكلمه لا
لتصريح ذلك الاضراب كما قدروه لتصريح الاضراب عن نفس المتبوع فليكن منه اذ فى ذكر
فانه ينفعك فى كثير من المواضع قوله من دفع المفاسد الخ بما قصد الشارح بوسى احقق
وابين تقرير ما سبقها من التزسين بفصلها عن ما قبلها كان حاصل مجموع الوا بين
الاربع دفع المفاسد فلد اسن الشريف قوله ما ذكره بقوله من دفع المفاسد
مرلقه من المذكور وقوله واس ما يطرق الخ فقط كما يفهم من ظاهر قوله من دفع
المفاسد الخ حتى يرد ان مراد الشارح هو عدم الاكتفاء بمجموع ما ذكر كما نفتضيه
مساق كلامه قوله فيه اى الكتاب وارجاع الضمير الى العين لكون الخبر متعلقا

للكلام

لان الضمير فى قوله اعد فيه راجع
الى الكتاب فالمناسب ان يرجع ذلك
الضمير ايضا اليه منه

للكلام تعسف قوله اى سان ذلك التوتير الخ ولك ان ترجع الضمير الى العين فيكون المراد
من التبيان الحكم الا ان التبيان بر ما كان مناسبا للمقام اخصار الشريف ما احتمل وجعل
المسايل لاتى التبيان لانها مسحوحه منه كانسحاب الجمان من البحر قوله شعاورون لسان انه شعر
لا ليس فى الصحيح من نسخ الشرح لفظ الشوشرح وكم عزمت الخ لم يتعرض بالنفاء على السبق
كما هو الواقع تنبيها على ان الحاجه كانت باقيه فى زمان الاعراض والناجز وقوله كان لم يكن
الخ اقتباس من القرآن وقوله درست سان وتعصل وباكد ما سبق وكذا قوله العالم الخ
بالعكس الى قوله درست الخ او هو تعصل بعد تعصل لما فصله درست او لمجموعهما وممكن
ان يكون الفصل للقطع تنبيها على ان كل درسس فرسس لتفعلان وتكفيان فى كونهما
صفه ذم قوله ومرابطها فيه تنبيه على ان الجهال كالحيوانات البهيم شرح على الحدق تعجبتين
جمع حدقه كحداق ويجوز ان يضم الضمين للازدواج وقوله لو علت الخ تقرير وتاكيد
لما سبق قوله حتى لم يميز الخ لانه جعل احدهما مكان الاخر فى الاحكام وذلك ليس الا
لاشتباس احدهما بالاخر قوله وبالعين المهمله على صيغه المبنى للفاعل وهو ضمير المتكلم وهو
المسموع من الشارح واحترز به من غيرت بالعين المعجمه كما وقع فى بعض النسخ على
صيغه المبنى للمفعول وهو قوله او وارى الخ سعد براوقلت غيرت الخ فيكون ح قوله
عن سمت متعلقا به ويكون مفعول تجنبت محذوفا اى ما تجنبت عنه اى عن
سمت الصواب وفى بعض النسخ ايضا صحيح الا ان المسموع من الشارح هو الاولى مع ان
مؤنثها اقل من الثانيه فان قلت يلزم على النسخه الاولى تعديم ما وتجريرها عليها وتعديه
تجنبت بعن مع انه متعد بنفسه يقال تجنبته واجتنبته قلت هو مفعول الفعل المحذوف
الذى يفسره المذكور مع ان التوسع فى الظروف واسع وما نحن فيه قريب من بعض
الصحابه وكن عن فضلك ما استغنينا وابرار الجار الملفوظ معناه فى بعده ما لعدى
سعه من الافعال بطريق التجريد شارح قوله ما تجنبت بالجيم احترازعما وقع فى بعض
النسخ ما تجنبت بالحاء المهمله والنون والتاء المنقطه نقط على النسخ غيرت
بالعين المعجمه ونقل عنه انه قال والصحيح ما نقلناه لانه المسموع من الشارح قوله

واشار من الشكوى من الزمان الى على وجه اسناد الحولات اليه وعلى الوجه الذى
وكن من المبالغة مما جرت به عادة الناس فى المقامات الخطابية والتخيلات
الشعرية فى الخطب والاشعار ولا يقصد بها التصديق فلا يلزم المخالفة للنهى عن سب الزمان
كما فى قوله عم لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله فهو وارد على معنى آخر ولا اسناد
الحولات الى الزمان حقيقة ولا كون زمان الشاعر تلك الازمنة قوله ولكنى استدرك
عما ذكر من مسالب الخ هذا هو الظاهر بحسب اللفظ ويكون قوله ولكنى معطوفا على قوله
اذا انا الخ عطف قصة على قصة والذى يقتضيه النظر الدقيق هو ان المقام لما كان مظنة
ان يتوهم ان شأن زمانه لما كان كذلك كان فى حد الامتناع تأليف هذا الكتاب الخ
فى صدر حال دفع هذا التوهم ولكنى الخ فكأنه قال نعم كان الحال على ما توهمته من امتناع
التأليف لولم يكن بحدث فى الزمان ما نعاقوم فعلات الزمان وينسبها بالكلية
وتقوى ذلك العزم لكن حدث ذلك وهو القصة المصدرة بلكن بلكن وتفصيلات
لما قصدت الخ فعلى هذا يكون قوله ولكنى استدرك الكاف عن قوله وكم عرت باعتبار
ما يوهم منه رفعا لذلك التوهم ويكون معطوفا عطف قصة على قصة قوله اى لشبهة
الخ بحارا لان هذا المعنى يلزم هذا النبذ المخصوص عادة او للشبهة من البيتين المحكية
والمعقولة على سبيل التمثيل ويكون الاستعارة فى المركب لا فى احزانه ويجوز ان يحمل
على الكناية ايضا تأمل سترى هى التى القاء اما للتعليل فقوله غدرت ونبذت او
تفصيل لكون تلك الحسنة والآلاء كثيرة وعظم والضمير راجع لذات الحسنة الجامعة بين
كونها حسنة كبرى وآية عظمى ولم يتعرض السريف لارجاع الضمير منا كما تعرض فى قوله
وما بى لنوح حماة فى البالى بسبب بعد دون الاول تصح وما بى الادولة الصاحب
الى آخر البيت الدولة بالفتح مشهورة معروفة وتحى بالضم ايضا من دال بمعنى دار بسبب
بها لانها سداولها الناس تكون مرة لهذا ومرة لذلك والجمع دول بالكسر تصح المحذوم
الاعظم الى قوله شواوبها الصفات المتعددة المادحة على وجه التعداد والفصل
بها بينها على ان كلا من الصفة صفة مادحة على حدة بدون انضمام الاخرى اليها وكم

وسع

ويسمى هذا علم البديع سماه والا عدله قوله بل الجود الخ يقال كرم السحاب اذا
جادت بالغيث وكرمت الارض اذا زكى زرعها وجاد قوله اللوم الخ اى اللوم الحسى لغة
ايضا وما اكرم ايضا كما قال الامام المرزوقى فى شرح الحماسة اللوم اسم لخصال
تجمع وهو البخل واصرار ما يعنفه المروة والصبر على الامور الدنيئة ودناءة الآباء والكرم
اسم لضد الخصال اللوم قوله بضم الدال فارسى معرب اى من فتحها قوله وهو الوزير
الخ كأنه جامع لفوائد من الملك كالدفتر ومى مرتسم فى ذهنه يرسم احوال الناس من
هذه الصور المرتسمة فيه قصد حاجتهم اى يستنبط من نفسه كما يستنبط من الدفتر
لكمال عقله ووفور تدبيره فى احوال الملك وهذا لا يكون الا للوزير الكبير وقيل
سمى به لان ذلك الدفتر لا يكون الا فى بيت ولا يدرس فيه الا هو وقيل لانه لا يعيى الا عند
وهو لا يمنع كون غيره صاحب الدفتر ايضا ولا نحى ما فيهما قوله واصله الدفة وذكر
فى القاموس كل كتاب يكتب فيه امل الجيش واهل العطية فهو الديوان واما الدستور
فهو الاصل المرجوع اليه وهو بيد الوزير الكبير وعلى هذا لا بعد كل البعد للوجهين
الاخيرين من وجوه اطلاق الدستور على الوزير الكبير قوله والناطون فى الصحاح
يقال فلان ينظره قومه وينظون قومه اى ينظرانه منهم ولم يذكر الناظون وفى
صاحب القاموس ونظور ونظون وناظون ونظيره سيد ينظرانه للواحد والجمع والمذكر
والمؤنث ولم يذكر معنى المبالغة فيها ولعل السريف حمل الناء على المبالغة كما فى تاجة
علامة واحد كون سبب المبالغة حمل المذكور على النظر من المقام لقرائن شائعة
وايضا يمكن ان يؤخذ من اصل معناها لان السباحة حاملة على النظر ايضا وانما اختاره
كونها مبالغة فى المذكور لمناسبة من القرينة للقرينة الاتية مع انه اوقع فى المدح
ومن سبب المبالغة كونه حاملا على النظر له بخلاف من المبالغة ويفيد زيادة
المدح فان قلت المناسب للقرينة الآتية ان يقال ناظون وواو بين الوزان
قلت يمكن ان يؤخذ هذا المعنى من الديوان ايضا لانه مضاف الى المصدر وهو
يقع على القليل والكثير او يحمل الاضافة على الاستغراق والى هذا المعنى اشار بقوله يعنى ان الورى

ولم يذكر منع اللغط في كتب اللغة بمعنى المبالغة في الناظر من النظر
بمعنى التفكر فتأمل ما قيل بناء على هذا المعنى منه

الخ قوله بمعنى الحافظ الناظور والناطور بهذا المعنى مذكوران في كتب اللغة بلا اعتبار
قيد المبالغة والشريف حمل الناء على المبالغة ايضا لكن لم يذكرهما الجوهري مع انه
ذكر الناظر بمعنى الحافظ وانما ذكر الناظور والناظر بالطاء المهملة بمعنى حافظ الكرم
شرح الغابر من فداح الفضل بالمعجمة المعلى من الجار اما متعلق بالغابر بتضمين
معنى الاخذ او حال من الفداح على تجويز تعديم الحال من المجرور عليه لو كان ظرفا قوله
وهو السابع الخ الميسر قمار مخصوص مشهور فيما بين العرب وهو المنهي عنه في قوله
تع انما الخمر والميسر الآية العدح سهم الميسر خاصة وله اقداح عشرة وهي الفذ
والتوأم والرقيب والحلس والنافس والمسبل والمعلى والوغد والسفيح والمنيح
فاذا ارادوا الميسر اشتروا جزورا فنحروها وقسموا لحمها على ثمانية وعشرين جزءا
ثم يجعلون القداح في خريطة يسمونها ربابة ويضعونها بيد عدل يسمونه فرضة ثم
يجيلها صاحبهم ويستخرج باسم واحد واحد قداحا فللفذ نصيب وللتوأم نصيبان
وهكذا يزيد بواحد الى المعلى وله سبعة انصباء وهو النصيب الاعلى ولا نصيب لما
بعد من البقية الاجزاء واصحاب هذه القداح يغرمون ثمن الجزور على سواء وقيل
يقسمون الثمن على سبعة وعشرين جزءا ويأخذون من صاحب الفذ غانية ومن
صاحب السفيح تسعة ومن صاحب المنيح عشرة كانهم حافظوا في الغرامة ايضا
على الترتيب المذكور في الانصباء وهم يفاخرون بهذا ويدفعون انصباءهم
الى الفقراء ويسمون الذي لم يدخل فيه ويسمونه البرم قوله الصائب السهم
الخ فسر به لان صاب مخصوص في الاستعمال باسهم يقال صاب السهم الغرض
ولا يقال في غيره وان كان هذا الاصابة والصواب يوجد في جميع الافعال وقوله لم يجر اي
لم يمل يقال جار عن الطريق والجوائر السهام المثل يضرب لمن يكثر الخطاء وما في
بالصواب احيانا قوله النقوب الاشراف يقال ثقبت النار اذا اتقدت وشهاب
ثاقب اي مضيء ولم يجعل الثاقب من الثقب بمعنى جعل الثقبة في الشيء ليكون اشارة
الى تعين رايه في الامور كما في قوله ونقب لانه لا يلائمه صدر الفقرة كما لا يخفى

بدت

بدت الخ من الابيات معترضة لتاكيد المدح والحامد جمع بضم الميم الثانية
وكسرها وهي ما يحمد عليها قوله اشار بذلك الى ما مر الخ على وجه الحمل المناسب للشعر
كانه على بذل المجاهد منه حسن ولادته لانه المبسوط عن سعادة جد الخ النجابة
ساطع البرهان سمي بذلك لذلك ثم ان العبارة ظاهرة في ان اسمه مجموع امير محمد اما
لان الامير جزء علم له في الاصل او لانه لقب به بعد الامان قوله والصاحب مطلقا
الخ يعرضه به هنا لما في قوله وما هي الا دولة الصاحب اه لا يظهر له وجه غير انه اولا ان
ما بينه عقيب بيان اسم المشتمل على معنى الامان المناسبة للوزير قوله واللوا مهما
مقصور لسلاسة الوزن وان كان الوزن يستقيم ايضا بالمد مع انه نسخ الكتاب
متفقة عليه شبه راي له التنوين اما للتعظيم او للتحقير ولكل وجه هو مولها قوله
في الدجى اي في ظلام الجهل والحيرة شرح باس يسألنا اي يجاوز لنا في الغايات
بضم رشيد الاسلام الاضافة لادنى ملابسة او الاسلام سبب الرشاد
ويجوز ان يكون حصفه على ضرب من الاعتبار وعطف المرشد عليه للمغايرة بينهما
لانه كالتتمة له ولا يجوز الفضل المبني على اعتبار كل من القرائن صفة ماذا حمد مستعمل
في المدح ولذا فضل في اكثر المواضع ما فضل من القرائن المادحة قوله عالم يوجد
لعذاتا له الى ان في غدني كلام ان يم صفة للاحوال اي الاحوال الكائنة في غد
ومن مدهبه يجوز حذف اسم الموصول بعض صلته كما صرح في اوايل حواشي المطول
واوايل شرح المفتاح والمعنى نجركم في الحال عن الاحوال الآتية بعد الفطنة والذكاء
كانه برا ما وبريكها وهو اشارة الى حسن التدبير في الاسباب قبل وقوعها كما قيل
في الفارسية شهنشهي كه بتدبير ملك مي خواند ز روي نخته امروز نقشي فردا
قوله بضمن حسن الخ بضمنه تنزيل الممدوح منزلة النبي عليه السلام وكون اسمه
محمدا في الواقع ولو لم يكن اسم محمد الكان مثيلا لا تضمينا قوله ظل الله قد جاء في الخبر
السلطان ظل الله في الارض يأوي اليه كل مظلوم وله مجاهل وتاويلات من
جملتها ان السلطان مشابه احكامه لاحكام الله ومظهر لاكثر صفاته من التربية

والانتصاف والعتاب والعقاب والعفو والمغفرة والقهر واللطف وغير ذلك
مما لا يخفى فان من الامور يجرى على العباد من الله تع ويظهر في ايدى الملوك والسلاطين
فيكون السلطان بهذا الاعتبار خليفة الله في الارض ومشابها خليفة الشئ بظله ظاهرة
او طل ممدود على العباد من الله يستريح به المتاذى بها جرة الظلم شرح اجرى الله الخ
موضع للدعاء وقوله ويرحم الله معطوف عليه وهو مصراع من بيت مشهور لقيس
قيس بن الملوح الملقب بمجنون في حق ليلى روى انه لما غلب عليه عشق ليلى وترقت
علته الى غاية الصعوبة داعى الاطباء المعتمون والعوف والرافون عن علاجه
ولم يخ فيه الدواء وصار الى اسوء الحال منه توحش في الصحارى شفق ذلك على
ابويه وسايراقربائه فانوا به الى مكة فقالوا زر البيت وامسك الحلقة ولدع الله
تع ان يسلب عنك حب ليلى لتسلو عن عشقها وبعني ويرجع عقلك اليك فزار البيت
ومسك الحلقة فقال يارب لا تسلبني حبها ابدا ويرحم الله عبدا قال آمينا شرح
فهو الذي الخ تفريع على ما سبق من الاوصاف المادحة ولقد اجاد في ذكر من الصفات
المادحة حيث فصل بان بين واحد واحد واخرى بين اثنتين اثنين بنيها على ان
كل واحد واحد بكفي واثنين اثنين بكفيان في افاق المدح مع قصد التعين
ولم يراع ذلك في قوله وصار عود الامل لان ما بين الرئتين بمنزلة قرينة واضحة
لا عند عامة الرئة الاولى وهي قوله وصار عود الامل عنى سحب اياديه لا يتم المعنى
حتى يمكن ان يعطف عليها الرئة الاخرى اعنى قوله يعذق اسافله ويورق اعاليه فالمكاسب
جعلها من نتيجة الرئتين السابقتين ولم يراع ذلك ايضا في قوله والى للسحاب الخ
لزيادة المناسبة بينها وبين ما سبقتا بها من جهة الاستفهام فلا يخفى التفصيل في
باعتبار الاستقلال في كونها صفة مادحة فعطف المجموع على المجموع فافهم ولا تغفل
فانها لطايف اعتبارات تتفكك في مواضع شتى قوله معرب سرايده ولم يذكره
في الكتب المشهورة المتداولة انه معرب ولعله اطلع على نقل منهم قوله والبستان
الاولى ان يقال او البستان لان المعنى الثاني على نقل الخ في معنى الحديقة وليست الحديقة

مشوكه

مشركة في المعنيين قال في الصحاح الحديقة الروضة ذات النخل وبقال كل بستان
عليه حايط فهي العبان نوع ركاكة ولا بد ان يؤول بان الحديقة هي الروضة على رواية
والبستان على رواية اخرى شرح واستئنافا اى جعل اعماله المتنازلا عن خلقه و
التي جبل عليها الى الانقياد وقل اعماله السيئة في ايام دولته وقوته وصار عود
الامل عن سحاب الخ فيه الايم للكسوافي مع جمع السحب لقصد المبالغة في انعامه
لانه يدل على ان للامل الواحد ايادى كثيرة قوله بمعنى النعم مجازا قال المطرزي
في المغرب اليد من المنكب الى اطراف الاصابع والجمع ايد والايادى جمع الجمع الا
انها غلب على جمع اليد بمعنى النعم انتهى واما الايدى فلا تستعمل الا في الجارحة
وقوله جمع الايدى باعتبار تعدد مرافق اليد لا يجمع على الايادي اولا ومالات لان
صيغة فعل لا يجمع عليها بلا واسطة فلا بد ان تقدر الايدى واسطة وان لم تستعمل
في جمع اليد بمعنى النعم شرح بعذق اسافله ويورق اعاليه فسل سيع من الشارح
ان المراد شمول عطاياه للاسافل والاعالى والاصاغر والاكابر ولا يخفى بعد
فهم هذا المعنى من هذا اللفظ على وجه الكناية فالصواب المصير الى استعارة لطيفة
او تشبيه الامل بالعود كما هو المتبادر وان صح النقل عن الشارح لان العبارات
في الخطب والرسايل والاشعار ربما تحمل على ما هو اجود مما فصل منشيها فالحق
احق ان يتبع قوله ما جوف سمع هذا الاخذ من السابق فلذا لم يحمل على النوادر قوله
لا بل انت اى لا انت ليس بمادح فقط بل انت ماجها اولا اقتصر في نفي المدح
عليك بل اقول انت ماجها وهذا المعنى في الاضراب بيل قد مر غير مرة ويحتمل
ان يكون لا ماكيد النفي السابق بتقدير القسم اى لا والله على ما هو شايع في محاورات
العرب والاضراب على حاله قوله والمصوك بسمع ايهم او كرها موضع الضحك او اليه
او كلا هما صحيحان مهنا ومنكه بالبسم على الوجهين والفتح الدلال قوله والخلايل بقا
الدقائق الخليل بقابل الدقيق سلنه معان بمعنى الكبير فيقابله الدقيق بمعنى
الصغير يقال له نغم خليله ودقعه وبمعنى الكثير فيقابله الدقيق بمعنى القليل كما

لحق

وبات

بل

يقال ادوقت فى البكاء واجلت وبمعنى الواضح فقابله الدقيق بمعنى الخفى ومنه يقال
لكل جليل ودقيق وعلمت جليله ودقيقه وفى بعض النسخ لكل جليل ودقيق بعطف
ودقيق اى لكل شئ جليل ودقيق والمناسب ههنا هو المعنى الاخير لان الدقيق بغير
هذا المعنى سائغ المدح كما لا يخفى وانصاف العيان بالوضوح واضح شايع
وفصل العبارات حسن للاغتها وما يتبعها او المراد به الفصل العلمى فكانه لزيادة
فضله ووضوح عبارته بشر بكلية الفضل والعلم والحكمة قوله بيعا وثانيه اثنان
الى الكثرة وروجه علمه على سبيل الاضمار او على ان الاحق السابقة على وجه سنى
اثرها بعد صحة بعضها بعضا فى دفع من البليات المذكورة من حولات الزمان
وعدى التطاهر بعلى لتضمن معنى الغيضان وليس من ظهر عليه بمعنى غلب لعدم
المناسبة للمقام قال فى المغرب ظاهر عاونه وظهر عليه غلب والتظاهر ما هو من
الظهر لان المستعين بالشئ يجعل ظهره اليه ومنه الظهير للمعين شرح وممن وكراج
اراد الفعل الذى هو سادس الذكر مجازا لان ما فيه فى خراجرا لا يدل شئ
منه على الاكرا الثانى قوله من طرف فلان اواحا، للاضافة اسعار مان فواضله
كلى وصلت اليه وصلت فى اوان التوقع والرجاء اذ اكثر ما يتوقع يجيئ فى اوايل
الليل ولم يجعل من طرف اى وحدانه الطريق لانه لسعة فى الامر المنفور عنه
بطريق التكلف فلا يناسب المقام وقيل بطرف بالفاء بمعنى بتجدد قوله النعاس
وهو النوم الخفيف ومن قرا النوس عما سعدم النوم من الفتور فسر النعاس به
ايضا قال فى الكشاف والسنة ما سقدم النوم من الفتور الذى يسبق النعاس
قوله الطلام السديد والمذكور فى الصحاح وغيره هو الطلام مطلقا ولعله
تفسير بالعام لشهة الحدثان بمعنى الحدث وقيل المراد منه الجديدان وهما الليل
والنهار شرح التدبير الائق التدبير التفكر فى ادبار الامور والنظر فى عواقبها
والتدبير مثله لشيخ فلاحظت الخ عطفه بالفاء لان الملاحظة معاقب للانتهاز ثم
عطف قوله واخرت بالواو وتنبيها على ان الاختيار وقع حين الملاحظة ثم عطف قوله

فا

فاحدث بالفاء لان الاخذ عقب الاختيار ثم عطف قوله ولم اقتصر بالواو وتنبيها على ان
عدم الاقتصار كان من ابتداء الاخذ قوله معرض فصله عما تقدمه الخ قوله
ملجئ اما لكونه مقدرا له او لاعتبار مما حالا واصح وكذا الحال فيما سبق من قوله
صار منشطا فافهم قوله جمع شافعة انثاء اما لتقدير موصوفا بمعنى الجماعة اى جماعات
شوافع من الافراخ او للمبالغة ويجوز ان يكون جمع شاخ قال فى الصحاح ناقة
سافع بطنها ولد يتبعها آخر قال ابو عبيد الشافع التى معها ولدها سميت به
لان ولدها شفعها وهى شفعته قوله مرة بعد اخرى كان الاحق يشفع السابق
شرح عن وجوه فوارغ بعض النسخ فوارس جمع خربة وهى الكيسة من النساء
قوله هى الدفعة الخ وكان الاظهر ان يقال لكنه هى التى تؤثر فى القلب تاثيرا عجيبا
فكانها بنكتة لما كان من الصيغة وطلق فى الاكثر على الاثر الحاصل لاحد الفعل
كالنقطة للاثر الحاصل بالنقط وامثالها مما لا يحصى كثرة حمل الشريف على ما حمله
قوله يصدق لما سبقه وتزيد لما لحقه كان قابلا للاستفهام فعال افعلت من المذكورات
التى يقتضى اخراجك فزايدا لجوامر عن بحر العكر فان فعلت فقد اسخت الخ وكيف
يكون كذلك فكلامك السابق مظنة مجازفة فاجاب بقوله نعم يصدق السابق
الذى يلزمه الاحق فيكون نعم لسبب وذلك التصديق مقررا للاحق او اجاب بتوبيد الاحق
فيلزمه تصديق السابق كما لا يخفى وتصدق واحد من العلماء بان قال ان حققت
المسئلة الفلانية تقول انت رجل فاضل وللازم الادعاء بين السابق والاحق
فضل الاحق ولم تقل نعم وقد يرجح فيكون السابق مقررا بالاحق ايضا ولما كان
منشا الاستبعاد فى المذكور سابقا لزوم ذلك الاخراج ولو له عا احتاج ذلك
الاخراج الى التقرير فذكر لتقرير نعم ولو قال يصدق لما لحقه ويقرر لما سبقه لكان
اظهر كما لا يخفى وهذا اسلوب بديع لا يوجد الا فى كلام السحر الموصوف من البلغاء
وهم يقصدون فيه فائدة اخرى ايضا وهى ربط الجمل الآتية بما قبلها ونظمها فى
سلك واحد بدون فصل بينهما وكان نعم سدة السلك وفيه ايضا تنشيط السامع

وهى الواسطة فى القلادة منه

لاصفاء الحديث الاى بانى بعد نفع وان بلغنى السمع اليه وهو شهيد وقوله وسميتها
الى اخر المعطوفات ليس مما يتعلق به التوتر اصالة بل من حيث انه لواحق المؤلف وتتمات
شرح وسميتها الخ اعلم ان اسم الكتاب هو لوامع الاسرار وقوله شرح مطالع
الانوار ظرف مستقر صفة له او حال عنه وفائدة هذه الصفة هى الاشارة الى وجه
التسمية وان كان الاسم هو المجموع فهو اما ظرف مستقر ايضا او ظرف لغو متعلق
باللوامع وهذا باعتبار المعنى الاصلى واما حسن كونه خبر العلم فلا يلاحظ فيه
التعلق اصلا لا لغوا ولا مستقرا بل يكون بمنزلة زيد زيد وقوله نظمتها فى
سمط العبارات اشارة منه الى ان التسمية للفوائد من حيث انها فى قالب الالفاظ
او الالفاظ من حيث انها تدل على تلك الفوائد كما لا يخفى على المتأمل شرح وسميتها
الضمير راجع الى العبارات الزواهر ولذا انثه قوله والسنن باب الدار وقيل
سقيفة فوق باب الدار يقال رأيته قاعدا بسنن بابه والعجب من الجوهرى
انه اورد هذا المثال للمعنى الاول ولعله سهو منه او من الكتبة الكاتب والمثال
المطابق لمقصده ان يقول لسدد دال شرح لعلى اطوائه استيناف لدفع سوال
ناشئ عما تقدم كانه قيل لم صعلت ما ذكرت فاجاب لعلى الخ وفى تعقيب
قوله وعسى بقوله لعلى لطيفة عرفها قوله وفاتحة الشئ اوله اذ الفاتح بها لان
الابتداء بالشئ هو فتحه ونظر ما الحاءه الآخر لوقوع الختم به الآخر والتاء فيها
للنقل من الوصفية الى الاسمية والمراد من الفاتحة ههنا الشئ اليسير كما يقال
حسبى اول نظرة شرح بفتح الفتح والفوح الرائحة الطيبة يقال فاحت ريح المسك
تفوح وتفيح اذا نضوعت ولا يقال فاحت ريح خبيثة كذا فى الصحاح وهو لفظا
مستعار للشئ القليل يقال شممت من كذا اى المبالغة عن القلة والفتح من الفاتحة بمعنا
اقل قليل وفيه اشارة الى ان شمة من الطافه وتفنى الراجين خاطفة بالاكثر وعلاحظ
ان السكر لاستجلاب المزيد فيه اياء الى ان تلك النعم المذكورة الموجبة للشكر بالنسبة
الى الطافه البالغة لا يعدل بعضها بل الفتح من الطافه البالغة فريد بعمه بالنسبة

الى

الى تلك النعم المذكورة وبذلك يحصل المبالغة فى الطافه البالغة قوله سعرى من الانفراء
وفى بعض النسخ تسعرى من التعرى وكلاهما بمعنى فلفظة تسعرى فى الشرح تحتمل كلا البا
واصل معنى الكلمة انشقاق القشر عن اللباب ونحوه ولما جاز اعتبار كل من الليل
والنهار والنور والظلمة كجلد ساتر بالعباس الى الاخر سلخ فى العرف ان يقال
انزع الليل عن النهار او انسلخ منه وبالعكس قال الله تع وايه لهم الليل نسلخ
منه النهار وقال تع يعنى الليل النهار يغشى على الوجهين برفع الليل ونصب النهار
وبالعكس والاول اشهر استعمالا وانسب قوله الجهد ليل بهيم اى مظلم قال
فى الصحاح البهيم من كل شئ ما لم يخالطه لونه غير لونه يقال فرس بهيم فوصف
الليل به يدل على شدة الظلام قوله عادية الزمان العادية اسم للحادثة المتعدية
من عدا عليه عدوا جاوز الحد فى الظلم ويحتمل ان يكون بمعنى العدوان قوله
من انشطت اى نشط الحبل اذا عقد والانشوطة عقدة يسهل انحلالها
مثل عقدة التكة وانشطه اذا حله ومنشطا اما على صيغة الفاعل والمفعول
محذوف اى منشطا او على صيغة المفعول وعلى التقديرين الكلام على القلب
الشايع يقال انشط البعير عن العقال والمعنى انشط العقال عن البعير شبه
فان روح الخ فى ابراز الكلمة ان الدالة على الشك فى الترويح والتعرض عن الشرح
بالترف وابراز الاشارة بذلك الدال على البعد مشيرا الى بعد عن ساحة عزا
الله المشعر بتعزز بمضم لنفسه وتعظيم لشان الممدوح وكذا قوله لاحظى لها للحظة
واللحاظ هو الناظر مؤخر العين يقال لحظه فى عيان الشرح بكسر فتح انا وضمها
قوله ولم يرد بهذا المعنى اشارة الى ورودها بمعنى آخر فال فى الصحاح ظل شعشع
اى ليس بكثيف وشعشعت الشراب خرجته وورد ايضا بهذا المعنى فى بيت من
قصيدة مشهورة للشيخ ابى على بن سينا وهو قوله ايم برد وحواب ما اما
فاحص عنه فنار العلم ذات تشعشع لكن لما كان الشيخ غير موثوق به فى الوسط لم يلتفت
الى قوله والشعاعة واحد الشعاع وهو ما يرى من ضوء الشمس عند طلوعها

بين
كحضور
قول
الحاظ بالكسر والفتح
وهو الناظر وهو خرق العين على صيغة
اسم الفاعل من الكرم او على
صيغة اسم المفعول من الكرم
منه

الحمد لله ومنه قال المص شكرا لله مساعفة اللهم انا نحمدك ونشكرك
والشكر من نعائك فوقف ليربط كلمة اللهم ونقدم بها على ايجاز مع ان المقام يقتضي
به وان كان ذكر الله امام به نفسه لاظهار العجز والتقصير منا اول الامر به الفعل الاتي الذي
لا تفي به طاقة البشر به الخروج عن عهدته لان منه الكلام فلم فيه طالما تسعهم كثيرا ما
يقولون عند العجز عن اجواب اللهم الا ان تقال كذا فقد منها ليلا يتوهم به اول الحال
ادعاء لها، وذلك الفعل لفيه نوع سوء الادب لان المقام مقام اظهار العجز فيه
الحمل البشر حيث قال لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك مع ان فيه اذا حق
ذلك الفعل لفاظهار العجز والتقصير من الحمد والشكر لها طعنها كما حكي عن داود عم
انه قال يا رب كيف اشكرك والشكر من نعائك فاوحى الله به اليه انك لما عرفت
عجزك عن شكري فقد شكرتني وبعد كان ينبغي به مناجاته سبحانه من جعل العجز
عن الشكر شكرا في كلام المص تلميح الى قصة داود عم حيث قال ايضا في مقام العجز
والشكر من نعائك وفيه ايضا دلالة على الاستمداد من الحق وطلب التوفيق المناسب
لقوله والحمد من الآئك والشكر من نعائك والابتهال اليه به اتمام ما قصد من الحمد
والشكر وغيرهما من الامور الخطيرة التي ارادها به لما به وكتابه هذا لانه انما يقصد
من النداء به امثال هذا المقام امتثال منه المعاني فوجب ايراد تلك الكلمة ونونها
على الكل وفيه ايضا دلالة منه الى ان العبد لا يستقل به فعله وفيه ايضا اشارة الى
تصوير الحضرة المقدسة في نفسه بحيث انه حاضر يراه وتصوير نفسه بين يدي تلك
الحضرة بحيث انه يرى كل ما فعلته ولا تخفى عنه خافية لها، كون الحمد والشكر من جملة
كونها عبادة فان الحمد والشكر راس كل عبادة لان جميع العبادات كما ستعرف
راجع اليهما وحق العبادة ان يكون بهذا التصوير المذكور لما روي عن نبينا عليه
السلام حين سئل عن الاحسان فقال الاحسان ان تعبد الله كانك تراه وان لم تره
فانه يراك وفيه اشارة ايضا الى ان الحق حاضر به في كل مكان لتنبيه النفوس حضور
الحق وايقاظها عن رقود الغفلة كيلا تنبسط به بساط الانبساط على وجه يؤدي

كالقضبان قوله زال الازدواج اي المناسبة في الصفة قوله ومنه مثل قال في المغرب
نضرب هذا المثل في حرب الشبة قوله فان اباها الخ هو المذكور في الصحاح وجمع
الامثال وعلى هذا الاحتمال من المورود والمضرب لها المورد كان في الذم واستعمل
السادح لكن الحريري استعمل هذا المثل ايضا في المدح في المقامة الرابعة والاربعين
حيث قال انها شنشنة اخزميه واريحة حاتميه وقال في تفسير في مدح المقامة ايضا
اشار به الى المثل الذي ضربه جرحام بن عبد الله بن سعد بن الخشرج بن اخزم الطائي
حين نشأ، وقيل اخلاق جد اخزم في الجود فقال بنشنشة اعرفها من اخزم
وعثل عقيل بن علفة المري به حين جرحه فقال بنوه فعال ان بني خرجوه بالدم
من بلق الرجال يكلم شنشنة اعرفها من اخزم ومن لاعن ان المثل له فقد سمى فيه
انتهى وهكذا ذكر المطرزي القصة في المغرب وعلى هذا نظر المجانسة بل المناسبة التامة
بين المورود والمضرب والله اعلم بحقيقة الحال قوله وثبوا علته عداه بعلى باعتبار معنى
الصولة قوله رملوه بالراء المهملة يقال رمله بالدم اي لطخه به فترمل شبح وما انا
معطوف على مجموع ما سبق من اول الخطبة الى هنا عطف قصة على قصة فطائفة من
المراد بالوصل الوصل بالياء في سلك العبارة بحسب ترتيب كتابه المشتمل على ذكر
الخطبة به اوله لا عرصة على المؤلف له بان يبدي اليه فلا تعد هذا الوجه كل التعد
واما الوجه الثاني فلا يكاد ان يكون له وجه لان فعله واحد به سرح له وحدمت
الخ يدل على الشروع صريحا وضمنا فلا فائدة في ذلك الحكاية بعبارة الحال المصدق
بحرف التنبيه وتقديم المسند اليه المشعر بتقوي الحكم ولما كان ذلك لوجهان كما يرى
قال الشريف وقد يقال اخ اشارة الى ضعفها واعلم انك لفا ملقيت ما املية
عليك في شرح منح الاساحة بالعلم الصائب والذهن الثاقب واستوضحت لطائفه
بعين الاستبصار ونظر الاعتبار ينفعك في مواضع لا يحصى كثرة وعساك ان احدث
العطانة بيديك بعد الاحاطة بما ذكرناه تقف على تركته لقة بعطيه منك ولبقتضر
على هذا القدر ومن لم يستضئ بالمصباح لم يستضئ بالاصباح فلنشرع في مباحث

الى سواء الادب وتكون حاضرا لوقتها ومتوجها اليه بالكلية وتتلقى بلقاء الخفرة
بما يليق بها من الاحوال والافعال والاقوال وفيه ايضا اشارة الى زيادة الاعتنا
بشان ما يلقى اليه وغير ذلك من المعالم اللطيفة التى ربما يمكن ان يهتدى اليه جودة
الفطنة من ادلة النداء وانما تركنا ها مخافة الطويل واما النداء بيا المقدرة الدالة
على البعد مع كون المنادى اقرب من حبل الوريد فللدلالة على استبعاد نفسه عن
منازل المقربين من الله تع لانه هو المناسب لمقام التذلل والتضرع كسرا لها واقرارا
عليها بالتفريط فى طاعة الله وما يقربها الى رضوانه تع ما من معدات الفوز والوصول
النيض واما ادلة الجملة الحمد به جملة اسمية خبرية جملة فعليه على صيغة المضارع فللقصد
الى تقوى الحكم والدلالة على استمرار تجدد الحمد فى الازمنة بلا انقطاع لانه الصدق
بالمقام من الثبات والدوام لدلالته بمقتضى وقوع الحمد غالبا فى مقابلة الانعام
على ما يعامل بالحمد من انواع النعم متجددة على الاستمرار آنا فآنا فلا بد لكل
انعام جديد واحسان مزيد عند مزيد وانر جديد وفيه تعظيم النعم واجلالها
ما لا يخفى واسند فعل الحمد الى نفسه والى غيره من الحامدين قصدا بضم نفسه اليهم ان
يكون حمدهم مقبولا راجيا فيما سن حمدهم لانه من جملتهم من هو مقبول الطاعة راجحة
عند الله تع فيرجى فيما سن محامدهم الجياد رواج هذا الزيف وفيه ان فيه الى
التجائه الى حسن كرم الله تع ولطفه التام لانه ان حسن الكريم قبول طاعات
كثيرة رديه لعلل بل جبل فيها كان شان القهر التام املاك جرم غفير لجرم واحد
منهم وفيه اشارة الى ان حمده بمنزلة العدم لا يليق ان يدكر على وجه الاستقلال
والانفراد ولا يكون الا خبارا عنه ما له نفراد اضمارا عن الحمد الا لذ اضم الى حمدهم وفيه
ايضا مبالغة مناسبة لمقام الخطابة والتعظيم له فى اثبات ان جميع الحامدين لحمد الله
تع ما لا يخفى بخلاف الاخبار عن حمد نفسه فقط واشارة الى ان فعل الحمد امر خطير لا ينبغى
به طافته ما لا يستبد له بل لا بد من الاستمداد له من جميع ما يمكن ان يتصور له مدخل فى ذلك
كما هو مقتضى شان مقام الخطابة وفيه ايضا رعاية الادب والاحتراز عن بعيده

عن

عن نفسه ما لا استقلال يليق بشانه المنافى لمقام التضرع وفى جميع ذلك ما لا يخفى من
تعظيم الله وكسر نفسه المناسب لمقام التضرع والعجز عن الحمد واما ما كيد الجملة بما يدل
ان فللدلالة على صدق رغبته ووفور بساطه على الثنا بها ولتصدر رواجها عندا
واما تصدير الجملة الحمد به بقوله والحمد لله فلما استشعر ان بتوهم من قوله نحمدك استقلال
الحامدين فى حمده تع المنافى لمقام العجز واظهار التقصير عقبه بدفع ذلك التوهم
ونصر بما اشار اليه اولا فى قوله اللهم فاللام للاستغراق اى انا نحمدك والحال حال
علمنا بان مجموع افراد الحمد بعض من آلائك اى معدة فانا لا دخل لنا فى الجملة من
بحر آلائك وفيه من الاعتراف بالعجز ما لا يخفى لو فهم لحق الحمد كما روى فى قصة
داود كانه قال ان لم تتمم بعد الحمد لا تصور منا الحمد فحمدنا لا يكون الا فى حال انعامك
الحمد وفيه اشارة الى ان الحمد ايضا من النعم الملحوظة المعدودة فى جملة النعم المحمود عليها
بقوله نحمدك فكانه قال نحمدك فى مقابلة جميع النعم على وجه لا يشذ عنها شئ حتى فى مقابلة
هذا الحمد المخصوص انضا الذى هو من جملة نعمك التى تحب الحمد عليها فيكون هذا الحمد حمدا
ومحمودا عليه ما لا عسار من ففيه توفية حق الحمد وهو الحمد على جميع النعم اجمالا من
غير لزوم التسلسل وتذكير لم يور والمحمود عليه ليدل على العموم فالظاهر على هذا ان يكون
اللام فى الحمد للعهد الخارجى وان كان يكون للاستغراق ايضا يكون هذا الحمد
الخصوص ملحوظا ما لا اجمالا بالخصوص وفيه ايضا دفع توهم شابه المنة على الله تع
بحمد واشارة الى لطفه البالغ بان الحمد مع انه منه الله تع بمنزلة منزلة ما صدر عنهم
فيعطيهم فى مقابلته من النعم فى العاجل ومن الثواب والدرجات فى الآجل
ما لا يحصى كثرة وليس ذلك الا لكرم الكامل واللطف البالغ الشامل وفيه ايضا لعظيم
آخر لله تع ووصف له بالجميل بان جميع افراد حمد الحامدين بعض من آلائه وهو منع بالا
يحصر عطاياه له بعض عطاياه الذى هو جميع حمد الحامدين لا يحصر ولا يتناهى فما
ظنك بكلها وان الافعال التى يتوهم صدورها عن العباد فى الظرفية الكيفية متى
موجد على الاطلاق لا دخل لشئ سواه فى صدور شئ من الموجودات ومحمود بالاستحقاق

الحقيقي على جميع المحامد التي يمكن ان تحمد عليها وجميع الاوصاف الجميلة التي يمكن ان يوصف
بها جميع الحمد راجع الى نوع وهو الحامد والمحمودية الوجوه فقط لا حامد الا الله ولا محمود الا
هو كما قيل لقد كنت دهرا جهلا ان اكشف الغطا • اخالك اني ذاكرك شاكره • فلما
اضاء الليل اصبحت شاهدا • مالك مذكور وكرر وذاكره • اي حسن نرا بهر مقامي تمامي
وي از نوشتن بهر ولي بيغامي • كس نيست بهر منداز تو ولي • اندر خور خود
بجرعه ياجامي • وعلى هذا الاسلوب افراز كمال الحمد الاجمالي الحاصل بقوله انا نحمدك
والتفصيلي الحاصل بقوله والحمد من الاناسي على ابلغ وجه والطفه وانمه وتوفيه حقها
كما [illegible] تحققه وفيه لطايف لم يمكن الا بعد اء الهما بعد احاطه ما ذكرناه •
وقس قوله ونشكرك والشكر من لعمائك على قوله انا نحمدك اخ مما ذكرناه فيه حذف
النقل بالنقل بل لا تنقل عن امثال ما ذكرناه في تراكيب الخطب والرسايل فانه
الموذج من دوحة البلاغة فليكن في ذكرك عاكل تسترشد به الى السحاح امثاله من
لطايف التراكيب البليغة واما عدم الاكتفاء باحدهما عن الحمد او الشكر فلان في كل منهما
عموما من وجه كما سبجي فكمال توفيه حق المقام ولداء الحقوق على التمام واسقاط
الواجب عن الانام من تعظيم الملك العلام لا يكون الا بهما معا واما تقديم الحمد على الشكر
فلوجوه الاول ان الله تع افتتح كتابه بالحمد وان حديث الافتتاح ورد في حقه ايضا
وهو قوله ع كل امر ذي بال لم يبدء بالحمد فهو ابتر وهو جاء الفداء بكتاب الله الكريم
وانباء رسوله النازل في حقه انك لعلى خلق عظيم الثاني ان عمومه من جهة المتعلق
اذ هو العام للفضايل والفواضل وهو اولى في حق المقام الذي يسعى بعظم الله في
على جميع صفاته الكمالية بخلاف الشكر فانه لا يقع الا في مقابلة النعمة فلا يفي حق المقام وان
كان عاما في الجوارح واللفظة الثالث ان مورد اللسان اظهر الموارد واسبقها وابانه
حال المورد بين على التمام والكمال لا يكون الا به وهو مورد الحمد له لا يكون الا به وتقديم
ما يكون بالاظهر والاسبق اولى واسبب الرابع ان الله تع قال وقليل من عبادي
الشكور وذلك ليس الا لصعوبة اداء الشكر وتقديم الاسهل على الاصعب اولى

مع

مع ان فيه نوع ايماء الى اظهار العجز واما اطلاق الحمد والشكر وعدم تقييدهما بما يدل
ما يقابل بها فليلا تختصا بجميل دون جميل واما تخصيص كل من الآلاء والنعماء بكل
من الحمد والشكر فسيجيء في الشرح فلنضرب عنه [illegible] الصفح قال اتباع الحرير
عامله الله بلطفه الخفي الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل اي الحمد هو
الوصف بشيء بعد في العرف جميلا لاجل جميل آخر منله من الانعام وغيره بموافقة القلب
اعتقادا ومحبة ورضا، وخصوعا وخشوعا وعدم مخالفة الاركان سواء طابق
الاعتقاد الواقع او لا بلا غرض منه او باعث من البواعث سواء، كان غاية مترتبة عليه
او حاملا فقط غير الجميل الذي وقع الحمد لاجله حتى ان قصد لذاته حق النعم وقصد
تعظيم المحامد لا دون ان يكون عرضا من الحمد وما عناه عليه وما وقع في شروح خطب
الكتب حمدا لله تع بكذا لذاته حق نعمته كذا المحمول على النحو والمعنى يعني حصل بحمد
اداء حق نعمه كذا لانه حمد لينترتب عليه الاداء لانه حق يكون تعويضا لا انشاء للتحمد
فالحمد هو الوصف الذي لا منشأ لانشائه سوى تصور الجميل بالجود وكون منشأ
ذلك داخلا في مفهومه ولذا اخر عن حصول مفهوم الحمد بدكرة لك المنشأ، بكونه
مدخول على كما قال حمدت على كذا وربما حذف لغرض من الاغراض الا ان اعتبار ذلك
لا يحسب جوهر اللفظ بل بواسطة حرف الجر وهو كلمة على كما ان اعتبار الوصف
بالجميل بواسطة الباء، فقولنا الحمد وصف بالجميل على الجميل تعريف له باعتبار صلته
المتعدية اليها لان مدار القدان المعتبر فيه باعتبار جوهر لفظه بلا اعتبار
صلاته معه حتى يلزم الاستدراك في قولنا حمدت زيدا على كرمه الاخلاق على الصفات
ويحتاج الى الدفع باعتبار التجريد في لفظه حمدت كما في قوله تع سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا لان الليل معتبر في جوهر لفظة اسرى بقولنا بعد جميلا في العرف خرج وصف
الطائي بهذه الاموال على الشروط المذكورة لاعتقاد انه صفة كمال وبقولنا
لاجل جميل آخر مثله خرج الوصف للاجرة وامثاله وبقولنا لا لغرض خرج ما للغرض
والباعث مدخل فيه كالوصف للخوف وجلب النفع او قصد الاداء لا قصدا انه

احسن الى فلا بد ان اصفه بالجميل عوضا عن احسانه وغير ذلك من الاغراض
والبواعث ويقولنا موافقة القلب حرج الاستهزاء والسخريه ونحو ذلك
مما عرى عن اعتقاد الفعل وعن محبته ورضاه او عن خضوعه وخشوعه
ويقولنا عدم مخالفة الاركان تخالفه يوجب الاخلال بالتعظيم سواء كان عمدا
او سهوا او متعمدا لاجل غرض نافع للمحمود او الحامد او غيره من الاغراض والبواعث
فان جمع المذكورات المخرجه تلك القيود ولا يسمح حمدا لغة وعرفا وانما اعتبرنا بالاركان
عدم مخالفتها لا موافقتها لانه يكفي في صحة الحمد عدم مخالفتها ولا يلزم موافقتها بايتان
عمل من اعمالها وانما قلنا ان الوصف الذي يكون لغرض من الاغراض وباعث من
البواعث حج قصد التعظيم ليس بحمد لان الحمد انشاء الوصف بالجميل الناشئ عن اعتقاد
الجميل في المحمود اي هو الباعث على هذا الانشاء وربما يقوى ذلك الباعث في الايجاب
هذا الانشاء، لوصول نعم المحمود الى الحامد فيشمل الحامد هذا الوصف بلا قصد تعويض
بلك النعم به فيكون حمدا حج لو قصد التعويض لم يكن حمدا ومنع المذكورات تفصيل
ما اعتبر في حقيقة الحمد والعبارة المغنية عن التفصيل هو قول الشارح الحمد هو الوصف
الخ لان قوله بالجميل سيأتي منه ما يعد جميلا في العرف لانه الاعتقاد الوصف وقوله
على جهة التعظيم معناه على ما هو جهة ومنشاء للتعظيم بحسب العرف وهي الجميل المحمود
عليه بيد شد كر الله قوله في تعريف الشكر وعلى النعم حاصه والسريف ما حمل الحمة
على معنى الطريقة اي على طريقة التعظيم ونهجه على ما وجه به الشراح قول صاحب الكافية
الفاعل ما اسند اليه الفعل على جهة ضمامه به حكم بعد اشتمال التعريف قيد المحمود
عليه ثم ما ذكر الشريف بعد كونه خلا لقيد المحمود عليه لا ينافي ما لمعظم الذي هو شرط
التعظيم الا سكلف بل ربما يمكن ان يوهم خلاف المعظم لانه لا يلزم من كون الوصف
على طريق التعظيم حصول التعظيم في الواقع بل يلزم كونه على طريقه فقط سواء قصد
التعظيم في الواقع او لا بل ربما يقصد بهذا المعنى من مثل هذه العبارات كما في عبارات الكافية
المسؤولة انفا لانه قد يكون طريقة العالم في العالم والعاقل والعالم في الجاهل كما في لم يقم على

ما

وان امكن فلا خفاء في سماجته فلو اراد ان يتوهم من خصوصه بالذكر خصوص
المحمود عليه بها لذلك السماجة وكون ذلك ما تعارف من ظهور عمومه فتأمل
ان تناول الجميل له مدخل في ذلك الظهور تأمل

والاولى في مقابلة الجميل لحسنه بهذا الوصف بالمعنى المصدري
لا المحمود به ولذا لم يقل ولم يقيد بالجميل فاندفع ما توهم
من التأييد في كلامه بجعل الجميل على المحمود عليه تأمل

ما صح شرحها ثم المتبادر من كلمة على المفيدة معنى المقابلة المشوبة لمعنى الباعثية هو كون
موصوفها فقط باعثا للوصف لا شيء سواه من الاغراض والبواعث كما لا يخفى على الواقف
على اسرار العربية واما التعبير عن المحمود عليه بجهة التعظيم والتبجيل فللاشارة اللطيفة الى ان
الوصف المذكور انما يعد حمدا اذا كان في مقابلة امر هو منشأ للتعظيم الظاهر والباطني فيفهم
منه فهما واضحا اشتراط التعظيمين في الحمد فعلى هذا يكون جميع القيود المعتبرة في حقيقة
مفهوم الحمد والشروط الخارجة عنه مفهوما من عبارة التعريف قال سيد المحاربين الجلد التجار
لما كان الجميل الخ اعلم ان الشارح روح الله روحه كتب على شرح حواشي لطيفة ليسهل مراده
وحل اغلاقه وجمعه تلميذه مولانا مبارك شاه ولذلك ينسب اليه واشير الى الشارح والكشر
حواشي الشارح ماخوذ منها فلا بد ان نشير الى ما خذ كلامه ليظهر لك ما اضافه اليه و
بهذا الكلام اعني تعليل تناول الحمد بقوله لما كان الخ مذكور في تلك الحواشي ايضا لكن
التشريف اضاف اليه قوله ولم يقيد ايضا لاتمام التعليل لان تناول الجميل لا يستلزم عموم
الحمد اذا قيد الوصف بمقابلة النعمة وكذا عدم التقييد لا يستلزم اذا اختص الجميل بالانعام
لان التوصيف بالانعام في مقابلة الصفات الكمالية الغير الانعامية فما يجده الذوق السليم
والطبع المستقيم كما يجد الوصف بجميل غير الانعام على انه كذلك بل التوصيف بالانعام
لا يكون الا في مقابلة الصفات الانعامية وان كان يمكن ان يوصف بغير الانعام في
مقابلة الانعام فظهر ان تناول الحمد لا يظهر الا لمجموع الامرين فالقصر باحدهما تقصير فلذلك
من المقصرين قوله من مكارم الاخلاق الخلق ما يصدر عنه الافعال بسهولة كسبيا
كان او خلقيا فيكون عاما للاختياري وغيره والتمثيل به لا يقتضي تناول الجميل لنفسه
حتى يلزم مجاهة التردد المذكور بعده على انه يمكن ان يكون التردد للاستفهام
المعظم الخصم قوله على جهة التعظيم الخ اي على جهة هي التعظيم او على طريقة قصد بها التعظيم
في الواقع وعلى الاول يكون قوله ظاهرا وباطنا قيد التعظيم وعلى الثاني يكون قيدا
للجهة وتفصيلا لها ايضا وحاصله كون الوصف متلبسا بالتعظيم وليس معناه على طريقة
التعظيم ولزوما على وجه يفهم منه التعظيم حتى يلزم ان يكفي في الحمد كون الوصف على طرز التعظيم

وما يقال ان قيد ظاهرا وباطنا قيد لكون الوصف على جهة التعظيم لا التعظيم لدفع ذلك الخ د[illegible] لزومه فباطل قطعا لان المذكور في التعريف ليس كون الوصف على وجه يدل على التعظيم لان الوصف كائن على جهة التعظيم من وجهين الظاهر والباطن فالصواب في دفع المصير الى ما ذكرناه منه

وان لم يكن فيه تعظيم في الحقيقة كما في عبارة الكافية **قوله** ظاهرا وباطنا نقل عنه حاشية وهي قوله التبجيل يرادف التعظيم وقد مر فائدة العطف بين المترادفين وقد انظم اليها هنا رعاية السجع المعين على تلقي الاذهان للمعاني لكنه اشار هنا الى توجيه آخر انتهت قوله وقد مر فائدة العطف الخ اشارة الى ما ذكر في عطف الافتكار على التأمل وقوله الى توجيه آخر اشار به الى حمل التعظيم الظاهري والتبجيل على الباطني بقرينة عطف احدهما على الآخر لان العطف يشعر بالمغايرة مع ان الحمل على الافادة اولى من الاعادة وان كان التعظيم الظاهري والباطني يمكن ان يفهم ايضا على تقدير الاعادة لان التعظيم في اللغة عام لهما فيجوز ان يقصد من اللام استغراق الانواع سيما اذا عطف عليه مرادفه اذ يحصل حينئذ التكرير الدال على التأكيد والمبالغة واما عدم تعرض الشريف للتبجيل في بيان المعنى واقتصار التقييد بقيد ظاهرا وباطنا على التعظيم فليس لشيء لانه يريد انهما قيد للتعظيم المذكور في الشرح وعطف التبجيل عليه عطف مرادف بل لانه يريد بيان حاصل المعنى لاجل قيد التعظيم الواقع في التعريف فلا تنافي في الكتاب لما نقل عنه **قوله** مطابقة الاعتقاد اي لوصف اللسان لا للواقع ويعني به الاعتقاد العام من الجازم والراجح سواء كان ثابتا او تقليدا مطابقا للواقع اولا مع مقارنته للمحبة والرضا المشروط بهما الخ التصديق الايماني ولذا لم يقبل ايمان بعض الكفرة مع انه كان مصدقا لان الاعتقاد في امثال هذه المقامات ما يكون كذلك وايضا المتبادر من الاعتقاد في العرف العام معنى يلزمه صدق النية وخلوص الطوية **قوله** بل استهزاء و سخرية او في ما في حكمها وادراج ما في حكم الشيء والاقتصار عليه شايع واراد بالاستهزاء مجازا ما عري عن الاعتقاد المذكور مطلقا وبنى كلامه على الاغلب فاندفع الاعتراض بصورة الشك وعدم الخطور والوصف بالاكراه ووصف النائم والمجنون والخائف والطامع وغير ذلك مما لا يقصد فيه الاستهزاء مع انه عري عن مطابقة الاعتقاد المذكور فلم يكن حمدا وكيف ايضا يعلم ان المراد من الاعتقاد اعتقاد ثبوت الجميل الموصوف به للمحمود لا اعتقاد مضمون الجملة الحمدية فلا يضر فيه كون تلك الجملة انشائية **قوله** لا يقال اه منع السؤال قوله لانه اذا عري عن مطابقته وقوله اي حقيقة وان كان حمدا صورة بالنظر الى عدم العلم بحقيقة الحال والشريف تعريف لما هو الحمد حقيقة كما يقال لمن قال لا اله الا الله انه مسلم بحسب ظاهر الحال ايضا ولا يلزم منه ان يكون كذلك في الواقع ومراده بهذا تعريف الحمد الحقيقي واما حمد زيد فلانا ولم يعتقده بما نعتقده حمدا او لم يعلم مقتضاه فمبني على التقدير بثبوت هذا القول لا يخاطبهم من قبيل اطلاق الحمد على سبيل التجوز منه

ايضا اي كما اعتبر فعل اللسان وحاصله انه يلزم من تعميد التعظيم بالظاهر والباطن ان يعتبر الحمد فعل الجنان والاركان كفعل اللسان فلا يصح قوله وهو باللسان وحده وما تفرع عليه وكذا الفرق بينه وبين الشكر الاصطلاحي ان قلت يفهم من قوله والاركان اشتراط فعلها في الحمد مع انه لم يصح من اهل اللغة قلت اعتبار الفعل اعم من اعتباره من جهة الوجود والعدم وفعل الجنان معتبر بحسب وجوده وفعل الاركان المخالف المنبئ عن عدم الاعتقاد او الحمل بالتعظيم فقط بحسب عدمه ولكن ان يقول اطلاق الفعل على عدم المخالفة صحيح لغة **قوله** كما اشير اليه [illegible] انما الاشتراط وانما قال اشير مع ان كونهما شرطا مذكور صراحة لان المصرح به شرطيته التعظيم الظاهري والباطني وهما غير فعل الجنان والاركان بل هما مستلزمان لهما فالتصريح بهما اشارة اليهما او نقول المفهوم بالافادة من قوله انما اشترطا انهما في الحمد ولم يتعلق غرض هناك بكونهما بطريق الشرطية او الجزئية وان دل اللفظ عليه بصريحه فكان كونهما شرطا في حكم المشار اليه لانه ليس معتبرا بالافادة والاشارة كثيرا ما تحمل هذا المعنى على ان الاشتراط ربما يستعمل على وجه يعم الداخل والخارج فلا يكون لفظ الاشتراط صريحا في الشرط بمعنى الخارج بل يتبادر منه ذلك فيكون في حكم الاشارة **قوله** شرط لكون الخ يعني ان كل واحد من التعظيمين شرطي وجوب ما صدق عليه الحمد لغة لا داخل فيه حتى يلزم كون ما صدق عليه الحمد عبارة عن المجموع كما في الشكر العرفي وان كانا داخلين في مفهوم الحمد اللغوي كشرطيتهما ولذا اعتبرهما الشارح في تفسير الحمد تحت لفظ الخروج والشرطية بالنسبة الى ذات الحمد ولا محذور فيه اذ لا يلزم ان يكون كل ما دخل في مفهوم الشيء داخلا في ذاته اذ ربما يعتبر شرط وجود الشيء في مفهومه فاعتبر ذلك في السقف فان الجدار خارج عن ذاته داخل في مفهومه وعلى هذا التعريض لبيان كونهما من المحسن انهما شرط لذات الحمد وان كان الجواب قد تم عند بيان كونهما جزء السفا لمذهب الوهم وقطعا لدابر الشبهة من كل جانب حتى يسلم قوله وهو باللسان وحده عن ورود المنع من كل الوجوه **قوله** ثم الجميل الخ اي لما لعطه ثم اشارة الى ان هذا العموم انما يمكن ان يرد فيه بعد ثبوت العموم الاول الخ العموم للانعام وغيره بمعنى لما ثبت عموم الجميل المذكور في تعريف الحمد للانعام وغيره فاما ان يراد امر منه

لغة الا تعام عمومه على وجه ساول جميعه من الاختياري وغيره كما هو المتبادر من اطلاق
اللفظ اولا ساول غير الاختياري على اراقة الخاص من العام نوع تكلف نخوض في المطلوب
الكامل من افراده والغرض من ايراد هذا الاحتمال البعد توسعة مجال الكلام بالسعة الا
والاحتمالات كلها بعيد لكان اوفرها وعلى الاول يصح قولهم مدحت اللؤلؤ على صفائها دون
حمدته وانما كان بعيدا لايهام ان البعض بالمثال باعتبار كونه الصفا، محمود اعليه فانه مزلة اقدام
الماكلين ومصلة اقدام السالكين ومنشأ مقالاتهم الفاسدة وتوجيهاتهم الكاسدة
واسولتهم البادرة واوجوبتهم السادرة ولذلك ضلوا فاضلوا بل البعض بالمثال
باعتبار كونه الصفا، محمودا به طابهت عليه من ان الجميل الغير الاختياري لا يوصف عليه لانه فعل
بين المحمود عليه وبه لا يكون الا بالاعتبار يرشدك اليه ايراد السوال بقوله فان قيل
الخ وقوله بصفات ذاته دون على صفات وقوله مالبس اختياريا وبالجملة السياق
والسباق والتحاق دال على ما قلناه ومنادله ما على الصواب من الوعي والسمع وهو شهيد
اذا لم يكن للمرء عين صحيحة فلا غرو ان يرتاب والصبح مسفر والموصوف لذا لم يكن محتا
ذكر الجميل بعد لفظ الحمد تان على كونه محمودا به وتان على كونه محمودا عليه اي يكون صلة
الحمد تان على واخرى الباء، ولا يجمع ابدا بين الصلتين للاستغناء باحدهما عن الاخر
ولا حاجة الى التكرار المستبسع لما المحمود به في مثله عين المحمود عليه ولا مغايرة بينهما
الا بالاعتبار فلو جمع بين الصلتين لكان الجميل الواحد مذكورا مرتين وكذا الحال في المدح
وفي مثالنا ذكر الجميل على وجه كونه محمودا عليه لكن البعض باعتبار كونه محمودا به المدلول
عليه بالمذكور بل بقول ان البعض بالمثال باعتبار ان يقال مدحت دون حمدت
مطلقا من غير ان يلاحظ فيه المحمود عليه او به وقوله على صفائها او به لكونه جزءا
من المثال ولا يعلى الغرض بخصوصه ويقرب ان الحمد لما كان هو الوصف بالجميل والجميل
عاما للاختياري وغيره فلم لم نقل حمدت اللؤلؤ مع انه نقال مدحتها لا يمكن توصيفها
بالجميل على تقدير العموم لانها صفات جميلة صفاء كان او غيره فكان الواجب ان يقال
حمدتها على ذلك التقدير مع انه لا يقال قطعا اي لا يصح ان يقال له وحاصل جوابه

الترد

الترديد ان يقال سلمنا ساول الجميل المذكور في التعريف لكنه لا يلزم منه ان يقال حمدت
اللؤلؤ لانا نختار في الحمد حمدا آخر دون المدح وهو ان يكون ذلك الوصف بالجميل العام في
معامله امر اختياري هو المحمود عليه من نعمه وغيرها والجميل المذكور في التعريف مخصوص بحلاوة الاول
من عموم عموم المحمود عليه قد رعموه وان اشترط في عموم المحمود عليه للنعمة وغيرها عموم
لها كما ينبهت عليه سابقا وفي قوله فلا بد هنا اشارة الى ان في التعريف نوع قصور
لعدم دلالته على هذا العهد المعتبر في مفهوم الحمد هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام قوله كان
الحمد مدلولا فالجملة لانه معرف في المشهور على عرف الحمد به ولا نزاع في عموم الجميل في تعريف فانما
كان الجميل في تعريف الحمد ايضا كذلك لزم تداخلهما واحتمال ان يكون هذا المفهوم
نفس الماهية لاحدهما ولازما لآخر مما لا يلتفت اليه في امثال هذه المقامات اعني بيان
الاوصاف والمفهومات اللغوية وحاصله انه يلزم من المدح والحمد مدلوله وعند عموم
الجميل كسبب ظاهر هذا التعريف الذي عرف به كل منهما وهذا القدر كاف في ورود
السوال ولا يناف ذلك سوق العارف سهما بوجه آخر غير ظاهر من التعريف كما ذكر
في الجواب وانما عرض للمرادفة في السوال واستعمال المدح في صورة البعض مع انه كان
يكفي في البعض ان يقال ان كان الجميل عاما لغير الاختياري يلزم ان يقال حمدت
اللؤلؤ مع انه لا يصح لغة اذ لمانع ان يمنع صورة البعض بان يقول لعل في صوغ التعريف
ما نعا من هذا ولعله يوصف العبد المختار بالجميل مطلقا لانفع في العرف والعادة فلا نعرض
للمرادفة واستعمال المدح في صورة البعض كما نه قال الامانع في قيود التعريف ويقع في العرف
الموصوف بالجميل لعبد المختار لان المدح مع كونه معرفا بهذا التعريف الذي اريد فيه عموم
الجميل يقع في العرف والعادة على عبد المختار قوله لئلا يرد ان لا يكون وصفه الخ فلا اختيار
له يقع بالقياس الى ساواه حقيقة عن الذات كما هو مذهب الحكيم والمعتزلة اولا كما
هو مذهب الاشاعرة على ما حقق في موضعه قوله لئلا يكون ان يكون الخ فيه انه لا يلزم
من جواز كون الممدوح عليه غير اختياري صفة للفاعل المختار او الفاعل المختار هو الذي
يصدر عنه الافعال الاختيارية لا ما يكون جميع صفاته اختيارية فالتخصيص بالاختياري

فتشت انه لا مانع من قيود والتعريف
معرف بهذا التعريف يوصف بالجميل و
ما صوره البعض لغة وعرفا منه

وان كان يسلم اختصاص الحمد بالفاعل المختار لكن تعميمه لا يسلم تعميم المدح للفاعل
المختار وغيره لان الصفات الجميلة الغير الاختيارية يوجد في الفاعل المختار اضافي التعلق
نوع قصور ويمكن ان يقال حمله من فعله عما يسمى اختيارا بما يوجد الاختياري مطلقا
اي سواء كان في الفاعل المختار اي في المحمود عليه لانه كل فعل لان المنزع عن فعله ما زاد
امر اختياري هو الاول لانه لا يكون الحمد من فعله دون المدح معناه ذلك انه يجوز
ان يكون المدح للفاعل الغير المختار في الممدوح عليه وعدا العدد هو اللازم من كون الصفات
اختيارية الحمد دون المدح واما ان المدح هل يستعمل في غير المختار على الاطلاق او ان الحمد
يستعمل في كل فاعل او غيره فلم يتعرضه الشريف لفسوق كلامه بعض الفرق بينهما من جهة
الموصوف عليه لانه شرع في الكلام ببيان عموم مانع الحمد في معاملته جاريا كلامه الى التحقيق
ذلك وبيان وجوب اختياره في تعريف الحمد ولزم منه بيان الفرق بين الحمد والمدح
هذا الامر الواجب اختياره في الحمد على وجه السعة لانه قصد هنا قصدا اصليا الى التحقيق
الفارق سهلا حيث يستوفي الكلام فيه فلا علينا ان نحقق الفرق بينهما ونفصله بعض التفصيل
اعلم ان المدح هو وصف الشيء اي شيء كان بالجميل على الجميل اي جميل كان بخلاف الحمد فانه وصف
العاقل المختار في الجميل الذي يحمد عليه اي جميل كان فلا يقال حمدت الفرس على سرعة عدوه
وسعة خطوه كما يقال مدحت عليهما الا على سبيل المجاز على القول الاصح وقد قول الشريف
السريف نفعه ومنهم الخ ثم الظاهر عندي ان يكون الموصوف عليه اختياريا في الحمد
وليس بشرط لكنه خص لعموم العقول وهو مختار الشايع ايضا كما صرح في حاشية
الكشاف وانصافه على حمله التعظيم والتبجيل الخ عن نوع الاشعار بذلك لان التعظيم في
غير ذوي العقول غير معقول صنعه وان وقع في الظاهر بضرب من التاويل كتعظيم بيت
الله وتعظيم المزارات ونحوها واما قول الشاعر الصبر يحمد في المواطن الا عليك فانه مذموم
وامثاله محمول على الاستعارة المجازية وغير ذلك من المحامل والتاويلات كما لا يخفى على من له
ادنى مسكة واما قولنا ان الحمد ليس بشرط صحته ان يكون المحمود عليه اختياريا بل كان يحمد ذوي
العقول لانهم يحمدون على صفاتهم الجميلة اختيارية كانت او غيرها ولا يحمد غيرهم على الصفات

الاختيارية وغيرها على ما يشهد به مورد الاستعمال ولذا لم يكن مرادفا للمدح ولم يصح لغة ان
يقال حمدت اللؤلؤ على صفائها لانكون الصفاء صفة غير اختيارية ولذا اورده الشريف
الجواب بقوله وورد بحسب اشارة الى ضعفه فكانه لم يرتض اختصاص الموصوف عليه بالاختيار
في الحمد قوله فان قيل هذا السؤال متفرع على اعتبار العدد الزايدة في مفهوم الحمد وحاصله ان يقال
انك قد اعتبرت قيدا آخر في مفهوم الحمد فلا بد ان يوجد في جميع افراده مع انه ربما يوجد الحمد
بدون ذلك القيد كما لو اوصف الشجاع بشجاعته كما نفرغ عنه بعني ان ما ذكرته يدل على انه
لابد في كل حمد من محمود به ومحمود عليه وليس كذلك انتهى وفي هذا السؤال اشارة الى ما قلنا
من ان الجمل الانعامي يوصف في مقابلته بالجميل الانعامي وغيره والجميل الغير الانعامي لا يوصف
الا بنفسه وفي مثل ذلك لا يكون المغاير بين المحمود عليه وبه الا باعتبار كما لا يخفى على المتامل
في بدو السؤال ان قلت الشجاعة صفة يحمد احتياريه فلا يكون ان يحمد عليها قلت صفة الشجاعة
كما يكون غريزية يكون ايضا اكتسابية بتحصيل المرين في الحروب فان الملكات الفاضلة والا
الحسنة المرضية كلها تحصل بالاكتساب كما بين في علم الاخلاق وايضا كما
يطلق الشجاعة على الخلق والملكة يطلق على آثارها الاختيارية ومن الخوض في الحروب
والضرب والطعن والفعل وغير ذلك مما لا يخفى قوله ومن حيث هما مما لا يخفى لانه يكون بها
شامة فيه على الحمد والمحمود عليه وبه فهما متغايران بالذات ومتحدان بالاعتبار
بحسب المعنى وفي الجواب اجمالا بحسب المعنى مع كفاية التغاير الاعتباري قوله ومنهم
من منع المدح الخ هذا جواب آخر عن السؤال باختيار الشق الثاني فان ما تقدم في الجواب
الاول من الفرق بين الحمد والمدح كان على جواز صحة الوصف بالجميل الغير الاختياري مطلقا
اي سواء اتسع مدحا او حقيقة منهم من ذهب الى ان الوصف مطلقا بالجميل الغير الاختياري
لا يقع على طريقة اظهار الكمال الذي هو حاصل مفهوم المدح والحمد ومراده من قولهم الوصف
بالجميل لا انه يوصف الشيء بالجميل الغير الاختياري مطلقا حتى على قصد التخصيص او التميز او
الكشف وغير ذلك مما يقصد بالتركيب التوصيفي فلا يصدق على الوصف بالجميل الغير الاختياري
مفهوم التوصيف بالجميل على ما مر له به في تعريف المدح والحمد ولا يطلقان عليه فان صاحب

الكشاف قال كل ذى لب وراجع الى بصيرة لا يخفى عليه ان الرجل لا يمدح بغير فعله وقد نفى الله الثناء
بفعل الغير على الانبياء المنزل فيهم ويكون محمودا بما لم يفعلوا ثم لما راى ان الوصف بالجمال وحسن
الاعضاء شائع مقبول من الجمهور اشار الى تاويله بقوله الذى سوغ لهم ذلك انهم رؤس
الرأى ووسامة المنظر فى الغالب يشعر عن بخر رضى واخلاق محمودة فلم يجعلوا من صفات
المدح لانه وكل دلالة على غيره ثم قال على ان من يحمد العباد من دفع صح ذلك وحطاء العادة
به وجعل الوصف بالجمال ونحو ما ليس للانسان فيه عمل عطاء ونحالفا للمعقول هذا فقد سبق
لك ان من يمنع صحة المدح بما ليس اختياريا انما يريد منع صحة الوصف على طريقة اظهار الكمال مطلقا
سواء سمى مدحا او حمدا وان لفظة المدح يجرى العرف عنه للتخصيص المنع مخصوص صحة الفعل
الوصف الذى يسمى مدحا كما يشعر به العنوان بظاهره ثم شدد الكلام الى ما قلنا قول الشريف
واما الوصف الخ ويفهم من هذا منع صحة الوصف على الجميل الغير الاختيارى بالطريق الاولى فعلى
هذا يكون قوله ومنهم الخ جوابا عن التردد باختيار الشق الثانى والتزام التناول مع وضوح بطلانه
الزامية بجعلها بمنزلة الاختيارية بكونها مستعملا وكافيا فيها وكذا الحال لو اوصف عليها الستر
فى عدم جواز كون الجميل الغير الاختيارى محمودا عليه عدم كونه كمالا لصاحبه فلا دخل له فيه كما
فى المخلوق فاذا كان صاحبه مستعملا فيه حسب لا دخل فيه للغير بل هو كاف فيه فلا فرق حينئذ بين الاختيارى
وغيره فى كونهما معا صفة كمال لصاحبه وصفات الله بهذا كذلك فيصح الحمد عليها وليس مرادهم
من الشرط اطلاع الاختيارى فى المحمود عليه الا كونه صفة كمال للمحمود الا انهم عبروا عن هذا المعنى
بكونه اختياريا بالكونه كذلك وايضا كون بعض الاحسانى مما ليس اختياريا بالنسبة الى الغير على
وجه الاضطرار فالاظهر على هذا ان يكون منع الوصف مما ليس اختياريا بالنسبة الى المخلوق
واما بالنسبة الى الخالق فلا صفاته فى لا دخل فيها للغير سواء كان صدورها على وجه الاختيار
او الايجاب هذا غاية ما يمكن ان يقال فى ان يجعل قوله ومنهم الخ جوابا آخر عن السؤال المذكور
والاجاب عن نوع تكلف فالظاهر ان يقال ان قوله ومنهم الخ من تتمة الفرق السابق بين
الحمد والمدح لا جوابا آخر براسه عن التردد المذكور فانه لما اقتضى الجواب المذكور الفرق بين الحمد
والمدح باذكره وكان الفرق غير مرضى عند بعضهم لانه يمنع المدح بما ليس باختيارى فيلزم منه المدح

على ما ليس اختياريا ايضا كما نبهت عليه فلا يرد ان يقال ان المناسب على هذا الوجه ان يقال
منهم من منع المدح على ما ليس اختياريا فانه لو قيل كذلك لربما اوهم انه يمنع كون الموصوف عليه
غير اختيارى لا الموصوف به كالقول السابق فى الحمد وذلك خلاف ما صرح به فى كلام المانع
فالصواب ما فى الكشاف حيث قال ومنهم من ذهب الى المنع مع انه يسلم المقصد ايضا وهو عدم جواز
كون المدوح عليه غير اختيارى كما لا يجوز فى الحمد فبطل الفرق المذكور بينهما على مذهب المانع
اورد كلام المحالفا عطا، طبق المقام وبسطا وتفصيلا للكلام بما يزيل الجواب على وجه يعلم
منه حاله وعليه فكانه اشار به الى ان الجواب غير مرضى عند البعض ففيه ضعف كما يشعر به
ايضا قوله وقد يجاب مع ان فيه ايماء ايضا الى الجواب باختيار الشق الثانى واشار الى دفع
ما يلزمه من البعض بالصفات الذاتية بقوله وقيل مؤول فانه فتح باب التاويل فلك ان تؤول
الصفات بما يناسبها فافهم وعلى التقديرين لا يعرض فى هذا الكلام لحال المدلول
من الحمد والمدح نفيا واثباتا لانه الفارق الآخر بينهما غير الفرق الذى منعه المانع محتمل
عند وجودا وعدما كان المتبادر من قوله المدح والحمد احوان والحمد نقيضه الزم هو المراد
ثم اعلم ان للمنازعة ههنا مقامين الاول ان تعلق التوصيف مطلقا بالجميل الغير الاختيارى
الذى يقصد به التعظيم اى سواء وضع له لفظ الحمد او المدح او لم يوضع شئ منهما له
وسواء وقع الجميل موصوفا عليه وبه مما يصح بحسب العقل فى نفس الامر اولا يمنعه
صاحب الكشاف مطلقا والحق جوازه بحسب العقل فى نفس الامر مطلقا فان العقل لا يابى
عن الوصف على قصد التعظيم بالمرة اما والوصف عليها مطلقا سواء كان باختياره او
غيره الفا كان الموصوف متصفا بها ولم يكن مجبرا او مكرها فيها دلالتها على نوع تعظيم
واما الفرق بين الموصوف به وعليه بتعميم الجميل فى احدهما للاختيارية وغيرها وتخصيصه
بالاختيارية فى الآخر بحسب العقل فمما يأباه سلامة الفطرة هذا الثانى اعنى عموم الجميل
او خصوصه فى مفهوم الحمد والمدح بحسب الوضع وفيه حمة اقوال الاول المنع مطلقا
وهو لبعض اصحاب الكشاف وبعض من تعدمه من محققى العربية كما نقلناه من الكشاف
والثانى القول بعمومه فى المدح من الجهتين وخصوصه فى الحمد منهما واليه ذهب البعض

من العلمآء والبالث القول بالعموم في المدح ايضا والخصوص في الحمد من جهة كونه محمودا
عليه لانه ذهب اليه الامام الرازي وكثير من العلمآء، والمفرين ايضا بما يشعر كلام بعضهم
باختصاص الحمد ايضا بذوي العقول وصرح بعضهم بذلك وارتضاه الشارح في حواشيه
لكشاف الرابع القول بعمومه في المدح والحمد من الجنبين لكن يخصص الحمد لغة بذوي
العقول وهذا ما عليه الجمهور وهو المفهوم من موارد الاستعمال الخامس القول بعموم
الحمد من هذه الجهة ايضا وكون الحمد والمدح مترادفين ح وهذا هو المفهوم من عبارة الصحاح
حيث قال الذم ضد المدح والمذمة ضد الحمد بعد قال الحمد ضد الذم ولم يذكر له مرادفا،
سعد ضد ضد اعم المدح مالثنا، الحسن لكن اختصاص الحمد بذوي العقول وعموم
المدح لها في الاستعمال مما لا سبيل الى انكاره، ولعل من يقول بترادفهما يقول انه ناش
من الاستعمال كما سبق، كثرة استعمال الحمد في الحالي وكثرة استعمال المدح في المخلوق مع ان
نسبة كل منهما الى الخالق والمخلوق بحسب الوضع على السوا ان عاد الكل بدا هو جملة الاقوال
في مفهومي الحمد والمدح بحسب اللغة والاصح عندي هو القول الرابع وهذا ما وجب علينا
من الابلاغ وما على الرسول الا البلاغ فعليك الاختيار ثم الاختيار مؤول لانه
نعل عنه وجه الدلالة ان صباحه الحمد بدل اعتدال المزاج واعتدال المزاج يدل على
الافعال الجميلة انتهى وما يورد هذا المعنى قولهم اطلبوا حوائجكم من الحسان الوجوه
تصريح بما فهم اي بحسن قوله في الشكر لكن مورده يعم اللسان وقوله ضمنا اي لزوما او
لا صراحة ولا قصدا من اللفظ وليس المراد انه مدلول بضمني للفظ الوصف وكون فعل
اللسان متبادرا منه لاستلزام انفهام معنى اللسان على الاخطول في مفهومه بل هو مدلول
بالدلالة الالتزامية على كونه خارجا من المفهوم مضافا اليه ذلك الفعل المخصوص فالاضافة
الى اللسان داخلة في مفهوم الوصف على المصادر والمضاف اليه خارج كمفهوم العمى بالنسبة
الى مفهوم البصر ولما كان المقام مظنة ان يقال ان الوصف يعم اللساني والحساني بدليل
صحة قوله وصفه وفي نفسي بكذا فكيف يدل على انه باللسان دفعه بانه لغة اطلق الوصف
ثم سادر منه الى النفع الا ما هو باللسان والفاظ الحمد ودخل على ما سادر منها فان قلت

اذا كان معنى اللفظ عاما والعام لا دلالة على الخاص بوجه فكيف سادر الى الفهم قلت
امثال ذلك كثيرة ومنه الوجوه فانه لفظ اطلق سادر منه الى الخارجي مع صحة تقسيمه الى الذهني
والسر في ذلك اما ظهور ذلك الخاص بحسب الماهية واللاسه او كثرة في نفسه او كثرة استعمال اللفظ
في القدر المشترك في ضمن ذلك الخاص فيصير كانه حقيقة معناه ويجوز ان يكون اللفظ حقيقة
في ذلك الخاص ومجازا في خاص آخر غيره ويكون التعميم باعتبار مع مالث شملها بطريق
عموم المجاز واعلم ان القول المخصوص الخ لم يرد به بحر ان الدلالة على التعظيم معتبر
في مفهوم الحمد لغة لان لفظ التعريف اوضح دليل على مجرد الدلالة فلا حاجة الى ذكر فصلا
عن تأييده ولم يرد ايضا ان حقيقة الحمد لغة الوصف بالمعنى المصدري واطلاقه على القول
بمعنى المقول لكونه دليلا عليه ومظهرا له لان هذا المعنى ايضا مما لا سوم خفاء على ان اللفظ
لا يساعده والسوق لا يوافقه ولا ان اختصاص الحمد بالقول وان شاع في لسان اهل
اللغة ليس كجميعا من القول بل حقيقة شئ يظهر به صفة الكمال او نفس اظهار ذلك لكنه
خص بالقول لانه المتعارف المشهور في الاظهار والتعريف المذكور للحمد يكون في الحقيقة
نوعا للنوع منه لفلا خفاء في فساده لانه لا شبهة في اختصاص الحمد لغة بالقول الملفوظ
المسموع بالحس الظاهر لاطباق جمهور اهل اللغة عليه ودعوى الوضع على خلاف ما عليه
الجمهور من غير سند يعتمد عليه من النقل من ائمة اللغة او شهادة الاستعمال غير مسموعة
وكلام بعض الصوفية مع ان له محملا صحيحا لا يصلح معارضة لاجماع اهل اللغة بل الحق ان
هذا الكلام تمهيد لبيان كون الحق حامدا لنفسه فانه لما ذكر ان الحمد لا يكون الا باللسان
وكان هذا مظنة الاشكال بما ورد في الآيات والاحاديث من ان الله يحمد فانه مع
انه منزه عن اللسان وقد التزم علماء اهل الظاهر تأويله بانه مقول على السنة العباد
تعليما لهم كيف يحمدونه مع كما قالوه في البسملة اراد ان يذكر بعضها يدفع به هذا الاشكال
بلا تكلف فذكر ذلك البعض وعلم منه ان الحمد يطلق على الفعل ايضا وان كان بحسب المجاز فقال
ومن هذا القبيل حمد الله اي من قبيل الحمد الفعلي فاندفع الاشكال بلا حاجة الى ما تكلف
وحاصله ان القول المخصوص يعني الوصف بالجميل الخ ليس موضوعا للحمد واطلق عليه كما ان

قولا مخصوصا بل لانه دال على صفة الكمال ومظهرها يعنى ان الملحوظ الاصلى والعمدة
العظمى فى وضع لفظ الحمد لهذا القول المخصوص هو هذا المعنى لا خصوصية القولية فقط كلفظ
القلم والزجاج فان وضعها لما اطلقا عليه ليس لانه قطعة من القصب والحديد فقط بل لانه
يكتب به صور الحروف او يرسم خطوط الجداول وبهذا العدة فى وضعها وخصوصية القصبة
والحدة فى موضوعها وقعت على سبل الاتفاق ليست من الاسباب التى عرضت عند
الوضع وقس عليها لفظ الحمد فاذا كان العمدة فى مفهومه هذا المعنى كان ذكر روحانية
الحمد ولبابه فلذلك لا على بعض الصوفية وهو شيخ الشيوخ جنيد البغدادى حاله على لا اشاهم
النظر الى روحانية الاشياء والتنبيه على الباب والخلاصة معرضا عن القشر حتى ان
الامام الغزالى صرح فى بعض رسائله ان لفظ العلم موضوع لما يظهر به الصور روحانية
كانت او جسمية فيصح ان يطلق على العلم الالهى وسائر انواعه منه على ما ذكر ولذا كان حال هذا
المعنى كذلك فكان حمد الحمد اللغوى حاصلا عند حصوله سواء حصل هذا المعنى من القول
او غيره فاذا استعمل الحمد فيه فكانه مستعمل فى مفهومه اللغوى والمقصد من هذا البيان ان
استعمال لفظ الحمد فى حق الله وان كان على سبيل المجاز لكنه لما نظر بعين التحقيق فكانه مستعمل
على سبيل الحقيقة فظهر منه ان العلاقة المجازية هو قوية جدا وان هذا المجاز فى غاية الحسن والطافة
ولذا قال فيما نقل عنه هذا هو التحقيق واما ما يقال من انه يجب حمد الله على السنة عباده فكلف
مستغنى عنه انتهى وما يقال ان ما ذكره الشريف يكلف اصالان الكلام النفسى
ثابت على اصل الاشاعرة صح حمد الله تعالى بحسب اللغة بلا تكلف فاسد
لان المعتبر فى مفهوم الحمد لغة هو القول اللفظى المسموع بالحس الظاهر لا ما يقع القول اللفظى
المسموع والنفسى فالتعميم حينئذ بكون بحسب المجاز مع ان التوجيه مختص بمذهب الاشاعرة
بخلاف ما ذكره الشريف على ان الكلام النفسى امر دون اثباته خرط القتاد خصوصا
بالنسبة الى عامة اهل اللغة فانهم لا يدركونه اصلا لانه مدفق اسسه على الاشعرى
ومذهب الشريف توجه ما وقع فى القرآن والاحاديث من حمد الله تعالى ذاته ولا شك انها
واردة على لسان عامة اهل اللغة والعرف العام فوجب توجيه الكلام على وجه يصح

فى

فى مسرب العرف العام ويمكن فهمهم اياه ثم ما وقع من كلام الصوفية فى الحمد وتقسيمهم
الى الاقسام مبنى على المعنى المجازى الذى ذكره الشريف ومرادهم من الحمد القولى هو ما يكون
بالكلام النفسى لا بالقول المعتبر فى مفهوم الحمد ولا يكون الحمد القولى فيما ذكروه وارد على
اللغة ولا هو مجاز يصح اعتباره عند العرف العام واهل اللسان مطلقا كما عرفت فلا يكون
قولهم حجة على الشريف لان مراده تصحيح اللغة بحملها على اقرب المجازات عند اهل اللسان
وآيد لا كلام بعض الصوفية نوع تاييد لحسن مدا المجاز لا تصحيح حمد الله تعالى ذاته على اصطلاحهم
واما توصيف ذلك البعض بالتحقيق فاشارة الى ان هذا الاعتبار هو الحد الذى ينظر التحقيق
الناظر الى بواطن المعانى لا الى قوالب الالفاظ كما هو شان ارباب الظواهر وهذا قوى
اى بالنسبة الى عدم تكلف المدلول من الدال وان كان اضعف من القول بالنسبة الى مبادر
فهم المدلول منه وانضباطه فالقول اسهل من ان اللفظ اذل من العقل فانه يفصح عن كل خفى ويجلى
كل مشتبه لانه بتعيينه بارادة المعنى كان على حاله كلما سمع تبادر منه اليه كلاف الفعل فانه وان
كان العلاقة فيه عقلية بسبب استلزام الدال المدلول وذلك لم يتكلف المدلول عنه لكن الحاجة
فيه الى تصرف العقل اكثر مما فى القول كما لا يخفى فلذلك لم يسابر منه مدلوله سابرة من القول
ان قلت دلالة الافعال اضعف وتكلف كدلالة الاعطاء على السخاء فلم يعم الغرض
قلت ليس فيه دلالة عقلية بل وهمية فان غير الدال توهم دالا لان الدال العقلى الواقع
هو الاعطاء لا الغرض فلا دال منا ولا علم له بل توهم غير الدال دالا فلا تكلف بين الدال
والمدلول بحسب الواقع ولو سلم فالمراد ان الدلالة العقلية قد تكون قطعية لا يتصور تخلفها
بخلاف الدلالة الوضعية من حيث هى دلالة وضعية وهذا القدر كاف فيما نحن فيه
انت كما اثنيت على نفسك هذه الجملة استيناف ولا يخفى ما فى ضمنه من الثناء الاجمالى التام
الكامل وجعل الضمير المرفوع تاكيدا للمجرور وان كان فيه زيادة ملائمة لترتب الحكم على ما
قبله كما لا يخفى لكنه مستغنى عنه قد ظهر مما ذكر فى تعريف الحمد الخ يعنى بين عموم الجميل
ومن عدم تعدد الوصف ظهر عموم المتعلق ومن لفظ الوصف صنعا ومن قول اللسان
نظر يلاحظ خصوص المتعلق ولما صرح انصابا بتحاكى حال هذين الامرين فى الشكر ظهر فى

كل

والمدح

من الحمد والشكر مباينة وبالجملة كلمات القوم مضطربة في الحمد والشكر شديد بذلك
تتبع كتبهم وحملة الاقوال بما اولا انه علك والمختار عندي في الحمد ما ذكرته واما المختار
في الشكر فما ذكره الشارح مع بعد النعمة بوصوله الى الشاكر ويمكن ان يحمل ما ذكره في كتب اللغة
على المتعارف ومحمل كلام الراغب على الحمد والشكر العرفيين ونفر الكفران مالجحود وبالانكار
مطلقا اي سواء كان باللسان او الاركان او الجنان ما تتان مايدل على الانكار وضعا في
الاقرار والتعظيم او بعدم اتيان مايدل على اظهار النعمة باحدى تلك الموانع السته فيكون الشكر
اظهار النعمة باحدها لكن على وجه التعظيم وهو ظ او نفسر بالستر مطلقا وقول الامامين

فيه

فكانه قيل الشكر اي ارادة ان ما ذكر من بيان حال الشكر عقيب تعريف الحمد يغني عناء لو
ولكنه اعلم من تعريف عموم متعلقه وخصوص موارده ثم ما عقبه ببيان حال الشكر متعلقا
وموارده اعلم ان الحمد من عبد يعرض لتعريفه علم منه ان الشكر مواخ للحمد اي انه امر يقصد به التعظيم
الا انه يكون في مقابلة النعمة خاصة ويوجد باتي موارده كان من احد الموانع السته وحدس
منه تعريفه بانه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه فظهر مما ذكرنا ان تعريف الشكر
مستفاد من مجموع ما ذكر في الحمد والشكر اللغوي بين والاعتماد على ما ذكر في تعريف
الحمد العرفي ليس في الاستفادة نقص التعريف بل في ترك التصريح به او بالامر المنتزع من
الموانع وهو الفعل كما صرح به بقوله واعلم بصرح اي وهذا مما لا شبهة في صحته لانه ظاهر
حاصل هذا التعريف المفصل المصرح به في الحمد العرفي على صحيحا اجماليا مما سبق في بيان حال
الحمد والشكر لما لخصه هنا وفصله في مواضع آخر فغني عن التفصيل هنا لانه يعلم منه
ان هذا المجمل اذا فصل يكون كذلك فلا حاجة بنا الى ان المعتمد عليه ليس خصوص العبارات
المقولة الداخلة عليها لفظ كان كما لا يخفى وقوله فكانه فصل اي اراد به ما نوى في هذا
التفصيل فالمعتمد عليه هو التفصيل المذكور مطلقا سواء كان بهذه العبارات او بعبارات
اخرى سهلها واعلم ان يعرف الشكر اللغوي ولم يعكس حال الاحالة لان تفصيل الحسن العرفيين
مهتم به اذ يبتنى عليهما بعض كلي فيه نظر فان حطبة المص على المراتب الاربعة للنفس
كما سيصرح الشريف منا لك ثم التفصيل انما يكون بالنسبة الى المجمل الذي فهم من السابق

بل هو دفع توهم من ان الشكر لا يدفع الا ما يدفع الحمد كما لا يخفى منه

من الحمد والشكر عموم وخصوص من وجه بالنسبة الى الآخر كما لا يخفى وهذا معنى قوله
ولما كان بعكس المورد الخ لان متعلقة النعمة الواصلة الخ صرح بهذا القيد الامام
الرازي كما نقل عن الشريف لي والحق ان هذا القيد معتبر في مفهوم الشكر لغة بدلالة ائمة
جعلوا بعض الكفران ولا نزاع انه عبارة عن جحود النعمة وصلت الى الجاحد وانما صرحوا
به في تعريفه لتبادره الى الفهم من مقابلة النعمة ومراد الشريف من ابراد هذا القيد تحقيق ما
اعتبر في مفهوم الشكر لغة ولم يرد ان هذا القيد مراد في عبارة الشارح البتة يرشدك الى انه
لم يرد هذا القيد في قوله فكانه قيل الشكر الخ فانه ظاهر بفهم من عبارة الشارح لي لم يعتبر في حاصل ما
ذكره ومورد تلك المقالة نعلم عنه انه بناسب عموم مورد الشكر اقترانه بالعمل في مثل اعلموا
آل داود شكرا وخصوص مورد الحمد اقترانه باللفظ في مثل وقال الحمد لله الذي انتهى ثم اعلم
ان عموم مورد الشكر مذكور في الكشاف لكن المفهوم من اكثر كتب اللغة كالصحاح وغيره
اختصاص مورده باللسان ايضا فانهم فسروه بالثناء على المحسن بما اولاه من المعروف فلا شبهة
ان الثناء لغة يختص باللسان لانهم فسروه بالذكر الجميل فبعضهم بالكلام الجميل وايضا ذكروا ان
الحمد اعم من الشكر من غير متى توص لعموم الشكر بل صرح الراغب الاصفهاني في خصوص الشكر
فقال كل شكر حمد وليس كل حمد بشكر وايضا اطبقوا على ان الشكر ضد الكفران الذي في مقابلة
النعمة المفسر صاحبها بالانكار مع العلم الذي هو ضد الاقرار فيكون الشكر في اللغة الاقرار باحد
المنعم والثناء عليه مذكرا معروفه واحصنه على الحمد بخصوص تعلقه بالنعمة وكون التعظيم فيه
بوصف الانعام فقط بخلاف الحمد كما حققته والامام الرازي خص الحمد كالشكر بالنعمة
فقد هاهنا الشكر بالوصول الى الشاكر وجه احتراز الحمد او ابدل الكتب على الشكر بشمولة غير النعمة
الواصلة وايضا يفهم من خط كلامه ان الشكر يخص بمعقد اللسان كالحمد فانه قال ان الحمد والشكر
ليس معناه بحمد فعلك القابل بلسانه الحمد لله والشكر لله بل مع علم كون المنعم موصوفا بصفات
الكمال وذكر الامام الغزالي ان الحمد من اعمال التسبيح والتهليل فيكون باللسان قطعا
والشكر من اعمال الصبر والتفويض فيكون بالجنان البتة وايضا الشكر مقابل الكفران
الذي هو حالة قلبية والحمد هو مقابل اللوم الذي يكون باللسان فعلى هذا يكون النسبة

من

وقد الوصول الى الشاكر لم نفهم من السابق بل هو قيد اعتبره الشريف من عند نفسه
كعقبها لمفهوم الشكر لاحل للكلام اتباع ولا لاحظة التنزيع بقوله فكانه والم الاتيان
على تقدير اشارته الى التعريف اعنى واسأل الى التوصيف المذكور بقوله فكانه قيل
الخ وقد الوصول ليس مذكورا نعم كانه لوا عتبر قيد الوصول في المجمل المفهوم مما سبق
لصح ان يكون التعريف المصرح به في الحمد الوقع معللا له اتصافه احاله بكل الامن
جهة احمال الامر المشترك بين الموارد الثلثة فاذا فصل ذلك الامر بنالك الخ الى المفصله
بهذا القيد اذا كان المشار اليه بذلك التوصيف اما فاذا كان الامر المشترك بين الموارد الثلثة
فالاظهر خلافه وان توصيف الحمد الوقع لا يصلح لان يعتمد عليه في تفصيل هذا المجمل لان النعمة
فيه عامة فعمه نوع حفاء اى بالنسبة الى الاخرين لانه لم يظهر مما تقدم ظهور الاولين
وان كان الجميع مشتركا في اصل الظهور وذلك لان مبناه وقوع الحمد على غير الانعام وهو
مع حفائه في نفسه لقلته غير مصرح به فما سيق بل هو معلوم من محتوى الكلام فلا يحسن
خلاف وجه الشكر بدون الحمد فان مساق عموم موارده وهو مصرح به وبخلاف مساق الا
فانه انضاط جدا اما من حيث الموارد فللتصريح ببيان موارد الشكر واما من حيث
المتعلق فان وقوع الحمد في مقابلة الانعام وان لم يصرح به ايضا الا انه معلوم لا حفاء
فيه قطعا وكذا لان اكثر وقوع اللام مطلقا في مقابلة النعم وقلما يشتبه احد الحمد احدا
لا الانعام كما نقل عنه ان الوصف بالجميل في مقابلة الانعام هو الغالب واما الوصف
في مقابلة الفضيلة فهو قليل بالنسبة اليه وان كان كثيرا الخ نعم فيه نوع حفاء انتهى وايضا
اطلاق الحمد على الثناء في مقابلة الانعام شايع يغني شهرته عن البيان بخلافه في معامله
غيره حتى توهم بعضهم اختصاصه بالانعام كالشكر على ان قوله قد يتبت بلفظة
قد المفيدة للتقليل يدل على قلة وقوع الحمد على غير الانعام وكثرته على الانعام فلا يحسن
الكلام عن الاشارة الى مان الاجماع ايضا وما بجملة ان العموم من وجه بصدق عموما
من الطرفين وخصوصا كذلك وقد صرح بثلثة منها قبل التنزيع وهي واحد وهو
عموم الحمد متعلقا قد ذكر في موقع التعليل للتنزيع لانه من الاشياء الاربعة

الى

كما ذكره ان تابعه
في الحواشي منه

حفاء

الى بعضها التنزيع ولا يتم الا تمامه فيكون من جملة العلل فكانه قال فيهما عموم الخ لان تلك الامور
الاربعة عم من وجه واحدة البناء انضابت لان الحمد وداع واما اعان خصوص الشكر فلمزيد
تاكيد عموم الحمد ولزيادة توضيح خصوص الشكر من جهة المتعلق ولا يخفى ان نوع الخفاء على الوجه الاول
بحسبه لا ينافي الاشتراك في اصل الظهور فلا ناقض ذلك قوله قد ظهر مما ذكر الخ
وهي المزايا الخ جمع مزية على وزن فعلية بمعنى الفضيلة كذا في ديوان الادب والفضيلة
في اللغة اعم من المتعدية وغيرها والمزايا المتعدية ما يبتها تتعدى ويتفضل عن صاحبها
شيء كالفاني تحت تصرف الغير وليس كذلك المزايا الغير المتعدية وان كان يمكن ان يحصل
بها اثر في الغير وعلى هذا في قوله اعم المواهب والعطايا بنوع مسامحة فكان التعدية
لما كانت باعتبار اثارها فقد اشار بها اشارة الى ان توصيف المزايا بالتعدي باعتبار الاثار
والمراد الاعطاءات والانعامات متعلقه فان الخ ظ كلام الشارح بدل على ان للآلاء
اختصاصا بالظاهر وللنعماء بالباطنة لغة او عرفا وحينئذ اختص الحمد بالاولى والشكر
بالثانية لنوع اختصاص الحمد بالظاهر والشكر بالباطن ولم يثبت هذا الاختصاص لغة
وعرفا وجه الشريف كلامه بان نشر الآلاء بالنعم الظاهرة والنعماء بالنعم الباطنة
ليس بناء على انهما معنيان خصصان لهما بل بناء على التجوز بقرينة مستفادة من نظم كلام
المصنف حيث خصص الحمد بالاولى والشكر بالثانية والتقابل بينهما فان رعاية حقهما تقتضي تغيير
كل منهما عما على حدة ولا يتاتى ذلك بنوع التخصيص والمقابلة على ارادة العموم من كل منهما معنى
على حدة مناسبة للتخصيص والمقابلة حتى يصح التخصيص والمقابلة كما افاده عبارة الشارح
كانه قال وخص الحمد بالآلاء مريدا بها النعم الظاهرة والشكر بالنعماء مريدا بها النعم الباطنة
بحسب المقام وقابل بينهما لان ارادة هذين المعنيين على هذا الوجه مناسبة للمقام لان الحمد
يخص بالظاهر والشكر غير مختص به فيكون التعليل في الحقيقة راجعا الى الارادة على
هذا الوجه فقوله وخص الحمد الخ اى ارادة هذين المعنيين المنزع على ارادتهما الخصوص فيه
اجراء تعليل الاصل على الفرع ففي الكلام نوع مسامحة والا فرعية سهلة الحاصل ان العلم
بارادة المعنيين المجازيين من الآلاء والنعماء حاصل من التخصيص والمقابلة ووجود
التخصيص والمقابلة

فائدة ما قال ان نعم الفضيلة
لا تعدى والتعدي باعتبار الاثر
مشترك في الجملة منه

فاصل قوله خص الحمد الخ انه لو اريد النعم الظاهرة
وخص الشكر بالنعم الباطنة لم يكن بينهما تقابل
كما هو الواقع لان الشكر يعم الباطنة ويخص
على اطلاقها ولم يكن كما قال لان الحمد كما
ما ذكره في الشرح منه

مشتمل على وجود هذين المعنيين المراد بهما في نفسهما المناسبة بينهما الشايع واوضحها الشريف
وعلى هذا لا مخالفة بين كلام الشارح والشريف ولا يبعد ان يقال مراد الشريف هو
الاعتراض على الشارح لا توجيه كلامه فما ذكره حل الكلام المص من عند نفسه على وفق
الواقع ثم لما راى الشريف ان عدم الاختصاص بالظاهر لا يناسبه تغيير النعماء بالنعم
الباطنة بل يناسبه تغييرها بالعامة من الظاهرة والباطنة اعتبر في الشكر كون الشرف
موارد نعمه باطنة لانه هو المناسب لتعبير النعماء بالباطنة ولتوقع المناسبة في الحمد قال
فيه اقتضى ولتضمنها في الشكر قال فيه ناسب فوجب ان يحمل قوله ولا يسعى لحصر
كل منها في الاعتبار بما يناسب ذكر الاجمال هذا التفصيل لا يقال ان الشكر بجميع انواعه
اللسانية من نعمه فما وجه تخصيص مورد القلب لانا نقول لا تخصيص بل المراد انه عد الشكر
جميعا من الباطنة تغليبا لان اشرف موارد نعمه باطنة وان كان اكثر ما ظاهرة وظهر مما ذكرنا
ان اعتبار اشرف الموارد لا بد منه في توجيه الكلام والنظر على اعتبار المقابلة تقصير
ولا يستتبع اعلم المص عدم نفي الحمد والشكر من الالاء والنعماء لكن لما كان كونهما من النعم
الظاهرة والباطنة لا يظهر الا باعتبار حال موردهما بين الظهور والبطون فيهما واقتصر
على بيانهما اعتبارا داعيا الكشف حال الحمد والشكر بها الا انه كان يكفي في ذكر بيان الظهور
والبطون في الموردين مطلقا بدون التعرض لكونهما نعمة لكنه تعرض له لتقوية المناسبة
كانه قال الحمد نعمة ظاهرة لظهور مورده الذي هو نعمة ظاهرة في نفسه ايضا فيناسب عف
في المناسبة وقس عليه وجه تعرضه لكون مورد الشكر نعمة رعاية للمقابلة والتعليل
بجميع فوائد اقتضى وناسب لان التخصيص فقط بلا اعتبار رعاية المقابلة لا يقتضي تعبيرهما
بالمعنيين المتقابلين كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وان كان جميعا يح اشارة الى دفع
ما يمكن ان يتوهم ان فعل اللسان اشرف لانه ابلغ في اظهار النعم ولدلالة عليها من
الاعتقاد لخفائه ومن عمل الجوارح لما في حقيقة الشكر اظهار النعم فهو افضل انواع الشكر
ولهذا قيل الحمد راس الشكر ما شكر الله عبد لم يحمده وذلك ليس الا لكون الحمد باللسان
الظاهر الدالة على تعظيم المنعم الكاشف عن نعمه على اتم وجه من غير اشتباه

يعني

فان قيل ما يقال ان التعظيم في تعريف الشكر اما مطلق فلا دلالة على اشتراط فعل القلب في باقي الموردين واما مصروف على الكمال اي التعظيم ظاهرا باطنا فلا يستقل فعل القلب ايضا بكونه شكرا وجه الاندفاع ان المراد من التعظيم لا هذا ولا ذاك بل الامر الثالث وهو التعظيم الواقع الصادر عن صميم القلب سواء كان انباء هذا التعظيم من الموارد الظاهرة وسمي ظاهرا او من الموارد الباطنة وسمي باطنا منه

يعني ان المراد من التعظيم في تعريف الشكر هو التعظيم في نفس الامر المطابق للواقع الصادر
عن صميم القلب فاذا كان الانباء عن مورد القلب يحصل هذا التعظيم بلا انضمام فعل غيره
ولا ينافي ذلك اشتراط عدم مخالفة اللسان والاركان لان المراد من الاستقلال عدم
الاحتياج الى فعل غيره لا عدم الاحتياج الى شيء مطلقا واما اذا كان من الموردين
الاخرين فلا يحصل الا بحصول ذلك الانباء من القلب ايضا فانه كان انباؤه خفيا
لا يعلم الا بعض آثار خارجية فيكون انباء القلب شرطا في كون فعل الموردين تعظيما
فلا يحصل باحدهما بدون فعل القلب ثم اعلم ان فعل اللسان وهو الوصف بالجميل
اذا اعتبر في حد ذاته يكون منبئا عن التعظيم يكون شكرا وحمدا في حد نفسه لكن بشرط
الاعتقاد من الجنان وعدم مخالفة الاركان كما مر واذا اعتبر بكونه ترجمانا مفصحا
عن حال القلب يكون قرينة لفعله الذي هو اعتقاد الاتصاف المنبئ عن التعظيم
فيكون الشكر هو ذلك الاعتقاد وفعل اللسان منظورا بكونه دالا على الاعتقاد لا
بكونه منبئا عن التعظيم في حد نفسه فلا يعتبر معه حينئذ شرطية فعل القلب وعدم مخالفة
الاركان وانضمامهما به وقس عليه حال الاركان **قوله** لانها نعم جليلة في نفسها الخ
لانه لا بد منها في تعيش الانسان لجلب الملائم ودفع المنافر وتحصيل النافع والاحتراز
عن الضارة كالذائقة مثلا فانه يحصل به جلب المطاعم النافعة ودفع الضارة وقس
البواقي عليها والجلب والدفع وان كان بسبب ادراكاتها ايضا الا ان تلك الادراكات
الجزئية ليست مقصودة في نفسها وكمالات يعرف تحصيلها بحسب ذواتها فلا تعد نعمة
مستقلة بل يلاحظ في كون الحواس نعمة جليلة والمراد من الادراكات التي عدها نعما
اخرى وجعل الحواس وسائل اليها هي الادراكات التي يقصد الى تحصيلها لكونها مقصودة
في نفسها وكمالات للنفس بحسب ذواتها لا لاجل توقف التعيش عليها وهي انواع
الادراكات الحسية والعقلية الجزئية والكلية من التصورية والتصديقية الضرورية
والنظرية التي يقصد تحصيلها لاجل تكميل النفس فانها كلها يتوسل اليها بالحواس
اما ابتداء او بواسطة شرح وملاحظاتها ان مدركاتها او ما هو شرط الاحساس بها كالضوء

مثلا فانه يجوز ان يقع من ملاحظتها من وجهين فافهم **قوله** اما اخبار الخ
اعلم ان هذا المقام لا ينكشف حق الانكشاف الا بتحقيق معنى الاخبار والانشاء
فنقول ان النسبة الذهنية المعقولة المتصورة بين الشيئين على نوعين تام و
هو ما يصح سكوت المتكلم عليه وغير تام وهو ما لا يصح سكوته عليه واللفظ الدال
على النسبة التامة تسمى كلاما مطلقا ثم النسبة التامة تنقسم الى قسمين قسم يحصل
في الذهن بطريق اشعار بحصول نسبة اخرى في الواقع من غير ايجادها باللفظ مشعرا
بمطابقته لتلك النسبة الخارجية ايضا وهذا الحاصل في الذهن هو المراد بقولنا ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحكم والتصديق عند الحكيم والمحمل للصدق و
الكذب والمعبر عنه بالايقاع والانتزاع والايجاب والسلب وامثال ذلك من
التعبيرات والمسمى واحد وتختلف العبارات باختلاف الاعتبارات والكلام
الموضوع لهذا القسم من التام باعتبار الاشعارين المذكورين الدال عليه المعبر عنه بهذا
الاعتبار يسمى خبرا واخبارا حقيقة ما دام يدل عليه ويعبر عنه بهذا الاعتبار وان كان
بدون هذا الاعتبار قد يطلق عليه الخبر مجازا كالخبر المستعمل في معنى الانشاء تسمية
باعتبار ما كان عليه في الاصل او اصطلاحا كما هو عند علماء العربية فان الخبر عندهم
ما يكون على هيئة الكلام الدال على المعنى الخبري سواء قصد منه المعنى الخبري اولا ولا غرض
في الاصطلاح فانه عنايتهم الى حال الالفاظ بالذات والى جانب المعنى بالتبع فافهم
في اصطلاحاتهم رعاية جانب اللفظ ثم اعلم ان مدلول الخبر هو النسبة
الذهنية المسماة بالاذعان والنسبة الخارجية التي يشير الكلام بمطابقتها اياها انما
هي مدلولة له بتوسط هذه النسبة الذهنية لاعتبار جزئية الاشعارين في المدلول
بحسب الوضع ولذلك كان محط فائدة القاء الخبر هو النسبة الخارجية بافادة حصولها
في الخارج فالموضوع له لكل فرد فرد مما يصدق عليه مفهوم الخبر كل فرد فرد من النسب
الخبرية الذهنية الغير المستقلة المنظورة بكونها مرآتا بالملاحظة احكام غيرها الملحوظة
بالطريق تطابقها للخارجية حاصل بكونها مدلولة من اللفظ على طريق عموم الوضع

وخصوص

اختير ان اعم النسبة الاثباتية في مثل زيد
وان لم يكن قيام بالاشعار بالنسبة
الخارجية وبمطابقة لها كما سيشير
والمقصود زيادة التوضيح و
ودفع ما عسى ان يتوهم من قبل
جلية الحال وكشف الخفاء

كالشهود والاسناد عند

لان الوضع في مطلق المركبات عام
والموضوع له خاص فافهم

وخصوص الموضوع له لكن الوضع لها ليست الا باعتبار صورتها العقلية لان الالفاظ موضوعة
بازاء صور ذات الموضوع له فلا يمكن الوضع للاذعانات بدون تصوره وتعيين اللفظ
بازاء صورته فالقصد الاصلي في الوضع الى ذات ما وضع له والصورة المتعقلة منه
مرآة دالة للواضع له واياك ان تتوهم ان لفظ الخبر موضوع للنسبة الخارجية بتوسط
النسبة الذهنية وجعلها مرآة لها في وضعها لان المرآة في الوضع انما هي الصور التصورية
الساذجة لا التصديقية الاذعانية فلو وضع لفظ الخبر للنسب الخارجية يكون مرآة الوضع
صورها التصورية الساذجة والنسبة التامة الذهنية التي قصد تطابقها للخارجية
ليست صورة تصورية ساذجة لها والا لم تكن تامة بل ليست صورة علمية لها مطلقا
فان التطابق المعتبر بينهما ليس بتطابق الصورة لذي الصورة لان الصورة لا تخالف
ذي الصورة والذهنية ربما تخالف للخارجية فيلزم حينئذ ان توجد الصورة بلا ذي
الصورة فيلزم ثبوت العلم بلا معلوم متميز وهو باطل قطعا كما لا يخفى على من تصور
مفهوم العلم فاعتبار تطابق الذهنية للخارجية لصدقها لا لعلميتها فلا تكون
النسبة الذهنية صورة علمية للنسبة الخارجية بالذات بل من حيث انها صورة
لمعلوم متميز بها يطابق ذلك المعلوم المتميز للنسبة الخارجية فهذا التطابق
في الحقيقة للمعلوم المتميز بحسب صورته الذهنية الا ان العلم والمعلوم لما
كانا متحدين بالذات نسب هذا التطابق الى الصورة الاذعانية فلو كان وضع
الخبر للنسبة الخارجية بتعلقها بصورته التصورية لم تكن الصورة الاذعانية مفهوما منه
ولم يحتمل الكلام للصدق والكذب وهو خلاف الواقع وقسم لا يحصل كذلك بل
يحتمل المتكلم بلا اعتبار كونه صورة اذعانية يقصد تطابقها للنسب الخارجية الواقعة
سواء وجد النسبة الخبرية بحسب الواقع فيه قبل احداث هذه النسبة الانشائية
كما في الاخبار المستعملة في النسبة الانشائية المكشفية بمعونة من المعاني المناسبة للنسبة
الخبرية الاصلية اولا كما في سائر الانشاءات وانيوتت بالالتزام على نسب خبرية
اخر حاصلة بعد احداث النسب الانشائية على ما سيجيء تحقيقه وبالجملة النسب الانشائية

عطف على قوله
وقسم يحصل الخ

ان المستعمل يقصد
المستعمل ملاحظ

كما تقدم الى ذلك في هذا الشرح ومحاكمته

اشارة الى ان الدلالة من اللفظ هنا على النسبة الخارجية الواقعة بطريق الدلالة المطابقية بل الالتزامية
بالالتزام بسبب دلالته على انتقال المتخيل فان التخيل امر لا يكون الا من النسبة الخارجية
الواقعة فالدال على التخيل يدل على النسبة الخارجية الواقعة بالالتزام فظهر من الفرق بان يكون
التخيل المراد من اللفظ مستلزما للنسبة الخارجية الواقعة المدلولة عليها باللفظ دلالة التزامية
بهذا الالتزام وبين ان يكون تلك النسبة مرادة من اللفظ بالدلالة المطابقية وظهر ايضا

المدلولة للكلام الانشائية هي النسب التامة الغير المستقلة الخبرية الملحوظة لتوقف
احكام غيرها المحدثة في ذهن المتكلم باحداثه عند تكلمه الكلام الانشائي الدال عليها
من تلك الخيثية بدون ان يلاحظ لها تطابق الى النسب الآخر الخارجية عن مفهوم
اللفظ وبدون ان يكون منشأ حصوله تلك النسب الخارجية بلا احداث المتكلم اياها كما
في الخبرية بل يكون حصولها باحداث منه فقط بلا تحصيلها من خارج ولا احداثها بسبب
الكلام الانشائي في نعم يحدث به وبالتبعة معان اخر ونسب خارجية خارجة عن مفهوم
هيئة الكلام الانشائي في فربما تثبوت فمجمول الكلام الانشائي في لموضوعه وذلك اذا كان
المجعول من المعاني التي تثبت بالقول كمجعولات العقود الشرعية واشباهها مثلا
اذا قلت بعت فان بهذا الكلام الانشائي في سبب لثبوت البيع للمتكلم لكن ثبوت
البيع له ليس مفهوما مطابقا لهذا الكلام الانشائي بل هو مدلول التزامي له لازم لهذه النسبة
الانشائية المفهومية من لفظ بعت لانه من متعلقات تلك النسبة فافهم ولا تغفل
وقس امثاله عليه ومنها ثبوت معان اخر من متعلقات النسب الانشائية للمتكلم بالكلام
الانشائي في كثبوت معنى الامرية للمتكلم بالكلام الامر فانه ذلك انما يحدث بسبب الكلام
الانشائي في الامر وقس عليه حدوث ثبوت سائر المعاني الانشائية للمتكلم بسبب
الكلام الانشائي في من متعلقات النسب الانشائية كالتمني والترجي والنداء واشباهها
ثم اخبار الذي هو فائدة القاء الكلام الخبري تحدث ثبوته للمتكلم بسبب الكلام الخبري فيقال
له مخبر فاذا قصد من الكلام الاخباري الدلالة على ان النسبة الذهنية المكيفة بالاخبار
المحدثة في ذهن المتكلم باحداثه ان يقصد ان الاخبار يكون الكلام انشاء لاخبارا وان
كان يدل على النسبة الخبرية بالالتزام ويفيد فائدة الخبر بقالان خصوصية كيفية
النسبة الانشائية وهو الاخبار نقيض ذلك والمتكلم مخبر على تقدير الانشائية والاخبارية فلا
قصد قصدا اصليا في الانشائية ان الاخبار فالمتكلم مخبر بمعنى انه منشئ الاخبار بالنسبة الى ما
هو المقصود في الانشائية ومخبر ايضا بمعنى مفيد فائدة الخبر بالنسبة الى ما هو المفهوم في الانشائية تبعا
واما في الاخبار فمخبر بالمعنى الثاني فقط بالنسبة الى ما هو المقصود فيها تامل فانه دقيق

ثم

قال الشيخ عبد القاهر في المقتصد الجملة من حيث انها خبر ليست بايقاع فعل ولا مباشرة امر لكنها من انها تكون كذلك فانها
القسم في كلم من يريد مثلا فيخبر بزيد وعند الامام الرازي في التفسير الكبير ان الالف ظني الاعلى جعلت دلائل اصلا على المعاني كالسماء في الارض
واما الالفاظ كالاسم والفعل والحرف وحرف النداء لم تجعل دليلا على شيء من ذلك بل اما لفظ اخبر في عمل عامل ليدل لاجل التنبيه انه اتى كلا
يجب ان يعلم ان مراده من قوله لم يجعل دليلا على شيء من ذلك هو الوجود قبل ايراد حرف النداء والا فلا نزاع في ان حرف النداء
دال على ما يحدثه المتكلم في ذهنه عند تكلم الكلام الانشائي بالدلالة المطابقية بحسب وضع اللغة اذ ليس حرف النداء كالالة الصناعية كالقلم والقدوم

ثم المتكلم بالكلام الانشائي يوصف باعتبار تلك المعاني الالتزامية المحدثة بسبب الكلام الانشائي
المناسبة للنسبة الانشائية الحادثة في ذهنه عند تكلمه اياه فيقال للمتكلم بالكلام التمني متمن الندا ذا فانه اتى الة التنبيه ليدل على النسبة
وبالامر آمر وبالنهي ناه ولموردات، الحمد حامد وملقي انشاء البيع بايع وقس على هذا فالمتفاق في ذهنيته مكيفة بكيفية تكفي النداء ومن هذا
الصفة للمتكلم بالكلام الانشائي فاما من محمولات الجملة الانشائية كالبايع والمشتري و فائدة ايراد الجملة الندائية بعد دلالة اجرى فجرى عمل عامل للتنبيه فالتنبيه
المطلق والمعلق اومن كيفيات النسبة الانشائية التي يحدث المتكلم ثبوتها لنفسه بالنية معناها الوضعي
الكلام الانشائي فيقال له المتمني والمتمنى والحامد والممدح والمتحسر والمتحزن والموجد المقرر
بالوجدانية والمدعى والشاهد والمقر والموعد وغير ذلك فان مأخذ الاشتقاق في كلها معان
انشائية زائدة على النسبة وكيفيات عارضة لها محدثة ثبوتها بسبب الكلام الانشائي في و
النسبة الانشائية مكيفة بها محدثة في ذهن المتكلم باحداثه ومدلولة عليها من تلك الخيثية
ولذلك اشتق الصفة له ههنا واما ما وقع في كلام بعض العلماء من ان الكلام الانشائي في آلة
لاحداث معناه اما ان يريد به معانيه الالتزامية التي ذكرناها اعني ثبوت هذه الكيفيات او
هو مجاز منه لحدوث معانيه عند حدوث الالفاظ فافهم ثم الكلام الانشائية قد يدل بعضه
بالالتزام على النسبة التامة التي قصد تطابقها للنسبة الخارجية الواقعة قبل القاء الكلام
الانشائي وكان ذلك البعض موضوعا لها ويدل عليها بذلك الوضع ودلالة مطابقة وان
لم يدل عليها بالمطابقة في قصد الانشائية منه كالاخبار التي تستعمل في النسبة الانشائية مكيفة
بمعنى من المعاني المناسبة للنسبة الخبرية الاصلية كالتحزن والتحسر والتعجب والمدح والذم وغير
ذلك من المعاني التي يمكن ان يقصد انشاؤها من التراكيب الخبرية فالاخبار المقصود منها
امثال تلك المعاني انشاءات بلا شبهة وقد يقال ان الاخبار التي يقصد منها امثال تلك
المعاني اخبار حقيقة ومستعملة في النسبة الخبرية لكن لم يقصد منها فائدة الخبر ولا لازمها
بل قصد معنى تلك المعاني بنوع مناسبة خطابية فهو مجاز في علي اصل المعنى دل عليها بالدلالة
العقلية وهذا لا بعد كل البعد في غير العقود ونقيضه ليس كذلك وان كان قد يدل على
نسب تامة خبرية اخر بالالتزام ايضا اما لفظ الكلام الانشائي في موضوع لها كالالفاظ
العقود مثل بعت فانه يدل بالالتزام على وقوع البيع من المتكلم لكنه بعد ابرام بعت وقس

عليه امثال او غير موضوع لها مما يناسب بالمعاني الانشائية كالفاظ الموضوعة للمعاني الانشائية
ومن جملتها الامر وتحقق معناه ليس الباقي عليه فتقول الامر كاضرب مثلا بدل بالوضع
على نسبة الضرب الى المخاطب المكيفة بالطلب الجزئي الغير المستقل الحادث في زمان التكلم
في ذهنه من غير قصد الاخبار عن وقوع الطلب حين التكلم وبه يظهر الفرق وبين اضرب
وبين اطلب منك الضرب الآن او اني متصف بالطلب الآن او انت تطلب في
نفسي الآن وامثال ذلك مما يقصد به الاخبار الذهنية الطلبية المدلولة للامر لم يقصد
تطابقها الى النسبة الخارجية ولم يقصد الدلالة على ذلك التطابق وليس من شانها قصد
تطابقها ايضا او لنسبة خارجية لها يمكن اعتبار تطابقها لها وانما دل بالالتزام على انه المتكلم
بامر طالب للضرب اي هذه النسبة الخارجية واقعة لكن حين التكلم لا قبلا والكلام المؤدى
للقسم الثاني من النسبة التامة الدالة عليه المعبر عنه بسبي انشاء حقيقة ما دام يدل عليه
ويعبر عنه وان كان قد يطلق على الكلام الانشائي المستعمل في معنى الجزئي لفظ الانشاء
المستعمل في معنى الجزئي لفظ الانشاء مجازا او اصطلاحا من علماء العربية وانما اطنبنا الكلام
في هذا المقام لانه مزلة الاقدام ومضلة الافهام ولو اراد احد ايكشف فيه اللثام
عن وجوه المرام فكن انت على بصيرة فيما اعطيناك من التحقيق والله ولي
الهداية والتوفيق واذا تمهد هذا التصوير فنقول ان الكلام المشتمل على لفظ الحمد والشكر
مثل نحمدك ونشكرك والحمد لله والشكر لله وامثال ذلك وقولك ما شاء الله اما اخبار
اي جملة خبرية يقصد بها معنى الخبرية ويجوز ان يراد من الاخبار اعلام النسبة الخارجية فقوله
اما اخبار معناه شيء يقصد به الاخبار واما ان مستعمل في انشاء الحمد والشكر والتسمية اما
بطريق النقل العرفي ان ثبت كما ذهب اليه بعض العلماء وتخصيص هذه الالفاظ او قولك ما شاء
وامثاله بالنقل لكون التسمية والشكر والتحميد مذكورات فيها صراحة فنقلها لانشاء التسمية
والحمد والشكر او لي بخلاف قولك الله عالم الله كريم فان امثال ذلك وان كان فيه معنى
التوصيف بالجميل الذي يحصل به الحمد والشكر ومعنى ذكر اسم الله لكن التسمية والتحميد والشكر
ليست مذكورات فيها صراحة وايضا ليس في انشاء الحمد والشكر والتسمية بهذه الالفاظ

تخصيص

وان دل الكلام عليه بالالتزام منه

لما سيرتي في اطلاق الجزء على الكلام الجزئي المستعمل في الانشاء منه

فان الاخبار يطلق على كلا القسمين منه

مثل اشكرك واحمدك والله احمد واحمد الله وغير ذلك منه

نحو بكمالك ياسمه منه

تخصيص صفة دون صفة وانعم دون انعم فان انشاء الحمد والشكر والتسمية بتلك الالفاظ
جميع الوصف بالجميل والتسمية لجميع اسماء الله وكيفها احاطة اجمالية فكان فيها وصفا
بجميع الصفات الجميلة وانشاء جميع انواع الحمد والتسمية بجميع انعم الله فلذلك اخرت
نقلها واما بطريق المجاز كما في سائر الاخبار المستعملة في انشاء الحمد مجازا كحو الله عالم
وزيد جواد عند قصد انشاء الحمد لا قصد الاخبار وانما قدم احتمال كونه اخبارا لكون الاصل
كما صرح به ولان ظاهر اكثر كلمات العلماء وانسلف مشعر بكونه اخبارا فان العلماء اختلفوا
في اقوال الحامدين وانشاكرين المشتملة على لفظ الحمد والشكر وكذا في اقوال المسمين
المشتملة على لفظ الاسم كو بالله وباسمك وغير ذلك هل هي اخبارات ام انشاآت
فزعم الاقلون انها انشاآت بطريق النقل كصيغ العقود او بطريق التجوز فحينئذ
تكون هذه الاقوال انفسها تحميدا او تسمية وشكرا لان الشارع اعتبر وجودها عند
تلفظ هذه الاقوال كالبيع والشراء لان معنى الحمد والشكر والتسمية ليست من المعاني
التي اعتبرها الشارع بل هي معان في انفسها من غير اعتبار معتبر وليس لها معان
اخر في الشرع يعتبر وجودها عند تلفظ تلك الاقوال بل لان العرف نقلها الى الانشاء
او استعمالها في الانشاء مجازا وعلى التقديرين يحصل الحمد والتسمية فان فيها انشاء التوصيف
بالجميل وانشاء ذكر الاسم اجمالا وهو معنى الحمد والتسمية وذهب الاكثرون الى انها
باقية على الاخبارية بناء على ان الاخبار ايضا يحصل به الحمد والشكر والتسمية
لان الاخبار عنها يدل على اتصافه تعالى بالجميل ويشعر بالتعظيم ويحصل منه ذكر
اسم الله في الابتداء الا ان لفظة الاسم يكون مقحما حينئذ فهي ايضا وصف بالجميل
وفعل يشعر بالتعظيم وتسمية فحصل في ضمن هذه الاخبارات انشاء هذه الامور
الثلاثة وبالجملة فالحمد اذا ذكر في الكلام صريحا يكون الكلام حمدا على تقدير الانشائية
والاخبارية اما لان اثبات الحمد شيء يدل على كونه متصفا بالجميل الذي وقع في
مقابلة الحمد ولذلك اثبت له فيكون حاصل الكلام توصيفا له بالجميل على وجه
الاجمال او لان اثبات الحمد له توصيف بجميل خاص وهو ثبوت الحمد له اي

بخلاف قول الله عالم واسماله منه

ح ان يصرح بلفظ الانشاء زيادة الى الله المتبرك به اسمه تعالى لانه اذا لم يكن المتبرك به

حتى نقل عن الحسن الحمد لله بقول الحمد لله اخبار

وقال الامام الاعظم رضي الله عنه ان الحمد لله جمع قوله الحمد لله اخبار

عن كون الحمد ثابتا له تعالى اخبار بانه تعالى متصف بالحمد فهو اخبار

يكون الاقوال الحمد لله اخبارية كذا في كلام بعض المحققين منه

اذ لو بقيت على خبريتها لدلت على الاتصاف بالصفات الجميلة ولا يحصل منه الوصف

القائلة بالانشائية والجواب عن معارضاته منه

نظرا الى انشاء التقرب منه

فلا ضرورة الى النقل منه

فيحصل منه الحمد لغة ما كان او عرفيا منه

اى المحمودية فحينئذ يدل تفصيلا على الاتصاف بالكمال واما لانهم عدوا ربط الحمد لله بالحمد
فكانهم جعلوا اعطاء الحمد للشئ حامدية وبهذا التخيل مناسب لمذاق العرف ولذلك استعملوا
فى مقام الحمد لفظ الحمد او ما يشتق منه وبهذا النخيل اختار وا فى التسمية الطريقة المخصوصة
واعتبر بهذه الوجوه الثلاثة فى الشكر ايضا والتشريف اعتبر الوجه الاول فقط ولذا
حكم باجمال الدلالة فان قلت الاخبار عن الشئ يغاير ذلك الشئ بالضرورة فكيف
يكون الاخبار عن الحمد عين قلت المعلوم بالضرورة هو ان مفهوم الاخبار يغاير
مفهوم المخبر عنه واما ان مفهوم المخبر عنه لا يصدق على جزئى من جزئيات الاخبار
فلا بل يجوز ان يكون الاخبار الخاص من جزئيات المخبر عنه التى يخبر عنها بهذا الاخبار
بالحيثيتين الاعتباريتين فى بعض الصور فان قولك الحمد لله على تقدير كونه اخبارا
يقصد به الاخبار عن جميع حمد الحامدين على وجه لا يشذ عنه شئ من الحمد
وهو من جملة الحمد لله الذى هو نفس الاخبار عن الحمد فى هذه القضية فيكون
هذه الاخبار اخبارا ايضا عن الحمد الذى هو نفس فى ضمن الاخبار عن الجميع
الذى هو من جملة افراده باعتبار الحيثيتين فافهم وقس عليه نظائره منها قولك
الخبر محتمل للصدق والكذب فان هذه القضية مغايرة للمحكوم عليه فيها بحسب
المفهوم مع انها من جزئياته ثم الحق عند ان مقام ايراد تلك الاقوال ليس مقام الاخبار
عن الحمد واخوته بل مقام انشائها الذى تخبر عن وقوعها بعده فهى اما مستعملة
فى انشاء الحمد والشكر والتسمية مجازا واما مستعملة فى معناها الخبرى لكن لم يقصد
بها اعلام وقوع النسبة الخارجية وافادته بل قصد به اظهار الثناء والتعظيم و
التسمية لان قصد الاعلام ليس مرجع الخبرية بل مرجع كونه مفيدا كما صرح به فى المفتاح
والافادة صفة زائدة على حقيقة الخبر غير لازمة لها وربما لم يقصد بالقاء الخبر
مع انه مستعمل فى المعنى الخبرى بل يقصد به معان اخر مناسبة لمضمون الكلام كاظهار التحزن
والتحسر وان كان يجوز ان يستعمل الخبر فى انشاء امثالها بطريق المجاز كما تحققته ولا
منافاة بينهما فان المعنى الواحد يجوز ان يفهم من اللفظ المستعمل فى معناه الحقيقى
لان النقل لم يثبت فى اصطلاح ما اصلا ولا شك ايضا ان مراد المتكلم بهذه الاقوال
ليس افادة فائدة الخبر ولازمها وهو ان اعلام للمخاطب بكونه عالما
بوقوع النسبة كما لا يخفى على من له ادنى وقوف على اساليب
الكلام توجب حصر الى ما ذكرناه

وما يقال فى تعليل ان ثمة من ان المقام يقتضى ارادة الحال او
صحة الاخبار به فيقتضى تجرد كل منهما لا يصح
لان حين الاخبار يستقبل الانشاء الخبر
فلا يحصل حال التكلم حمد فلا يصح الاخبار
عن الحمد الحال ولا عن الاستمرار لانه انقطع
حين التكلم بهذا الخبر فباطل اذ فى مثل زيد
يعتبر زمان الحال عقيب زمان الاخبار من اخبر
ويعتبر الاستمرار فى غير ان الاخبار من اخبر الى
الزمان الاتى اذا قيل قارئ القرآن
فيصح هذا الاخبار منه على قصد الاستمرار
او الحال ولا شك احد فى صحة ان فى زمان
الاخبار مشغول به لافراده فيه على ان
فيما نحن فيه يكون الاخبار عن الحمد
فى زمان الاخبار فلا يلزم ما توهم فافهم

لمناسبة حاصلة بينه وبين ذلك المعنى الحقيقى ويكون من مستتبعات التراكيب وعليه اكثر
مجازات التراكيب التى يبحث عنها فى علم المعانى ويتسابق فى مضمارها فرسان البلاغة فيكون
ان يستعمل فيه اللفظ لعلاقة مجازية بينه وبين المعنى الحقيقى وعلى الاول لم يكن الكلام اخبارا
بمعنى الاعلام وان كان اخبارا بمعنى الجر فان لفظ الاخبار يحكى بمعنى الاعلام وبمعنى الكلام
الجر وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلا تغفل ثم الظاهر ان مراد الشريف
من قوله اما اخبار الخ ليس التردد فى كون قول المصنف اخبارا كسبب للمعنى فى الواقع بل
فى اطلاق لفظ الاخبار عليه بناء على اصله وان كان المعنى الان قطعا فليس للمصنف
حمد آخر غير ذلك القول حالى او استقبالى حتى يخبر عنه به وجعل الحمد المخبر عنه ايضا ذلك
القول مع انه خبر عنه بعيد جدا لا يلتفت اليه ولا يقصد فى مقام سعة الكلام بل فى مقام
الالغاز والتعمية قوله وعلى التقديرين يدل اجمالا الخ لشبهة فى ان الاقوال التى تشتمل
على لفظ الحمد والشكر لها اعتبار ان اعتبار كونها اقوالا مخصوصة لها مفهومات مخصوصة
وينظر مفهوم الحمد بخصوصه وبهذا الاعتبار لا شبهة فى ان الاقوال التى تشتمل على لفظ الحمد
والشكر لها اعتبار ان اعتبار كونها اقوالا مخصوصة لها مفهومات مخصوصة وينظر مفهوم
الحمد بخصوصه كونها دالة بالدلالة التفصيلية على الاتصاف بالجميل التفصيلى والتوصيف
به فيكون حمدا تفصيليا سواء كانت اخبارية او انشائية مثلا قولك الحمد لله اذا انظر
بهذا الاعتبار يكون معناه جميع حمد الحامدين مختص به تعالى ولا شك انه توصيف
باجل صفات الكمال وهو اختصاص جميع المحامد به سواء قصد به الاخبار او الانشاء
فهو بهذا الاعتبار مثل قولك الله عالم فى كونه توصيفا بالجميل المخصوص المفصل
المدلول عليه بالدلالة التفصيلية وكذا قولك بخمدك بهذا الاعتبار يدل على
كونه تعالى متعلق حمد المتكلم فيكون توصيفا له تعالى بكونه متعلق الحمد وهو صفة
جميلة مخصوصة يدل عليها بتركيب بخمدك دلالة تفصيلية سواء قصد به الاخبار
او الانشاء وقس عليها سائر الاقوال المشتملة على لفظ الحمد والشكر واعتبار كونها
مرآة الملاحظة لتعرف احوال الاقوال الحمدية الاخر مع ملاحظة مفهوم الحمد بكونه

واما على الثانى فى كون مفاد الكلام انشاء وان كان لفظه
لفظ الخبر فلا يصدق عليه الاخبار حقيقة
لا بمعنى الاعلام ولا بمعنى الكلام الخبرى منه

ان اعتبار كونه عنوانا ومرآتا لافراد الحمد كما فى الاعتبار الثانى

اى الاعتبارين

اشارة الى قوله تعالى الحمد لله الذين وفقنا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله
الذين وفقنا لهذا الخ وقوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين
من عدم انحصار الحمد فى الاخبار بالحمد

ان الاعتبار الاول لا ينافى التفصيل والتوصيف
للاتصاف مع تأخره عنه لان الدلالة
فيه اجمالية وفى البعض الاجمال والتفصيل
باعتبار تضمنه صاحبه واعتبر بعضهم
الحمد فيه تفصيل واللفظ دال تفصيلا على الاتصاف
بالجميل والتخصيص الذى ذكرناه سقط امثال
هذه الاوهام الباطلة فلا تغفل

قوله واعتبار كونها اقوالا مخصوصة عطف على قوله اعتبار كونها

بكونه مفهوما كليا اجماليا ومرآة لتعرف احوال خصوصيات المحمود وعنوانا شاملا لها
حتى ذلك الفرد التفصيلي الذي يحصل من تلك الاقوال على الاعتبار الاول كما تحققته و
الفرد الاجمالي الذي يحصل فيها على الاعتبار الثاني كما سنبينه وكذا الحال في صحة الاعتبارين
في قولك الوصف بالجميل ثابت مخصوص بالله تعالى او اصفك بالجميل او الله متصف
بالجميل وامثال ذلك من الاقوال التي في قوة الاقوال المشتملة على لفظ الحمد لكن فرق
بين قولك الله متصف بالجميل وبين قولك الحمد لله في الاعتبار الثاني فان الاول
يدل دلالة تفصيلية على الاتصاف بالجميل الاجمالي بخلاف الثاني فانه يدل على الاتصاف
بهذا المجمل دلالة اجمالية ايضا فاما ان يدل عليه الاول مفصلا يدل عليه الثاني مجملا والسر
فيه ان اتصاف الله تعالى بالجميل المجمل مستقلا ملحوظ ذلك الاتصاف بحسب ذاته مضموم
الكلام في مثل قولك الله متصف بالجميل على اعتبار الثاني فتكون الدلالة عليه حركة
بخلاف كقولك الحمد فان ذلك الاتصاف مفهوم فيه من جزء الكلام الذي هو الملحوظ
فيه على الوجه الكلي العنواني بجعله مرآة لتعرف احكام افراده فتكون الدلالة عليه على
الوجه الاجمالي كما لا يخفى على المتأمل الصادق وكلام الشريف مبني على الاعتبار
الثاني ومراده من الاجمال اجمال الدلالة لا اجمال المجمل الذي يدل عليه لان الظاهر
ان استعمال هذه التراكيب في موارده على هذا الاعتبار فهي بهذا الاعتبار تدل
دلالة اجمالية على الوصف بالجميل الاجمالي فان مضمون قولك نحمدك اما اخبار
عن الحمد المطلق الملحوظ على الوجه الكلي بجعله عنوانا للافراد واما انشاء وعلى
كلا التقديرين يدل على الاتصاف بالجميل الاجمالي ضمنا واجمالا فالوصف
بالجميل الذي هو مفهوم الحمد ايضا اجمالي فتكون امثال هذه التراكيب حمدا اجماليا
من حواشي الدلالة والمجمل بخلاف كقولك الله متصف بالجميل فانه وان كان
بالاعتبار الثاني من الاعتبارين المذكورين يدل على الاتصاف بالجميل الاجمالي
لكن دلالته على ذلك الاتصاف حركة تفصيلية لا ضمنية اجمالية فتكون الوصف
بالجميل الاجمالي فيه صريحا مفصلا لما تحققته فلا يكون حمدا اجماليا بهذا المعنى

وان كان

والمراد من قولهم هو قول يدل على كون الجميل ليس الوصف بالجميل هو الوصف بالجميل وصفا للنحو الذي يأتي

ب باء طريق كان مثلا

ومن هذا يعلم ان امثال الحمد لله تفصيلي دون الاقوال المشتملة على لفظ الحمد لله فانها اجمالية فتطابق الثاني وجعل الاول نظير الجميل ان الناطق تفصيلا

نظير الاف ان فقد شيء عليه مفهوم الحمد

على صدق عليه لان ما ذكره من الاجمال و التفصيل

مرجعه الى مفهوم الحمد وما نحن فيه هو الاجمال والتفصيل باعتبار ما صدق عليه الحمد

يعني افراد الحمد يحصل بعضها على وجه التفصيل وبعضها على وجه الاجمال

ان بعض التراكيب يدل على مفهوم الحمد اجمالا لانه وبعضها يدل تفصيلا وهو ظاهر مثله

لا طائل تحت هذا الكلام

وان كان هذا الاجمال ثابتا ايضا في مثل الحمد لله على هذا الاعتبار مثله

وان كان حمدا اجماليا لكون الجميل فيه على وجه الاجمال ثم اعلم ان الاجمالي في
الحمد على ثلثة اوجه اجمال في الدلالة واجمال في الجميل كما عرفت واجمال بكونه
في مقابلة جميع النعم فافهم ولا تكن في الغلط من اشتراك لفظ الاجمال في هذه الثلثة
ففي كقولك الحمد لله اجمال من الجهتين الاوليين فاذا وقع في مقابلة جميع النعم
يكون الاجمال فيه من ثلث جهات ثم ان تلك الاقوال مع ان دلالتها على الاتصاف
اجمالية وقع عليها الاختيار بين جمهور العلماء الاخيار في اداء الحمد لتملك
الجبار لعدم اختصاصها بوصف دون وصف فكانه وصفها بجميع الاوصاف
الجميلة بحكم مقام الخطابة وفيه من المبالغة المناسبة للمقام ما لا يخفى بخلاف
مثل قولك الله عالم ولان لفظ الحمد مذكور في تلك الاقوال صراحة فلا يغني عنه
مثل قولك الله متصف بالجميل وان لم يكن فيه ايضا تخصيص صفة دون صفة ولقول
النبي عليه الصلوة والسلام في بعض الروايات كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد
لله فهو ابتر ولما روي عنه عليه الصلوة والسلام ايضا من انه اذا قال العبد الحمد
لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول اثنى
علي والظاهر ان مراده عليه الصلوة والسلام بالحمد لله ما يشتمل على لفظ الحمد من
التراكيب لا خصوص صيغة وان كان الحديثان يرجحانه من بين تلك الاقوال الحمدية
بكسب وقوعه فيهما وكون العبرة عن امثاله قوله منعما كذلك اي اجمالا او على التقدير
او كما ذكر في الحمد قوله لم يمكن لاحد لحج عدم امكانه ليس لاستلزام التسلسل المحال
لان مثل هذا التسلسل ليس بمحال لانه مع انه في جانب المعلول غير مجتمع الاجزاء بل
لان اتيان الافعال الغير المتناهية لا تصه القوة الجسمانية خصوصا في الماضي
المتناهي فعلى هذا عدم الامكان في الموارد الظاهرة الجسمانية ظاهر واما الموارد
الباطن فلا تسلم عدم الامكان فيه بناء على بقاء النفس الناطقة فقوله لم يمكن
اطلاقه اما بناء على التغليب او اراد عدم الامكان ما يهوا عم من الذاتي والعادي
او اراد بقوله بهما مجموع الحمد والشكر من حيث هو مجموع لا كل واحد فيهما كما هو الظاهر

بالبعض لحكم وتتميم من غير مزج كما قالوا

اذا التخصيص من مقتضى المقام

قيل به لانه رفع في البعض لم يبدأ بالحمد لله وعلى هذا يكون اجراء مطلق الحمد اولا مستدرك على الحمد اولا

ليس لاستلزامه التسلسل المحال او الحمد استلزام اما عقليا او شرعيا لانه باطل

قطعا اذ لا يستلزم كل نعمة نعمة على وجه التفصيل شيئا من الحمد والشكر لا عقلا ولا شرعا

بلا اذا قصد اداء حق نعمة الله من الحمد والشكر على وجه الكمال والتفصيل لكن ذكر

فلا يرد ان التتميم في الشكر دون الحمد

قطع النظر من وجه اخر لاقتضاء التركيب المشتمل على لفظ الحمد او الشكر في اداءهما

من العبارة قوله على التمام والكمال ولهذا قالوا ان الشكر الواجب على المنعم عليه
هو الشكر الاجمالي الواقع في مقابلة الكل بحيث لا يشذ عنه شئ حتى تلك
النعمة التي هي الشكر الاجمالي في مقابلة الكل فانه باعتبار انه ملحوظ بحسب ذلك
العنوان الكلي نعمة مشكور عليها وباعتبار كونه ملحوظا بخصوصه مشكورا عليه
الحمد الاجمالي وتؤيده اختيار الجمهور في اداء الحمد ما يدل على الاتصاف اجمالا لان
هذا الاجمال يناسب الاجمال الاول ويقويه لعدم الاختصاص فيه بوصف
دون وصف او التفصيل بقدر الوسع لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق قوله
لاستلزام تسلسل الخ لزوم التسلسل يتم على اجميع الاصول اما على اصل اهل
السنة لانه لا مؤثر في الوجود الا الله على اصلهم فكل موجود نعمة من نعم الله
والحمد والشكر الصادران من العبد من جملة الموجودات واما على اصل المعتزلة
فانهم وان قالوا بان افعال العباد مخلوقة لهم لكنهم يقولون ان القدرة و
التمكن صادر تان من الله تعالى ومرادهم من القدرة والتمكن هو الاقتدار الذي
لا يتخلف عنه الفعل ولا شك انه لا يتم الا باعطاء الله التوفيق والتيسير
لاسبابه وهم يسمونه اللطف اذا كان ذلك في خلق الطاعة فلكل واحد واحد
من الافعال قدرة بهذا المعنى مخصة لان تيسير اسباب هذا مغاير لتيسير اسباب
ذاك لان القدرة التي يدعون كونها قبل الفصل وكونها متعلقة باكثر من واحد
عندهم وليس في كل فعل عدم تام قبل الفصل على ما قيل
ثم قول هذا القائل عدم تام اذا اعتبر
الحكيم والمعتزلة انما هو
على تحقيقهما وجعلناها من النعم المتقيد كل حمد وشكر وجعلناها
واما اذا اعتبرنا نفس الحمد والشكر ايضا كما ان
من النعم المقتضية للشكر والحمد ايضا
عليه ظاهر كلام الحكيم فيتم الشكر على الاصول
جميعا اما ان يريد منه ما يشاء ويرضاه بمعنى انه
يجوز ان يعتبر نفس الحمد والشكر على جميع
الاصول نعمة من الله مع انه مناقض
لما ذكره سابقا من اصل الحكيم والمعتزلة وان كان صحيحا بالقياس الى الحكاء في الواقع
غير مطابق للواقع بالقياس الى اصل المعتزلة وان كان صحيحا بالقياس الى اصل المعتزلة
لا في زعم هذا القائل كما تحققته واما ان يريد به مجرد الوضع فيكون ح كلاما لا طائل تحته اصلا
كما لا يخفى على من له ادنى مسكة

السنة

فاندفع ما قال ان التم والكمال انما يكون بحسب القدرة لا التم
على اصل المعتزلة لانه بقاء واحد والشكر عليها في كل فعل اذ
يتم الامر ولا يلزم ان يشكر عليها في كل فعل فعل اذ
القدرة في الافعال الغير المتضادة كلها واحدة
عندهم وليس في كل فعل مخصص من قدرته
على الفعل

عطف على قوله

السنة فانهم لا يشترطون الاستعداد في التأثير بهذا على ما يقتضيه قواعدهم واما على المشهور
من مذهبهم من ان العبد خالق لافعاله بقدرة موجبة يحدث الله تعالى اياها في العبد
عند حصول شرائط الفعل والمعدات وارتفاع الموانع كما قرح به في المواقف فلان
التمكن والقدرة حينئذ من الله تعالى فتنتهي المحامد اليه تعالى على هذا التقدير ايضا فتيم
التسلسل ثم اعلم ان العجز عن كمال الحمد لله تعالى واتمامه على وجه التفصيل ثابت ولو قيل
ان نفسه ليس من النعم لعدم تناهي محامده تعالى من صفات كماله وكذا الحال في الشكر
اذا لم تقيد النعمة بالوصول الى الشاكر وهو ظاهر لان نعم الله تعالى غير متناهية حينئذ
وان قيد بكونه ممتنا ايضا لان النعم الواصلة وان كانت متناهية لكن كل نفس وكل
لمحة وكل خطرة نعمة على العبد فلا يمكنه التفصي لانه مهما اشكر ها على وجه التفصيل
كما لا يخفى قوله وما نراه هذا الكلام الى سافيه منقول عن حواشي الشارح فتفكر كلامه
بانه التعريفين المذكورين يذكرهما الآتي حدا وانهما حقيقيان مع انه تفسير على خلاف ما
صرح به ونص عليه لا يكاد يمكنه له وجه صحة لان الحد الاسمي والحقيقي انما يكونان في الماهيات
الحقيقية الى قصد تعريفها المعنوي والمراد ههنا تعيين المفهومات الوضعية
التي اعتبرها الواضع ووضع الالفاظ بازائها لا حقيقة لها وان اعتبرها فتكون
التعريفات المذكورة في امثال هذه المقامات حدودا لفظية قصد بها بيان مفهومات
الالفاظ بحسب ما اعتبره الواضع داخلا وخارجا والمنقول في مفهوم فيهما عن اهل
اللغة هو ما ذكرت بقالا غير قوله كما تحققته اي في قوله وعلى التقديرين لا يقال ما
تحقق هناك كون فردا من الحمد اللغوي لانا نقول يعرف منه كونه
فردا من العرفي ايضا بادنى مقايسة قوله وانما خص الخ لم ينف كونه ماهية القول
المعظم كما يقتضيه سياق الكلام اولم ينف فردا آخر مما يصدق عليه الحمد اللغوي
لانه الاقرب العامية سبق الى ما ذكره لا الى القول المعظم مطلقا ولا الى فرد آخر قوله
لانه الاوهام الى آخره يعني انه آل بق الى اوهام الناس والمتعارف فيما بينهم
لما كان ذلك كان المقام مظنة ان يتوهم انه معنى عرفي فدفع ذلك التوهم الناشئ

من الحمد العرفي قطعا

فاندفع ما يقال ان الحمد العرفي ايضا حقيقة لهما بانهما حقيقتا الحمد والشكر لا
مخصوص لهما بانهما حقيقتا الحمد والشكر بحسب
اخر دون الاولين

لانه اذا فرض كونه في مقابلة النعمة يكون فردا

لا في قول المصنف فيه لان مراده من القول المخصوص
هناك ليس خصوص ما ذكر للحمد لله كما تحققته

فاندفع بما تداهم البعض من السؤال والجواب
في كون خصوص الحمد لله فردا من ماهية الحمد
مطلقا ومن سوء الفهم ومن جهل
انه غلط كما تحققته على ما وكزته في
الحمد لله في قوله كما تحققته اي في قوله
المصنفية فاذا علمت ما حققناه علمت ان
لا ضير في سؤال الاتي بكونه في جواب وانام الله
لبطلان اللسان لانها في غاية البطلان

ان الحمد ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله او ما فی حكمه الا انه اقتصر عليه لانه اوجز ما فی حكم
الشئ فی الشئ شايع والشريف اظهر ذلك فی التعليل اشارة الی اعتباره فی المعلول وعلی هذا
يظهر الانطباق بين التعليل والمعلل هذا ولا يبعد ان الاوهام العامية يمكن ان تسبق الی
خصوص هذا الفرد للحمد بين المشهورين المذكورين فيما سبق ولذا خص النفی به واما
تخصيص كون المحمود به الله تعالی فانما لانه مما سبق الی الاوهام العامية ايضا او لكثرة استعمال
الحمد فی حقه تعالی شرح فعل يشعر بتعظيم المنعم ببب كونه منعما الخ المراد من الاشعار الدلالة
حيث لو علم المشعر به فلا يقدح فيه عدم العلم بالمشعر او عدم ظهوره كما فی فعل القلب
لا يقال العلم بفعل القلب لو كان فانما يكون بفعل آخر من الحامد فيكون هو المشعر لا
فعل القلب لانا نقول بعد التسليم اشعار احد الفعلين لا يمنع اشعار الآخر والفعل الآخر
انما يعتبر قرينة لفعل القلب لانه محمد مستقل وقوله ببب الخ بيد فائدة قولك فی مقابلة
النعمة ومتعلق بتعظيم اي يشعر بتعظيم هو فی الواقع ببب كونه منعما وليس المراد ان كونه
كذلك مشعر به ايضا او يكفی فی الحمد كون التعظيم المشعر به كذلك بحسب نفس الامر المعتبر فی مفهوم
الحمد الاشعار بالتعظيم المتلبس من الانعام فقط لا والاشعار بكونه ببب الانعام ايضا و
كذا الحال فی اضافة التعظيم الی المنعم فان المعتبر فی الحمد ايضا اشعار التعظيم المضاف الی
ذات المنعم الذي هو متصف بصفة الانعام فی الواقع ولم يعتبر فيه الاشعار بمتعلقه فی
وقع التعظيم له وان اعتبر فی مفهوم الحمد كون المعظم منعما وكون التعظيم ببب الانعام
فالمعتبر فی مفهوم الحمد هو ذات بهذين المفهومين لا الاشعار بهما وربما يمكن ان
يقال قوله ببب متعلق بقوله فعل وحينئذ يظهر المعنی وان كان فيه نوع بعد بحسب
اللفظ وقوله عن الاعتقاد قد مر فی مباحث الحمد اللغوی ما ينبغی لان يراد من الاعتقاد
فليتذكر ثم الظاهر المتبادر من التعريف ان لفظ الحمد موضوع فی العرف لمعنی لا يتصور
فی حق الخالق الخ لا يصح ان يكون جامدا بهذا المعنی ويؤيده تقسيم الشارح الفعل علی
وجه لا يكاد يصح فی حقه تعالی الا ان يتمحل فی التعريف ويحمل تقسيم الشارح علی التقسيم
فعل العبد لانه التقسيم ظاهر فيه وان كان يمكن ان يعتبر مثل هذا التقسيم فی حق الخالق

من تلك الاوهام فالمدفوع حينئذ ذلك التوهم لا ما سبق الی اوهام الناس او نقول مراده
انه لما اراد الشارح ان يقول ليس الحمد فی العرف عبارة عن المعنی المذكور نفی ذلك الفرد
الاوهام العامية لا يسبقها منه الا ما ذهب اليه فاقتصر علی نفيه كناية به عن نفی المعنی
المعنی المذكور وعلی هذا يكون المراد من نفی ما سبق تمهيد بيان المعنی العرفی او نقول المراد
من الاوهام العامية او هام اهل العرف وكان السابق الی اوهامهم ان الحمد ذلك
من غير ملاحظة انه معنی عرفی او لغوی بخصوصها وكان كشف ما هيتها بالقياس
الی اوهام ناسب ان يدفع هذا الوهم فی تحقيق المعنی العرفی لا اللغوی لان اهل اللغة
من حيث هم اهل لغة لا يسبق الی اوهامهم ذلك فيكون المراد حينئذ دفع ما سبق
الی الاوهام العامية وانما جعل المعنی العرفی حقيقيا والمعنی اللغوی معنی مجازيا
ولم يعكس الامر لانه اعتبر المحامد الواقعة فی متعارف الناس علی مذهب العرف
والمصنف من جملتهم فقد كلامه علی اعتباره من اهل العرف اولانه البيان لما
كان العامة اهل العرف واعتبر الشارح البيانی من جملتهم كان التخاطب علی اصطلاح
اهل العرف فجعل المعنی العرفی معنی حقيقيا لانه اللفظ عند اهل العرف حقيقة
فی معناه العرفی ثم التعليل بقوله لانه الاوهام العامية الخ لا يوافق المعلل
ظاهرا لانه ما يشتمل علی لفظ الحمد او ما يشتق منه اعم من الفرد المشار اليه فلا
يقتضی تخصيصه بالنفی ويمكن ان يقال انه اشار الی انه مراد الشارح بنفی هذا الفرد
نفی ان الحمد عبارة عما يشتمل علی لفظ الحمد مطلقا الا انه عبر عنه ببعض افراده
تصويرا او تمثيلا وخص هذا الفرد من بينها لانه اشهر او يقال ان الاوهام
العامية لبست تسبق الی خصوصية الحمد لله ولا الی فرد آخر مما يشتمل علی لفظ
الحمد مطلقا بل الی مفهوم كلی يوجد فی تلك الافراد كلها وهو مفهوم ما يشتمل
علی لفظ الحمد مطلقا ولما كان ذلك المفهوم الكلی مشتهرا فی ضمن ذلك الفرد
المخصوص فهو قولك الحمد لله نفی ذلك المفهوم الكلی بنفی ذلك الفرد بطريق الكناية
كما يقال ليس فی الدار خاتم مريدا به نفی جنس الجواد مطلقا او يقال انه مراد الشارح

ان الحمد

ايضا اوله علم ازلي بمنزلة الاعتقاد وكلام نفسي بمنزلة فعل اللسان وايجاد اشيا بفهم
منه التعظيم بمنزلة فعل الاركان والكل تحمل واما الشكر فعلى معنيه لايصح ان يوصف به
الله تعالى لان وصول النعمة الى الشاكر معتبر في مفهومه اللغوي واما على مفهومه العرفي
فعدم الصحة اظهر من ان يخفى وتوصيف الله تعالى بانه شاكر وشكور يحمله على المجاز
اي يقبل شكر الشاكرين كالثواب بمعنى يقبل توبة التائبين قوله المتبادر عن نعمائه
الخ لغير التشريعات لانه مصدر يقع على المفرد والجمع ولم يرد كمال التبرة المخصوص
بخاتمه مثلا كما قد يوهمه اللفظ والالم يشمل التعريف الحمد لغيره تعالى فيكون الحمد اللغوي
كالشكر العرفي في كونهما مختصين بالله تعالى وسيصرح خلاف ذلك قوله كما نبهنا عليه
اي في قوله بخلاف فعل المورديين الاخرين ثم المراد من الدلالة على الاعتقاد
كونه مايذكر بحيث يحكم الدلالة به عليه بالنظر الصحيح كما يقال العالم دليل الصانع
اي اثره الذي يمكن ان يتوصل منه اليه تعالى وحاصله كونه ذلك الشيء المذكور دالا
بالمطابقة بالنسبة الى الاعتقاد ومآل المعنى يرجع الى اشتراط مطابقة الاعتقاد
بل عدم مخالفة الاركان ايضا لان الدلالة بهذا المعنى لاتكون الا بهما وقس عليه دلالة
افعال الجوارح فمآل المعنى فيه ايضا يرجع الى اشتراط مطابقة الاعتقاد وعدم
مخالفة اللسان لان هذه الدلالة فيهما ايضا لاتكون الا بهما فالدلالة بهذا المعنى
جزء من مفهوم الحمد اللساني والاركاني ويفهم منه الدلالة على الاتصاف ايضا بطريق
الدلالة المشهورة المنقسمة الى المطابقة والتضمن والالتزام لانها ليست بجزء من
مفهومها ولا بشرط لها ويفهم من اعتبار الدلالة بهذا المعنى في مفهومها اعتبار
الدلالة على الاتصاف ايضا فافهم وبهذا التوجيه يتم كلام الشريف ثم الحق الخ
عند الرجوع الى الاتصاف الرجوع الى الاتصاف لان غرض الشارح مما ذكره
تفصيل للفعل ولا شك ان الاصل والعمدة في كون حمدا هو الدلالة على
الاتصاف لاظهاره ولهذا قيل حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وهو الذي
يشترك جميع اقسام الفعل فيه لا الدلالة على الاعتقاد لانه من جملة الفعل

نفس

نفس الاعتقاد ومقام التفصيل يوجب ايراد الامر المشترك الذي هو العمدة فانه ارجاع الضمير
الى الاعتقاد وتمامه ان حمدية الفعلين الاخرين انما هو باعتبار دلالتهما على ما هو
حمد حقيقة اعني اعتقاد المذكور لاجل اشتراك معنى الحمد بين تلك الثلثة كما لا يخفى
على المتأمل واما الدلالة على الاعتقاد بالمعنى المذكور سواء كانت معتبرة في الحمد على وصمة شرطية
او الجزئية فيكفي في امرها دلالة الحال بقرينة ماسبق في الحمد اللغوي اذ لا شبهة في ان العارف
عن المطابقة ليس حمدا حقيقة والشهرة كافية في امره وربما يمكن ان يقال رجوع
الضمير الى الاتصاف بملاحظة تعلق الاعتقادية فكأنه قال ما يدل على الاتصاف المعتقد
وايضا قيود التوليف وهي التعظيم والمنعم وبسبب الانعام لا يخلو عن الايماء اليها ولو بما
ما ذكرناه ووقوع الاتصاف مقام الضمير في عبارة الامام والشارح اخذ بهذا التحقيق
منه فانه قال في تفسيره الكبير بعد فراغه عن تفسيره الحمد على ما يناسب اللغة وتتميم مباحثه
يجب علينا ان نبحث عن حقيقة المحمود وماهيته فنقول ان تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قول
القائل الحمد لله لانه اخبار عن حصول الحمد فيغاير المخبر عنه بل حمد المنعم عبارة عن كل فعل
يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما فعل القلب وهو ان يعتقد كون
المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال او فعل اللسان وهو ان يذكر الفاظا دالة على
كونه موصوفا بها او فعل الجوارح وهو ان يأتي بافعال دالة على ذلك الاتصاف فهذا
هو المراد من الحمد هذا كلامه وقوله تحميد الله بتخصيص التحميد به تعالى لكون الكلام في تحميده
تعالى لانه التعريف المذكور مخصوص بتحميده تعالى برشدك اليه اطلاق المنعم في التعريف
وقوله لانه اخبار الخ مراده انه اخبار عن حصول حقيقة الحمد وحقيقة الاخبار تغاير حقيقة
المخبر عنه مغايرة ذاتية وان كان يجوز في بعض الصور ان يكون فرد من الاخبار من
افراد المخبر عنه المخصوص بحسب الاعتبار كما تحققته فيكون مراده من التعليل نفي كون ذلك
القول حقيقة الحمد ولا ينافيه كونه فردا منه وعبارة الامام نص في اختياره كون
الجمل المشتملة على لفظ الحمد او ما سبق منه اخبارية وبهذا الحال فيما يشتمل على لفظ الشكر
او ما يشتق منه اولا قابل بالفصل اللهم الا ان يجعل كلامه على اعتبار كونه اخبارا

هو الاصل والعمدة في الصرف لما خلق وليس ذلك منحرفا فيه او صرف السمع الى تلقي
ما هو ضروري في عيش الانسان بتمكن به من العبادة وصرفه ايضا الى تلقي الاشياء التي
في استماعها عبادة كسماع كلام الله تعالى وكلام الرسول وغيرهما من الاثار والاخبار
النافعة فان استماعها عبادة مع قطع النظر عن كونها اوامر ونواهي وكذا صرفه الى
استماع انواع الاصوات ليستدل بها الى وجود الصانع صرف الى ما خلق لاجله

قوله اذ قد اعتبر فيه منعم مخصوص الخ بيان اعتبار خصوص المنعم منا لم يكن مقصودا بالاصالة
بل القصد الاصلي الى بيان اعتبار وصول النعم الى الشاكر لكنه اورجه في البيان لينظهر
ما هو المقصود بيانه اصالة لان اعتبار وصول النعم الى الشاكر انما يظهر من التعريف
بملاحظة انه اعتبر فيه انعام الله تعالى على عبده الشاكر واما كون الشكر الوفي واقعا
في مقابلة النعم وكونه على جهة التعظيم حتى يتم بهما امر العموم والخصوص بين التعريفين
فلان من له ادنى مسكة يعلم ان صرف العبد جميع ما انعم عليه الى ما انعم له ليس الا
لتاديه حق النعم بما يليق بها وهذا معنى المقابلة وكون ذلك الصرف على وجه التعظيم
ظاهرا وباطنا مما لا يمكن ان يشك فيه عاقل ايضا قوله فغلط من باب الاشتباه
آه مع توهم انحصار المحمد الوفي في الافعال الثلثة احادا واثنا وثلاث وتوهم نشأ
من ظاهر كلام الشارح في تفصيل الفعل والا فلو جوز القائل صدقه على الافعال
المقصودة لم يجز حكمه بانه الافعال مطلقا جزء من حرف الجمع غير محمول عليه لامتيازه
في الوجود عن سر اجزائه لان بعض ما صدق عليه المحمد عين حرف الجمع فحينئذ
لا يصح كلام على الاطلاق الذي بنى عليه ما ذكره عليه من ان النسبة بينهما اكيد الوجود
لا اكيد الحمل الذي كلامنا فيه فظهر انه منشأ غلط القائل مجموع الامرين بل الركن
الاعظم في منشأ غلطه هو الامر الثاني الذي ذكرناه بل لا يبعد ان يقال ان منشأ
غلطه هو ذاك لا ما ذكره الشريف فكانه قال كل ما يصدق عليه المحمد جزء من الشكر
غير محمول عليه لامتيازه في الوجود الخ فافهم كان حال جميع ما صدق عليه المحمد هكذا
لم يوجد فرد من افراد المحمد يصدق عليه الشكر لان مفهوم الكل لا يصدق على جزئه

في الاصل قوله والشكر كذلك الخ بهذا الكلام ايضا يغني ما سبق اليه تلك الاوهام من ان
ماهية الشكر ما يشتمل على لفظ الشكر اما يشتق منه فالعبارة الظاهرة حينئذ ان يقول
ليس عبارة عن قول الخ كما قال في المحمد الا انه حذف عبارة العبارة للتفاض في العبارة
اعتمادا على ظهور المراد بقرينة قوله كذلك قوله ولا القول المطلق الخ اتمام والشريف بهذا
النفي مع ما يترتب اليه الاوهام العامية هو ما ذكره لا القول المطلق لتوطئة لبيان حال القول
المخصوص بالنسبة الى الشكر الوفي لان بيان حاله بالنسبة اليه موقوف على بيان حال القول
المطلق بالنسبة اليه كما لا يخفى وكذا قال وهذا لا ينافي الخ وقوله جزء منه اي مفهوم
القول المطلق من مفهوم الشكر كما هو الظاهر لان الكلام في مفهومهما قوله يعني
والاطلاع هكذا وقع في بعض النسخ وفي بعضها بغيرواو وعلى كل منهما وجه اما النسخة
الاولى فظاهر واولى وجه الظهور ان المطابقة وان كانت قد تجيئ بمعنى الاطلاع حيث
قال في الصحاح طابقت الشيء اي طلعت عليه الا ان المشتهر من معناه في العرف
هو النظر في الشيء كما يقال طالعت الكتب فلا يناسب تفسير المطالعة بالاطلاع
على هذا المشهور واما اولوية فلكمال مناسبة حينئذ لقوله الى تلقي الخ لان تلقي المسموعات
ليس احساسها بالسمع بل الاحساس مرتب عليه كما ان الاطلاع يترتب على المطالعة
بالمعنى المشهور وعلى هذا تتلايم القرينتان كمال التلايم واتمام والشريف بهذا
المعطوف لان صرف النظر الى ما خلق لاجله لا يتم الا به لكنه حذفه اتكالا لان المطالعة
ليست مقصودة في نفسها بل لاجل الاطلاع فذكر السبب مغن عن المسبب وعلى
هذا يجب ان يقدر معطوف مناسب ايضا في قوله الى تلقي ما ينبغي الخ والاحساس
به واما النسخة الثانية فيكون الاطلاع فيها مفسرا للمطالعة على ما نقلناه عن
الصحاح لكن يفوت كمال الملايمة حينئذ كما لا يخفى قوله وينبغي عن احساس الخ الحم
الاحساب لان التلقي الى ما ينبغي عن مساخطه وتنزيهنا به ليس الاحساس لكن الاولى
ان يتركه ويقول بدل تنزيهنا به سخطه لتحسن المقابلة لان المرضات مصدر فالاحسن
ان تقابل بمصدر مقابل لها بحسب المعنى ويجب ايضا ان يعلم ان ما ذكره في السمع

هو الاصل

ايضا
لان الحنفي بما ليس كونه تنفس ماهية فقط بل وكونه فردا منه
فانه تعسف جدا اذ العبارة الدالة عليه ان يقال
قول القائل الشكر لله ليس بحمد لا على هذه
القضية الى وقفت في عبارة الشرح
كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم
فافهم ولا تغفل

شرح الى مطالعة مصنوعة اي على وجه يعلم به
ان لها صانعا ويصل الى مرتبة من يقول
ربنا ما رايت شيئا الا رايت الله به او منه
او فيه

هذا بناء على ما وقع في اكثر النسخ المعتبرة واما الواقع في
النسخ من لفظ المرضات على صيغة الجمع فالظاهر
انه تحريف

مسلم

المتمايزة في الوجود فلا يكون بينهما عموم وخصوص بحسب الحمل إذ لا يتصادقان على شيء واحد فيكون
غرضه من بيان جزئيته ما صدق عليه الحمد لله مطلقا جعلها دليلا على عدم تصادقهما بحسب
المفهوم حتى يصح الحكم بأن النسبة بينهما بالعموم والخصوص ليست بحسب الحمل بل بحسب الوجود
لأنه إنما وجد الشكر وجد الحمد لأنه جزؤه ولا يلزم من وجود جزئه وجوده ومن هذا التقرير
ظهر أن منشأ غلط القائل ليس ما ذكره الشريف بل توهم انحصار افراد الحمد في الافعال الثلثة
احاد كما هو المتبادر من ظاهر كلام الشارع وان كان له توجيه صارف عن هذا المتبادر
كما ستوقفه **قوله** لا يقال اه مارد كلام القائل بأن النسبة بين العرفيين بحسب الوجود
لزم منه أن يقال تكون النسبة بينهما بحسب الحمل ثم لما كان لقائل ان يقول كيف تكون
بينهما بحسب الحمل مع ان المراد من الفعل المذكور في تعريف الحمد هو الفعل الواحد و
صرف الجميل افعال متعددة لتعدد متعلقه لان وحدة الفعل مع تعدد المتعلق مما
يستحيل اشار إلى السؤل بقوله لا يقال الخ ثم اجاب بقوله لانا نقول و تقريره انا
متعدد المتعلق في الواقع كما في المثال اورده لا ينافي وصفه بالوحدة وفي زيادة
قوله وصفه اشارة إلى الوحدة الاعتبارية اذ لا ينافي وصفه بالتعدد في المتعلق
في الواقع اعتبار الوحدة في الفعل باعتبار الوحدة في المتعلق ايضا لكن لما كان
الكلام في وحدة الفعل كان منشأ السؤل كون الفعل واحدا مع تعدد متعلقه
واقعا بين اعتبار الوحدة فيه فقط مع عدم منافاة تعدد المتعلق في الواقع
وان كان اعتبار وحدتهم متفرعا على اعتبار وحدة المتعلق في الواقع وان كان اعتبار
وصف الفعل بالوحدة مما يمنع لانه مجرد دعوى بلا دليل وقولهم صدر الخ بنقل الكلام
اليه ايضا حقيقة بزيادة لتوضيح فقال وتحقيقه اه يعني ان الوحدة على قسمين
وحدة حقيقية ووحدة اعتبارية وتعدد المتعلق ينافي الاول دون الثاني ووحدة
صرف الجميع من القبيل الثاني والمراد من الفعل المذكور في تعريف الحمد الوفي الفعل
الواحد بالمعنى العام اي الواحد مطلقا سواء كان بالوحدة الحقيقية او الاعتبارية
ثم اعلم ان الوحدة وبعد خلاف الكثرة تعرض للاشياء على وجوه مختلفة واكثرها

شتى

لانه مساعدة في عبارة الكتاب منه

ومن تدبر ان كلامه جوابان الاول على ان الوحدة في المتعلق الخ منه

لا تنافي تعدد الواقعي لاعتبار وحدة الفعل الخ منه

لان سوق الكلام يقتضي ذلك ان لوحظ منه

السؤال منه

بل مما يفيد مستحيلا والا ان المتبادر من الوصف بالوحدة الحقيقة منه

وليس مراده الفرق بين الفعل ومتعلقه بانه يجوز ان يتعدد في الفعل وحدة مع عدم اعتباره في المتعلق حتى يرد ما قال من انه ان اراد انه يجوز اعتبار وحدة الفعل مع اعتبار تعدد المتعلق فهذا ايضا مستحيل اذ الفعل نسبة بين الفاعل والمفعول ومع اعتبار تعدد واحد من المنتسبين لا يمكن وحدة النسبة فان اراد مع اعتبار وحدته ايضا فلا وجه للفرق بينها بالوحدة والتعدد انتهى وعلى ما قررنا السؤال والجواب اظهر اندفاع ذلك فافهم منه

شتى باعتبار الجنس وباعتبار النوع وباعتبار الشخص وباعتبار عدم الانقسام إلى الاجزاء و
هذه كلها وحدة حقيقية لانها بحسب الواقع لا باعتبار وجهة الوحدة في هذه الوحدات
الاربع داخلة في الوحدة وقد تحقق الوحدة الحقيقية بالوحدة من جميع الوجوه وتخصيصها
للعام بالكامل من افرادها بتخصيص الوجود بالخارجي ثم قد تكون الوحدة باعتبار العقل
وهو ان تلاحظ الكثرة بجهة وحدة لبعضها ومثل هذه الجهة لا تكون داخلة في الواحد تلك
الوحدة والا يلزم ان تكون وحدة حقيقية وهذه الجهة ربما تكون موجودة في الخارج وربما
لم تكن موجودة فيه واما وحدة هذه الجهة في نفسها فحقيقية فالجهة نفسها واحدة
حقيقية داخلة فيها جهة وحدتها هكذا ينبغي ان يفهم معنى الوحدة الاعتبارية هذا ولك
ان تقول الصرف فعل واحد بالنوع لانه ليس عبارة عن الافعال المختلفة الصادرة
عن الموارد الثلثة اعني المطاوعة وامثالها او هي افعال مرتبة على الصرف وهو فرد جميع
واحد بالنوع وعلى هذا الوجه وحدة الفعل على الوحدة النوعية يصح الكلام بلا تكلف
الا انه لم يلتفت اليه الشريف لان المتبادر من قوله فعل شيء الخ اذا اريد منه الوحدة هو الوحدة
الشخصية لا النوعية كما لا يخفى وايضا الظاهر انه المراد من الصرف ههنا هو الافعال المختلفة
بالنوع المرتبة عليه وايضا يلزم منه انه لا يكون الفعل المذكور في تعريف الحمد على اعتباره
ثنائيا وثلاثيا حمد الا انه حينئذ يكون افعالا مختلفة فلا يصح التعريف حينئذ الا باعتبار الوحدة
اعم من الوحدة النوعية الحقيقية والاعتبارية فحينئذ فالحمل على الوحدة الشخصية اولى
لان المتبادر على انه لا ينبغي كلام الشريف عن الحمل على الوحدة النوعية كل النبذة هذا
اذا حمل التنكير في فعل على الوحدة واما لو اريد منه الجنس لكونه مصدرا يطلق على القليل
والكثير كما يشير اليه ما نقل عنه انه هذا الجواب عن تسليم كون فعل للوحدة فاذا اريد
منه الجنس لا يتوجه السؤل عن اصله ثم اعلم ان الشارح اراد من قوله وذلك الفعل
انه لا يخرج من هذه الانواع الثلثة سواء احدث احادا او اثنا او مجموعة بانواعها
او ارادوا بيان الانواع الحقيقية للفعل فلا ينافي الحصر تناوله للواحد الاعتباري **قوله** كيف
واحد بالوحدة الشخصية الحقيقية فان المركب اذا ارتبط اجزاؤه ارتباطا بحيث

شتى

ومن اعترض عليه بانه ان دخل حيثية الوحدة في الواحد لا يكون موجودا وان لم يدخل لا يكون واحدا لم يفهم معنى الوحدة الاعتبارية منه

وليس وحدة البدن باعتبار اتصال اجزائه كما توهم اذ لا وحدة فيه حقيقة بهذا الاعتبار بل يكون بهذا الاعتبار كالشخص لا يخفى وليس الكلام في تركيب حقيقة بل في تركيب الغرض والكلام في المركب الخارجي حقيقة منه

يكون ذلك الارتباط منشأ لفيضان هيئة وحدانية على المركب حسب الواقع لا باعتبار معتبر بحيث
يكون ذلك المركب منشأ لاثار خاصة به بسبب تلك الهيئة الوحدانية يكون ذلك المركب فاقدا
مع الهيئة واحد شخصا حقيقيا والبدن الواحد مركب من اجزاء مختلفة الحقايق كاللحم و
العصب والعظم والشعر وغير ذلك من اجزائه الاولية او كالاخلاط الاربعة من اجزائه
الثانية او كالعناصر الاربعة من اجزائه الثالثة او كالهيولى والصورة من اجزائه الرابعة
بحسب التحليل لكن بين تلك الاجزاء ارتباط مخصوص منشأ لفيضان الهيئة الوحدانية
التي بها تصير تلك الاجزاء المرتبطة واحدا حقيقيا ويوصف بالوحدة الحقيقية ويقال
بدن واحد بخلاف العسكر الواحد فانه ليس بين اجزائه ما ذكرناه من ارتباط فلا يفيض
عليه هيئة وحدانية كسبب الواضع بجعله واحدا حقيقيا بل بقبة العقل له هيئة وحدانية
فيلاحظها فيصير واحدا بالاعتبار بسببها فيقال لذلك العسكر الملحوظ بتلك الهيئة انه
بمجموع الهيئة والعسكر واحد اعتبار خارجي واما مجموع الهيئة والعسكر فهو واحد حقيقي
عقلي لانه لا وجود له الا في العقل ومن حيث انه موجود في العقل له وحدة عقلية حقيقية
كما لا يخفى على المتأمل الصادق بهذا ينبغي ان يفهم هذا المقام اذ كثيرا ما يقع فيه الغلط
لعدم التمييز بين الكثير الملحوظ بجهة الوحدة وبين مجموع الكثير وجهة الوحدة والواحد
الاعتباري حقيقة هو الاول لا الثاني وانما قد يطلقونه على الثاني ايضا على وجه
المسامحة لانه وحدته الحقيقية هيئة وحدانية يقبرها العقل لا لانه لا وحدة حقيقية
فيه اصلا تأمل فانه مما لم يقع الاسماع بعد قوله على ذي مسكة بضم الميم اي قدر من
العقل يتمسك به يقال فيه مسكة من جراي بغية قوله ولا يخفى الى قوله بحسب الوجود
فيه انه حرف الجمع قد يوجد بدون الوصف الثاني كما في لام الاخرس الجبلي فتكون
النسبة بينهما عموم من وجه لا عموم مطلق اللهم الا ان يقال المراد من الوصف الثاني
ايراد الدوال ودلالة وضعية على الاتصاف بالجميل على وجه التعظيم سواء كان الدوال
الاحوال التي مورديها اللسان والاوضاع الاخر الدالة بالدلالة الوضعية التي
مورديها سائر الجوارح كالهيئات والاوضاع التي يعتبرها الاخرس الجبلي

قوله كما في الاخرس اي فانه لما علم له بالالف ظاهر ان وصفه
فلا يتصور فيه تحريك اللسان والشفتين في الوجود
منه فضلا ان تذكر الاعتبار كما توهم على انه
يمكن ان ينوب عن الاخرس الجبلي منطوق
الشفتين والله
واما صرف الاشارة الى قوله وكذا الى مجموع النسبتين
ان يقال اعني النسبة بين محمد بن وجهه
بين الشكرين على سبيل التوزيع وترتيب
اللف والنشر وصرف كلمة ايضا الى مجموع النسبتين
المذكورتين بعد قوله وكذا الى تكون مجموع
على قياس مجموع النسبتين السابقتين
على وجه التوزيع
فتح بعده جدا بناء على ما سبق من ان القول باعطاء جزء
من مفهوم الشكر

والة

والة على مقاصده بحسب وضعها الهاوي غير افعال الجوارح التي اعتبرت نوعا من الحمد الوفي على
حدة لان دلالة هذه الافعال على الاتصاف عفلية لا وضعية مع انها لا تدل على الا خصوص
كان من الصفة المجملة بخلاف اوضاع الاخرس فانها بمنزلة الالفاظ في الدلالة على كل جليل
ودقيق فحكمها حكم الاول لكن لما كان ايراد الدوال باللسان كثيرا سابقا وايراده بسائر
الجوارح نادرا لا يعتد به قيل مورد الحمد اللغوي هو اللسان وحده او ورد في اللسان
ما في حكمه او يقال لما اعتبرت النسبة بينهما بحسب الوجود اعتبرتا بالنسبة الى الكامل من الشكر
وهو ما يكون بجميع الاعضاء التي اودعت في الانسان الكامل الخلقة فلا يرد الاعتراض
بالاخرس المفروض قوله واعلم ان الامام الخ لما كان تحقيق ماهية الحمد والشكر على الوجه
الذي ذكره مظنة المنع والانكار لانه هذين المعنيين لم يشتهرا حق الاشتهار اتبع الاول
بما ذكره الامام في تفسير سورة الانعام في الفرق بين الحمد والشكر وهو ان الحمد عبارة
عن تعظيم الفاعل لاجل ما صدر عنه من الانعام سواء كان ذلك الانعام واصلا
الى المعظم او الى غيره والشكر عن تعظيمه لاجل انعام وصل الى المعظم وابتدأ الثاني
بما ذكر العلامة السرازي في شرح اصول ابن الحاجب في تحرير مسئلة وجوب شكر
المنعم فقال منع وهو ان الشكر ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله او الشكر لله
على ما سبق الى الاوهام اولا معنى لايجاب نطق بمنطوق ودون آخر ولا عن معرفة الله
تعالى على ما نظن لان الشكر فرع المعرفة بل هو عبارة عن صرف العبد جميع ما انعم الله
عليه الى ما خلقه واعطاه لاجله الى آخر كلامه ثم قال وبهذا معنى الشكر لله حيث جاء
في كتابه الكريم ولهذا وصف الشاكرين بالقلة وذكر ايضا في بعض الكتب ان
شكر المنعم عبارة عن استعمال جميع ما انعم الله على العبد من القوى والاعضاء
ظاهرة وباطنة مدركة ومحركة فيما خلقه الله تعالى لاجله كاستعمال النظر في
مشاهدة مصنوعاته واثار رحمته ليستدل بها على صانعها وبالجملة بهذا المعنى الذي
ذكره العلامة مصطلح عليه فيما بين الاصوليين وانما كان عباراتهم مختلفة بحسب
الظاهر لكن مآلها واحد فقال بعضهم بعد الاتيان بمراضي الله تعالى والاجتناب عن

مساخطه وقال بعضهم هو اتعاب النفس والزامها بتكليفها بتجنب المستقبحات وفعل
المستحسنات وقال البعض هو ان لا يستعين العبد بنعم الله على المعاصي وقال الكل
واحد يرجع الى ما ذكر الشارح وتفسير الشكر بهذا المعنى يؤيده ايضا ما نقل عن ابن
عباس رضي الله عنه انه الشكر هو الطاعة بجميع الجوارح لرب العالمين سرا وعلانية
فاقول الاولى ان يؤيد الاول بما ذكره الامام في تفسير الفاتحة وذلك انه قال انا لك
بعد فراغه عن تفسير الحمد على ما يناسب اللغة وتتميم مباحثه يجب علينا ان نبحث عن
حقيقة الحمد وماهيته فنقول ان يحمد الله تعالى ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله
لانه اخبار عن حصول الحمد فيغاير المخبر عنه بل حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر
بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما فعل القلب وهو ان يعتقد كون
المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال او فعل اللسان وهو ان يذكر الفاظا
دالة على كونه موصوفا بها او فعل الجوارح وهو ان يأتي باعمال دالة على ذلك
الاتصاف فهذا هو المراد من الحمد هذا كلامه وبهذا الكلام صرح فيه بكونه تحقيق
ماهية الحمد ومطابق لما ذكره الشارح تطابق النقل بالنقل ولعل الشريف
كان لم يحضر عنده الشطر الاول من التفسير الكبير والا فالاستغناء بالمصباح
مع وجود الصباح مما يستبعد عن العاقل فضلا عن الفاضل وبهذا الذي
ذكره الشريف نهاية ما يمكن في تاييد كلام الشارح والكلام بعد محل بحث
فان ما ذكره الامام تحقيق تفرد به ولم يظفر بمستند له من نقله او غلبة استعمال
عرفي مع انه يمكن توجيه كلامه بدون ارتكاب كون المعنى المذكور معنى عرفيا بان
يحمل على ما حمل عليه قول الصوفية فيما سبق فلا يكون كلامه مستند الما ذكره الشارح
نعم المتبادر من كلام الامام تخصيص الحمد بمقابلة النعمة لغة او عرفا وان كان
يمكن توجيهه على التعميم لمقابلة النعمة وغيرها بان يقال ايراد المنعم في كلامه
على سبيل التمثيل بهذا والظاهر ان الحمد مختص في العرف بمقابلة النعمة
وان كان عاما في اللغة لمقابلة النعمة وغيرها ثم الظاهر ان مراد العلامة

وقد سبق منا وجه تخصيص الحمد بالله وتقييده بقوله لانه اخبار فتنبه منه

هذا ان

هذا الشكر الذي ورد به الاخبار ووقع فيه النزاع هل هو واجب عقلا او شرعا او
بهذا المعنى فيكون معنى شرعيا لا عرفيا كما زعم اللهم الا ان يكون مراده من العرف اعم
من الشرع والعرف العام فيصح كلامه بعض الصحة قوله قيل وعليه ورد ايضا فيه شيء
مشهورة وهي انه يجوز ان يكون الوصف بالعلة باعتبار المبالغة المستفادة من
صيغة الشكور لا باعتبار ان الشاكر بالمعنى الذي ذكر قليل اقول المخالفة مرفوعة
بملاحظة السياق والسباق فان قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور كالتعليل
لقوله اعملوا آل داود شكرا فالتعليل لا يحسن بل لا يصح الا بوصف الشاكر بالقلة
كما لا يخفى على من له ادنى ذوق باساليب الكلام فالمراد من الشكور معنى الشاكر
مطلقا ولم يقصد منه معنى المبالغة فلم لما احتمل ان يقال ان وصف الشاكرين
بالقلة يصح على ارادة المعنى اللغوي ايضا لان الشاكر مطلقا قليل والكفرة والفجرة
اكثر من الكرام البررة قال قيل اشارة الى ضعف هذا ومما شد في قرنه بهذه
الآية في الاستدلال على المعنى العرفي للشكر قوله تعالى قليلا ما تشكرون بل هو اقوى
منها بعرف ذلك بملاحظة السياق اعني قوله تعالى وجعل لكم السمع والابصار و
الافئدة قليلا ما تشكرون قال الله تعالى وهو الذي انشأ لكم السمع والابصار والافئدة
قليلا ما تشكرون بعض تلامذة الشارح قيل يعني به مولانا مبارك
شاه المنطقي واما امام الحرمين فانه كان من اكابر السلف ومجتهدا في مذهب
الشافعي تتمة وتنبيه اعلم ان هذا الشكر العرفي انما يجب للعبد حال وصوله الى
مرتبة التكليف وتمكنه من الصرف فان صرف المكلف المتمكن من الصرف ما له تكلم
في صرفه وموجود في حال قصده اليه سواء كان المتمكن منه جميع ما انعم الله
او بعضه الى ما خلق لاجله في زمان من ازمنة عمره بصح ان يقال انه شاكر بالشكر
العرفي ويكون هذا الصرف في وسع المكلفين مما لا يشك فيه من هو في رشراشه
فان دام له ذلك وان كان متعسرا جدا بل في حد الامتناع العادي كان دائم
الشكر فاستيعاب جميع ازمنة عمره من حال المكلف بذلك الصرف يتوقف عليه

كلام شارح منهاج الاصول اشارة الى ذلك حيث قال اعلم ان ما ذكره في هذا الموضع صرف العبد جميع ما انعم الله به عليه في ما خلق لاجله انتهى كلامه وقوله الاولى ان يؤيد الاول بما ذكره الامام الخ اشارة الى ان ذكر المعنى الشرعي يكون اشارة الى ابداء الامام العامية عن تكليف الله تعالى العباد بالواجب اداؤه هو القول المخصوص ومناسبته وضع هذا الاسم له والاولى ابداء الامام لبيان المعنى الشرعي دون اللغوي فافهم منه

عدم صرف بعض ما انعم الله به على العبد في ما خلق لاجله عدم صرف جميع ما انعم الله به عليه في ما خلق لاجله فقصده الصرف بعض ما قصده الصرف جميع ما قصده الصرف

ان الصرف ذكر جميع ما خلق لاجله من الاعضاء والجوارح والقوى والاحاسيس الظاهرة والباطنة وان الصرف ذكر جميع ما خلق لاجله من الاعضاء والجوارح والقوى والاحاسيس الظاهرة والباطنة وان الصرف ذكر جميع ما خلق لاجله من الاعضاء والجوارح والقوى والاحاسيس الظاهرة والباطنة

ولا يخفى ان هذا الكلام لا يخلو عن تكلف بما لا يخفى على المتأمل

ودوام الشكر لا وجوده مطلقا ودخل فيه بقولنا موجود في حال آه صرف العبد
جميع ما انعم الله الموجود حال قصد الصرف وقد عدمت بلا صرف الى ما خلق
له في زمان من الازمنة كمن كان له بقر فعدم ولم يوجد حال قصده الى الصرف
فانه اذا صرف جميع ما انعم الله الموجود حال الصرف الى ما خلق لاجله يكون صرفه
شكرا ويجب ان يعلم ايضا ان المراد من صرف الجميع الى ما خلق صرفه الى ما يمكن
صرفه اليه من الاشياء التي خلق لاجلها حال قصده الى الصرف لا صرفه
الى جميع ما خلق فانه متعذر اذ ربما يكون الصرف الى احد تلك الاشياء مانعا عن
الصرف الى الآخر وربما لم يمكن الصرف الى البعض بالنسبة الى البعض كمن
لا مال له فلا يمكن منه صرف الجوارح والقلب الى العبادة المالية وقس عليه
وعلى هذا يكون شكر العرف صرف العبد جميع ما انعم الله الممكن من صرفه الى
ايما كان مما خلق لاجله في زمان ما ويجب في دوام الشكر صرفه اليه وايما
ما دام ممكنا من الصرف ويحتمل ان يراد بالشكر صرف العبد جميع ما يمكن من
صرفه مما انعم الله عليه الموجود حال صحة التكليف الى جميع ما خلق لاجله مما
يمكن الصرف اليه مجتمعا ومتعاقبا لكن برعاية تقديم الاهم من اول التكليف
الى آخر العمر ما دام تلك النعم موجودة وله تمكن من صرفها من غير انقطاع
الصرف فيما بين تلك الازمنة التي له تمكن من الصرف فيها فحينئذ لا يكاد يوجد
الشكر العرفي الا في الانبياء والمرسلين ومن كد وجد وهم من العباد
الصالحين اللهم اجعلنا من عبادك الشاكرين وعلمائك الراشدين الذاكرين
ايها المشغوف باستعلام الحقايق رؤيته الى استكشاف الدقايق بمنه المتنوع
وادائع كنوز التحقيق المستطلع طلع طلايع رموز التدقيق المستكشف
اكمام الاستار عن وجوه ازهار الاسرار في مهذب لك قواعد تحقيقات
لا تخفى وموايد تدقيقات لا تنفى فكن حافظا عن القواعد وشاكرا
على الموايد ليبتبط العتيد ويستجلب المزيد ان في ذلك لذكرى لمن كان له

قلب

قلب او القى السمع وهو شهيد لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك
اليوم حديد ولما فرغنا من مباحث الحمد وتحقيقه فالاولى ان نشرع في مباحث الهداية
بهداية الله وتوفيقه قوله عرفها بعضهم الخ اراد صاحب الكشاف حيث عرف ما يراد
وهدا الهدى بالدلالة الموصلة الى البغية واراد به الايصال بالفعل لانه المتبادر ويدل
عليه استدلاله بوجوه الاول وقوعه في مقابلة الضلال في قوله تعالى هدى او
في ضلال مبين الثاني انه يقال مهدى في موضع المدح كما يقال مهتدى الثالث ان الهدى
مطاوع هدى والمطاوع لا يخالف اصله الا في التاثير والتاثير والوصول بالفعل
معتبر في الابتداء فلا بد ان يعتبر في الهداية الايصال بالفعل واعترض على الوجوه
بانا نختار الواقع في مقابلة الضلال هدى الهدى اللازم بمعنى الابتداء والكلام في المتعدي
ولا استدلال بوقوعه في مقابلة الاضلال اذ قد تقرر بالدلالة على ما يوصل والمدح
في المهدى انما لان التمكن من الوصول ايضا فضيلة اولان المراد به المنتفع بالهدى مجازا
والمطاوع قد يخالف الاصل مثل امرته فلم يأتمر وعلمته فلم يتعلم ثم نقض التعريف ايضا
بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى الاية واجيب عن الاول
بانا لا نعرف بين اللازم والمتعدي في باب المطاوعة الا بالتاثير والتاثر فما هو معتبر
في احدهما غير معتبر في الآخر ولقائل ان يقول لا نسلم ان الابتداء مطاوع للهدى
المتعدي مرادا منهما معناهما الحقيقي وايضا يرجع حينئذ مآل هذا الاستدلال الى الاستدلال
الثالث فلا وجه لعده استدلالا برأسه واجيب عن الثاني بان التمكن في الاطلاق
الحقيقة ولقائل ان يمنع الاول بان التمكن مع عدم الوصول انما يكون نقيصة اذا
تعين عدم الوصول في جميع الازمنة واما اذا لم يتعين فلا نسلم كونه نقيصة
واجيب عن الثالث بانا نختار صيرورته مأمورا وهو بهذا المعنى مطاع
للامر ومرتب عليه قطعا ثم لما استعمل في الامتثال مجازا صار حقيقة عرفية وان كان
مرتبا عليه في الجملة على صورة المطاوعة واما التعليم فانما اريد به توجيه الفعل
الى العلم لا حقيقته والتعليم مطاوع لمعنى ما حقيقي ولقائل ان يمنع المطاوعة بين

ما قيل او الهداية واقعة في مقابلة الضلال ما قيل ان الهداية بمعنى الابتداء والتعريف لكلام
عن مواضعه لوضع الهداية موضع الهداية لاستعمال في مقابلة الضلال والاعجاز
بمعنى الابتداء لا يجاز ولا حقيقة

بين الهدى المتعدى والاهتداء على معناهما الحقيقي واجيب عن النقض بان الهداية ثمة
مجاز عن افاضة اسباب الهدى ولقائل ان يقول ان الاصل المتبادر في الاطلاق
الحقيقة ثم التعريف الذي ذكره الشارح منقوض بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت
ولكن الله يهدي من يشاء فان الخطاب لمحمد عليه الصلاة والسلام في حق عمه ابي
طالب مع انه كان قد ثبت منه الهداية في حقه بالمعنى الذي ذكره الشارح فلا
مفر لنقضه والجواب عنه بانه يقال ان المراد من الهداية في الآية الهداية النافعة
مدفوع بان الاصل في الاطلاق هو الحقيقة فالحق ان كلا من المعنيين اللذين
ذكرهما الشارح وصاحب الكشاف يستعمل فيه الهداية والانكار مكابرة ويستعمل
الاضلال ايضا في مقابلتها لكن ما ذكره الشارح هو المشهور في الاستعمال والمفهوم
المتبادر من اطلاق اللفظ واما كونها متشككة بين ذينك المعنيين لغة او كونها
بعكسه الا التدرج والاستحسان في العلم لا يهتدون اليه ولكن الله يهدي من يشاء
اعلم ان معنى كون الطريق موصلا بالفعل هو كونه في نفسه بحيث اذا سلكه
السالك واستمر على سلوكه اوصله الى مطلوبه واما الدلالة موصلة بالفعل
فهو حصول الاتصال منها عند وجودها قوله ولا يناسب هذا المقام ايضا يعني
لم يجز الشارح هذا مع كونه منقوضا لا يناسب المقام فلزوم استدراك العدد
على ما هو المتبادر لان الاصل في الكلام التأسيس لا التأكيد وانما احكمنا ان يدفع
هذا بان التكرير على سبيل البسط والتوكيد لزيادة الاعتناء شائع في مقام التضرع
والدعاء طريقة مسلوكة لا تستهجن وهذا اكثر في الادعية المأثورة منه قوله
عليه السلام اللهم اني اسئلك الجنة وما قرب اليها من قول او عمل واعوذ بك
من النار وما قرب اليها من قول او عمل او بانه يحمل العوذ على العوذ من الغواية
والغواية اللتان يمكن حصولهما بعدها ولذلك قيل في اهدنا الصراط اي ثبتنا
على الهداية ولا شك ان طلب الهداية مطلقا لا يستلزم طلب بيانها فلا استدراك

في طلب

في طلب العوذ وانما قال للزوم الاستدراك لان طلب الهداية بهذا المعنى يتضمن طلب جميع
ما يتوقف عليه الايصال بالفعل ومنه رفع الموانع فلا حاجة الى العوذ من الغواية
والغواية ثم بقي ههنا شيء وهو ان المراد من الهداية الهداية الى المطالب الكمالية
الغير الحاصلة من العلمية والعملية كما ستوقف في حمل قراين الحطة على مراتب النفر
لكن عدم حصول الهداية بعد بالنسبة الى بعض المراتب العلمية ظاهر واما بالنسبة الى
المراتب العملية فلان الشريعة الحقة قد قضت الوطر عنها وبدر الهدى هي الهداية
اللهم الا ان مراد من يراد من الهداية في جانب العمل الهداية الى الاسباب المعدة و
للطاعات المستهلة اياها او يراد منها معنى اعم من اصل الهداية ومن الثبات عليها
بطريق عموم المجاز فالاولى ان يحمل الهداية على الدلالة الموصلة ليصح طلبها بالنسبة
الى المراتب العلمية والعملية بلا تكلف وتدفع قضية الاستدراك بما ذكرنا فافهم
قوله واما تقريرها بهذان التعريفان للهداية والغواية للشارح الاصفهاني ورد هما
الشارح في الحاشية بما نقله الشريف ومنشأ غلطه انه لما رأى ان مرادف الهداية
وهو الهدى يجيء بهذا المعنى فظن ان الهداية تجيء ايضا كذلك ولم يعلم انها مرادف
للهدى على المتعدي لا على المعنى اللازم او هي لا تكون الا متعدية ولا ينفع جعلها مصدرا
من المجهول كما لا يخفى قوله لانه ذلك الوجدان ان اطلق المهتدي على واجد الطريق
الموصل مطلقا حاز وجدانه بلا اعتبار سلوكه فيه ووصوله الى المطلوب بشرط
ان لا يكون سالكا في مخالفة فقوله وجد المطالب الكمالية لزيادة تحقيق وجدان
ما يوصل لان وجدان المطالب يستلزمه قطعا وبه تباكد التنوير والا فان اعتبر
السلوك والوصول كما ينبئ عنه تنويره وهو المشهور ففي العبارة نوع مسامحة
والمراد هو الوجدان الذي يستصحبها وكان مراد المعرف هو هذا الوجدان ايضا
وعلى هذا يلزم النقض والاستدراك على هذا التعريف ايضا واعلم ان هذا انما
يصلح في الجملة لتفسير الاهتداء لان من الوجدان المطلق ما يطلق عليه
الاهتداء فكان في التنوير اشارة الى هذا فافهم بخلاف الهداية فانه لا يصلح

ان يكون مفسر الهداية بوجه من الوجوه **قوله** ولم يدل غيره عليها اعتبار هذا القيد
لاجل تحقيق معنى الوجدان المعتبر في التعريف ليصح النقض ولانه لا يكون في صورة
النقض معنى الهداية اصلا سواء وصف به الواجد او غيره ليبعد ساحة النقض
عن توهم توصيف الواجد بالهداية لاجل ان الواجد اذا دل غيره عليها يقال
له يهاد **قوله** ولا يقال الخ على اشتقاقه من الهداية اذ الكلام فيه لا من الهدى
اذ قد يحكى لازما فيقال يهاد بمعنى مهتد على اشتقاقه من الهدى اللازم هذا و
ربما يقال الهداية الدلالة على ما يوصل الموجبة للسلوك سواء وصل او لم يحتمل الواصل
في مفهوم الهداية هو السلوك لا الوصول وكذا الاهتداء هو السلوك في الطريق
سواء ادى الى الوصول او لا وقس عليها الضلال والاضلال وفي موارد استعمال
نوع مساعدة لما ذكره هذا القائل وحمل بعضهم تعريف صاحب الكشاف على
هذا المعنى ليظهر بلا تكلف تعاقب كل من الضلال والاضلال للاهتداء والهداية
وعكس ذلك كما صرح بهذا التعاقب في مواضع من الكشاف بخلاف ما اذا حمل
على المتبادر وجعل الوصول جزأ من مفهوم الهداية فلا يخلو صحة التعاقب عن
تكلف فتدبر **قوله** لان من تقاعد الخ الاظهر ان يقال لان من طلب ما يوصل
الى المطالب ولم يجده او عدمه بعد وجدانه ولم يسلك الى طريق مخالف بل
تقاعد لان الفاقد انما يطلق لغة على العادم بعد الوجدان وقد يطلق
في العرف على من لم يجد بعد الطلب كقولهم التيمم مشروع لفاقد الماء وايضا
المتقاعد بالكلية لا يكون طالبا فلا يكون له مطلوب فلا يصدق عليه التوقف
الا محذوف من المطلوب اللهم الا ان يحمل المطلوب على ما من شانه ان يطلب
لا على انه مطلوب الفاقد ولا يخفى انه تعسف ووجه صحته انه اراد ان من
تقاعد عن تحصيل المطالب بعد الطلب لانه لم يجد ما يوصل اليها او وجده
ثم فقده فتقاعد فقوله ولم يسلك طريقها ارسواء كان موصلا او غير موصل
تفسير لقوله بالمرة ولفظة التقاعد ترشدك الى هذا فحينئذ يرجع الكلام الى

ماذكرنا واما منشأ غلط هذا المعترف فانه رأى انه قد يطلق الضلال على ما ذكره كما يقال
ضل عن منزله فقاس الفوائد عليه مع انها لا تبتنى بهذا المعنى لا لغة ولا عرفا **قوله** اى بلا اكتساب
المراد من الاكتساب مطلق الكسب لا ما يكون بالنظر فقط فخرج الحسيات والحدسيات
ونحوهما ايضا بل ما يكون بتوجه العقل باختيار لانه ذلك نوع كسب ايضا نعم يلزم ان
يدخل في الالهام ما يكون بالاسباب بلا اختيار في مباشرتها كبعض الحسيات والاولية
الحاصلتين بلا اختيار في مباشرة اسبابهما من حرف الحواس وتوجه العقل لكن يمكن
ان يدفع بان تحمل الكسب على التحصيل بالآلات سواء كان استعمالها بالاختيار او الاضطرار
قوله الحق والصدق متشاركان الخ اراد بهما معنى المصدر ان اذ هو المناسب لكلام الا
الكاشي والفرق بينهما بقوله والفرق الخ **قوله** كما علم في باب المفاعلة احال الى باب
المفاعلة وان كان جوهر المطابقة يقتضي ذلك ايضا اذ هو ايضا من الاضافات
المتفقة لظهوره فيه لانه يدل عليه ولانه مطابقية بخلاف ولانه الجوهر فانها ولانه
التزامية لا يقال الذي علم فيه هو نسبة كل منهما الى الآخر بالطبق لا بالمطابقة لانا
نقول نسبة الشيء الى الآخر بالاطباق بان لا يلاحظ في تلك النسبة عكسها بان يكون
ذلك العكس جزء من مفهوم اللفظ نسبة الطبق فقط واما اذا لوحظ ذلك العكس
فتلك النسبة نسبة المطابقة لا الطبق والنسبة في باب المفاعلة بالاعتبار الثاني
والا يلزم ان لا يوصف الفاعل بمصدره وان لا يكون ثمة معوض لنسبة المطابقة
فكل من الفاعل والمفعول في باب المفاعلة من الطبق ملحوظ اولا وبالذات
بالاضافة بالمطابقة لا بالطبق وان يكون الطبق لازما لها وملحوظا نسبة في ضمن
نسبة المطابقة وما قال ان المطابقة تكون بين الشيئين ليس معناه انها قائمة
بمجموعهما من حيث هما مجموع لان ذلك مذهب بعض الحكماء القائل بقيام اضافة
واحدة بمجموع الامرين او امور كالاضافات المتفقة ومذهب الجمهور ان فيهما اضافتين
متماثلتين قائمتين بكل واحد من الطرفين وهما المطابقتان فيما نحن فيه بل
معناه ان المطابقة تتعقل بين الشيئين ويوصف احدهما بها بالقياس الى الآخر و

وملاحظة الاضافة بها في مفهومها كما تحققته آنفا واما المطابقة بفتح الباء وكسرها
في كل من الطرفين فنسبتان اخريان متحققتان عارضتان لنسبة المطابقة باعتبار جعل
كل من الطرفين اصلا او فرعا في تلك النسبة وتحقيق ذلك ان المقاتل مثلا متصف
بالقتل والمقاتلة معا فانه مايقوم به مع قطع النظر عن قيام الآخر به ايضا ونسبة اليه
من هذه الجهة قتل واما بالنظر الى قيام الآخر به ونسبة اليه من هذه الجهة فهو مقاتلة
ولما خفي هذان الاعتباران في الطبق لانه من قبيل الاضافة المتحققة فلا يتعقل في
الطرف الآ يتعقل مثله في الطرف الآخر توهم ان النسبة في باب المطابقة بالطبق لا بالمطابقة
لكن نظر التحقيق يدفع هذا التوهم فان ملاحظة تطبق الطرف الآخر في الطبق
ليس لكونه جزء من مفهومه بل لكونه تعقله محتاجا اليه تعقله لكونه من مقولة الاضافة
الى شانها ذلك كالابوة والبنوة فان احدهما لا يعقل بدون الآخر مع انكلا منهما
ليس جزء من مفهوم الآخر الا ان الطبق لكونه من الاضافة المتحققة ربما يتوهم
كون طبق الطرف الآخر جزء من مفهومه بخلاف الابوة والبنوة فانهما من الاضافات
المتخالفة واما المطابقة ففيها اضافة اخرى خارجة عن حقيقة الطبق عارضة لها
معتبرة في مفهوم لفظ المطابقة ومجموع الطبق وعارضه من حيث هو مجموع معروض
ومحل آخر لانه من جملة الاضافة وربما يعتبر اتصاف الشيء بالطبق دون المطابقة و
استكشف ذلك من القتل فانه مالم يعتبر مع الاضافة العارضة له وكونه معروضا له
لا يسمى مقاتلة وقس عليه جميع المواد لمصدر باب المفاعلة فان مفهومه اما مجموع
الاضافتين كالمشاركة والمطابقة والمماثلة ونحوها مما يكون اصل المصدر فيه من
مقولة الاضافة او مجموع حديث عز اضافة مع اضافة عارضة له ان لم يكن اصل المصدر
من مقولة الاضافة كالمضاربة والمقاتلة هذا هو التحقيق في باب المفاعلة الا ان
الملايم للمقام لما يجئ ان يكون مراد الشريف من المطابقة معنى الطبق فانه ربما يعبر
عنه بها لكونها لازمة له وان كانت خارجة عن مفهومه لما نبهت سابقا من انه
الطبق من الاضافة المتحققة فلا تعقل الا بملاحظة مثلها في الطرف الآخر قوله

فهذه

فهذه المطابقة الخ الحق عبارة عن كون الاعتقاد متعلقا لنفس طبق الواقع اياه لا عن
كونه متعلقا لمشاركة الواقع اياه بالطبق كما يدل عليه لفظ المطابقة وكذا الصدق
ليس مشاركة الاعتقاد للواقع بالطبق بل نفس طبقه اياه لكن لما كان الطبق من
الاضافات المتحققة المشتركة وكان صيغة المفاعلة تدل على الاشتراك عبر عن اصل الطبق
بالمطابقة كما يعبر في الاكثر عن الاضافات المشتركة بصيغة المفاعلة على وجه المسامحة
لتلك النكتة اعتمادا على ظهور المراد قوله لان المنظور الخ ولك ان تقول لما جعل الاعتقاد
اصلا في هذا الاعتبار باعتبار جعل الواقع مطابقا اياه فكانه وقع الاعتقاد بمنزلة
الواقع سمي نفسه ومطابقته بالحق الذي هو صفة الواقع حقيقة وقيل سمي العقد حقا
لثبوته ووجوب قبوله وسمي القول حقا لكون مدلوله كذلك وقس عليه الحق بمعنى
المصدر واقول لو قيل ان العقد لوقوعه وطرف المطابقة بينه وبين الواقع سواء اعتبر
من جانبه او من جانب الواقع الذي هو الحق اي الثابت المتحقق والقول لكونه دالا
كانا كانفسهما عين الحق فسميا به في العرف او ان الحق اطلق في العرف على كل ما له نوع تلبس
بالحق بالمطابقة مطلقا كالاقوال والعقايد والمذاهب والاديان وبقابله الباطل والصدق
اختص فيه بالاقوال المطابقة المدلول الذي اعتبر مطابقته بكسر الباء او بالكلام الجزئي
مطلقا اعم من الملفوظ والمعقول وبقابله الكذب واما قول الشريف متشاركا
في المواد الخ فيجب اصلها فلا ينافيه التحصيل الطارئ من الاستعمال وانما اعتبر المطابقة
من جانب القول لان الصدق اعتبر في مفهومه لغة مطلق المطابقة فخصها العرف
بالاعتبار من جانب القول لان الواقع هو الاصل واعتبار مطابقة القول اياه لانه
لانه كقياس الفرع على اصله بخلاف العكس لم يبعد عن الحق ثم اعلم ان المعلوم بالذات
في القضية هو النسبة الذهنية لا الخارجية وهذه النسبة الذهنية هي التي اعتبر صدقها
وكذبها بمطابقتها للنسبة الخارجية وعدم مطابقتها لها والمراد من النسبة الخارجية
ما يكون نفس الامر مطلقا اعم من الخارج والذهن ظرف لنفسها بلا اعتبار معلوميتها
او المراد من الخارج ها هنا الخارج من اعتبار المعلومية وهو اعم من الذهن والخارج

والحق ان المراد من مفهوم الحق في كل منهما مغايرا لما اريد في الآخر

فهذه مطابقته لا التي امية كما في الطبق منه

حواب لو قيل منه

كما يدل عليه لفظ المطابقة والدلالة مطلقا منه

كما لا يخفى منه

فاندفع ما يقال ان الصدق موضوع في اللغة لاعتبار الكاشفية
فلا يصح ايراد التعليل لاطلاقه عليه سيما بالتمييز
الذي لا يصح اعتباره الا بعد وضع اللغة
وتنقل لفظ الحق الى الاعتبار الاول منه

على هذا المعنى سيقع به التشريف في مباحث بيانه الخارجة وعلى هذا يكون في القضايا
الذهنية نسب خارجية قوله اي صادق تنبيه على ان الصدق بمعنى الصادق مجاز كما
اشار الى الاشتراك في الحق بقوله بالمعنى المصدري وبقوله على انه صفة مشبهة فافهم
قوله تميزا لها عن اضدادها يعني ان الصدق لغة هو مطلق المطابقة المعتبرة بامن الاعتقاد
والواقع بلا اعتبار كون المنظور اولا هو الاعتقاد ولما كان خص الحق في العرف بالمطابقة
المنظور فيها الواقع اولا للمناسبة المذكورة خص الصدق فيه ايضا بالمطابقة التي نظر
فيها الاعتقاد اولا ليحصل التميز بين الاعتبارين فان الاعتبار الاول لما وضع بازائه
لفظ الصدق مما نقل مؤنثة في هذا التميز لانه لما كان موضوعا بحسب اللغة لمطلق
المطابقة وكان تخصيص العموم منهم على طرف النقيض اخرج لفظ الصدق عن عموم وخصر
بالاعتبار الثاني وليس ذلك نقل اللغة عن معناه الاصلي بالكلية الى معنى مغاير له
مغايرة تامة حتى يستبعد ذلك القدر من المؤنة لمخص مصلحة التميز ولم يرد ان الصدق
لم يقع صفة للاعتقاد اصلا بحسب اللغة فتقع صفته له بحسب المعنى العرفي كما في الحق
لان معنى الصدق في اللغة هو الذي ذكرناه ولا سبيل الى انكاره فتعين ان مراده ما ذكرناه فكن
على بصيرة ثم لما كان تسمية الاعتبار الثاني بالصدق بحسب العرف ظاهر امكشوفا كما
ينبئ عنه موارد الاستعمال وتسمية الاعتبار الاول فيه بالحق مما يتطرق اليه المنع لم يذكر
التسمية مستندا وذكره لتسمية الحق في الكاشفة حيث قال وفي كلام الرئيس ان الحق
يطلق على الموجود مطلقا وعلى الموجود دائما وعلى القول او العقد اذا طابقه
الواقع انتهى والمحقق الطوسي ذكر في شرح الاشارات ما ذكره الشارح في مفهوم
الصدق والحق بعينه الا ان الشريف جعل المستند كلام الرئيس لعظم شانه فيما
بين ارباب العقول وتلقي الناس الى مقاله بالقبول وما نقله الشريف عن الرئيس
ذكره في الالهيات الشفا حيث قال اما الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان
مطلقا ويفهم منه الوجود الدائم ويفهم منه حال القول او العقد الذي يدل على
حال في الشيء الخارج اذا كان مطابقا له فيقول هذا قول حق وهذا اعتقاد حق

والحق

فاندفع ما يقال ان هذا التمييز ليس مما يعتد به لانه
حتى ينقل اللفظ من المعنى اللغوي لاجله

وما قيل ان الصدق قد استعمل في خلق الكلي على الوجود
خبرا بانه مطابقة الاعتقاد للواقع ومناسبته
الاصلية مطابقة الاعتقاد للواقع فتطلق
بهذا المعنى اطلق عليه في العرف وهذا هو العرف
ظاهر لان الصدق بهذا المعنى هو العرف
العام وباستمرار الصدق في المعنى المذكور انما هو
في عرف العلماء المتأخر عن ذلك العرف
العام بكيف يصح ان يكون هذا العرف الحاكم
ماخذا له فافهم

وبذلك ظهر ما في قول الصحيح على ما ذكره الشريف
فان الصدق موضوع في اللغة للتمييز
ويسمى في الاعتبار الاول بالحق
لان كلا من مقدميته باطل اما الاول فلما
تحققه واما الثاني فلان امر التمييز ليس
مما ينقل لاجل اللفظ عن معناه اللغوي
بالكلية وينبغي بانه
بخلاف ما ذكره الشريف فان الماهية
فيه اقل كما نبهت عليه

على الاول يكون كلامه عذرا لاطلاق التصور على مجموع ما ذكر في التمهيد وعلى الثاني يكون عذرا لتخصيص الاشارة الى بعض ما ذكر بلا توجيه وجيه على ما توهم
فتدبر فانه دقيق فانفع ما يقال انه لا اشكال فيه اذا جعل هذا التصور اشارة الى تصور ما
فلا حاجة الى ما قاله الشريف

فلا يرد ح ان في التمهيد شيئا اخر غير التصور اذ لا عناد بذلك اي

والحق من قبل المطابقة كما تصادق الا انه صادق فيما احسب باعتبار نسبته الى الامر
وحق باعتبار نسبة الامر اليه هذا كلام قوله ان حمل التصور لاشتهاء ان التصور
في اللغة هو افادة الصورة الخارجية للشيء والمراد ههنا افادة الصورة الذهنية فحينئذ
يمكن ان يراد من الصورة التصورية فقط او اعم منها ومن الصورة التصديقية
قوله فهو من توابع التصور وزيادة كشف فيه يريد به تصحيح اطلاق التصور
بالمعنى الاخص بالنسبة الى مجموع ما ذكر في التمهيد اما بناء على ان تتمة الشيء يعد
منه او يقال ان بيان النسبة مذكور في التمهيد على وجه التبعية وكونه تتمة
فلا اعتداد به فكانه لم يذكر فيه غير التعريفات ولذلك خص التمهيد بها وعلى التعميم
هذا لا يكون بيان النسبة داخلا في المشار اليه وكلام الشريف يمكن حمله على كل
من التوجيهين قوله للنفس الناطقة يعني ان للنفس الناطقة الانسانية من حيث
تجردها في ذاتها نسبة الى المجردات المسماة بعالم الغيب ومن حيث تعلقها بالبدن
بحسب التدبر والتصرف وحدوثها مع حدوثه نسبة الى المحسوسات المسمات بعالم
الشهادة قوله من المبادي العالية اي من جنسها او المراد من التأثير والاستفاضة
اعم مما يكون بالذات او بالواسطة او هو من قبيل اسناد ما للبعض من جماعة الى كلها
لكمال الاتصال والتشبك فيها كما يقال فعل بنو فلان كذا مع انه فعل واحد منهم
فلا يناقض كلامه لما اشتهر منهم من ان المؤثر في النفوس الانسانية والمفيض لكمالاتها
هو العقل العقال لا غير قوله فيما كسبتها من الابدان اي من جنسها او لان لام التعريف
في النفس للجنس والحقيقة لا للعهد الذهني فتصح جمع الابدان باعتبار افراد النفس
يعني تأثر ماهية النفس الناطقة في الابدان باعتبار ان كل فرد منها مؤثر فيما يخصه
من بدنه وفوقيته المبادي على النفس وفوقيتها على الابدان باعتبار القهر والتسخير
بالتأثير ونقوش وفوقيتها على الابدان سالفا غير ذا هو المناسب للمقام كما لا يخفى قوله
ولا بد لها الخ يعني ان انتظام حال النفس في كل جهة دليل على وجود مبدأ لها
اذ لولاه لكان تجزء النفس عن ضبط الجانبين ويكاد يمنعها الاشتغال باحدهما

النفس هاهنا ذواتها بدون جهة والآلة على ما هو الحق
القوة عبارة عن جهة والآلة مالا بد
منها ولا يخفى ان كون الاشتغال بالآلة والجهة
بناء على المفهوم من ظاهر قولهم من ان الفعل
امر ان وجودي عارضان للنفس زايدان
عليها

الامتنعة والفرق بينهما كما يعلم من الفروق
المراد من الجنس الجنس اللغوي
الى من جنسها
وحمل اللام على الاستغراق ليس بذاك
لتصحيح الجمع الابدان
وحمل اللام على العارف بالاسناد
كما لا يخفى
والمتوجه الاول على حمل اللام على العهد الذهني قد
على المتوجه الثاني فان المتبادر من اسلوب
الكلام ثم المتبادر بعده عدم الجبر والتفويض

كلها نظرية كانت او بديهية كلية او جزئية لا تكون الا بالقوة النظرية والنفس لا
تتصف بالعلوم العقلية الانطباعية مطلقا الا بسببها كما ستعرفه لكن لما كان
نسبة هذه القوة الى العلوم النظرية اشد واقوى لظهور آثيتها فيها فان اثار القوة
النظرية من الحركة في المعقولات والترتيب بينها انما تكون فيها ولان العلوم النظرية
لها تعلق بجميع مراتب هذه القوة بان يكون في بعضها استعداد لها وفي بعضها فعل على
ما سيجئ بيانه وكما اشار اليه بهنا بقوله ومراتبها ولان تأثير النفس واستفاضتها عما
فوقها انما تظهر فيها وكان اختيارها الى هذه القوة من جهة هذا التأثير والاستفاضة
ولذلك استدل على وجودها بها ثم لما كان الالصق بالقوة النظرية من بين العلوم
النظرية هي الحكمة النظرية اي العلوم التي لا تتعلق بكيفية العمل بل المقصود منها
حصول اعتقاد فقط لان كمال القوة النظرية يظهر فيها فلاجرم كان الاشارة
الى مراتبها في خطبة الكتاب الذي يبحث فيه عن الحكمة النظرية والتها اشارة
الى البراعة لانه المراتب اذا ذكرت تبادر منها الى الفهم بحكم تلك المناسبة القوية
الحكمة النظرية وما يتعلق بها من آلتها فلذلك اخذ الشريف في تصحيح البراعة
كون المذكور حكمة نظرية لا كونه مطلق العلوم النظرية او علوما مطلقا لان
النفس تحتاج الى تلك القوة في العلوم النظرية فقط لا في العلوم مطلقا لان
ذلك مخالف لما صرحوا به كما سيجئ قوله قلنا فائدة اربعة فائدة لانه المذكور
بعده بيان الفائدة لا عينها قوله بارتكاب الاعمال الخ فيه اشارة الى ان مبدئية
العقل العملي تأثير النفس في البدن ليست من جهة الاعمال التي شاركها الحيوانات
البهيم فيها مما يحتاج البدن في تعيشها لانه يكفي في صدورها عن النفس القصور
الطبيعية والحيوانية والنفسانية بل من جهة الاعمال المختصة بها المستكمل هي
بسببها لان العقل العملي قوة مختصة بالنفس فلابد ان يكون مبدأ الافاعيلها
المختصة بها فلذا احتيج في صدور الاعمال منه الى التروي قوله شرعا او عقلا
التردد اشارة الى طريقي الصوفية المتشرعة والحكماء المتألهين الاشراقيين

قوله ولان العلوم عطف على قوله لظهور الخ

اذا لم يكن تأثير النفس النظرية بل كان علة لها كما
ينسبه الى القديم النظرية بل تمنع اختصاصها بالقوة
ضرورية لم يمكن ان العلوم النظرية اقوى من المناسبة التي
بينها وبين سائر العلوم

فاندفع ما يقال ان القوة النظرية لا اختصاص لها
بالحكمة النظرية اعني الحكمة النظرية
بالمعنى المذكور في الكتاب بل جميع العلوم على السواء
لان نسبتها الى جميع العلوم على السواء اشارة الى البراعة
فلا يكون الاشارة اليها اشارة الى البراعة لانه
لان العبارة التي تقصد بها البراعة لابد
ان تكون لمعناها مختصة بها

قوله واما آلتها ذكر لها اكتفى بمطلق
بيانها الى ان قوله في المتعلق للاشارة اليه
لم يحتج الى اعتبار الآلية في المتعلق
اذ يلزم من جعله جملة العلوم النظرية مطلقا او بعضها
نقل عن حاشية قوله اما علوم نظرية هي الحكمة
النظرية المذكورة في الطرف الثاني

فاندفع ما يقال ان هذا امر على التقدير مطلقا بلا ولا على كونها
ولم تزايد خ على النفس مغايرة لها في الذات

ممكن في اثباب وجود البقاء بل زيادتها على النفس
ما هو المشهور المذكور في كتب القوم وسيجئ لك
ما يحق حقيقه عندي

عن الآخر فيختل انتظام حالها في تلك الجهة ولا يخفى على المنصف الراجع الى وجدانه ان
مثل ذلك المبدأ لا يكون الا امرا وجوديا اما بان يكون كلاهما معا زايدين على النفس
او يكون احدهما زائدا والآخر عينا وسيجئ لك زيادة تحقيق فيه قوله بها يتأثر ويتفيض
اي يتأثر من حصول صور المعقولات ويطلب فيضها ولم يرد انها تتأثر وتستفيض
بها مطلقا اعم سواء كان الاثر والمفاض صور المعقولات او لا لان تلك القوة آلة
لاستفاضة تلك الصور والتأثر عنها فقط والمفوض من هذا الكلام نوع تمييز بين
القوتين اللتين يراد بهما الاستفاضة وان كانت في بعض مراتبها هي القوة النظرية قوله
والتي تتأثر وتفعل افاعيلها الاختيارية المختصة بالانسان المحتاج اليها في تدبير البدن
فان هذه القوة تحصل بها الاراء الجزئية التي تتوقف عليها تلك الافاعيل الاختيارية
وهذه الافاعيل لا تخلو عنها في جميع مراتبها قوله ويمكن حمل قرائن هذه الخطبة الخ
اراد بيان المناسبة بينها وبين تلك المراتب على وجه يظهر منه ان لكل واحد من تلك
القرائن نوع خصوصية بكل واحد من تلك المراتب يمكن بها الانتقال منها اليها وان
القرينة التي حملت على مرتبة معينة مناسبة لها اشد مناسبة مما بينها وبين غيرتلك
القرائن المرتبة فايرادها يكون نوع رمز واشارة اليها لمن له قلب سليم وليس المراد انها
تدل عليها باحد الدلالات الثلاثة ولا يدل عليها غيرها من القرائن او لا مناسبة
بينها وبين غيرها اصلا ومن وجد مناسبة اخرى بينها وبين احد ما سواها اشد واقوى
مما ذكره الشارح فله ان يبينها وان يحمل قرائن الخطبة على مقتضاها قوله اشارة الى
براعة الخ وانما قال اشارة لان البراعة انما تحصل بذكر المراتب صريحا فذكرها على سبيل
الاشارة اشارة الى البراعة فافهم فانه حسن قوله اما علوم نظرية واما آلية
لها هذا فشر للف الاجمالي اعني قول المذكور في طرفي كما في قوله تفكر وقالوا لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى وصرف كل منهما الى ما هو له موكول الى القرينة
والشارح في اللف الاجمالي ان يذكر نشره باو الذي يغني غناءها فيكون حاصل
المعنى ان المذكور في الطرفين متنوع عليهما لا يتعدا هما ثم ان العلوم العقلية

كلها

من العبارة بل مجموع الطرفين فلا بد من تقدير المضاف
الى المذكور في احد طرفي الكتاب انتهى ولا يخفى ان ما ذكرناه
لمزيد حاجة عن هذا

ادراک ومبداء فعل من جهتين الادراک من الملا الاعلى والفعل في العالم الادنى في بدنه
فبالجهة الاولى متاثرة وبالجهة الثانية مؤثرة واقول في قوله من الملاء الاعلى اشارة
الى ان الاحتياج الى القوة النظرية انما هو من جهة الادراک الفايض من
الملاء الاعلى وهو حصول المعقولات مطلقا اى سواء كانت بديهية او نظرية
تصورية او تصديقية كلية او جزئية لاصور المحسوسات باحد الحواس المدركة
فانها مثل الامور الخارجية ترتسم فيها اذا وجد شروط الاحساس وليست بفايضة
من الملاء الاعلى فيضان المعقولات لان هذه المثل ليست مرتسمة فيه نعم فايضة
منه على معنى ان المؤثر في العالم السفلى هو العقل هو العقل الفعال على ما هو
المشهور والمثل المرتسمة من جملة الموجودات الخارجية في العالم السفلى فهي
من اثار العقل الفعال لكن الكلام ليس في هذا الفيضان بل في فيضان الصورة
الثانية فيه بحيث يكون النفس بذلك الفيضان عالما معقولا مضاهيا للملاء
الاعلى وذلك انما يكون بفيضان المعقولات الثانية فيه ارتسام مثل المحسوسات
يكفي في اعداده الحواس الملايم لها الموضوعة لادراكها فلا حاجة فيه الى قوة اخرى
فلذلك تحصل في سائر الحيوانات مع انه لا قوة نظرية فيها ثم قال والقوة
التي تدرک بها النفس الاشياء ثم بالعقل النظري والقوة التي صارت بها مصدر
الافعال يسمى العقل العملي ولما انقسم الادراک الى قسمين ادراک امور لا
تتعلق بعمل وادراک بآراء متعلقة بالعمل لاجرم انقسم العقل النظري الى قوتين
او الى جهتين قوة ادراک الامور التي لا تتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض
ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراک آراء تتعلق بالعمل كالعلم بانه
العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة لان مرجعها العلم
واما العقل العملي فانما تصدر عنه الافعال بحسب استنباط ما يكب ان يتعقل في
راى كلي مستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراک الكلي واستنباط من المقدمات
الكلية انما هو للعقل النظري فهو مستعين في ذلک بالعقل النظري في العمل

على ما سيجيء من بعد قوله ولذلک قبل القوة الخ قال في الحاشية في بيان ذلک الكلام وذلک
لان الفعل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتسنى الا بان يدرک ما ينبغي فيما يعمل في
كل باب وهذا راى كلي قد يستنبط من مقدمات كلية اولية او مشهورة او تجربية
او ظنية يحكم بها العقل النظري وفي تحصيل هذا الراى الكلي يتعاون العقل العملي
بالعقل النظري بان ينقل هذا الراى الكلي مع مقدمات اخر جزئية وينتقل في
ذلک الى الراى الجزئي فيعمل بحسبه شرحا البسط من هذا اقول قال الشيخ في الشفا
القوة العقلية استمدادها من القوة النظرية فمن هناک تاخذ المقدمات للكبرى
فيما يتصور وينتج في الجزئيات وقال في الاشارات ومن قوى النفس ما لها بحسب
حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي يستنبط
الواجب فيما يجب ان يعقل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراض
اختيارية من مقدمات اولية وتجربية بالاستعانة بالعقل النظري في الراى
الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي وقال الشارح المحقق الطوسي في شرحه فقوى
النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع
لتصرفاتها مكملة اياه تاثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار تاثيرها عما فوقها
مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية
عقلا نظريا فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتاتى الا
بادراک ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراک راى كلي مستنبط من مقدمات
كلية اولية او تجربية او بعيدة او ظنية يحكم بها العقل النظري يستعملها العملي
في تحصيل ذلک الراى الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين
بالنظري في ذلک ثم انه ينتقل من ذلک باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة
الى الراى الجزئي الخاص فيعمل بحسبه ويحصل بعلمه مقاصده في معاشه ومعاده
وقال الشارح في المحاكمات في شرح هذا الكلام لا شک انا للنفس الانسانية
ادراكا بالاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه فاشبهوا للنفس قوتين مبداء

ادراک

قوله جزئية حال عن المستنبط الواجب انتهى منه لانه متعلق باستعانة
عبارته عن المقدمة وقوله باستعانة متعلق باستعانة
مقوله مستنبط وفي الراى متعلق بها ايضا وقوله
وفي ان ينتقل متعلق بها ايضا وفي الراى الجزئي
اى بالراى الكلي الى الجزئي منه

وربما يكون بينا بنفسه ولا يحتاج الى الاستنباط
ولذلک قال الشريف في الاعلى ولم يذكره
الطوسي اما بناء على عدم ظهوره او بناء على عدم

لا يتبادر بدون العلم مثلا لنا مقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به وقد
استخرجنا منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأى كلي ادركه العقل النظري ثم
ان العقل العملي لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما هو بفعله بواسطة استخراج
ذلك الجزئي من الرأي الكلي كأنه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا
الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي جزئي ادركه العقل النظري ايضا لكن العقل
العملي انما يعقل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي فالعقل العملي بل النفس انما يصدر
منه الافعال لآراء جزئية تنبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات
بديهية او مشهورة او تجربية انتهى اقول وفي قوله وهذا رأي جزئي ادركه العقل
النظري اشارة الى انه العقل العملي ليس له مبدئية العلم اصلا جزئيا كان او كليا
واضافيه اشارة الى ان العقل العملي قد يستمد من العقل النظري في ادراك
الرأي الجزئي كما اذا كان ذلك الرأي الجزئي مقدمة جزئية عقلية لا محسوسة لانه
المحسوسة يكفي فيها الحواس فلا حاجة لها الى ان العقل النظري فان الوهم
يحكم في الامور المحسوسة بواسطة الآلات الحسية بلا استمداد من القوة
النظرية كما هو الحال في سائر الحيوانات فاذا كان الرأي الجزئي من الامور
المحسوسة يحكم فيها الوهم بلا حاجة الى القوة النظرية بخلاف الرأي الكلي
فانه لا يمكن ان يدرك بدون القوة النظرية وانما قاله انه مستمد في ادراك
الكلي على وجه التخصيص مع ان الاستمداد ثابت في ادراك الرأي الجزئي
في بعض الصور ايضا لان الظاهر ان الاستمداد في الرأي الكلي مطرد في جميع
صور اعمال القوة العملية فيطرد الاحتياج الى ادراك الرأي الكلي في جميع
صور الاعمال بحسب الظاهر وان كان يحتمل عقلا على وجه الندرة ان يكون
بعض الرأي الجزئي بينا بنفسه لا يحتاج الى الاستنباط من الرأي الكلي و
لذلك قال الشريف في الاغلب بخلاف الاستمداد في الرأي الجزئي
فانه غير مطرد لما قرأته فلم يقرره وانما يقرر الشارح كون تلك المقدمات

ظنية

والاحتياج الى القوة العملية انما يكون في الامور التي
يحتاج الى البت وهي فان كانت تلك الامور
غير محسوسة فالقوة العملية تحتاج في اعمالها
الى النظرية في ادراك الكلي والدراي الجزئي
وان كانت محسوسة لا تحتاج الا في ادراك الرأي الكلي واما ادراك الرأي الجزئي
فيكفي فيه الوهم باستعانة الحواس فلا حاجة في
التي تحتاج في اعمالها الى القوة العملية والنظرية بل تصدر
اما من الطبيعة او من الوهم بواسطة الحواس
فافهم

كان الآراء علوما نظرية يكون تعلق منطوق القوة العلمية واحتياجها الى النظرية من جهة استنباط الرأي الجزئي او الرأي الكلي معا والشريف اعتبر الثاني
قال نظرية في الاغلب مرادة من العلوم النظرية الآراء الكلية اذ لو كان مراده منها الاراء الجزئية لا يصح قوله في الاغلب لانها نظرية قطعا منتظ
رأي كلي على ما هو الحق لانه يمكن ان يحصل رأي جزئي بديهي بلا استنباط من رأي كلي وعلى هذا يمكن ان يكون المراد من العلوم النظرية
والجزئية ايضا قوله ومعرفة هذه الامور الخ يمكن ان يحمل على ابتهما شئت فلذلك حملناه على كل منهما فافهم

ظنية كما قال المحقق الطوسي لقلته وندرته ولم يعتبر ايضا كون تلك الآراء الكلية بينة
بنفسها اما لعدم ظهوره او لندرته جدا لكن الشريف اعتبره فلذلك قال علوم نظرية
في الاغلب واذا فهمت ما نقلناه لك من هؤلاء الافاضل العظام علمت ما اجمله
الشريف في هذا المقام وتحقيق الكلام وحل المرام قوله فلالة المذكورة فالاشارة
الى المراتب العملية اشارة اليها براعة ما بالنسبة الى المنطق الذي هو من مقاصد
الكتاب فعلم منه ان في الحمل على المراتب العملية فائدة البراعة ايضا بالنسبة الى
المذكور في الطرف الاول ثم بقوله وما ذكر الخ اشارة الى صحة وجه البراعة على
تقدير الحمل على المراتب العملية بالنسبة الى المذكور في الطرف الثاني كما في الحمل
على المراتب النظرية بانه قال ان الاشارة الى المراتب العملية التي لها نوع تعلق
بما اشير اليه مقاصد الكتاب على وجه الظهور والوضوح براعة ما بالنسبة الى تلك
المقاصد التي تشمل ذكر متعلق تلك المراتب على وجه الاشارة كما لا يخفى على من
له ذوق سليم وليس مراده ان هذه البراعة بالنسبة الى الحكمة العملية المشار
اليها بالحكمة النظرية وان كان ليس ببعد ان يكون مراده هذا لان الحكمة العملية
على قدر ما اشير اليها مقصودة في الطرف الثاني فيكون الاشارة اليها اشارة
الى مقاصد الطرف الثاني ثم مقصود الشريف من هذا التكلف بيان فائدة
معتد بها مناسبة للفن في الحمل على مراتب بها تابين القوتين ولما كان هذه
الفائدة ظاهرة واضحة في الحمل على مراتب النظرية بين حصول تلك الفائدة
في الحمل على مراتب العملية بنوع تكلف ليكون الحملان على نبرة واحدة
في الفائدة المترتبة عليهما ولم يعتبر كون اشتمال الخطبة على الاشارة الى مراتب
القوتين فضيلة في نفسه من غير ان يكون في هذا الاشتمال فائدة مترتبة معتدا
بها مناسبة للفن مع ظهور تلك الفائدة في الحمل على مراتب النظرية ولذلك تكلف
فيما تكلف ولم يلتفت ايضا الى حمل الخطبة على براعة الاستهلال على حدة مع قطع
النظر عن الحمل على المراتب بان يقال ان سوق الهداية والاستفادة من الفواتح

والفوائد اشارة الى غايته فنسمي المنطق اعني البرهان والمغالطة وانبغا الاعلام
اشارة الى الحكمة الطبيعية الحاصلة بالنظر والكسب والهام الصدق اشارة
الى العلم الالهي اذ لا وثوق بالنظر والفكر في الالهيات على ما ذهب اليه ارسطو
فلا تحصل المعارف الالهية الا بمحض الهام الله تعالى فان قلت اذا حصل
الاشارة الى المنطق بكمل الخطبة على مراتب القوة النظرية فما الفائدة في
الاشارة اليه بجملها على مراتب العملية قلت للمنطق جهتان آلية بالنسبة
الى تحصيل رأي فقط بدون تعلق ذلك الرأي بكيفية العمل وآلية بالنسبة
الى رأي يحصل منه العمل بالفعل فاذا امكن في الخطبة الاشارة اليه بحسب كل
من تينك الجهتين يكون لها زيادة فضيلة على انه يمكن ان يقال انه اراد
ببيان ان قراين الخطبة يمكن ان تحمل على مراتب كل من القوتين مع اشتمال
فائدة البراعة وان كانت من جهة واحدة فليحمل على انها مثبتة على
سبيل البدل قوله خلوها في مبداء الخ ذهب المحققون من الحكماء الى ان النفس
حادثة مع حدوث البدن ناقصة في جوهرها مستكملة باستعمال الآلات بدنية فلهذا
قالوا انها في مبداء الفطرة خالية عن الادراكات كلها وانها زعم متقدموهم
ان العلوم كلها حاصلة لها بالفعل الا انها واهلة يشتغالها بالبدن بنا على
مذاهبهم في النفس انها قديمة متناسخة في الابدان فحينئذ يكون مرادهم من
الخلو في مبداء الفطرة خلوها عن الادراكات التي تكون حصولها باستعمال
الآلات البدنية اعني العلوم الانطباعية صح بذلك الشيخ الرئيس في ر
رسالته له في النفس حيث قال ليس للعقل الهيولاني شيء من الصور
المعقولة بل يحصل فيها ذلك بضربين من الحصول احدهما بالهام
الهي من غير تعلم ولا استفادة من المبادي كالمعقولات البديهية مثل
اعتقادنا ان الكل اعظم من الجزء والعقلاء البالغون يشتركون في مثل
هذه الصور والثاني باكتساب هذا عبارته فعلم من قوله شيء من الصور

ومن حصر

قوله على ما ذهب اليه المحققون ملقرر ناه منه

ومن حصر حصول تلك الصور فيما ذكره من الضربين ان مراد الحكماء من قولهم ان
النفس في مبداء الفطرة خالية عن العلوم كلها بهذا الخلو عن العلوم الانطباعية
فلا يناف ذلك ان لا تخلو عن العلوم بذاتها في حال الفطرة فقوله خلوها في
مبداء الخ معناه ان مفاد هذا القول الصادر من الحكماء ظاهرا بنا على ان
مرادهم من العلوم بهذا العلوم الانطباعية وان نوقش فيه بالعلم بذاتها
عدم فهم المراد من قولهم لان العلم بذاتها علم حضوري وكلامهم في الانطباعي
فمعنى كلامهم ظاهرا فلا يلتفت الى المناقشة الناشئة من عدم فهم المراد ولك
ان تقول مرادهم ان الخلو الظاهر من حال النفس وان ورد المناقشة عليهم
بما اعترفوا انها لا تنفك عن ذاتها كذلك ايضا قاعدتهم بان حضور المجرد
القايم الذات بنفسه عاين علمه بها يقتضي ذلك وفي كلام الله تعالى اشارة
ايضا الى مرتبة العقل الهيولاني والى ان النفس خالية فيه عن العلوم كلها
حيث قال عز من قايل والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا
واما قول الرئيس ان النفس كما فاضت على البدن شرعت في حفظه فمراده
منه بهذا الشروع الاضطرار لان التصرف في الآلات البدنية فعل اضطراري
للنفس وكذا الشروع فيه على ما بين في الحكمة من ان البدن علة قابلية لها
من حيث ان كل كل شخص من اشخاص النفس يكب لها التصرف في مادة
شخصية مناسبة لها لان كل بدن باستعداده الخاص به تفيض عليه من المبادي
الفياض نفس مناسبة لذلك الاستعداد متصرفة فيه على ما يليق باستعداده
فالحالات الاستعدادية الحادثة في الابدان اسباب معدة لتفيضات النفوس
الحادثة للتصرف فيها ولما كان كل ما كان فيه استعداد لشيء حادث علة قابلة
لذلك الحادث وكان استعداد الابدان للنفوس من حيث تعينها للتصرف
فيها لا من حيث حلولها فيها كانت الابدان علة لها قابلة لها من حيث تصرفها
فيها لا من حيث حلولها ولذا لم تنفسخ بتفسخها بل انقطع تصرفها وبهذا

قوله على ما ذهب اليه المحققون ملقرر ناه منه

ومن حصر حصول تلك الصور فيما ذكره من الضربين ان مراد الحكماء من قولهم ان
النفس في مبداء الفطرة خالية عن العلوم كلها بهذا الخلو عن العلوم الانطباعية
فلا يناف ذلك ان لا تخلو عن العلوم بذاتها في حال الفطرة فقوله خلوها في
مبداء الخ معناه ان مفاد هذا القول الصادر من الحكماء ظاهرا بنا على ان
مرادهم من العلوم بهذا العلوم الانطباعية وان نوقش فيه بالعلم بذاتها
عدم فهم المراد من قولهم لان العلم بذاتها علم حضوري وكلامهم في الانطباعي
فمعنى كلامهم ظاهرا فلا يلتفت الى المناقشة الناشئة من عدم فهم المراد ولك
ان تقول مرادهم ان الخلو الظاهر من حال النفس وان ورد المناقشة عليهم
بما اعترفوا انها لا تنفك عن ذاتها كذلك ايضا قاعدتهم بان حضور المجرد
القايم الذات بنفسه عاين علمه بها يقتضي ذلك وفي كلام الله تعالى اشارة
ايضا الى مرتبة العقل الهيولاني والى ان النفس خالية فيه عن العلوم كلها
حيث قال عز من قايل والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا
واما قول الرئيس ان النفس كما فاضت على البدن شرعت في حفظه فمراده
منه بهذا الشروع الاضطرار لان التصرف في الآلات البدنية فعل اضطراري
للنفس وكذا الشروع فيه على ما بين في الحكمة من ان البدن علة قابلية لها
من حيث ان كل كل شخص من اشخاص النفس يكب لها التصرف في مادة
شخصية مناسبة لها لان كل بدن باستعداده الخاص به تفيض عليه من المبادي
الفياض نفس مناسبة لذلك الاستعداد متصرفة فيه على ما يليق باستعداده
فالحالات الاستعدادية الحادثة في الابدان اسباب معدة لتفيضات النفوس
الحادثة للتصرف فيها ولما كان كل ما كان فيه استعداد لشيء حادث علة قابلة
لذلك الحادث وكان استعداد الابدان للنفوس من حيث تعينها للتصرف
فيها لا من حيث حلولها فيها كانت الابدان علة لها قابلة لها من حيث تصرفها
فيها لا من حيث حلولها ولذا لم تنفسخ بتفسخها بل انقطع تصرفها وبهذا

معنى كونه الابداعى علة قابلة للنفوس ومعدة لها بالحالات الاستعدادية الواردة
عليها فافهم ذلك فانه من انفس المعارف المستورة شرح اما مراتب القوة
النظرية اى اما امكانه حمل قرابين هذه الخطبة على مراتب القوة النظرية فلانه
النفس الخ فقوله فلانه تعليل لهذا الحمل ومجموع المذكور الى قوله واما مراتب
القوة القابلة فى حيز التعليل ولك ان تقول معنى كلامه اما مراتب الخ هو
اما ان للقوة النظرية مراتب فهو حينئذ بيان مراتب القوة النظرية فيكون ما
فى حيز التعليل حينئذ هو المذكور الى قوله ولامكانه للانه فى مبدء الخ والتوجيه
الاول يناسب قوله ويمكن حمل الخ مناسبة تامة لان المتبادر كون هذا الكلام
تفصيلا له وان كان يمكن ان يكون تفصيلا للمراتب ايضا لانها مذكورة فى قوله
ويمكن حمل الخ ايضا والثانى يناسب قوله واما مراتب القوة القابلة
فاولا بها تهذيب الظاهر الخ مناسبة قوية لانه ضرح فى تفصيل المراتب وحسن
المقابلة يقتضى كون المتقابلين على وتيرة واحدة انتهت اذا حمل كلامه
على التوجيه الاول لم يكن قوله واما تفصيلا لمجمل واحد وهو ركيك جدا بل
لا يكاد يصح قلنا ان اما الثانية وان كانت تفصيلا للمراتب لكنها تفصيل
على وجه يتباين منه الحمل على مراتب القوة القابلة فهو فى الحقيقة تفصيل
للحمل ايضا الا انه تفاوت فى التعبير عن ذلك التفصيل شرح لكنها مستفادة
لها اى فى جزء من اجزاء زمان الخلو فقوله والا اى وان لم يتصف بالاستعداد
فى شئ من زمان الخلو اصلا لامتنع اتصافها بالعلوم لان الفيضان موقوف
على الاستعداد السابق على اصولهم فيمتنع الفيضان بدون الاستعداد ان لم
ويمتنع الاتصاف بها وليس المراد من الامتناع ما يقابل الامكان الذاتى
بل المراد منه ما يقابل الامكان الاستعدادى الوقوعى اعنى امتناع كونها متصفة
بالفعل وان كان لها امكان بحسب الذات ومن شانها ان تتصف بالنظر الى
ذاتها وعلى هذا فالملازمة فى قوله والا ظاهرة جدا واما كون زمان الاستعداد

مبدء

اذ يحمل ما ذكر فى الكلام على وجه كونه عمدة
المقدمة فى الاكثر
فافهم توجيه ما يقال انه لا حاجة
ارتباط فى كلام الشارح بان التعليل
واضمحل اصلا فافهم

فافهم ما يقال ان عدم الاستعداد لا يستلزم الامتناع الذاتى زعما منه ان المراد من الامتناع الذاتى هو الامتناع واما الجواب عنه بان المراد
من الاستعداد هو الامكان الذاتى فقد مر انه يستلزم الامتناع الذاتى فى غاية البطلان لان الامكان الذاتى للعلوم لا يعود من حرائب هذا الهيولى
لصلاحية النفس للعلوم بالفعل وقابليتها للاتصاف بها بالفعل وهذا لا يكون الا عند وجود النفس بالفعل على ما صرح به الشريف وهذا غير الامكان
الذاتى اذ لا يلاحظ فيه الوجود بالفعل

مبدء الفطرة فعلى وجه التحقيق بناء على انه هو الظاهر من حال الانسان
وليس مراده انه لو لم يكن الاستعداد فى مبدء الفطرة بل يكون بعده يمتنع
الاتصاف حتى يناقش فى الملازمة او نقول المراد من الاستعداد هو
الاستعداد الذاتى الجبلى الذى جبل عليه ذات الناطقة واودع فى جوهرها
عند فطرتها لا الذى يحدث فيها باسباب خارجة عن ذاتها بعد وجودها
وينعدم بانعدام تلك الاسباب وهذا الاستعداد منشأ جميع الاستعدادات
الحادثة فيها بعد وجودها المترتبة المتراقية كو الكمال وهو كونها صالحة
وقابلة بالفعل للاتصاف بالعلوم ولو لم يوجد مثل ذلك الاستعداد
فى ذات النفس عند فطرتها لم يصح تواردت تلك الاستعدادات فى ذات النفس
عند فطرتها لم يصح تواردت تلك الاستعدادات الحادثة بالاسباب الخارجة
المترتبة المنتهية الى استعداد قريب من الفعل عليها فلم يصح اتصافها بالكمال
المشروط باستعدادات سابقة عليه وعلى هذا يتم الملازمة ايضا ويكون
المراد من الهيولانى هو هذا الاستعداد الجبلى اللازم لوجود الناطقة فى
كل الاحوال وان كان بالنسبة الى مطلق العلوم لا بالنسبة الى كل فرد منها
لان بعض العلوم يكون فعلا فى بعض الاحوال فلا يبقى له قابلية النفس بالنسبة
اليه لكونه فعلا على ما صرح به الشيخ وسيجئ ذلك وخلو النفس ما يكون فى تلك
المرتبة لا فى غيرها من المراتب حصوله لها لان العقل الهيولانى هو الخلو
نفسه اولانه لا يوجد الا فى حال الخلو هذا هو الحق وهذان التوجيهان مبنيان
على ان يكون المراد من الهيولانى الاستعداد الوجودى واما على القول بان المراد منه
هو قابلية العلوم وهى من لوازم النفس الناطقة على ما صرح به الشريف
فالمراد من الامتناع هو الامتناع الذاتى فلا حاجة فى الملازمة حينئذ هذا وسيجئ
لك تحقيق ما هو الحق فى ان استعداد النفس ما داوان المراتب الاربع فى
الامور الوجودية ام من الاعتبارات التى لا وجود لها فى خارج الذهن قوله

وعلى هذا الوجه يكون المراد من الاستعداد
الاستعداد القريب الذى يعاقبه الفعل

مبدء

اى هذه المرتبة الخ الظاهر ان ضمير يسمى راجع الى النفس اذ قوله حينئذ يابى
عن ارجاعه الى المرتبة اما ظاهرا ولا يخفى ان بيان تسمية النفس باعتبار
تلك المراتب بيان للمراتب كما ان تشبيه النفس بالهيولى لا مصحح لتسمية
المرتبة بالهيولى لانى فمناسبة كل من التوجيهين لشئ مما ذكر لا يستلزم
مناسبات كل منهما لما يناسبه الاخر واما قوله والاول اذنب بقوله اما
مراتب الخ فناسب على التوجيه الثانى من التوجيهين المذكورين فانه اعنى كونه
تفصيلا للمراتب لا لامكان المحل اذ لا نسبية على كونه تفصيلا وبيانا لامكان
المحل غير ظاهر ولم يذكر احتمال كون الضمير راجعا الى القوة النظرية لانه لا
يساعده نظم كلامه الا على وجه بعيد على ما لا يخفى **قوله** كالرسم مثال للجسم
المركب او رسمه مثاله لا مثال ما يتركب منه مع انه الكلام فيه لقربه مع حضور
المقصود منه وهو مثال الهيولى الثانية **قوله** صفة ثابتة الى آخره اى
ليس صفة للصور جارية على غير من هى له حتى يجب ابراز الضمير فيه **قوله**
اى ضرورية اشارة الى انه لم يرد من الاولية ما هو المصطلح عليه بل
اراد اعم منه اعنى ما لا يكون بالنظر اذ الكلام فى العلوم التى يحصل بها
للنفس استعداد اكتساب النظريات وهى لا تختص بالاولية بالمعنى المصطلح
عليه **قوله** وكيفية حصولها الى قوله صور كلية فيه تنبيه على ان العلوم
الاولية التى اعترفت حصولها انما هى العلوم الكلية لانها هى المعدة كما يأتى
الثوانى وعلى ان المراتب النظرية معتبرة بالقياس الى التعقلات لان القوة
النظرية آلة للصور الادراكية المختصة بالنفس الناطقة الحاصلة فيها بقيها
لانها آلاتها وهى التعقلات لانها الاحساسات يشترك فيها جميع الحيوانات
وهى كيفيات خارجية حاصلة فى قوى جسمانية بلا دخل فى حصولها للقوة
النظرية فالادراك الذى تتعلق به القوة النظرية استعدادا او كمالا ليس الا
التعقل فلا جرم اعتبر مراتبها بالقياس اليه فلم يصح ان يعد مرتبة الاحساس

من مراتبها

لان القوة النظرية ليست مذكورة فى كلامه
على وجه كونها عمدة واما على تاويل عبارته
بما يأتى فلا تربط قوله
فلان الخ اعنى قولنا اما ان للقوة
النظرية مراتب فيجوز ارجاع
الضمير اليها

لان المثال لما يطلق عليه الهيولى كما تقدم
بعض القاصرين وحمل الكلام على ما
منه

وفى كلام الشارح وحواشى التجريد
تصريح بذلك

لان القوة النظرية قوة تختص بالنفس الناطقة
فالبتها انما تكون بالنسبة الى الادراكات
التى لها اختصاص بها وهى التعقلات
منه

وان كانت هى ايضا من جملة مراتب النفس
واحوالها فى حد نفسها لكن الكلام
ليس فى عد مطلق مراتب النفس
بل فى عد مراتبها باعتبار القوة النظرية
منه

من غير تفاوت وتفصيل بما به الاشتراك وبما به الامتياز يحتاج الى قصور معنى كلى فانه فرع ما يقال اعنى ادراك الاشتراك والامتياز بعد ادراك
غير معقول لان ادراك المشتركات مثلا ليس معناه الا ان يحكم بان هذا امر اشتراكه فى شئ ولا يمكن هذا الا بان يدرك
الاشتراك وما به الاشتراك وكل منهما معنى كلى منه

ثم مراتبها بل جعل من مقدمات حصول بعض مراتبها يعنى الملكة **قوله** وبتهيئة
لما بينها المراد من التهيئة للمشاركات والمباينات ادراك مناسبات
غير بينة بين الصور الاحساسية بمال اليها النفس بالحس وتستعد بسبب
ادراكها لان تنتزع من تلك الصور الاحساسية صورا كلية بتجريدها عن
مشخصاتها او المراد من المشاركات والمباينات الامور الكلية التى
فيها وبيانها فيها بالاحوال على جعلها صيغة المفعول وحذف بعض الصلة
شايع فى امثالها فلا ضير فيه فالمراد من التهيئة لها التهيئة على الوجه الجزئى
استعدت الى قوله اما المجرد كما كان المتبادر الى الفهم من كلام الشارح انتهى
استعمالات الالة كثيرة فى حصول العلوم الاولية بالفعل وكانه ذلك
خلاف الواقع لان استعمالها انما يكفى فى حصول المحصومات لا فى غير علوم الاولية
فى العلوم الاولية التى اريد منها بيانها الصور الكلية لما سيأتى بل هى متوقف
على اسباب اخر من نوع العقل وغيره فر كلامه على وجه ارتفع به هذا الوهم
وخبره زيادة ما يحتاج اليه المقام والتصريح بما طوى ذكره فى غير هذا
الكلام وليس مراده انه يحصل قول اذا راح حصل لها علوم اولية بعلى
استعداد الحصول كما ينبئ به اللام الموهم من ظاهر قوله استعدت انه تفسير
لقوله حصل الخ لان حصول العلوم الاولية بالفعل معتبر فى الفصل بالملكة
لا الاستعداد بها ولذا قال فراغ من كلامه وحينئذ قد حصل لها التصورات
بل قوله وكيفية حصولها الى قوله مبادى العلوم الكسبية تفسير
وتحرير لمراده من قوله حصل لها الخ بتفصيل المقام وتحقيق المرام وقوله
صور كلية اشارة الى ان الصور التصورية اى بعض تلك الصور الكلية اراد
بسبب ما لها تلك الصور اعنى المعلومات او هو من قبيل ما تحت
الثانية على انه يجوز ان يكون مراده من الصور التى بين الصور
نفسها كلها او بعض الصور جزما من بعض وغير ذلك لان الظاهر ان المجرد

التوالى بالفعل لا تكون
استعداد الكسبية بالفعل منه

لان حصول العلوم الاولية بالفعل
لا يحصول منه

العلم
الصورية
يراد من اطلاق
على الاستخدام بان
لان الصور
على ما لا يخفى
ومن
على كل منهما
على من له ذوق سليم
على حذف المضاف اى
اى المعلومات
التى تجرد ما لها
لا باين الصور العلمية منه

في تلك المرتبة نسب المعلومات لانسب الصور العلمية فلذلك اولنا كلامه **قوله** اما بمجرد توجه العقل الظاهر المتبادر بحسب اللفظ والمعنى انه متعلق بقوله يجزم اما المتبادر بحسب اللفظ فظاهر واما المتبادر بحسب المعنى فلان جميع تلك الاقسام المذكورة من حيث هو جميع لا يوجد الا في العلوم التصديقية مع ان ذكر هات بيع وذائع فيها وايضا الصور الكلية المفاضة التي هي المبادر الاول لما بعدها من المراتب هي التي تحصل بمجرد التنبه المذكور بلا احتياج الى امر آخر نعم ربما يتوهم قوله العلوم الضرورية باطلاق العلوم انه متعلق بقوله لان يفيض لكن يرد عليه هذه الاقسام عامة للتصور والتصديق باعتبار ان بعض تلك الاقسام يوجد في التصورات ايضا الا انه يجب تقييد العلوم بالتصديقية بقرينة سبب تلك القرائن المذكور **قوله** قد حصل لها اي قدر ما تتمكن به من مطلق الاكتساب وان توقف القياس الى النظار واحد فقط وان لم يحصل لبعض نوع من انواع العلوم الضرورية سواء امكن حصوله اولا كما في الاكمه العادم لادراك الالوان واحكامها الممتنع حصولها في حقه وسيجئ لك زيادة تفصيل لهذا **قوله** واستعدت لاكتسابها اما بمجموع الحركتين او باحديهما او بلا حركة كما في الحدس والتجربة وكسب القضايا التي قياساتها معها واتما عممنا الاكتساب للامور المذكورة وان كان المتبادر منه التحصيل بطريق الفكر والنظر خصوصا اذا جعل قوله ثم اذا رتب قرينة للمراد منه لان الحدسيات والتجربيات والقضايا التي قياساتها معها وبالجملة كل ما لا يحصل بمجرد توجه العقل بل يتوقف على سبب آخر فمن هذه هي المستفاد وان كان الشريف جعل غير الفكريات من المبادئ للمستفاد وجعل الشارح المستفاد ايضا من هذه العلوم الحاصلة بالترتيب للعلة التي تستذكرها عن قريب ثم الحدس والفكر يختلفان في النفوس سرعة وبطأ وقلة وكثرة بحسب اختلاف الاستعداد في افراد النفوس قوة وضعفا الى حد القوة القدسية والاحتياج الى التعلم في الفكر والتفاصيل

لان شيئا من الصور الكلية لم يحصل حتى يتوجه به اليها فالتنبيه بمنزلة التوجه اليها منه

رأى بعض النفوس بديهة منها افكار كثيرة وحدس في قضايا كثيرة بناء على قلة الزمان في النفوس بخلافه بالنسبة الى غيرها فبين المطلوب وبين وجدان قضايا بين تصورها المتبادر الى غير المتنبه او المتنبه كما في الحدس منه

مذكورة

مذكورة في الكتب الحكمية فليراجع اليها **قوله** استعدادا اكمل حمل قول الشارح عليه لان الاستعداد في الجملة كان حاصلا في الهيولا في فقرينة سبق ذكر الهيولا تعلم ان مراده من الاستعداد الاكمل مما في الهيولا في **قوله** اي صفة كاملة راسخة او قيل لفلان ملكة الشعر مثلا قد يراد ان له صفة راسخة يتمكن بها من ان تشعر وان لم يصدر منه الشعر فعلا وكلا الاستعمالين واقع والمضاف اليه في الاستعمال الاول منشأ لحصول الملكة وفي الاستعمال الثاني على العكس والملكة في كلا الاستعمالين في مقابلة الحال وقولهم ملكة الانتقال وارد على الاستعمال الثاني والصفة الكاملة الراسخة هو الاستعداد المذكور الذي هو اكمل من الهيولا في على ما صرح به في حواشي التجريد حيث قال والمراد بالملكة ههنا ما يقابل الحال لانه استعداد الانتقال الى المعقولات الثانية راسخة في هذه المرتبة انتهى اقول رسوخ هذا الاستعداد انما يكون من تكرر العلم بالضروريات ويلزم منه ان لا يسمى الاستعداد الغير الراسخ عقلا بالملكة فثبت حينئذ مرتبة بين المرتبتين وسيجئ لك تفصيل نحل به اشكال ذلك **قوله** ومن جعل الحاء على بعد المولى مبارك شاه ذكره فيما جمعه من حواشي الشارح على شرحه حيث قال واعلم ان الملكة قد تطلق في مقابلة العدم وقد تطلق في مقابلة الحال فيقال الكيفية ان كانت راسخة فهي الملكة وان كانت غير راسخة فهي الحال فالمراد بالملكة ههنا ليس ما يقال في مقابلة الحال لانه الانتقال الى النظريات لم يحصل بعد فكيف يعتبر تكرره مرة بعد اخرى حتى يصير ملكة بل في مقابلة العدم اي يتمكن النفس في هذه المرتبة عقلا بالملكة بحسب حصول الانتقال الى النظريات والانتقال وان لم يحصل بعد الا انه في صدد الحصول فيسمى عقلا بالملكة تفاولا انتهى اقول هذا الكلام ليس من حواشي الشارح بل هو كلامه او ربما يضيف الى ما جمعه من جميع حواشيه كلاما من عند نفسه ويكتب فوقه علامة يعرف بها انه من كلامه لا من حواشي الشارح وهذا الكلام قد كتب عليه في نسخة تلك العلامة وانما عد الشريف هذا التوجيه تكلفا مع انه ذكره في حواشي التجريد من جملة وجوه التسمية بالعقل بالملكة ولم يعده تكلفا لان الكلام

الضرورية في اول حصولها لا يكون الا بعد وضع وصعوبة بعدم منه

فان العلوم تكون دفعة بعد استعداد دفعي الانتقال

بيانها في توجيه كلام الشارح اعني قوله ملكة الانتقال والكلام بنا لك في توجيه قولهم العقل بالملكة ولا شك ان المتبادر من كلامه هو المغايرة بين المضاف والمضاف اليه فجعل الاضافة بيانية مع ظهور الوجه الحسن تكلف مستغنى عنه بخلاف قولهم العقل الملكة فانه الملكة ليس بمضاف الى الانتقال فلم يعد هذا التوجيه تكلفا فيه ومن جملة الوجوه المحتملة في توجيه قولهم ان تحمل الملكة بمعنى الوجود على وجود العلم الضروري ثم للملك المرتبة غير الهيولانى العادم للملكة العلمية راسا **قوله** قوة مخلوطة بالعقل الخ بالقياس الى ضرورية العلوم ونظريتها وفيه اشارة الى انه لا فعل في الهيولانى اصلا وهذا الفعل وان كان كما لا بالنظر الى ذات الناطقة لكنه ليس كمالا يعتد به فلا ينافي قوله الآتي البديهيات الخ فاذا لم يكن في الهيولانى فعل اصلا يلزم ان تكون مرتبة الاحساس مرتبة اخرى بين المرتبتين وقد مر ما يدفعه وسيجئ ما يجسم مادة اشكال ذلك شرح **قوله** ثم اذا ترتب الخ هذا بناء على الظاهر الغالب والا فمرتبة المستفاد مشاهدة المعقولات سواء كان حصولها بالفكر والحدس كما صرح به الشيخ في الاشارات ومرتبة العقل بالملكة حينئذ هو استعداد النفس بمشاهدة المعقولات بسبب من الاسباب غير توجه العقل ترتيبا كان او غيره بشرط كون ذلك الاستعداد ملكة راسخة وما جرى الشريف على مجازات قول الشارح او ترجح المحاصل بالحدس في المبادي التي تحصل عند حصول مرتبة العقل بالملكة حيث قال واما بالحدس وان لم فالمشاهدة بالحدس ايضا في المستفاد حقيقة فكلاهما بناء على ظاهر الحال **قوله** اي الاستفادة الخ اما على جعل المصدر من المجهول او جعله مضافا الى المفعول على ترك الفاعل وهو النفس وهذا على تقدير ان يكون المسمى بالمستفاد هي المرتبة وقوله او لاستفادة النفس على جعل المصدر مضافا الى الفاعل مع ترك المفعول اعني هذه المرتبة ولك ان تجعل المفعول المتروك العلوم النظرية وهذا على تقدير ان يكون المسمى بالمستفاد هي النفس قال الشارح في حواشيه واعلم ان في كلام الشيخ وكثير من المحصلين ان حصول النظريات وحضورها على سبيل المشاهدة هو العقل المستفاد وهو ظاهر لكونه مستفادا من العقل الفعال او الفكر او الحدس وانما الاشكال في تسمية النفس به لانها هي المستفيد فسميت بها عقلا مستفادا مجازا والمستفاد هو الكمال الحاصل حينئذ انتهى اقول علاقة المجاز الملابسة بين النفس ومرتبتها باعتبار كونها محل المرتبة فيكون اطلاق المستفاد على النفس من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل مجازا ولك ان تجعل ذلك من قبيل وصف الشيء ببعض حاله كقولهم المبدأ الفياض والاسلوب الحكيم ونحوهما وانما سميت هذه المرتبة مستفادا مع ان سائر المراتب ايضا كذلك لانها هو الكمال حقيقة فالاليق بالتوصيف بالاستفادة هو الكمال لا غير اولا اعتداد بهذه الاستفادة مالم يكن بكمال حقيقة فخص بها هذا الاسم لذلك **قوله** من العقل الفعال قال الشيخ قياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس فعلم من هذا ان الاستفادة من العقل الفعال ليست من جهة افاضة الحوادث في عالمنا هذا كما زعمه كذلك حيث اشار اليه بتوصيفه بقوله المفيض للحوادث **قوله** مخزونة عندها اي على الدوام بان لا يطرء عليها النسيان بان يكون لها تمكن الاستحضار دائما او الموقوف على تكرر المشاهدة والمعتبر في العقل بالفعل هو هذا الاحتمال لان المدركات التي لم تتكرر مشاهدتها ربما يمكن ان يذهل عنها النفس وتبقى في خزانتها وان لم يكن لها ودوام الاحضار حتى تستحضرها النفس متى شاءت فوجب حمل كلام على دوام الاحضار يرشدك اليه عطف قوله وحصلت لها ملكة الاستحضار اذ هو كالتفسير لما سبق ولا شك ان ملكة الاستحضار لا تكون الا بدوام الاحضار **قوله** يتمكن بها قال الشريف في الحواشي انما احتيج الى هذا الاستعداد لان المستفاد كمال لا يدوم للناطقة ما دامت متعلقة بالبدن متصرفة فيه فان اشتغالها بذلك او بادراكات اخر يقتضي اعراضها عما كانت مشاهدة له فاحتاجت الى ما به يستدعيه بلا تجشم كسب جديد ونظره المال فانه لما تعذر حضورها دائما جعل في خزانة وحفظ مفتاحها **قوله** فكانها حاصلة الخ هذا احسن ما قيل من وجوه التسمية

فائدة مع ما تقدم من الاستدراك فيما مر

فائدة مع ما يقال انه مفهوم من كلام الشارح ان الاستفادة بهذه النظريات من الضروريات فطريق الملكة البتة وليس كذلك

وهذا الضمير الراجع الى المرتبة ولكن يترجح الضمير الى النظريات

وهو تصريح منه بان المشاهدة بطريق الحدس من المستفاد ولكن اعتبار الترتيب فيما سبق بناء على ظاهر الحال كما بيناه بنا لك واما كمية الحدس فقط دون الحاصل بالتجربة او التواتر او بالقياس المبني لانها معدودة من امثال الحدس فذكره يغني عن ذكرها

في العقل

في هذه المرتبة لان الاستعداد والفعل يجب ان يعتبرا بالقياس الى شئ واحد هو
المشاهدة التي هي الكمال حقيقة ولما اعتبر الاستعداد في المرتبتين الاوليين با
بالقياس الى الكمال الحقيقي وجب ان يعتبر العقل كذلك وفيما ذكره الشريف
اعتبر الاستعداد والعقل بالقياس الى الكمال الحقيقي بخلاف ما ذكروه من سائر
الوجوه حيث قالوا استمت به بمسبوقية هذه بحصول النظريات بالعقل او لتمكن
النفس من استحضارها بالفعل او لان حصول هذه المرتبة للنفس انما يكون بفعلها
اعني الملاحظات المتكررة فيكون المعنى الفعل الحاصل بسبب العقل او بملابسته
اولان النظريات مخزونة ومحفوظة لها بالفعل اقول والاقرب هو هذا الوجه
الاخر لان حاصله حصول النظريات بالفعل وان كان بطريق الخزن لا بطريق
المشاهدة التي هي الكمال حقيقة فلا يبعد كل البعد قوله ووجه الضبط فداك روحي
الى ان حصر مراتب القوة النظرية ليس على وجه الحصر العقلي بل هو مبني على اعتبار
مناسب وهو ان القوة النظرية موعدة في النفس لاستكمالها بالادوات فلا بد ان
يلاحظ في مراتبها ذلك الاستكمال اما باعتبار حصول نفس الكمال فيها او باعتبار
حصول الاستعداد له والبديهيات من حيث هي بديهيات اي الحاصل بدون السبب
من الاسباب الخارجية التي هي غير الصور الادراكية وهي الصور التي لا تحصل من المبادي
مطلقا ليست كمالا لها بقضية بل نهاية ركنية الحيوانات العجم لها في طريق تحصيلها
من حيث انها تدرك ما تدركه على وجه البداهة وليس مراده من الملكة ركنية انه
كل ما يدركه الانسان على وجه البداهة تدركه الحيوانات ايضا بالبداهة بل كمالها
هو الادراك الحاصل لها على وجه لا يكون ذلك الوجه لغيرها وهو الادراك بطريق
النظر او الحدس او غيرهما من الاسباب وبالجملة ما يحصل في المبادي والحدسيات
وما في حكمها مما يحصل بسبب غير النظر لها مبادي وان لم يكن طريق حصولها فيها بالنظر
الضاعي وقد قلنا ان كل ما هو حاصل المبادي فهو مشاهدته داخلة في المستفاد
والشيخ اودع التجربيات والمتواترات والتي تحصل بالقياس المعي في النظريات

فائدة حصر مراتب العقل في هذه الاربع حصرا عقليا فلا يرد عليه ان هناك مراتب اخر غير الاربع مصطلح عليها

فائدة ما ذكر من ان الشيخ اودع التجربيات والمتواترات الخ لا ينافي ما يقال انه لم يذكر ان شيئا من البديهيات للنفس باعتبار الادراكات البديهية الكلية كمال معتد به يكون نهاية ما يمكن ان يحصل منها بالقوة القريبة من الفعل وعدم ذكره لذلك مع انه مما ذكره الخ فيما يجلب النظر ثناء وانما ما يقال انه لم لا يجوز ان يكون الادراكات البديهية الادراكات المتعلقة بالكليات والجزئيات المجردة اذ لا شك ان ركنية الحيوانات العجم فيها ليست بتلك المثابة بقضية سوق الكلام بعرف ذلك بالتأمل فيه وايضا يلزم منه ان يكون مرتبة العقل بالملكة مرتبة الكمال فافهم

اذ في كل منها قياس خفي وان لم يكن حصولها منها بالنظر الضاعي الذي يبحث في المنطق عن
كيفية ايصاله فكل منها مشاهد بحصولها من العلوم الاولية فتكون مشاهدتها
داخلة في المستفاد وفي قوله معتد به اشارة الى ان البديهيات ايضا كمال في الجملة
وما ذكره كلام خطابي ذكره لنوع توجيه ما وقع من القوم من ترتيب احوال النفس على
هذه المراتب وحصرها في اربع فلا يطلب فيه التحقيق بل يؤخذ بالاولى والالين
فيكفي بهذا القدر فلا يرد الاعتراض عليهم بمراتب اخر تتخيل بين المرتبتين لانهم
لم يعتبروه لعدم الاعتداد بها كمالا او استعدادا بل جعلوا امثالها من مقدمات
الاستعداد او الكمال او لواحقهما قوله فالكمال هو العقل المستفاد الخ حاصل ما ذكره الشيخ
في الاشارات والشفاء حيث قال للقوة النظرية نسب مختلفة الى الصور الكلية بالقوة
المثلث المترتبة وبالفعل تارة تكون نسبتها اليها بالقوة المطلقة اي المحضة وهي القوة
الاولى الهيولانية وتكون تارة بالقوة الممكنة وهي القوة الثانية المسماة عقلا بالملكة
وتكون تارة بالقوة الكاملة وهي القوة الثالثة المسماة بالعقل وتكون تارة بالفعل
المخلص وهو المسمى بالعقل المستفاد وهو كمال النفوس الانسانية والغاية القصوى
ثم مثل ذلك بما للانسان بالنسبة الى صفة الكتابة من القوة المحضة الى ان يصير عارفا متعاونة فكانه كانت
بالآلات وبسايطا ثم يصير كما بتاله قوة الكتابة ثم يكتب بالفعل قوله فكيف يكون الخ وايضا كيف يصح ان يقال ان العقل بالملكة متوسط بين الهيولاني وبين العقل
بالفعل وهذا الكلام بناء على عدم اعتبار دوام المشاهدة في المستفاد والا فالعقل
بالفعل على اعتبار الدوام مقدم على حدوث المستفاد سواء اعتبر بالقياس الى
نظر واحد او الى الجميع قوله لاستحضار الكمال الخ حاصله ان المراد من الاستعداد
اعم من استعداد الاستحصال والاستحضار لانه مقيس الى ذات الكمال من حيث
هو ولا شك ان المشاهدة كمال مطلقا سواء كان على وجه الاستحصال او
الاستحضار وقوله اعني مشاهدة النظريات اراد به اعم من المشاهدة عند الاستحضار
او الاستحضار والعقل بالفعل استعداد للثاني والهيولاني والملكة استعداد

لانه اراد ما ينظر ما يحصل بالقياس كان اذ في ما المناسبة

ان ما ذكر من التفصيل الذي عرفناكه وجه زيادة بعض التفصيل الذي ذكره الشيخ

هذا ما يحصل من تصور الكلية بطريق النظر

الضاعي او الاعم منه ومن التصور الكلية الاولية لان ما ذكره لا يتصور الا في التصور الاولي وقوله الكلية للتصور والتصديق واعلم ان ادراك الكلي

الا في الكلي المعتد به في ادراك الكلي لان الكمال المعتد به في ادراك الكلي

ليس فقط جعل الهيولاني عقلا بالملكة بل جعل العقل بالملكة عقلا بالفعل

والكاتب جعل الهيولاني كاتبا بالملكة بل جعل العقل بالفعل عقلا بالفعل

ليس فقط جعل الهيولاني كاتبا بالملكة بل جعل العقل بالفعل عقلا بالفعل

الى تعطيل القوة الى القوة والفعل

الى الاستحصال

الى الكمال

للاول والقرب والتوسط ليس باعتبار ترتيب المراتب في الوجود والحدوث لان
العقل بالملكة ليس بمتوسط في الترتيب الوجودي اذ القريب الذي هو العقل بالفعل
ليس بعده وقبل الكمال في الوجود حتى يحصل له مرتبة التوسط بل باعتبار زمان
حصول الكمال بالفعل مطلقا اي اعم من الاستحصال والاستحضار فانه اذا حصل
العقل بالفعل تحصل المشاهدة بمجرد التفات النفس فلا حاجة الى امر آخر فيكون زمان
حصول العقل بالفعل اقرب الى زمان حصول الكمال بخلاف العقل بالملكة فانه
وان كان اقرب اليه من الهيولاني الا ان له بعدا ما بالنسبة الى العقل بالفعل
لان زمان الترتيب والانتقال متوسط بين زمان الملكة والكمال فلها مرتبة
التوسط بالنسبة الى الاستعدادين الاخيرين بحسب قرب زمانه من الكمال بالنسبة
الى الهيولاني وبعده اليه بالنسبة الى العقل بالفعل لا بحسب ترتيب الوجود
فافهم **قوله** فلنا هما استعداد لاستحضار الكمال اراد الاستحضار متى شاءت اذ ليس
العقل بالفعل استعدادا مطلقا الاستحضار بدون كون ذلك الاستعداد ملكة راسخة
للنفس تتمكن بها من الاستحضار متى شاءت وان لم يصح بذلك اعتمادا على ما
سبق من قوله حصلت لها صفة راسخة فيها بها تتمكن من استحضاره النظريات
على سبيل المشاهدة متى شاءت الى قوله فهو العقل بالفعل **قوله** كما ورد في الكتب
فانه وقع في الاشارات تقديم المستفاد ووقع تقديم العقل بالفعل وما يفهم من
الاشارات هو ان المستفاد هو المشاهدة المتقدمة بالفعل والذي يفهم من
الشفا انه هو المشاهدة المتأخرة ولما كان مظنة توهم المرتبة الخامسة اشار
الى التوفيق بين الكتابين على وجه يرتفع به ذلك التوهم **قوله** ومتأخرة عنه
في البقاء اراد بالبقاء وجود المشاهدة مرة ثانية وان تخلل بينهما العدم واما حمل
كلامه على افاضة بقاء الصور في الخزانة مقام بقاء المشاهدة لقربه منه فليس
بذلك لان تقديم العقل بالفعل حينئذ يكون ذاتيا لا زمانيا فلا يكون تقدمه على
نهج تأخره مع انه هو المتبادر من كلامه وكذا حمل البقاء على معناه الحقيقي بناء

على احتمال

الى من زمان حصول الكمال مطلقا سواء كان بطريق الاستحصال او بطريق الاستحضار

ولو وقع بدل القرب والبعد الشدة والضعف كما وقع في عبارة المحاكمات لكان اظهر فان في لفظ القرب والبعد نوع خفاء يحتاج الى البيان اذ المتبادر منهما ما هو بحسب الترتيب الوجودي وليس الامر كذلك على ما تحققته

وجه التوفيق منقول عما ذكره الشارح في المحاكمات والعلامة الرازي في كلامه حيث قال المستفاد ان كان بحيث لا يحتاج الى الوجود بعد ما حصل مطلقا فهو العقل بالفعل والا فهو العقل بالملكة

على احتمال ثبوت المشاهدة الدائمة في المجردين كما لا يخفى **قوله** واعلم ان بهذه
الخ قال في شرح المواقف فوخذا على المصنف في تفسير المستفاد بانه يحضر
جميع النظريات التي ادركتها النفس بحيث لا تفتقر عنده واعلم ان تفسير
العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب ان
هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظر على حدة والعقل المستفاد
بالنظر الى نظر واحد هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة في
في وقوعه في هذه الحياة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل في الحدوث
وان كان متأخرا عنه في البقاء وانتهى كلام وفيه بحث فان العقل الهيولاني
مقصور في عامة الكتب بخلو النفس عن العلوم كلها ولذا خصصوه بمبدإ
الفطرة وسموه بهذا الاسم تشبيها بالهيولى الخالية عن جميع الصور في
ذاتها فمبدأ الفطرة لا يحتمل ان يعتبر الهيولاني بالنسبة الى نظر واحد
على حدة فكيف يكون المسطور في مشاهير الكتب اعتبار المراتب بالقياس
الى كل واحد من النظريات على حدة اللهم الا ان يقال اعتبار الخلو
عن الجميع والتخصيص بمبدإ الفطرة ليس لان الهيولاني لا يكون
الا كذلك ولا يوجد الا في ذلك الوقت بل لاظهار وجود الهيولاني بالنسبة
الى كل واحد من النظريات اذ به ينكشف خلو النفس عن الكمال وهيأته
بالكلية وكيفية رقيها اليه مرتبة بعد مرتبة فيتضح بذلك حق الايضاح
وجود الهيولاني بالنسبة الى كل نظر نظر على حدة او يقال انهم بنوا
المراتب بالقياس الى العلوم النظرية على وجه الاطلاق بلا نظر الى مادة
منها لئلا يلزم خصوص مادة دون مادة ويعلم منه على وجه المقايسة
حالها بالنسبة الى نظر نظر على حدة هذا ما يمكن ان يقال في توجيه كلام
الشريف ثم الظاهر من كلام القوم هو ان هذه المراتب معتبرة بالقياس
الى العلوم النظرية مطلقا فانهم اعتبروا في الهيولاني الخلو عن الجميع

الاولى ح

الهوامش

تقييد مقبول لقوله تعالى ح

اذ لم يعتبر منه دوام الاستحضار فانه اعتبر في المستفاد دوام الاستحضار بالفعل فلا يتقدم على العقل بالفعل في الحدوث بل يوقف حدوثها على

تخصيص لا مقتضى له

تحصيل النظريات بناء على الاحوال على ما هو المشهور من ان الحاصل من الحاصل ليس بمستفاد

او اخر زادته ما يحصل من الحاصل على سبيل التجوز لان الحاصل الاول مطلقا غير مقدور

لانه يمكن ح ان يبقى الهيولاني في مرتبة الهيولاني

وجعلوا المشاهدة في حالة الاكتساب مستفادا ولا شبهة ان مشاهدة الجميع
في حالة الاكتساب محال فلا يكون المستفاد منسبا الى الجميع ولا الى
واحد واحد على حدة اذ اعتبار الخلو عن الجميع ينافي ذلك فنقايس
اعتبار المطلق ليصح ما قالوا الا في الهيولاني والمستفاد فالهيولاني
حينئذ هو الخلو عن التعلقات التي تحصل من المبادي وميادئها مطلقا
ومعداتها التي هي الاحساسات وهو الاستعداد البعيد للعلوم بتحصل
من المبادي والعقل بالملكة هو القوة الممكنة من تحصيل علم من المبادي
مطلقا تمكنا قريبا من العقل ولو كان التمكن بالنسبة الى علم واحد فقط
والمستفاد مشاهدة شئ من ذوات المبادي والعقل بالفعل ملكة الاستحضار
ولو كان بالقياس الى مبدأ واحد واحد وعلى هذا لا يختلف حال النفس
الواحدة في المراتب الاربع بالقياس الى علم علم على حدة من ذوات المبادي
على الوجه الذي ذكره الشريف لفهم اختلاف الحال بحسب اشتداد المراتب
او ما فيه ما اذ للمراتب غير الهيولاني على هذا الاخذ عرض امتداد لانها
بطرفه الاعلى فانه حصول مبدأ واحد فقط هو ادنى مرتبة العقل بالملكة
ثم لا يزال يشتد في ازمنة متعاقبة الى ان يحصل لها قدر من الاوليات التي
به يحصل الانسان جميع ما يحصل من النظريات في مدة عمره ويطلق العقل
بالملكة في العرف على حناط التكليف وادنى مرتبة المستفاد
مشاهدة نظر واحد فقط ثم لا يزال يرقى الى ان يستمر لها مشاهدة
جميع ما اكتسبه مدة بقائها في هذه الدار والعقل بالفعل ادناها ملكة
الاستحضار بالنسبة الى مشاهدة واحد بعد الذهول بلا جهل كسب جديد
ثم ترقى الى ان يحصل لها ملكة الاستحضار بالنسبة الى جميع ما شاهدته
في مدة بقائها في هذه الدار استحضارا على وجه التعاقب ثم على وجه
الاجتماع ثم لا يزال يترقى في تلك المراتب لا الى نهاية لعدم تناهي

العلوم

العلوم وذوات المبادي ومبادئها ان قيل بالتحصيل بعد خراب البدن
اذ مشاهدة الصور بدون التحصيل من المبادي بعد من مراتب قوة النظر
فلا يؤثر ازدياد مشاهدة الصور التي لا تتعلق بالتحصيل بكونها مبادي
التحصيل ازدياد المراتب واشتدادها وكذا اختلاف احوال النفوس في
عرض المراتب بحسب شدتها وضعفها بقياس احدها الى الاخر وصاحب
المواقف اعتبر من المستفاد غاية ما شاء ان الانسان في مدة عمره و
هو مشاهدة ما حصلها مدة عمرها على وجه التعاقب حين تحصيلها او عقيبها
على وجه الاجتماع ولذا وقع التردد في امكانها وليس مراده حصر المستفاد
فيها فلا يخالف ما ذكره المسطور في مشاهير الكتب فمراده من الجميع ما لا بد
منه في استكمال النفس ويعتبر الشريف بقوله او ركنه معناه الذي لا بد
من ادراكه في استكمال النفس لا جميع ذوات المبادي الغير المتناهية حتى يعترض
بانه تحصيله في مدة العمر محال فكيف مشاهدته بالفعل دفعة واحدة بعد
التحصيل لان المستفاد مشاهدة العلوم الحاصلة بالتحصيل من المبادي
او هو من جملة مراتب القوة النظرية التي اودعت في النفس لتحصيل العلوم
من المبادي فهم اثبته متعلقة بالتحصيل البتة حتى لو شوهد جميع العلوم بلا تحصيل
من المبادي بل بطريق تصفية كما في بعض مراتب القوة العملية لا تسمى
تلك المشاهدة مستفادا فلا وجه حينئذ للتردد ولا جميع العلوم ذوات
المبادي التي ادركها مطلقا حتى يرد انه لا وجه للتردد ايضا لان من ادرك
شيئا يسيرا من ذوات المبادي يمكنه ان يشاهد جميع علوم المتعلقة اذ
بذلك الشئ اليسير كبرق خاطف بل على بقاء في زمان يسير وهذا وان
امكن منعه في التصديقات بانه ما فوق الواحد منها لا يلاحظ دفعة
مسلم في التصورات بالاتفاق فلنفرض ذلك فيمن ادرك شيئا
يسيرا بصورته التصورية بل القضية الواحدة يمكن مشاهدتها

اذ مشاهدة الصور بدون التحصيل من المبادي بعد من مراتب قوة النظر
فلا يؤثر ازدياد مشاهدة الصور التي لا تتعلق بالتحصيل بكونها مبادي
التحصيل ازدياد المراتب واشتدادها وكذا اختلاف احوال النفوس في
عرض المراتب بحسب شدتها وضعفها بقياس احدها الى الاخر وصاحب
المواقف اعتبر من المستفاد غاية ما شاء ان الانسان في مدة عمره و
هو مشاهدة ما حصلها مدة عمرها على وجه التعاقب حين تحصيلها او عقيبها
على وجه الاجتماع ولذا وقع التردد في امكانها وليس مراده حصر المستفاد
فيها فلا يخالف ما ذكره المسطور في مشاهير الكتب فمراده من الجميع ما لا بد
منه في استكمال النفس ويعتبر الشريف بقوله او ركنه معناه الذي لا بد
من ادراكه في استكمال النفس لا جميع ذوات المبادي الغير المتناهية حتى يعترض
بانه تحصيله في مدة العمر محال فكيف مشاهدته بالفعل دفعة واحدة بعد
التحصيل لان المستفاد مشاهدة العلوم الحاصلة بالتحصيل من المبادي
او هو من جملة مراتب القوة النظرية التي اودعت في النفس لتحصيل العلوم
من المبادي فهم اثبته متعلقة بالتحصيل البتة حتى لو شوهد جميع العلوم بلا تحصيل
من المبادي بل بطريق تصفية كما في بعض مراتب القوة العملية لا تسمى
تلك المشاهدة مستفادا فلا وجه حينئذ للتردد ولا جميع العلوم ذوات
المبادي التي ادركها مطلقا حتى يرد انه لا وجه للتردد ايضا لان من ادرك
شيئا يسيرا من ذوات المبادي يمكنه ان يشاهد جميع علوم المتعلقة اذ
بذلك الشئ اليسير كبرق خاطف بل على بقاء في زمان يسير وهذا وان
امكن منعه في التصديقات بانه ما فوق الواحد منها لا يلاحظ دفعة
مسلم في التصورات بالاتفاق فلنفرض ذلك فيمن ادرك شيئا
يسيرا بصورته التصورية بل القضية الواحدة يمكن مشاهدتها

مع كون صورتها علوما متعددة وهو تصور الطرفين والنسبة والحكم
فلنفرض ان نفسا من النفوس كان حصول المستفاد لها بادراك قضية
بتعلق التحصيل بحكمها وطرفيها فاذا كانت تلك القضية مشاهدة عند تلك
النفس المفروضة يصدق عليها انها شاهدت جميع ما ادركته ويلزم منه
ان يكون من ادرك شيئا يسيرا من ذوات المبادي بالغا مرتبة المستفاد ولا
من ادرك اشياء كثيرة منها فانه مما لم يقل به احد اللهم الا ان يقال مراده من
النظريات المدركة القدر الوافي الذي يعتني بشانه في مجاري العادات
ثم الجميع الذي لا بد منه في استكمال النفس ويكون الغاية القصوى للمستفاد
بحسب ما يمكن تحصيله للطاقة البشرية في هذه الدار وان كان لا غاية
للمستفاد بحسب الحقيقة ان قيل بالكسب بعد خراب البدن كما تحققته
ان يشاهد صور جميع الموجودات المترتبة النازلة من المبداء الاول
والصاعدة اليه بالترتيب الواقع في سلسلة النزول والصعود
على وجه كلي عقلي انفعالي على ما عليه الوجود تصورا وتصديقا فكيف
يمكن ان يكون منشا التفاصيل ادراكات جميع الجزئيات الغير
المتناهية الموجودة في صفحات الازمنة التي لا تتناهى على ما هي
عليه تصورا وتصديقا بعد خراب البدن اما بالكسب ان قيل
او بطريق فيضان الهامي الى ابد الاباد وهذا غاية ما يمكن للانسان
بحسب القوة النظرية والنفس بهذه المشاهدة تضاهي العالم
العقلي قال الشيخ في الاشارات تامل كيف ابتدا الوجود من الاشرف
فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف
فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد وقال شارح
الاشارات والمرتبة الاخيرة من مراتب العود هي مرتبة العقل المستفاد
المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول

وهو الحركة في الازمنة ... الذي يقدر ... القدرة على ... منه

والبيت ... الشرايع بقولهم ... لا ينقطع ابدا منه

ويمكن ... المعلومات ... دفعة واحدة منه

في المرتبة

في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فالعقل المستفاد عاد الوجود به
الى المبداء الذي ابتداء منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط انتهى اقول ليس
مرادهم حصر المستفاد فيما ذكروه بل غرضهم هو الاشارة الى كمال المستفاد لان
المقام مقام الاشارة الى كماله كما لا يخفى **قوله** لزم انه لا يوجد اح ليس مراده
الاعتراض بلزوم ان لا يوجد او لا فرد فيه بل هو بيان الواقع وما يقال ان مراتب
القوة النظرية كلها على ما هو المصطلح عليه فتكميل النفس الانسانية في هذه الدار و
هذا النفر من هذا القائل على خلاف الاصطلاح مع انه في صدد بيانها على الاصطلاح
فليس بشي اذ لا دليل دل على ذلك بل المتبادر من ظاهر عبارة القوم ان
المستفاد هو ما ذكره هذا القائل على ما نقلناه سابقا واستعداد النفس استعدادا
قريبا لهذه المرتبة في هذه الدار بحيث اذا قطعت العلاقة عن البدن تشاهد جميع
المعلوم مشاهدة مستمرة تكفي في عد هذه المرتبة من المراتب التي تتعلق بتكميل
النفس في هذه الدار بحسب القوة النظرية وبالجملة لما كان الاستعداد القريب
لهذه المرتبة حاصلا في هذه الدار جعلها مما به استكمال النفس في هذه الدار وان
كان الاتصاف بالكمال حقيقة في دار القرار **قوله** بل في دار القرار اي يوجد
في دار قبل بمعنى لكنه لا الترقي **قوله** اللهم الا لبعض المتجردين وذلك انما يكون برسوخ
اتصال النفس بعالم العقل بحيث تتنزه في رياض القدس حيث شاءت وقدر
ما شاءت ثم تاوي الى قنديل بدنه **قوله** عن جلباب البدن وعلايقه عطف
تفسير لسابقه اذ المراد من التجرد عن جلباب البدن الانقطاع عن الشهوات البدنية
والانغماس في العلايق البدنية الصارفة عن التوجه الى عالم القدس فلا ينافي
ما ذكره في حواشي التجريد من قوله وهم في جلابيب من ابدانهم اي متعلقا بها
في الجملة بحيث تحفظ حياتها **قوله** كبروق خاطفة من قبيل المستفاد بمشاهدة
الجميع اراد دوام المشاهدة على ما صرح به في كلامه ففي الاستثناء نوع مسامحة
لا تضر المقصود وعن قوله لزم اح بل تقوية وفي كلمة اللهم نوع ايماء الى الاشتباه

لان كلامهم صريح في ان المستفاد مطلقا ... منه

حقيقة التجرد عن البدن ... حصول ... ما يقال ان سوق الكلام ... المستفاد في هذه الدار ... عن البدن منافية منه

فكانه اعرض عن اعتبار الدوام ... التجرد ... مطلقا الذي اعتبر ... منه

حيث قال فيه والظاهر ان استمرار المشاهدة انما يكون في دار الآخرة والاقرب يحتمل ان يكون مراده من هذا الكلام نفي امكانه الذاتي
او وقوعه بناء على امتناعه الذاتي وان كان له بالنظر الى ذاته امكان ذاتي بحسب العقل وعلى التقديرين فالظاهر فيه الزوال
والظاهر هو نفي هذا الذي ما يقال من انه جزم ههنا وفي الكلام على الظهور في شرح المواقف فبينهما نوع مخالفة

فائدة في ما توهم من المخالفة بين هذا الكتاب وبين شرح المواقف

من انه تردد ههنا لكن في وجود هذا القدر ايضا من المستفاد في هذه الدار واما حرمة تقدم وقوع دوام
المستفاد من النفوس القوية المشاهدة في هذه الدار سواء كانت في النفوس المجردة او غيرها فبناء على ان الظاهر
وجزم ههنا بوجوده فيها لان التردد
ههنا بوجوده في الجملة ولجزم
ههنا بوجود الملكة كلمة سيرقى
على ان كلمة اللهم تشعر بالتردد
ايضا فافهم

المشاهدة في هذه الدار سواء كانت في النفوس المجردة او غيرها فبناء على ان الظاهر
دوام الملكة ولجزم ذلك على ما ذكره في شرح المواقف ان قلت العقل المستفاد من مراتب القوة النظرية
النفس من الضروريات بل تفيض على مرآته الناطقة حينئذ من المبادئ العالية
علوم الهامية غير اكتسابية فلا تقريب للاستثناء اصلا قلت لعله انما اورده
كلمة اللهم للاشارة الى ذلك او ايراد ها شايع في مقام التصنيف وهذا مثل
قولهم نعم كذا وكذا في ايراد كلام بعد نعم من خارج الباب لتاكيد الحكم السابق
وهذا كثير شايع ولك ان تقول النفس بعد تحصيلها ملكة شديدة لاستحضار الصور
التي اودعتها من الضروريات ربما يحصل لها ملكة استحضار الجميع معا شرط تكثر
تجريدها النظر في المعقولات ولو بمعونة من الرياضة وتجريدها عن التشاغل
فهذه الحالة اعني مشاهدة تلك النظريات كالبرق الخاطف بسبب القوة
النظرية ومرتبة لها بشرط التجريد وليست حصولها بمحض التجريد حتى يكون
من آثار القوة العملية ومراتبها وهذا الاعتبار يمكن ان يكون تلك الحالة
من احوال القوة النظرية فلا اشكال تذييل البحث المراتب اعلم ان مراتب القوة
النظرية غير منحصرة في هذه الاربع بل لها مراتب اخر مثل مرتبة استعمال الحواس
ثم مرتبة التنبه لما بينها من المشاركات والمباينات ثم مرتبة ادراك الاوليات
ثم مرتبة استحضارها متى شئت ثم مرتبة حالة غير راسخة بها يمكن من
الكسب فهذه ست مراتب بين الهيولاني والعقل بالملكة ثم بعد العقل
بالملكة مرتبة تصور المطلوب النظري بحيث يمكن من كسبه ثم الانتقال منه الى
المبادئ ثم الوقف عند وجدان المبادئ ثم الترتيب الصحيح على وجه يؤدي
الى المطلوب فهذه الاربع بين الملكة والمستفاد ثم بعد المستفاد مرتبة

الاستحضار

ثم اراد من العلوم التي هي في حالة
ما اذا التفت النفس بطريق النظر الا تحصل
بطريق الفيض والالهام بلا معاناة
في الاسباب التي من آثار القوة
العملية من حيث هو

الاستحضار بلا كونه ملكة وهذه مرتبة اخرى بين المستفاد والعقل بالفعل ثم بعد العقل بالفعل مرتبة
استحضار جميع النظريات فرادى على سبيل البدل بلا كونه ملكة ثم مرتبة ملكة ثم مرتبة استحضار
الجميع دفعة بلا كونه ملكة ثم مرتبة ملكة ثم بعد المستفاد مرتبة المشاهدة بالاستمرار جاء بلا كونها
ملكة ثم مرتبة ملكتها ثم مرتبة مشاهدة الجميع بالاستمرار جاء بلا كونها ملكة ثم مرتبة ملكتها ثم مرتبة
مشاهدتها على الاستمرار بحيث لا يغيب شيء من النظريات طرفة عين فهذه المراتب المذكورة
غير الاربع المشهورة كلها اثنا عشر ونيف مرتبة والحكماء لم يعتبروها ولا واحدا منها لانهم بنوا
حصر المراتب على استحسان البحث لان غرضهم من اعتبار هذه المراتب للقوة النظرية بيان كيفية تدرج
النفس نحو الكمال بتوارد الاستعدادات فاعتبروا ما هو العمدة منها المتفاوت تفاوتا ظاهرا او
عدوها مرتبة وجعلوا الاستعدادات الآخر الغير المعتد بها بعضها مقدمات حصولها وبعضها من لواحقها
وتتمتها فيظهر ذلك بالتأمل فيها فكان تلك الاستعدادات بزائح بين كل من المرتبتين وليست
واحدة منها فحفها بالنسبة الى السابقة حالة الخروج منها وبالنسبة الى اللاحقة حالة الدخول فيها
فلم يعدوا مراتب برأسها لعدم الاعتداد بتشتتها مع ان توارد ها على النفس في سلوكها نحو
الكمال يعلم من اعتبار تلك المراتب المشهورة وجعلوا المراتب الآخر المتقدمة المتخللة في الكمال
من اشتداده وضعفه لا مراتب على حدة ولما جعلوا ادراك المحسوسات من مقدمات العقل
بالملكة اعتبروا في الهيولاني الخلو عن الاوليات والمحسوسات معا لانهم اعتبروا فيه الخلو
عن جميع الادراكات الا ارتسامية ولذلك خصوه بمبداء الفطرة والا فالمناسب في الهيولاني
ان يعتبر الخلو عن الاوليات فقط لان المراتب معتبرة بالقياس الى المعقولات اذ الغرض
حصر مراتب النفس بحسب قوتها النظرية فلا دخل للمحسوسات فيها كما لا يخفى ولك
ان تجعل الاستعدادات الغير المعتد بها السابقة على الملكة جزء منها بان تجعلها استعدادا وجدانيا
مركبا من مجموع الاستعدادات الحادثة بعد الخروج من الهيولاني فحين حصول مرتبة الاحساس
فقط يكون الجزء الواحد حاصلا من العقل بالملكة فيكون عدم الاعتداد بالاشتدادات
الثابتة بين الهيولاني والعقل بالملكة حينئذ لكونها جزء من الاستعداد القوي المعتد بشانه
وقس عليه سائر ما يتراءى مراتب للقوة النظرية وبالجملة فكل ما يتراءى مراتب غير هذه الاربع

اعلم ان المفهوم من عبارات القوم بادئ الرهيولاني مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات
الا ما كان او احساسا يرشدك اليه تخصيصهم اياه بمبداء الفطرة لكن بالا لا يناسب جعلهم
المراتب للقوة النظرية واعتبارهم الاستعداد والعقل بالقياس الى المعقولات وجعلهم
المرتبة الثانية ادراك الضروريات منها فالمناسب ان تحد العلوم التي تعترف الهيولاني

قال الشيخ في الشفاء المعقولات
قوة استعداد لها

يرشدك اليه قول الرئيس
ثم اذا استعمل الانسان

اما ان يجعل من مقدمات هذه الاربع ولواحقها او يجعل جزء منها او يجعل من
اشتدادها وضعفها الا انهم اعتبروا من ذلك الاشتداد والضعف ما هو الغاية
منها فافهم واثبت واعتبر فيها ما يليق من هذه الاعتبارات الثلثة ثم اعلم ان
قوى النفس ومراتبها ليست امورا موجودة في الخارج زائدة على النفس بل هي جهات
واعتبارات يعتبرها العقل للنفس بنسبتها الى معقولاتها وتصرفها في البدن بحسب
تلك المعقولات لان النفس من مقولة المجردات والمجردات ليست لها صفات
خارجية اذ كل ما حصل فيها فهو معقول لها بعقله وتجرده عن اللواحق الخارجية
لانها عوالم في انفسها تخالف العالم الخارجي في الاحوال والاحكام وكل ما هو
حال بالحلول الخارجي فهو يستدعي موضوعا غير متجرد عن اللواحق الخارجية سواء
كان حلوله سريانيا او جواريا فالمجردات لا تحل فيها الاشياء حلولا خارجيا بل
حلول الاشياء فيها ليست الا بحسب الذهن والحلول الذهني كون النفس عاقلا مجردا
اياها عن الامور الخارجية فالاشياء الخارجية لا تحصل في النفس الا بهذا الاعتبار
واما الامور الذهنية فيجوز ان تتصف بها النفس اتصافا ذهنيا الا بهذا الاعتبار
بل باعتبار نسبة الصفات الخارجية الى موصوفاتها لان الامور الذهنية لا يقتضي
الموصوف الغير المتجرد وهذا كله ظاهر لا يخفى على ارباب الحدس فان قلت الوحدة
موجودة في الخارج وكل موجود فله وحدة فالنفس لها وحدة فهي صفة خارجية
لها وايضا جعلوا امثال الغضب والجبن والحقد والحسد والبخل والكبر من صفات
النفس وبنوا للتخلية النفس عنها طرائق وعلاجات ثم بنوا للتحلية باضدادها
اعني الحلم والشجاعة وغيرهما طرقا اخر وما هذه الصفات الا خارجية موجودة
في الخارج زائدة على النفس فيه فكيف تنكر الصفات الخارجية للنفس قلنا الوحدة
وان كانت موجودة في الخارج الا انها ليست زائدة على النفس بوجود زائد آخر
بل وجودها عين وجود الواحد كما في الشخص اذ الفرق بين الوحدة والشخص
اعتباري فلا تكون الوحدة من الصفات الخارجية للنفس التي نحن بصدد

نفيها

نفيها واما الغضب والجبن والشجاعة والحلم وامثالها فيطلق تارة على الملكات
العملية التي هي مصادر للاثار الخارجية فالعلاجات المذكورة للتخلية والتحلية
هي لتلك الملكات التي هي ليست الا امورا موجودة في الذهن اذ الصحيح ان الصور
العلمية وملكاتها من الموجودات الذهنية لا من الصفات الخارجية كما تحقق في
موضعه وقد يطلق اخرى على الاثار الخارجية الناشئة من تلك الملكات فهذه هي
الصفات الخارجية للابدان التي تتصرف فيها النفوس لا صفات للنفوس انفسها
لكن يطلق عليها الصفات النفسانية باعتبار انها صفات لذي النفس كما صرح
به في مباحث الكيفيات النفسانية من شرح المواقف فان قلت النفس تتصف
بالنسب الخارجية وهي موجودة عند الحكماء قلنا النسب غير موجودة مطلقا لكنهم
جعلوها من مقولة الموجودات لكن الخارج ظرف لنفس بعضها ولكون بعضها مأخوذة
من المنشأ الخارجي كما جعلوا الزمان بمعنى الامتداد والحركة بمعنى القطع وامثالها
من الموجود الخارجي لكونها كذلك والمجردات مطلقا لا تتصف بالقسم الاول
من النسب اذ لا يكون ذلك الا في ذوات الاوضاع واما القسم الثاني فان
الاتصاف به ليس الا اتصافا عقليا فثبت ان المجردات ليس لها اتصاف خارجي
بالصفات الخارجية التي كان الخارج ظرفا لوجودها او نفسها فكل ما توصف به
النفس امر اعتباري يعتبره العقل اما من الاخذ الخارجي او من السلوب والنسب
والاضافات وغيرها من الامور الاعتبارية واما الصور العلمية الموجودة في
الذهن فليست صفات له للنفس لا في الخارج ولا في الذهن بل متعلقة بها تتعلق
الموجود بالمظهر فالنفس متعلقة بها باعتبار عقلها وتجريدها او باعتبار
ايجادها واعتبارها اما بالتجريد عن الهويات الذهنية كما في تجريد ماهية
الامكان عن هذا الامكان مثلا اولا بالتجريد كتعقل هذا الامكان وتعقل
ماهيته اولا او بالذات بل بتجريد واحد عن جزئياته او بملاحظة ما فيها كما في
العلم بالعلم والصور العلمية كلها يوجد بعضها في الذهن كالجواهر الخارجية

ومن لم يلتفت الى مرتبة ادراك المجردات لان الكلام في سهو

واعلم ان المتن بالكلي يعني مصدري اعني التجريد سهو

بلا احتياج الى موضوع يقومه في هذا الوجود كالمعقولات الاولى والصور
العلمية لما في الذهن اعني العلم بالعلم وبعضها يوجد كالاعراض بالاحتياج
الى موضوع يقومه في هذا الوجود كالصفات العارضة لما في الذهن كلوازم
الماهيات والمعقولات الثانية والثالثة وبهلم جرا فافهم ماذكرناه في
هذا التذييل فانه من الحكمة المتعالية التي حرم عن ادراكها ارباب ظواهر الحكمة
فاثبت ولا تركن الى اصحاب التقليد الذين يحسبون انهم يحسنون صنعا ثم
ان ارباب التجريد يثبتون بعد المستفاد مرتبتين اخريين احدهما مرتبة عين
اليقين وهي ان تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات في المعارفات وثانيهما
مرتبة حق اليقين وهي ان تصير النفس بحيث تتصل بالمعارفات اتصالا
عقليا فالوانح تمثيل الفرق بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين
ان مشاهدة نار بتوسط نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة
جرم النار الذي يفيض ذلك النور منه بمثابة عين اليقين وتاثير جرم النار
فيما يصل اليه ليحرق هويته ويصيره نارا صرفا بمثابة حق اليقين شرح ولما
كان للانسان ان يحرر هذا البيان وجه الاشارة بالقرينتين الاوليين الى
المرتبتين الاوليين فانه اذا حمد وشكر يفهم منه سبق النعم الظاهرة و
الباطنة والسابق على الوجه من النعم الظاهرة والباطنة هي المرتبة الاولى
والآلات تحصر المرتبة الثانية فيكون الحمد والشكر اشارة الى الاولى باعتبار
ذاتها والى الثانية باعتبار آلاتها وانما لم يعتبر الاشارة الى المرتبة الثانية
باعتبار نفسها لان حصولها ليس على وجه القطع مع قطع النظر عن القرائن
الخارجية فلا تخلو الاشارة اليها عن نوع خفاء ولان اختصاص الحمد بالنعم
الظاهرة واختصاص الشكر بالنعم الباطنة ينافي الاشارة الى نفس المرتبة
الثانية بحيث لا يكون فيها شائبة التخلي فالتوجيه العاري عن التكلف
الاشارة بمجموع هاتين القرينتين الى مجموع المرتبتين فالاولى باعتبار ذاتها

والى الثانية

فافهم ما يعالا ان المستفاد من كلام المصنف ليس الا ان الحمد نوع ظاهرة
والشكر نوع باطنة وهذا لا يغني كون متعلق الحمد نوعا باطنة ومتعلق الشكر
اعم من الظاهرة والباطنة منه

والى الثانية باعتبار آلاتها فنقول في بيان ذلك ان حسن مقابلة الآلاء بالنعم
الظاهرة لمناسبتها بالحمد والثناء والباطنة لمناسبتها بالشكر على ما مر كيفية
ولا يخفى على من له ادنى وقوف باسالیب الكلام ان الحمد اذا لم يقيد بكونه
في مقابلة شيء ثم قبل والحمد من آلائك ينبادر منه ان المحمود عليه هو آلاء
المراد منها النعم الظاهرة وقس عليه حال الشكر ولو سلم ان قوله والحمد من
الائك لا يقتضي ان يكون المحمود عليه مختصا بالنعم الظاهرة لكن جعل الحمد من
النعم الظاهرة في الجملة الحمدية
باعتبار نفسها بناء على ان المتبادر
منها كونها في مقابلة العطايا الظاهرة
على وجه القطع فافهم

ما يدفع ما يقال من عدم امكان التخصيص
بالقرينة الثانية بالمرتبة الثانية على كون
الآلاء مشتملة على النعم الظاهرة
والباطنة لا وجه له لان تقوم المرتبة
منه باطنة فقط

ولا يخفى ان الحمد من حيث هو حمد وشكر من حيث هو شكر كانا تفضلين في مقابلة
النعم ظاهرة كانت او باطنة الا ان
جعل نفس الحمد من النعم الظاهرة يوقع في
الجملة الحمدية
النعم الظاهرة بنافي الاشارة بالجملة الحمدية الى العقل الهيولاني الذي هي نعمة
باطنة وكذا المحال في الجملة الشكرية فانه لما جعل من النعم الباطنة لم يصح الاشارة
بها الى المرتبة الثانية التي بعض آلائها نعمة ظاهرة على ما ذكره وستعلم توضيحه
فعلى هذا يختص المحمود عليه بالنعم الظاهرة والمشكور عليه بالنعم الباطنة فلا
نضح الاشارة بالقرينة الحمدية الى الهيولاني ولا بالقرينة الشكرية ايضا لانها
تخلو القرينة الاولى عن الاشارة حينئذ فتشير الى المرتبتين معا بالثانية ولا
تخفى ركاكته فلا بد حينئذ من اعتبار النعمة الظاهرة في واحد من المرتبتين ولما
كان المرتبة الثانية بعضها نعمة ظاهرة اعتبر في الاشارة آلاتها لتوزع الاشارة
اليها على القرينتين فيكون لكل منهما دخل في الاشارة الى المراتب فحينئذ يكون
المجموع من حيث هو مجموع اشارة الى الجميع من حيث هو جميع بلا تعيين كما
حققه الشريف وانما اشار المصنف الى المرتبتين على هذا الوجه لان المتبادر في
مقام الحمد والشكر كونهما معتبرين من اول وجوههما وهو في مبدأ الفطرة
الى الهيولاني والة الثانية حاصلة فيه فيفهم من الحمد والشكر على وجه التبادر
بهاتين النعمتان فتكون الجملة الحمدية والشكرية اشارة الى المرتبتين بهذا
الاعتبار على وجه التبادر اي باعتبار آلات الثانية المنضمة الى الظاهرة
والباطنة ولذا قابل الالاء بالنعماء واراد من الاولى النعم الظاهرة المناسبة
لمورد الحمد ومن الثانية النعم الباطنة المناسبة لما هو العمدة في مورد الشكر

ليث بهما الى الالات على وجه التفصيل وهذا الوجه في اعتبار المضف الالات في
الاشارة الى المرتبة الثانية وجعل المجموع من حيث هو مجموع اشارة الى الجميع من
حيث هو جميع فافهم او نقول لما اراد ان يورد الحمد والشكر على جميع نعم الله تعالى اعطاها
اياه ومن جملتها تاليف هذا الكتاب واراد الاشارة بهما الى المرتبتين اوهما نعمتان
فطر بتانهما سابقتان على التمكن من الحمد والشكر فاولاهما باعتبار الذات وثانيهما
باعتبار آلاتها فجيء القصد اليهما بهذا الاعتبار في كل حمد فتكون الاشارة الى الثانية
باعتبار آلاتها ثم تلك الالات ونعم الله تعالى ايضا منقسمتان الى الظاهرة و
الباطنة فالانسب ان يتعرض لكل منهما على حدة فخصص الحمد بالنعم الظاهرة
لمناسبتهما بمورده ولان الظاهر مقدم على الباطن والمشهور تقديم الحمد
على الشكر وخص الشكر بالنعم الباطنة لما ذكرناه سابقا فلم يمكن الاشارة
بالقرينة الاولى الى العقل الهيولاني ولا بالثانية الى العقل بالملكة بهذا
الاعتبار اعتبر في المرتبة آلاتها وجعل الاشارة بالمجموع الى المجموع قوله وانما
جعل مجموع القرينتين الخ وذلك انه جمع بين محصولي القرينتين وجعله
اشارة الى المرتبتين ولم يصرف كلا منهما الى مرتبة معينة بخصوصها كما فعل
في المرتبتين الاخيرتين واما جعل القرينة الاولى وحدها اشارة الى المرتبتين
معا وان كان قد يوهمه ظاهر العبارة حيث اقتصر على ذكر الحمد في اللفظ ولم
يضم اليه الشكر فسياق كلامه لابد عنه ولذا قرر الشكر في نظم الكلام
معطوفا على الحمد ليندفع به هذا الوهم والتفصيل ان ههنا احتمالات ثلثة
نعيين القرينتين للمرتبتين بان نجعل الاولى للاولى والثانية للثانية
وجعل واحد منهما اشارة الى المرتبتين معا وجعل المجموع للمجموع بلا تعيين
وهذا الاخير هو مراد الشارح وان كان كلامه يوهم بظاهره الاحتمالين
الاوليين الا ان التامل في السياق يدفع بهذا الوهم والتعليل الذي ذكره
الشارح بقوله ولما كان بيان الخ لتصحيح هذا التوجيه وكونه اعتبارا

اشار به الى ان المناسب بهذا المقام
تخصيص الجميل الاسنادي بدل على
بنفيه بالشكر ويخصص بالنعمة لانه
كما يعطف التفسيري السابقة
منه

يرشدك الى هذا جعل نفس الحمد من النعم الظاهرة
ونفس الشكر من النعم الباطنة منه

يرشدك الى انه قسم ما يتعلق الى الظاهرة والباطنة
وجعلها ما يجب عليه الحمد والشكر ولم يكتف
بتنبيه الحمد ودكره مع الشكر اشارة الى ان
ناظر الى الظاهرة والشكر ناظر الى الباطنة
فافهم ولا تغفل منه

مناسبا

مناسبا واما التعليل الذي ذكره الشريف فبيان لعدم امكان توجيه آخر غير ما ذكره
الشريف اذ هو كما افاد انه لا يمكن تخصيص كل قرينة بمرتبة كذلك لفيد انه لا يمكن جعل
واحدة منهما اشارة الى المرتبتين بالتمام معا فلا بد ان يكون الاولى اشارة الى
بعض الثانية والثانية اشارة الى بعض آخر لها مع المرتبة الاولى فهذا معنى كونه
المجموع اشارة الى المجموع قوله تشتمل على نعم ظاهرة وباطنة ان قلت آلات
المرتبة الثانية وان اشتمل على نعم ظاهرة وباطنة الا ان النفس المرتبة الثانية
نعمة باطنة فكيف قال ولا الثانية بالثانية قلت قد حققت سابقا بالبسط
والتفصيل ان الاشارة الى المرتبة الثانية ليس الا باعتبار آلاتها ولو سلم فحكم
تخصيص الشكر بالنعم الذي يحصل بالآلات الظاهرة والباطنة ليس بممكن او الشكر
على ذلك النعم شكر في الحقيقة على اعطاء آلاته لانه لا يحصل الا بها فالالات لما كانت
مشتملة على الظاهرة والباطنة لا يمكن تخصيص القرينة الثانية بالثانية لان الشكر
له اختصاص بالباطنة اما بكون المشكور عليه ههنا نعمة باطنة او يكون الشكر
نفسه كذلك على ما تحققته فيما سبق قوله فلا يتناولها الآلاء وايضا لو قطع
النظر عن لفظ الآلاء فالحمد لا يجوز ان يختص متعلقه بالنعم الباطنة اذ لا وجه
له اصلا ولو جعل عاما من الظاهرة والباطنة لكفى الجملة الحمدية في الاشارة الى
المرتبتين معا فلغا ذكر الجملة الشكرية بالنسبة الى الاشارة الى المراتب او
يكون الاشارة الى المرتبتين الاوليين تكرارا فكل منهما كما ترى فتعيين
التوزيع على الوجه الذي ذكره اذ فيه رعاية حال الحمد والشكر حسب ما ابدينا
منهما في هذا المقام مع اعتبار دخل كل منهما في الاشارة بلا لزوم لغوه او
تكرار والاولى قطع النظر عن هذه الامور الاظهر ان يقال ان قرينة الحمد اشارة
الى المرتبتين معا لان نفس الاولى وآلات الثانية فطبيعتا الحصول والحمد
يدل على النعمة الحاصلة باعتبار المتعلق وكذا قرينة الشكر اشارة اليهما معا
بهذا الاعتبار ايضا وانما جمعهما في الاشارة اليهما لتلازمهما في الحصول وان

وعلى هذا يمكن ان يقال ايضا انه لما تعلق الشكر
بنعمة الاولى والحمد بنعمة الثانية
تخلل الحمد والشكر المرتبة الثانية
في المرتبة الاولى
منه

فان كون نعمة الثانية نعمة باعتبار كونها آلة
في كونها نعمة وان كان هو ايضا نعمة
والمرتبة الاولى
منه

فان دفع اعتراض البعض على الشريف بتوجيه كلام الشارح بهذا الاظهر
وجعل توجيه الشريف كلا فلا مستغنى عنه
منه

كان باعتبار حصول الالات هذا اولا ثم ان ماذكره الشريف من جعل مجموع المرتبتين
من قبيل اللف الاجمالي المفوض تفصيله الى ذهن السامع كما في مثل قوله تع
وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى على ما مر فيما سبق اذ حاصله
جعل مجموع القرينتين اشارة الى مجموع المرتبتين على سبيل الاجمال لان كلا من
المرتبتين كلا او بعضا خارج عن كونه نعمة ظاهرة او باطنة فكل منهما مشار اليه
بمجموع القرينتين على وجه الاجمال وتفصيل التوزيع مفوض الى ذهن السامع
هذا ما يمكن في توجيه كلام الشارح والمحشي ولك ان تجعل مجموع قرينتي الحمد والشكر
اشارة الى العقل الهيولاني بجعل متعلقهما جميع النعم الظاهرة والباطنة فيكون
تقدير كلامه نحمدك ونشكرك على جميع نعمك والحال ان الحمد من نعمك الظاهرة
والشكر من نعمك الباطنة وعلى هذا يكون متعلق الحمد والشكر شيئا واحدا بالتحصيل
الحمد بالنعم الظاهرة والشكر بالنعم الباطنة وقد مر في اول مباحث الحمد فايدة عدم
الاكتفاء بواحد من الحمد والشكر ووجه الاشارة بالقرينتين انه لما جعل حمد وشكر
ثم طلب الهداية الخ يتبادر منه طلب اعطاء توفيق استعمال الالات على وجه
الصواب على ما قرر به اكثر المفسرين الهداية الواقعة في قوله تع اعطى كل شيء
خلقه ثم هدى علم منه انه قبل اعطاء الهداية وقد حصل له نعمة الالات وقابلية
استعمالها وهذا ليس الا مرتبة العقل الهيولاني وفي ذلك هدايا الهداية اشارة
الى العقل بالملكة لان حصول الهداية لاستعمال الآلات التي من جملتها القوة
الفكرية لا يكون الا في مرتبة العقل بالملكة مع ان ذكر آلة تحصيل الشيء لا يخلو
عن الاشارة اليه وقوله ومعونتك من العباوة والغوابة اشارة الى
العقل المستفاد او العباوة والغوابة انما يكونان بعد استعمال الالات الى طرق
الكمال فلا يكونان الا بعد التمكن من الانتقال فالاستعاذة منهما في الحقيقة
طلب الوصول الى الكمال بعد السلوك في طريقه فتكون القرينة الرابعة اشارة
الى الكمال الذي هو العقل المستفاد وقوله اعلام الحق والهام الصدق اشارة

الى العقل

فائدة في ما يعلل ان توجيه الشريف
اخراج الكلام عن هذا النظام
وبه اندفع المعارضة التي وقعت
في الحاشية السابقة

لان الى طلبان في المقام الخطابي
يدل على الاستغراق والعموم لئلا يلزم
التوجيه بلا مرجح على ما مر في
علم المعاني

اي عدم تقييد متعلق الحمد والشكر
بشيء من النعم

فلا يلزم التكرار او اللغو في القرينة الثانية
لان تمام اداء حق النعمة لا يكون الا بهما
فكل منهما معدودة في تمام الحق الاصلي
المراد في الكلام بالمطابقة والتصريح
والاشارة الى احدهما غالبا تابعة للحق
الاصلي وتمام وكنف الحق بجميع القرينتين
تمام الاشارة لا كون الا بهما جميعا

وفيه ايضا اشارة الى مقدمات
العقل بالملكة وهو استعمال الالات
الحسية

في نظم الكلام يرشدك اليه انه قال فيما سبق انما حمدتك على المرتبة الاولى
وعلى الثانية اذ تقدير الشكر في نظم كلامه بنالك بمجمل فالاقتصار حينئذ على
الحمد في الموضعين للميل الى جانب المعنى اذ المقصود الاصلي فيهما تفصيل
المحمود عليه لا تفصيل كون الواقع في مقابلته حمدا او شكرا اذ الاشارة
الى المرتبتين انما تحصل بمجرد ذكر الآلاء والنعماء من حيث وقوع القول المعظم
في مقابلتهما سمي ذلك القول المعظم حمدا او شكرا لانه عبر عنه بالحمد مجازا لانه
المستعمل في الاكثر في مقام القول المعظم **قوله** حاصل الجواب ان القابلية بمعنى
كون الذات ممكنة الاتصاف بالمقبول في الجملة وباي وجه كان لازم الماهية
لا القابلية بمعنى صلاحية الاتصاف بالفعل وهي المراد بالاستعداد الهيولائي
فهو من لواحق الوجود الخارجي ومعللة بقلته بل هي لوازم وجود النفس
الناطقة على ما صرح به الشيخ في رسالته له في بقاء النفس الناطقة حيث قال
العقل الهيولائي استعداد جوهر النفس وانه يصحب جوهر النفس في كل حال
ويبقى مع بقائها فلا يضمحل بهذا الكلام ان قلت بهذا ما نقض لقولهم الاستعداد
لا يجتمع مع العقل قلت ليس المراد من الاستعداد والقابلية هنا الحالة الوجودية
الحاصلة في المواد بعد وجود المعد وهي التي لا يجتمع مع العقل بل المراد منهما
الحاصلة في العلة القابلة المشروط بها حصول الفيض من العلة الفاعلية
كما يقال فلان قابل ومستعد للوزارة لوفور عقله وكمال رأيه مع ان الاستعداد
وقابلية وهو وفور العقل وكمال الرأي لا يزول بحصول الوزارة بالفعل
سلمنا ان المراد منهما ما هو المشهور لكن الهيولائي امر وجداني ينظم اليها
امور وجودية اخر بالنسبة الى كل واحد واحد من الصور العلمية حتى يكون
بها استعدادا كاملا كالتفاوت والتوجه الخاص من العقل بالنسبة الى كل علم
علم ولا يجتمع مع حصول بالفعل لكل الامور المنضمة فلا يلزم من بقاء الهيولائي
اجتماع مجموع الاستعداد التام للشيء بفعله بل جزؤه ولاف وفيه هذا بناء

على ظاهر الحال من ان المراتب امور وجودية واما اذا كانت امورا اعتبارية على ما تحقق
فيما سبق فالامر ظاهر فوله فكيف يتصور اعطاؤها وقولهم لازم الماهية ما لا ينفك
عن الماهية في الوجودين معناه انه موجود بنحو الوجود الذي توجد به
الماهية ذهنيا كان او عينيا حتى يلزم ان يكون معللا بعلل الماهية بل معناه انه
العقل لا يتعقل الماهية منتصفة باي وجود كان الا بجدها منتصفا به انتصافا عقليا
لا خارجيا فلا تنفك الماهية عنه عند العقل باي وجود فرض وباعتبار كونه ملحوظا
في كلا الوجودين لازم الماهية وباعتبار كون الاتصاف به بهذا الوجه ليس الا في
العقل معقول ثاني فكل لازم الماهية فهو معقول ثاني بلا عكس وتقسيم الصفات
الى لازم الماهية والى معقول تقسيم اعتباري فافهم فانه من الاسرار التي حرم منها
اهل الزمان شرح وان اقتضت لمح اراد بالاقتضاء العلية الفاعلية لا العلية التامة
بقرينة جعل ارتفاع الموانع خارجا عن المقتضي فان الاقتضاء يطلق على هذا المعنى
ايضا كما يقال البرودة مقتضى الطبيعة للماء مع انها لا توجد بمجرد طبيعة الماء بل
يحتاج الى حصول الشرائط وارتفاع الموانع **قوله** وان راعى جميع القوانين
الخ وان فرض رعايته او الفى المعلم اليه المقدمات الصحيحة المرعية فيها جميع قوانين
المنطق والا فوقوف المتناهي في البلادة بالمعنى المفسر على جميع قوانين
الاكتساب مستبعد جدا فضلا عن رعايتها وعرض افكاره عليها **قوله** كما سبق في
الخ وسيأتي هناك كلام منافيا له وعليه **قوله** لعدم تفطنه الخ تفصيل الاخطاء
بعدم التفطن كانه اشارة منه الى انه انما يتصور الاخطاء في الافكار التصديقية
لا التصورية فافهم **قوله** وتأخر الغوائية الخ يعني اذا كان منع الغباوة به
بالاخطاء في الانتقال بعد رعاية الطريق والاصابة فيه ومنع الغوائية
بالاخطاء في رعاية الطريق كان الغوائية متقدمة على الغباوة فاخرها لما ذكره
ويمكن ان يقال ان مراده ان الغباوة اقوى من الغوائية في المنع عن المطالب
الكمالية كما يظهر من تفسيرهما والطريق المتداد هو الترقي من الادنى الى الاعلى
بالتأمل

كلما عن العلوم خلوها اعتبار
لان ملاحظة العقل للنفس مع اعتبار كونها بحيث ان تحصل لها
جائز في جميع الاوقات والحالات
الوجودين
فانه يخ ما قالوا من ان لازم الماهية موجود بكلا
تكليف لا يعلل بعلة الوجود خارجي
فانه يخ ما قالوا من ان الهداية بالطريق الذي اختاره
غير مقتضية وان اول ما يوجب الاعتناء
فلا يصح كنايتها
سلمه
سلوك الطريق للطالب
فالغوائية مانعة عن تمام
والغباوة مانعة عن الوصول بعد السلوك
في الطريق
سلمه
بلفظة يمكن في قوله ويمكن ان يقال
الى ان فيه نوع تكلف او سوء الكلام
عده بل يجب الاول كما يظهر
سلمه

لكن راعى مجانستها الهداية بحسب اللفظ والمعنى كما لا يخفى فعكس الترتيب المعتاد لوفور
اخر ويعد من المحسنات البديعية ويسمى تتميما كما في قوله لا تأخذه سنة ولا نوم
فان نفي السنة اعلى من نفي النوم فعكس الترتيب للتتميم **قوله** ان الاعلام يتعلق
بالامر الخارجي اراد بالامر الخارجي مقابل الصورة العلمية من حيث هو صدر بدلالة
مقابلته بالصورة ولان المراد من الامر الخارجي المعتبر في معنى الحق هو هذا المعنى
على ما تحققه فيما سبق ثم الظاهر المتبادر من عبارته ان الفرق المذكور بين
الاعلام والالهام مبني على القول بان الحاصل من الشيء سواء كان كليا او جزئيا
انما هو الشبح والمثال منه لا حقيقته على ما هو المشهور والمرتضى عند الشارح
وان امكن تمشية كلامه على القول بان الحاصل في الماهيات هو نفسها لا امثالها
على ما هو الحق والمرضي عند الشريف على ما سيجيء بان يقال الماهية لها اعتباران
من حيث هي هي ومن هذه الحيثية يقال لها امر خارجي ويتعلق بها الاعلام ومن
حيث هي في الذهن وآلة لملاحظة نفسها ومن هذه الحيثية تسمى صورة ذهنية
ويتعلق بها الالهام ولا شبهة ان الفرق الاعتباري كاف فيما قصده وحاصل
الفرق وهو ان المراد من الاعلام والالهام وان كان شيئا واحدا باعتبار
المال وهو اعطاء الصورة الحقة الصادقة فيجوز بهذا الاعتبار تعلق كل من
الاعلام والالهام بكل من الحق والصدق الا ان خصوصية الاعلام اعتبر فيها
التعلق بالامر الخارجي بحسب الوضع وخصوصية الالهام اعتبر فيها التعلق
بالصورة فاقتضى هذا الاعتبار ان تعلق كل منهما بخصوصه بما يناسبه من
الحق والصدق بحسب هذين الاعتبارين **قوله** فناسب ذلك ان توقع الاعلام
معنى ايقاع الاعلام على الحق ان يطلب الاعلام للشيء الخارجي على وجه يكون
صورته صورة حقة فمعنى اعلام الحق اعلام الشيء الخارجي الذي يكون صورته
صورة حقة والحق ليس معلما به في الحقيقة ففي العبارة نوع مسامحة ويجوز
ان يكون الحق صفة للقول ويكون المراد حينئذ اعلام مضمون الحق ومدلوله

وربما يعلم بوجه كلام الماتن بجعله على
صنعة التتميم لان ما ذكره اولى وانسب
واظهر منه

اي الذي في حد ذاته ومع قطع النظر عن كونه
صورة ذهنية وملتفتا اليه بالفعل
شيء في نفسه يمكن ان تكون صورة
ذهنية سواء كان ذهنيا او خارجيا
تأمل منه

وانما قيل حقيقة
لان قوله لا امثالها المغايرة لها
للشيء انه يلغي اريد به انه يلغي صورة
بينها درمنه المغايرة الذاتية بين
الشيء وصورته وان امكن توجيهه
على المحمل بالمغايرة الاعتبارية
منه

ما ندفع ما يقال ان الاعلام قد يتعلق
بالاعلام والاعتبارات الصرفة
والماهيات الكلية وكل منها ليس بموجود
في الخارج ولا يطلق عليه امر خارجي
اللهم الا على الماهيات الكلية باعتبار
افرادها الموجودة في الخارج منه

زائد
فمعنى اعلام الحق اعلام الشيء الخارجي
الذي يكون صورته

على حذف

على حذف المضاف وحينئذ يتم كلامه بلا مسامحة فحاصل كلامه في التخصيص الاول انه خص الاعلام
بالحق من بداية التعبير عن المعلم به حقيقة ولم يقع على الصدق على هذه الارادة لانه باين الاعلام
والحق مناسبة في الجملة باعتبار الامر الخارجي في كل منهما على وجه الاولية بوجه وليس مراده
ان المعلم به حقيقة هو الحق اذ الحق صفة العقد والاعلام على ما ذكره لا يجوز ان يتعلق
به فباين الحق والاعلام وان كان مناسبة في الجملة لكن لا على ذلك القدر الذي يصحح
بها تعلق الالهام به بخلاف الالهام فان المناسبة بينه وبين الصدق قوية اذ الملهم
في الحقيقة ليس الا الصورة فيتعلق الالهام حقيقة بالصدق الذي هو صفة الصورة
ولهذا قال في الاعلام فناسب ذلك الخ وقال في الالهام فاقتضت الخ شرح اشارة
الى المرتبة الرابعة الخ المرتبة الرابعة وان كانت ملكة استحضار النظريات وما في
حكمها من التجربيات والحدسيات وامثالها تصورية كانت او تصديقية الا ان
المصنف خص بالذكر الحق والصدق اللذين يختصان بالعقد ولان المطالب التصديقية
اهم من التصورية او الاشتمال التصديق على التصور فحينئذ تكون المرتبة الرابعة مشارة
اليها بتمامها بل ما تأولها واحد الخ وهو تحصيل صورة الشيء في النفس لكن ذلك انما
يكون في مادة يتصادق فيها الاعلام والالهام وليس المراد باتحاد المال التلازم في
الوجود اذ لا تلازم بينهما كما يظهر من تعريفهما **قوله** فيتكرر كل منهما اي باعتبار
ذلك المال الواحد الذي يتضمنه كل منهما فانه اذا اعتبر ضم الالهام الى الاعلام يتكرر الالهام
وليس مراده ان الالهام والاعلام يتكرر كل منهما على حدة مع تكرر صاحبه كذلك
كما يوهم اللفظ لان هذا غير مستفاد من كلام المصنف قطعا وانما المستفاد تكرر
المال الواحد المعبر عنه تارة بالاعلام واخرى بالالهام فظاهر انه لا يقتضي تكرر
كل منهما بانفراده بل الالهامات المتتالية هي بعينها الاعلامات المتوالية و
انما ذكرهما معا وان كان المقصود وهو تكرر المال الواحد يحصل باحدهما تنبيها
على ان اعتبار التكرر مما يتأتى في كل من الاعلام والالهام بارجاع الآخر اليه
قلت غاية ما يستفاد من عبارة المصنف تكرر ذلك المال الواحد فمن اين يستفاد

ربما يجعله الاعلام والالهام وان كانا متساويين
في المناسبة التي ذكرنا لكن بينهما فرق
وهو ان الحق ليس بمعلم به حقيقة
بخلاف الصدق فانه يكون عليها
يتعلق به ومناسبة بينه وبين الالهام
قريبة جدا ولذا قال في الاول
فناسب وفي الثاني فاقتضت
فافهم منه

ما ندفع ما يقال ان المتكرر هو الاعلام وحده لان الالهام
اخص منه فيتضمن الاعلام فتكرره يستلزم
وتكرره بخلاف الاعلام فانه اعم ولا يلزم
من تكرر الاعم تكرر الاخص فالمتكرر هو
الاعلام لا الالهام منه

اي التعبير عن ذلك المال تارة بالاعلام واخرى بالالهام
نكتة ذكرناها فيما سبق فلا تنسه منه

اي ذكر ان يجعل الاعلامات المتوالية
والالهامات المتتالية منه

توالیه ونتالیه فلت المتبادر من التکرر عند الاطلاق هو التالی والتوالی خصوصا
اذا وقع فی المقام الخطابیة لایقال الوهم غیر صادق علی اعلام المخزون المکتب لانه اعلام
بطریق الاکتساب لانا نقول هو اعلام ایضا لابطریق الاکتساب بالفعل حین
الاعلام بتذکر المخزون المکتب اولا فیصدق علیه الالهام شرح وفیه اشعار ح
فیه اشعار بان کلام المصنف لایفی فی اثبات هذا المطلب بل ما یدل علیه قوله علی ما تقرر
فی الحکمة الا انه لاخلو عن الاشعار به فان وعورکون الصورة العقلیة مخزونة فی
العقل الفعال یتضمن وعورکون النفس الناطقة مستلزمة للخزانة مطلقا
ووعورکون تلک الخزانة بهذا العقل الفعال وکلام المصنف وان کان فیه نوع
دلالة علی الوعور الاولی علی ما بینه الشریف لکن لادلالة علی الوعور الثانیة
الامع ملاحظة ما تقرر فی الحکمة وکذلک قال علی ما تقرر فی الحکمة وربط به الشریف
بیان الوعور الثانیة واوضح فی کلامه کلام الشارح فی هذه الوعور ویمکن ان
یقال ان فی کلامه ایضا اشعارا بالوعور الثانیة حیث ابتغی تلک الاعلامات
التی تکون بلاتجشم کسب جدید من المبداء الحق الاول وذلک لایخلو عن الاشعار
بان فی ذلک الجناب خزانة یحفظ فیها الصور العلمیة فیما بین تلک الاعلامات
وما هو فی جنابه مقدس عن شائبة المادة فلیس ذلک الاعقلا محضا واما ان
ذلک هو العقل الفعال بخصوصه فلما تقرر فی الحکمة ففی کلام المصنف نوع اشعار
بالوعور الثانیة ایضا وان تم اثباتها موقوفا علی ما تقرر فی الحکمة وعلی هذا
فالاحسن ان یرجع ضمیر فیه الی قول المصنف وینتفی الخ لانه لایدل علی انتفاء تعالی
الاعلامات من ذلک الجناب المقدس الذی یتوقف علیه العقل بالفعل ویلزم
منه ان یکون ذلک الجناب خزانة فقیده اشارة الی مجموع الامرین معا قوله ای
فی عدم الجزاء الذی هو تفسیر کلام المصنف وحاصله فالمشروط حینئذ یکون کلامه
قوله والالم یتصور اعلام الخ ان قلت لم لایجوز ان یکون تلک الصور فیما بین
الاعلامات منطبقة فی النفس والنفس لاتلتفت الیها فتکون ذاهلة عنها واذا

نانه یکون فی حکم علی التوالی والتالی
بهذا البیان الاولی وکونه الشریف فی وجه
الاشعار مذکور فی حواشی الشارح
بعینه

قال الشیخ المدرک رعا لایلتفت الیه بالالتفات التام فیظن انه غیر مدرک ایضا واذا قطع
الالتفات عنه بالکلیة یکون عالیا عن الذهن مطلقا

النفت الیها تکون مستحضرة لها ومشاهدة ایاها قلت لیس الادراک الا تمثل الصورة
فما دامت متمثلة فیها لایتصور ذهولها عنها کما لایخفی علی المتامل قوله الی تجشم کسب
جدید الخ قلت من این علم ان تلک الاعلامات التی یتوقف علیها حصول العقل بالفعل
لاتکون بالکسب الجدید قلت لما عرف ان العقل بالفعل هو التمکن التام من الاستحضار
متی اراد بلاتجشم کسب جدید وظاهر ان تلک القدرة والتمکن لاتکون تامة وملکة
الابعد الاعلامات بلاتجشم کسب جدید فان الملکة لاتکون ملکة الابعد کونها حالا فتلک
الملکة حالة کونها حالا لابد من استحضار العلوم لها بلاتجشم کسب جدید ومما یجب ان
ینبه علیه ان لیس المراد من الخزانة ما یتبادر الی الفهم من تلک الصور العقلیة بعینها بان تنتقل
من النفس الیها ثم عند الاستحضار تنتقل بعینها عنها الی النفس لان ذلک بین الاستحالة
بل المراد من الخزانة ان تکون الصورة محفوظة نوعها للنفس فیها بیقا مثلها وذلک
بان تستعد النفس لان تفیض علیها مثل تلک الصورة متی شاءت من غیر تجشم کسب
جدید من تلک الخزانة فکانها الصورة الاولی بعینها تستند وفیها کالمال المخزون
والیه اشار بقوله تنعکس منها الخ فالعقل لیس خزانة للنفس مطلقا بل بشرط
استعداد خاص لها ومناسبة عقلیة بینهما بها یتمکن من الاسترداد فاذا زال
بسبب من الاسباب لم یبق العقل خزانة لها وهذا معنی زوال الصورة عن
الخزانة التی تسمی بالنسیان بخلاف الذهول فانه زوال الصورة عن المشاهدة
والالتفات مع بقائها فی الخزانة ای مع بقاء المناسبة المذکورة التی بها تستند
النفس الصورة بمثلها عن العقل ویعد العقل خزانة لها بسببها ولتحصیل ان
بقاء الصورة فی الخزانة معناه البقاء فیها وهی باقیة بذاتها او تکون بانعدام ذات
الخزانة او تکون بانعدام وصف کونها خزانة والثالث هو المراد ههنا وعلی جمیع
التقادیر یصدق ان الصورة غیر باقیة فی خزانة النفس وبهذا الذی ذکرنا اشار
الیه الشیخ فی الاشارات وصرح به الطوسی فی شرحه وصرح به ایضا الشیخ
فی المحاکمات بل اکثر الکتب الحکمیة مشحونة بذکره قال الشیخ فی الاشارات

ان الحاصل اولا هو قدرة الاستحضار مطلقا وبعد
حصول تلک القدرة یعد تلک الاستحضارات
تاکدا لها وسوف یاتی ما یکون ملکة وان یرجع
اثر الیه بوصف الاعلامات تامل
فکانه اراد به تقاربا بحیث لاتزول
قدرة الاستحضار فیما بین تلک الاعلامات
الی ان تکون ملکة

وصرح به الطوسي في الاشارات بعد ترتيب اثبات المراتب الاربع النظرية وبعد بيان حالة النفس بالنسبة الى مشاهدة الصور المعقولة وغيبوبتها فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهر ما فيه الصور المعقولة بالذات اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال مار تسم فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسماني اوالى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كالمرايا كانت تحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس اوالى شيء آخر من امور القدس وبهذا انما يكون ايضا اذا اكتسب ملكة الاتصال قال المحقق قوله اذا وقع الخ اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بانه قصر النفس مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات والادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك ثم قال قوله وبهذا انما يكون الخ اشارة الى السبب الذي تختلف به حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما يكون لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة متمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها وقال الشارح في المحاكمات لما كان جميع المعقولات مرتسما في العقل الفعال فادراك النفس بعضها منه وبعض بعض الاستعداد خاص بها بالنسبة اليه وذهولها عنه بسبب انقطاع الفيض لاعراضها عنه الى شيء آخر اي الى البدن اوالى صورة اخرى كما ان المرآت اذا حوذي بها شيء ظهر فيها صورته واذا حوذي بها شيء آخر زالت الصورة الاولى و نسيانها بسبب زوال ملكة الاتصال لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال ثم لنا في هذا المقام بحث قوي وهو ان النفس كما انها

وبهذا التحقيق اندفع ما يقال قولهم النسيان زوال الصورة عن الخزانة ليس بصحيح لان الصورة لا تزول عن العقل الفعال وما يقال ايضا لو كان العقل خزانة للنفس لاحتاج الى كسب اصلا لا ابتداء ولا انتهاء لان الصور ثابتة فيه ازلا وابدا هذا ووجه دفعها يظهر بالتامل فتبصر ٥ منه

لها ملكة استحضار المعقولات الصادقة كذلك لها ملكة استحضار الكواذب لانها كما يحكم باحكام كلية صحيحة كذلك تعتقد اعتقادات كلية فاسدة وربما تذهل عنها وتستجمعها بلا اكتساب ولو كان الاستحضار بلا كسب جديد تستلزم كون العقل الفعال خزانة الصور المستحضرة للنفس يلزم ان يكون العقل الفعال متصفا بالصور الكاذبة مع ان قواعدهم تقتضي ان يكون ذاته مبراة عن شائبة النقص والقوة غير كون وجوده من الغير فانهم يقولون ان العقول المجردة عن المادة ذاتا وفعلا كاملة بالفعل ليس لها في القوة شيء ينتظر اليه وتصورانها كاملة وتصديقاتها حقة يقينية لا يتصور في علومها صور فاسدة فلا يصلح ان يكون العقل الفعال خزانة للنفس الا في الصور الصادقة فما حال الصور الكاذبة المذهول عنها الحاصلة بالاستجماع بلا تجشم كسب جديد ولما حال هذا الاشكال في خلدي وكاد اخدع عن نفسي بالاقناعات حتى وقفت على رسالة لمولانا عماد الدين الكاشي اورد فيها عدة اشكالات حكمية ارسلها الى المولى قطب الدين الشيرازي طالبا منه حلها ومن جملتها هذا الاشكال ووقفت ايضا على جواب القطب عن تلك الاشكالات فلما طالعت جواب القطب في دفع هذا الاشكال ووجدته لا يروي الغليل ولا يشفي العليل و قد عرفت ان هذا الاشكال قد كان من قديم الايام متداولا بين فحول العلماء الفطام ٥ ما نزعن عصة الحق من عطفي ٥ وبغيتي للطالبين شفي وعطفي ٥ ان اشمر ساق الجد في تحقيق الحق ٥ وتصديق الصدق فلنذكر قبل الشروع في تحقيق المقام جواب هذا الفاضل و تبيين فساده ٥ لينضح لك ما اذكره بوجه سداده ٥ فان الشيء يعرف باضداده وتحقيق الحق يظهر بابطال الباطل وافساده ٥ فاقول وبالله التوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق ٥ قال القطب الشيرازي لما كان العقل

العقل العقال مشتملا بالفعل على جميع المعقولات التي يمكن ان تخرج الى الفعل
على ما بين في موضعه وهذه الاعتقادات الكاذبة الفاسدة معقولات خرجت
الى العقل فيجب اشتمال العقل العقال عليها بالفعل لاشتماله بالفعل على معقول
يخرج الى العقل سواء كان حقا او باطلا لان ادراكات النفوس المستفادة
من طرق الحواس والتخيلات وغيرها كلها على ما قال في الاشارات نقش
ورسم عن طابع عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور
تصور جميع المعقولات فينطبع منه فيها بعض الصور بحسب استعداداتها
واتصالها بذلك العقل ولان العقل لما كان علة لخروج ما ذلك المعقول
الفاسد وهو تعقل ذاته تعقلا تاما والعلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
فيكون هذا المعقول لكونه معلولة متعقلا له وان كان فاسدا انتهى كلامه

اذ الكلام في كون العقل خزانة للتصديقات الحقة لا التصديقات الكاذبة الحاصلة في النفس

اقول ليس على هذا الفاضل حصول الصورة الاذعانية المتصفة بالمطابقة
او عدمها بحصول الصور المناسبة لتلك الصورة الاذعانية والاشكال
انما هو في الاول فلا يندفع الاشكال بحصول صور الاذعانات الكاذبة تصورا
شاذجا بدون ان يحصل فيه تصديقات كاذبة فان شيئ الجواب الصحيح
والحق الصريح مطابقا لما تقتضي قد اعدهم وتنبني عليه مقاصدهم فاستمع لما
يتلى لديك وتحفظه ان اخذت الغطاء بديك قال الشيخ الرئيس في رسالة

والشيخ رمز في عيون الحكمة الى ما ذكره ههنا حيث قال وقياس العقل الفعال من عقولنا قياس الشمس من ابصارنا فكما ان الشمس تشرق على المبصرات فتوصلها بالبصر لذاتها كذلك العقل الفعال يشرق على المتخيلات فيعقلها بالتجريد عن عوارض المادة معقولات فيوصلها بالقنا انتهى ومن ههنا ظهر ان الامام شارح كلام الشيخ في شرحه لعيون الحكمة على خلاف ما اراده يظهر لك بالمطالعة فيه منه

اي ادراكا اوليا وما دام في قيد البدن ومن حيث هو نفس فقط كما هو الظاهر فلا يرد الاعتراض بالادراكات التي تحصل بعد الموت وبالعلم الكشفي الذي يحصل بسبب المجاهدات والرياضات وبالعلم الذي يحصل بالقوة القدسية وبالمكاشفة للصور الحقة التي تحصل بسبب العقل بالفعل بلا تجشم سبب جديد منه

والتخيل

والتخيل بل اقول انها لا تكون لها صورة معقولة الا بعد ان تكون تلك الصورة محسوسة
او متخيلة واما ادراكها لذواتها فلا تكون بتوسط الحس والتخيل وذلك نوع آخر من
الادراك نفرد في موضعه فاذا تخيل القوة المتخيلة صورة ما محالة او غير محالة فعلم
فيها العقل فعلة الخاص وصيرها معقولة فاذا لم يتوسط التخيل لم يحصل البتة صورة
مخالفة للحق في العقل وحصولها انما يكون بتوسط التخيل والحس او الوهم فان للوهم
فيه تاثيرا ايضا ثم قال وخزانة المعقولات كلها العقول الفعالة فاذا صارت
النفس معقلة على العقول الفعالة فاض عنها الصور المعقولة ما دامت معقلة فاذا
اعرض عنها الى جثة البدن والقوى البدنية اشتغلت عنها بهذه الامور وكلما كانت
الصور المعقولة زائلة عن النفس اذا كانت النفس لا تدركها طالعت خزانة المعقولات
فادركت منها تلك الصور بل فاضت عليها بتوسط العقول تلك الصور من عنده وهب
الصور كما ان القوة المتخيلة منها لم تكن مدركة لصور المتخيلة طالعت خزانتها فادركت
منها تلك الصور المتخيلة فمهما كانت هذه الصور المقابلة للحق زائلة عن النفس
راجع النفس وحصل هذه الصور بواسطة التخيل الجديد فاذا فارقت البدن وبطلت
القوة المتخيلة بطلت عنها هذه الصور ولا يمكن ان تحصل ههنا كرة اخرى بواسطة
التخيل اذ ليس التخيل موجودا واذا ثبت هذا اتضح ان الصور المقابلة للحق تنفصح
عن النفس الناطقة بعد الموت وانما لا تفيض هذه الصور على النفس كرة ثانية
بعد الموت كالصور الحقة لانها غير مناسبة لذات النفس والبارئ لا يحصل منه الشر
الا بالعرض لضرورة فكان تفيض عنه هذه الصور المخالفة لضرورة التخيل فاذا
بطل التخيل بعد الموت وجب ان لا تفيض عنه والصور الحقة تفيض عنه اذ هو
خير فاذا تمهد ما ذكره الشيخ فاقول قد عرفت فيما سبق ان ليس معنى كون العقل
الفعال خزانة للنفس الا حصول استعداد خاص للنفس مناسب لما يفيض عليها وبه
يستدعي المعقولات متوجها الى جناب الفياض وبه تثبت المناسبة الخاصة و
الاتصال العقلي فالمحاذات المعتدية بينهما فيفيض منه عليها معقولاتها

الغائبة عنها عند اقباله اليه وذلك قد يكون تلك المعقولات ثابتة في العقل ايضا كما
في الصور المحفة وقد يكون لا بثبوتها فيه كما في الصور الباطلة فان كانت حاصلة
فيه ايضا تفيض منه بلا شرط توسط تخيل جديد لانها صور محفة وخير محض وصدور
الخيرات مقتضى بالذات للعقول العقالة عند حصول الاستعداد والاستعداد فيضان
الصورة المحفة بعد غيبوبتها متى ماشاء بتم تمكن الهيئة التي يحصل للنفس بسببها
اتصال الى العقل العقال فينعكس عند حصول ذلك الاتصال بعد تمكن بسببية الصورة
المحفة الموجودة فيه بلا توسط تخيل جديد كمرآت واقعة وخ مقابلة مرآت
اخرى بلا حيلولة بينهما وان كانت في اول حصولها بدون تلك الهيئة موقوفة
على التخيل لان التخيل من معدات حصول تلك الهيئة وان لم تكن حاصلة فيه كما
لصورة الباطلة تراجع النفس التخيل الجديد عند اقبالها الى جناب الفياض
فيفيض تلك الصور الباطلة بعد الفيوضة وانما يراجع التخيل لان تلك الصور
الباطلة كانت للنفس من جهة التخيل فكلما حصلت في النفس لا تكون الا من
جهته فملكة استحضار النفس للصور الباطلة لا تكون الا بتكرر التخيل فتكون
النفس بذلك منصورة لاستحضارها بسببه فكلما تريد استحضارها اقبلت
الى جانب الفياض مع رجوعها الى التخيل الجديد لانه من شروط الفيضان
فلا يتم الا به فكان التخيل جزء من مفيض الصور الباطلة ولا يلزم من الاحتياج
الى التخيل الجديد الاحتياج الى الكسب الجديد فتظهر مما ذكرناه ان فيضان
المعقولات المحفة الى مرآت الناطقة من طابع عقلي في مرتبة العقل بالفعل
عند الاستعداد جاء انما هو بالانعكاس من الصور الثانية فيه واما فيضان
الصور الباطلة منه اليها فانما هو بالاحداث والايجاد بشرط حادثة من
غير وجودها وثبوتها فيه كسائر الاعراض النفسانية الحادثة في النفس
الفايضة منه بشروط حادثة من غير اتصافه بها وان كان فرق بينهما بانه
لا وجود عيني للصور بل هي موجودات ذهنية فقط بخلاف سائر الاعراض

النفسانية

لان تلك الصور المحفة موجودة في العقل
العقال فلا حاجة الى تخيل جديد وان
كانت في اول حصولها محتاجة الى
التخيل كما مر وستعرف وانما الصور الباطلة
محتاجة الى التخيل دائما لانها ما
تختزع الا بالتخيل بدليل لا وجود لها
في العقل

موجود

وانما احتيج الى التخيل لان الصور
في الفياض بالفعل وايضا يمكن ان
يكون بينه وبين النفس محاذاة معنوية
متى شاءت بسبب تمكن تلك الهيئة
بلا حاجة الى التخيل وانما احتيج اليه
في اول الحال ليحصل التمكن من تلك
الهيئة التي بها يتم الاتصال بالفياض
وان يمكن تلك الهيئة فلا تحتاج
الى التخيل لانه كان مقدمات حصول
التمكن بخلاف الصور المحالفة للحق
فان التخيل فيها مع انه من معدات
تمكن تلك الهيئة شرط في فيضان
العقل الفعال ايضا اذ تلك الصور
ليست موجودة فيه حتى يتم الفيضان
بالاتصاف فقط كما في القسم الاول
بل فيضانها ليس الا بواسطة التخيل
لانها شرور والشر لا يدخل في افعاله
الا بالعرض والتخيلات الفاسدة والاوهام والعقول الفياضة بالعرض بواسطة شرور ومعدات اخر ايضا
وهم جرا على اصولهم تكون سببا لحصول الصور الباطلة في النفس وفيضانها من المبدأ الفياض

النفسانية

النفسانية الحادثة في النفس الفايضة منه بشروط حادثة من غير اتصافه بها
وان كان فرق بينهما بانه لا وجود عيني للصور بل هي موجودات ذهنية فقط
بخلاف سائر الاعراض النفسانية وبان العقل العقال خزانة لتلك الصور
بمعنى انه يتمكن في النفس هيئة مناسبة لتلك الصور يقتدر بها الى استرجاعها
والاتصال بها اليه والمراجعة الى ما هو شرط افاضتها فتصدر حينئذ تلك
الصور بحصول الاستعداد والشرط في فيضانها فيحصل للنفس بسبب تمكن
تلك الهيئة استحضارها متى ماشاءت اي استحضار مثلها لا استحضار شخصها بعينها
على ما عرفت سابقا وبهذا الاعتبار عد العقل العقال خزانة لتلك الصور
كما جعلت خزانة للصور المحفة وان كان فرق بينهما بانه امثال صور المحفة
محفوظة فيه وتنعكس منها الى امثال اخر الى مرآت الناطقة بخلاف الصور
الباطلة فانه لا عين ولا اثر منها فيه على ما تحققته فمعنى كونه خزانة كونه بحيث
تفيض منه امثال الصور متى ما استرجع النفس واقبلت اليه سواء حصل
امثال تلك الصور فيه ايضا فينعكس منه اليها امثال اجرام لم يحصل والحيثية
المذكورة كافية في اطلاق الخزانة عليه وما دامت تلك الحيثية باقية تنفي كونه
خزانة وما يشبع بعض كلماتهم من ان المعقولات الفائضة عن النفس حاصلة
في العقل فيجب ان يحمل على المعقولات المحفة او يحمل على ما يقع كونه من ان كل
معلول خارج الى احد الوجودين فهو مندرج في علته من حيث انها منفعلة
لا تعقلا نصوريا ساذجا وهذا هو الذي نشأ منه غلط العلامة الشيرازي
وانت اذا تحققت ما تلوناه عليك فراع الى عقلك ليحق الحق ويبطل الباطل
وانما بسطت القول في تحقيق هذا المقام وتلخيص ذاك المرام لانه منزلة اقدام
الفحول والعذر عند كرام الناس مقبول شرح لما وهم فيها الى في مراتب الاربع
من المعاني التي تشملها القرائن الاربع المذكورة اولا وفي بعض النسخ لما
رتم بالراء، وما لهما واحد **قوله** معناه للاستعداد علم الخ اقول ان مراد المصنف

وان كان ناشيا آت في ان في كل منهما
لا يستقل ما في الخزانة كما هو كذلك
كذلك وفيما اطلق عليه الخزانة
بحسب اللغة

مهله

المصنف من ايراد قوله لا علم لنا الا ما علمتنا ولا دراية الا ما الهمت ابقاعه
في حيز التعليل لقوله وينتفي الخ على ترتيب المعلل فكانه قال انما ينتفي منك
الاعلام والالهام لانك الذي اعطيت ما فينا من العلم والدراية فالليق
بحالنا انا نسئل المزيد منك لا من سواك وفيه اشارة الى ما سبق من ان
من المرتبتين الاخيرتين حاصل للمصنف وانما سئال كمالها وقوله انك انت
العليم اما تعليل له ايضا على اتم وجه واكمله واما تعليل لقوله لا علم لنا لكن
الشارح لما اهتم بشان الاشارة الى المراتب حمل كلامه على تكرر الاشارة
وارتكب على ما تكلفه من حمل العلم على استعداده وحمل الالهام على القاء
العلوم البديهية مخالفا للاصطلاح المشهور فيه مع انه اراد في الاول القاء
النظريات بلا اكتساب وكل ذلك لا يخلو عن تكلف كما ترى وانما ارتكبه
لانه القرائن الثمانية حينئذ تكون متماثلة متشابكة على وجه ينظر به كل منها
الى ما يقابله على الترتيب فيكسى الكلام حينئذ زيادة رونق وبهاء وحسن
منظر ورواء كما لا يخفى على من يطلع السر واخفى شرح وانما سئالنا لنكن لم نبوح
للاستعاذة مع ان التعليل لا يخلو عن التعلق بها لانها كانت تتمة لسئال
الهداية وتبعاله غير اصيل في الاشارة فلم يعتد بها او اكتفى بذكر الهداية
عن ذكرها وقوله لانحصار العلم وبناء على ان لام التعريف الداخلة في خبر المبتدا
يحمل على الاستغراق في المقام الخطابي فيفيد الحصر على ما حقق في موضعه قوله
الاحكام المتعلقة بالاعمال الظاهرة الخ الحكم يطلق في اصطلاح اصول الفقه
على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وقد
يطلق على ما ثبت به مثل الوجوب والحرمة والاباحة والمراد ههنا القضايا
التي تشتمل عليها اذ الشريعة هي الطريقة الثابتة المثبتة بخطاب الله تعالى
لا نفس الخطاب ولا نفس الوجوب والحرمة وامثالها نعم لفظ الشرع
يطلق عليها ثم الشرايع والتعبير بخصان في الاكثر بالاعمال وان كان

وكل من معنى الالهام مخالف للاصطلاحي المشهور فيه وان كان بينهما مناسبة
المعنى الاصطلاحي على وجه يصح به التجوز فان الالهام في المشهور على ما سبق
بهذا القاء المعنى في القلب بلا استعانة سواء كان ذلك المعنى من شانه الحصول بطريق الكسب اولا وسواء كان الاستعانة بالفكر او غيره منه

فكانه قال ما حصل لنا الحق والصدق اولا الا بما علمتنا والهمتنا فوجب علينا ان لا نطلب ابدا الا منك منه

الشرع في الاصطلاح اعم لكل ما شرع الهي بين بالشرع سواء تعلق بالعقايد او بالاعمال او كونها شديدة الظهور او اقوى لان ثبوتها في انفسها ليس الا بالشرع كما ان معلوميتها كذلك بخلاف العقايد فان بعضها وان كان يتوقف العلم بثبوته على الشرع لكنه لا يتوقف ثبوته في نفسه عليه كالمعاد الجسماني ورؤية الله تعالى في الدار الاخرة وغيرهما من العقايد الخ لا مجال الى اثباتها الا من طريق الشرع قوله بالاعمال الظاهرة اي الصادرة من المكلفين وتقييدها بالظاهر لاخراج الاحكام المتعلقة بالمكلفين بالملكات من جهة كونها مرودة او مقبولة لان تعلق الاحكام بها ليس الا من جهة اثارها فهي اعمال ظاهرة واما الافعال المتعلقة بها من جهة تحصيلها واذا لتها كالافعال المخصوصة التي يراد بها من بدء تبدل الاخلاق كالمتصوفة من المتدينين وكالاشراقيين من الاحكام فليس الحكم بالمعنى المراد ههنا متعلقا بها اذ ليس تلك الافعال جزءا من الشريعة وان لم ينفكها بل رمزت اليها لمن كانت له قلب او القى السمع وهو شهيد قوله على جلها بل على كلها اي على اشتمال جلها على اشتمال الجل على الكل باعتبار كون الموارد الثلثة مورد الله وان كان على سبيل البدل وكون بعض موارد الجوارح كما في المورودة كالبصر فقط في مطالعة صنع الله تعالى بخلاف الشكر فانه معتبر فيه مورد الجوارح بجميع افراده على ما مر تحقيقه ولذا اشتمل على الكل فافهم قوله كان الاول نظر الخ يعني كانه نظر في معنى الحمد والشكر اولا الى معنى الحمد فقط فحكم باشتمال الجل ثم نظر الى معنى الشكر فقط فحكم باشتمال الكل بالاضراب فلزم منه توزيع معنى الحمد والشكر على الكل والجل بلا مضاف اليه الاضراب له قوله اي عن الفباوة المقتضية للكسالة كانه اشارة الى قصور الشارح في بيان الاشارة الى المرتبة الثانية حيث لم يذكر الفباوة فذكرها لاتمام البيان واما اقتضاء الفباوة الكسالة فانه الفي لا يدرك ما ينبغي ان يعمل في كل باب فيلزمه الكسالة قوله لمقتضى طباعها اي في انفسها وجوهرها لا بحسب صورتها وغير ذلك من معاني الطبع والطبيعي المشهورة في عرف الحكما قوله للجبلة اي في النحو والمراد من الجبلة ههنا المعنى اللغوي لا الاتحاد

فاندفع ما يقال انه يلزم من التقييد بالظاهر ان تخرج الاحكام المتعلقة بالاعمال الباطنة مع انها ليست كذلك فان الشريعة وان خصص بعضها بالاعمال الظاهرة في الاكثر لكنه لا اختصاص لها بالاعمال الظاهرة منه

في الجنس وهو المناسبة بين النفسين في معنى شرح باستعمال الشرايع الخ استعمال الشرايع
التي هي القضايا المتعلقة بالاعمال الظاهرة عبارة عن العمل بموجبها شرح المنزل
الخ اشارة الى ان المرتبة الاولى من القوة العملية مشار اليها بقرينة الحمد والشكر
كما ان قوله وذلك لانهم الخ اشارة منه الى المرتبة الثانية منها مشار اليها بقرينة
الالهام والاعلام واما المرتبة الرابعة منها فصح الاشارة اليها بقوله اشار الخ شرح
وهو تخلى الخ ان قلت المرتبة الثالثة والرابعة ليستا مما يتعلق بالاعمال فلا وجه لجعلها.
من مراتب القوة العملية قلت مرتبة الادراك مطلقا ليست الا من كمال القوة النظرية
لكن اذا حصلت باعداد القوة العملية تقدم من مراتبها على وجه التوسع شرح عقيب ملكة
الاتصال الخ جعل هو بمنزلة العقل بالفعل في القوة النظرية من مقدمات المرتبة الرابعة
او من لواحق المرتبة الثالثة في هذه القوة وجعل المرتبة الرابعة فيها ما هي الغاية
القصوى من كمال الانسان وهو ملاحظة جمال الله تعالى الخ في هذه الدار ولا يمكن ان
تحصل هذه المرتبة في مراتب القوة النظرية بمجردها في هذه الدار بل الغاية القصوى
فيها في هذه الدار دوام مشاهدة الجميع ان امكن واما في الدار الاخرة فيقبل كمال الم
المستفاد ايضا الى الغاية القصوى من مراتب القوة العملية ويمكن ان يقال ان
ان المرتبة الرابعة في القوة العملية هي ملكة الاتصال الاتية جعلها ما يترتب عليها
على التوسع لكونه الغاية المقصودة منها بل المرتبة منها الثالثة شرح والانفصال
عن نفسه اي عن لوازمها التي يعلم بارتسام صورة منها فيها وامّا الانفصال
عن نفس ذاتها فما لم يمكن لان النفس لا تغيب عن نفسها في حال من الاحوال
وعدم الغيبة عنها علما بها فلا تنفصل عن نفس ذاتها بالكلية شرح وهو ملاحظة
الخ ملاحظة الجمال والجلال وان كانت حاصلة في المرتبة الثالثة لكنه لا بطريق
قصر النظر الخ فتخلى الخ اي بحسب الاستعداد الجبلي والكسبي بتهذيب الظاهر
والباطن بحسب كماله ونقصانه فلا يلزم من الاتصال بعالم الغيب التخلي
بجميع الصور الادراكية والاسرار الالهية الغيبية مما ارتسمت فيه ماخذ

ومن قال ليس بكل قرينة من الاربع
اشارة الى مرتبة كما في القوة
بل الى مجموع ما ذكر من القرائن الاربع
وما في حكم التعليل اشارة الى مراتبها
العلمية فليس مما يليق بمطالعة هذا
الكتاب بل بقراءته

لان

لان علوم المبادي اي العقول الفعالة علوم فعلية تصورية لا ارتسام منه وان كان
علوم سائر النفوس ارتسامية ويجوز ان يكون الكلام على التشبيه او التغليب لان
النفوس الكاملة المجردة عن الابدان وكذا النفوس الفلكية تفيض الكمالات ايضا
على النفوس الناقصة المستكملة وبهذا شفاعة النفس للنفس المذكور في الاحاديث
النبوية اي بل نرى كل وجود اي تشاهد بعين اليقين لا بعلم اليقين
فقط الذي يحصل بدون التزكية والتصفية ايضا وهو الذي طلب ابراهيم عليه
السلام بقوله ارني كيف تحيي الموتى او لشبهة ان ابراهيم عليه السلام كان
موقنا حين سؤاله الرؤية ان احياء الموتى منه تعالى ولا شك ان هذه الرؤية
اقوى واجل مما قبلها لان المفهوم منه الاستغراق فقط فيجوز ان يكون العلم
المستغرق من الغير ولذا اوردها بحرف الاضراب اختصار لما ذكره في شرح
مقامات العارفين اي من كتاب الاشارات قال الطوسي العارف اذا انقطع
عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات
وكل علم مستغرقا في علم الذي لا يغيب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقا
في ارادته التي لا يتأتى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل وجود فهو صادر عنه
فايض من لدنه وصار الحق حينئذ بصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به وقدرته التي
بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا
باخلاق الله تعالى بالحقيقة وقال بعد ذلك ما معناه ثم انه يدرك ان هذه الصفات
متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدأها الواحد فعلمه عين ذاته
وكذا قدرته وايجاده لا وجود ذاتيا لغيره فليس هناك ذوات متعددة متصفة بصفات
متغايرة بل الكل واحد كما قال الله تعالى انما الله اله واحد انتهى اقول معنى قوله
فليس هناك اي في حضرة مرتبة المبدأ البحت فلا غيار حينئذ في التعليل بقوله واذن
الخ والاستشهاد بالآية اعلم ان معالجة الابدان الخارجة الشخصية انما يبدأ بالامور
المعينة في تنقية الاخلاط الفاسدة الرديئة المختفية في الباطن كالاشتغال بالنوع

التدابير المنصحة لها ثم تنقية تلك الاخلاط الرديئة ثم التحلية بالاخلاط الصحيحة
ثم تحصيل ملكة تحصل بتلك الاخلاط حتى يأمن عن النكس ثم التخلي بالمزاج القحي
الحاصل بتلك الملكة وفس عليه معالجة امراض النفوس فتهذيب الظاهر بمنزلة
التدابير وتهذيب الباطن بمنزلة تنقية الاخلاط والتحلي بالصور القدسية
بمنزلة تحصيل الاخلاط الصحيحة وملكة الاتصال والانفصال بمنزلة تحصيل
ملكة تحصل الاخلاط الصحيحة وملكة الاجتناب عما يوجب رداتها وملاحظة
جمال الله تعالى وجلاله بمنزلة المزاج الصحي الاعتدالي المستهلك فيه الاخلاط
الاربعة بانكساره عن حرافة كيفياتها الاربعة فحاصل المراتب العلمية تزكية
وتنقية وتحلية عما سوى الله تعالى **قوله** فهم المتكلمون اي هم الطائفة الذين
سموا بالمتكلمين لانهم الطائفة الحادثة في هذا الدين بعد حدوث علم الكلام **قوله**
والا فهم المشاؤون واياك ان تفهم منه ان المشائين لم يقولوا بنبوة الانبياء
لانه هذا بهتان عظيم وافك قديم فان كتب المشائين مشحونة باثبات النبوة
بل النبوة على اصلهم مما يجب صدوره في سلسلة الكائنات على ما يظهر من مطالعة
كتبهم فان اردت ان تقف حقيقة الحال فاسمع لما يتلى عليك من المقال انهم
المشائين هم الطائفة الذين كانوا يترددون الى جانب افلاطون الالهي
ويأخذون منه العلوم الحكمية بالمباحثة والمدارسة دون الرياضات والمجاهدات
والاشراقيون هم الذين كانوا يأخذونها منه بطول الخدمة والاقامة في
جنابه بانواع الرياضات الشاقة والعزلة والخلوة ودوام التوجه الى
عالم الغيب والا فافلاطون ممن يظن بنبوته على ما ورد في بعض الاحاديث من
ان افلاطون كان نبيا لجهلة قومه وايضا ان افلاطون تلميذ سقراط الذي
ذهب الى الاسكندرية كان من الانبياء على ما صرح به الشهرزوري في تواريخ الحكماء وصرح به ايضا ابن
سينا في بعض كتبه وايضا سلسلة سقراط تنتهي الى لقمان صاحب داود عليه
عليه السلام بسلسلة الاشراقيين والمشائين كلهم تنتهي الى اصحاب السفارة

وهم

ودينا غورس صاحب سليمان عليه السلام وباطل

نعم ما نقال ان الظاهر في الاستدراك
معه لكل ما ذكره اقول بل الاوجه دون
لان الكلام في وحدة المبدأ وقوله ع
انما الله اله واحد دليل عليها بالصراحة
منه

تحلية ح

روي ان بعض الاصحاب ذهب الى الاسكندرية فلما قدم رأيت فيما قدم عما راه منها
فقال رأيت فيما قدم ما يليق ان يسود
وكتب ان هذا افلاطون فقال بعض
الاصحاب لعنة الله عليه وعليهم
وقال النبي عليه السلام فان افلاطون
كان نبيا لجهلة قومه
منه

وهم يدعون انهم اخذوا الحكمة من اصحاب السفارة ومن جملتهم داود وسليمان الى
ان تنتهي الى هرمس الهراسة والى شيث النبي عليه السلام المسمى في اغاثاذيمون و
اذا كان كذلك فكيف يظن بهم انهم لم يلزموا ملة من ملل الانبياء ولو سلم ذلك فلا
يلزم منه ان يقولوا بهم لان بنوة الانبياء غير محمد عليه الصلوة والسلام كانت
خاصة بطائفة طائفة على قدر حاجة تلك الطائفة الى الانبياء وطائفة المشائين
كانوا يعرفون ما يجب ان يعلم ويعمل بالنظر والاشراقيون بالتوجه فلما جرم لم ترسل
اليهم الانبياء بل وصلوا الى الله تعالى بالنظر او التوجه الى جناب الغيب والتوصل
الى الله تعالى بدون الانبياء مما لم يستنكر امكانه بل وقوعه والعلم بذلك او ين
القرني فانه كان واصلا قبل وصوله دعوة نبينا اليه وبعد وصوله الندم شريعته
لان رسالته كانت عامة لكافة الناس لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
فلا يلزم بعدم الزام المشائين والاشراقيين لملة من ملل الانبياء الذين لم يعلم
بنبوتهم عدم قولهم بنبوتهم حتى يجبر اعلى تكفيرهم ولو سلم عدم قولهم بنبوتهم
لكن لا نسلم انه يلزم تكفيرهم او لم يرسل اليهم هذا حال ما مضى من الحكماء قبل
ظهور حكماء الاسلام اي الدين المحمدي واما الحكماء الاسلاميون الذين وافق
زماننا الدولة المحمدية وهم ايضا ملتزمون بشريعته ومقتبسون من انواره م
كثابت بن قرة والكندي والفارابي وابن سينا وامثالهم وكلامهم ملتزمون
توفيق الحكمة للشريعة فالحذر كل الحذر ان ينسب الحكماء مطلقا الى الكفر اتباعا
لمتفقهة زماننا الذين اخذوا دينهم من آبائهم الجهلة او من ائمة قمراتهم السفلة
ولذلك اذا سمعوا ما لم يقرع اسماعهم منهم قالوا ما سمعنا بهذا في آبائنا
الاولين ولم يؤمنوا بما جاءهم الحق المبين فانت اذا تحققت بهذا المقال
فلا تكن من المقلدين الذين يهيمون في وادي الضلال **قوله** لان الوهم له
استيلاء الخ الوهم وان كان لا يدرك المعاني الجزئية بالآلة الا انه والمعاني
الكلية ان النفس لما كانت هي المدركة بالحقيقة فتدرك المعاني الجزئية

آبائنا بيانية

كما نقل عن جالينوس انه لم يصل الى خاتمة تلامذة ابقراط الى ان وصل الى ابقراط
حتى لصفعته عن عدم ذهابه اليه
منه

ثالث ١١

آلة الوهم والمعاني الكلية بالقوة العقلية كانت بسبب الفها بآلة الوهم
قد تحكم على المعقولات الصرفة باستعمال آلة الوهم احكام المعاني الجزئية المأخوذة
من الكوائن فيقع الغلط في احكامها وهذا معنى المعارضة بين العقل والوهم
واستيلاؤه على العقل لاكونهما متعارضين في مدرك واحد واستيلاؤه فيه
عليه او نقول لما كان اكثر احكام النفس في المعاني الجزئية الحسية بآلة الوهم
كان اذا حكم في المعاني الكلية المجردة يريد ان يستعملها فيها ايضا لكثرة الفها به
في احكامها فلا يطيعها فيقع بين تجاذب العقل والوهم وهذا معنى المعارضة
بينهما ومعنى استيلائه على العقل ان يخلص عن استعمال النفس اياه في الاحكام
العقلية ومعنى المعارضة والاستيلاء في التوجيه الثاني اظهر **قوله** تلك
المبادي بناء على ان غالب الحال في المستفاد ان يكون بالنظر على ما مر
بمرة والا فالحاصل بالحدس القدسي بالقوة القدسية ايضا من المستفاد
اذا لم يكن حصولها باعداد المجاهدات كما بين فيما سبق فالوصف الثاني انما
يتم بناء على غالب الحال في المستفاد **قوله** اي من مقدمات البديهية اشارة
وبقوله بداهتين الى ان هذه القضية ليست من المسائل بل هي مقدمة مذكورة لبرهنتها
قوله بتبدل الملل والاديان وعلى هذا التفسير يجوز التبدل في العلوم الحقيقية بطريق
آخر كسوخ دليل آخر على خلاف ما ثبت فيها لانه يجوز الخطاء في حاليها اذ قد
صرحوا بان البحث فيها على حسب الطاقة البشرية ولذا لم يقصر بعدم التبدل مطلقا
او بالمطابقة للواقع ليلا يختص بالصوادق ولكن كان عليه ان يقول لا يتبدل
بتبدل الاوضاع ليعم الاديان وغيرها ويخرج نحو العلوم العربية الا ان الامر فيه
سهل اذ يمكن ان يفهم من قوله لا يتبدل بتبدل الملل والاديان ان العلوم
الحقيقية مما لا يتعلق بالاحكام التي فيها دخل للجعل جاعل كما لا يخفى على من له ادنى
فطانة **قوله** بالتنبيه على بعض الامثلة العبارة الظاهرة ان يقال بالتنبيه عليها
ببعض الامثلة فكانه قصد بهذه المسامحة المبالغة في بداهة تلك القضية بان

الامثلة

ان الامثلة التي نبه بها عليها بديهية ايضا يكفي التنبيه عليها وان التنبيه على امثلتها
يكفي في ازالة الخفاء عنها بلا تنبيه على نفس تلك القضية **قوله** ويتبعون
عليها بيان مقاصدهم بهذا التصريح بما فهم من لفظ الاستعمال لانه ينبئ عن
المبدئية وفيه ايضا تأييد لما سبق من تفسير القضايا بالمقدمات البديهية
قوله اي من تلك المواضع فسر الضمير به لقصد الموافقة لقول الشارح
الى غير ذلك من المواضع فيحتاج حينئذ الى تأويل في قوله انهم قالوا الخ لقضية
المحل اما بجعل القول بمعنى المقول او بتقدير المضاف اعني موضع انهم قالوا
ولو ارجع الضمير الى الاستعمالات المدلول عليها بقوله وكثيرا ما يستعملها لاستغنى
عن تكلف التأويل الا انه لا يلايمه قول الشارح الى غير ذلك ولذا ارجع الضمير
الى المواضع وارتكب المسامحة في المحل لانها مسامحة سابقا **قوله** اذا تصورت
انما شرط التصغير لتكثير الطوح المستلزم لكثرة التلاقي المستلزمة لشدة
الامتزاج المعدة للتفاعل المقتضي لفساد المزاج من المبدأ قال الطيبي القوشي
ان تصغير الاجزاء شرط في المزاج القوي لا في نفس المزاج وذلك لان الشيخ
الرئيس معترف بان مزاج الشخص انما يحصل من تكافؤ اعضائه الحارة و
الباردة والرطبة واليابس مع انها لا تصغر فيها انتهى كلامه اقول ليس
مزاج الشخص المجموع افرجة الاعضاء وبشرط الاجتماع الخاص والوحدة الاتصالية
بينها بحيث يلزم منه نوع التكافؤ والتعادل بينها حتى يحصل لها كيفية الصحة
التي هي غير المزاج بل هي من عوارضه وصحة الشخص عبارة عن صحة جميع الاعضاء
وليس له صحة على حدة غير صحة كل واحد من الاعضاء فاذا زال ذلك التكافؤ
الخاص الذي هو غير صحة كل واحد من الاعضاء فاهو صحة هو شرط في صحة المزاج و
حدث تكافؤ آخر غيره باستحالة الكيفية المزاجية لعضو واحد او اكثر او حلة
الاعضاء في عرض مزاج عضو يحصل لذلك العضو او الاعضاء مزاج غير صحي فيكون
الشخص مريضا فليس للشخص مزاج مغاير بالذات على حدة غير مزاج مجموع

الاعضاء ولا صحة له ولا مرض غير صحة الاعضاء ومرضها ولا صورة نوعية له على
حدة غير صور الاعضاء بل الشخص الحيواني مطلقا واحد بالاتصال والاجتماع
وحدة حقيقية للاحتياج بين اجزائه ولكونه متعلقا للمدبر الواحد الحافظ
وحدته هكذا يجب ان يفهم بهذا المقام **قوله** اي فعلى صورة الخ والسؤل المشهور
يلزوم الدور مدفوع بان صورة كل منها بتوسط الكيفية وان كان عروضها
لها بواسطة المادة لا بالذات بعد مادة الآخر للانكسار وليس صورة كل منهما
بتوسط الكيفية فاعلا فمحلا للمادة الآخر حتى يلزم القبلية بعد المفعولية او المعية
والمفعولية معا في آن واحد وبالجملة الاستحالتان معلولتا علة واحدة بشرط
اعداد صورة كل منهما مادة الآخر للاستحالة بتمامهما تمام ما يتم به الاستعداد فليتدبر
قوله حتى انكسرت لبس الانكسار صفة للكيفيات في الحقيقة لان الكيفية
الواحدة بالشخص لا يعرض لها الاستعداد والانتقاض بل بما يعرضان لمحلها
فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط باستحالة
المادة فيها ففي قوله اي اخرجت عن صرافتها كيفياتها وقوله واستقرت نوع
مجوز وسامحة **قوله** متشابهة في اجزائها الممتزجة اي يحصل في كل من اجزاء
الممتزج كيفية واحدة بالنوع فلا اختلاف فيها الا بحسب العدد لان كل جزء
من اجزاء الممتزج ممتاز عن الآخر فتكون الكيفية القائمة باحدهما غير
الكيفية القائمة بالآخر فالكيفية القائمة بالاجزاء الحارة غير الكيفية القائمة
بالاجزاء الباردة بحسب النوع بلا تفاوت في الواقع لا بحسب العدد وقس
عليه الحال في الاجزاء الرطبة والباطنة وليس الحال على ما زعم اصحاب الخليط
من ان كل واحد من باقي على صرافة كيفيته الا انه يحس منه بكيفية متوسطة
للمجاورة بينهما والتشابه ليس الا بحسب الحس **قوله** توسطا ما بحيث يكون
ما بينه وبين كل واحدة من غايتي المتضادتين اقل مما بين الغايتين
على التفاوت اي لا يلزم ان يكون المتوسط في حادة الوسط ولذا قيد

بقوله

وجهة الاحتياج مبين في موضع للاطول
الكتاب بهذه كره
منه

فان الصورة بتوسط الكيفية وان
الكيفية عرضيه لها كالماء يحمل الماء البارد
منه

فان في التماس والتلاقي يتم كل منهما استعداد
الاستحالة في مادة كل منهما
منه

بقوله توسطا ما ثم اعلم ان قيد التشابه والتوسط لاغناء واحدهما عن الآخر لان
التوسط في الكيفيات جائز بلا عكس وشاهد اجزاء الممتزج فيها بان يكون احدى
الكيفيات في مرتبة قريبة من احدى الغايتين والاخرى في مرتبة بعيدة فيها
فلا تشابه حينئذ لا على مذهب الحكيم ولا على مذهب الطبيب مع ثبوت التوسط
وايضا يمكن تشابه الاجزاء الممتزجة في احدى الغايتين فيمكن التشابه مع
بدون التوسط نعم قيد الوحدانية نعم قيد الوحدانية يغني غناء قيد التشابه
ولذا لم يذكره الشارح وقال الشريف في الحواشي ان قيد التشابه مذكور في
الكتب المشهورة بيد به ان الاولى ان يذكر قيد التشابه ولا يكتفى بذكر
ما يغنيه كما ذكر في الكتب المشهورة اذ به اظهر في كشف مفهوم المزاج وقال
في حاشية اوى ان المراد بالتشابه ان يكون لكل من اجزاء العناصر من المزاج
قدر ما كان للاخر اي اي من مراتب التوسط **قوله** وحدانية اي تحصل الوحدة
فيما بين المتضادتين الفعليتين ووحدة اخرى فيما بين المتضادتين المد
المنفعلتين فالوحدة متعددة بتعدد التضاد فقولهم فتحصل في العناصر
الاربعة كيفية واحدة وهي المزاج معناه كيفية حاصلة من الكيفيتين
المتضادتين بارتفاع التضاد اما بارتفاع المتضادتين بالكلية او بانكسار
سورتهما على اختلاف المذهبين فالوحدة معتبرة بحسب انكسار التضاد
فالتضاد في العناصر الاربعة اثنان فالوحدة حينئذ اثنان فالمراد من قولهم
المزاج كيفية واحدة لقي التضاد فقط ولا يتعلق غرضهم بان تلك الكيفية
الواحدة الخارجة عن التضاد واحدة او اثنان واباك وان يذهب وهمك
الى ان الكيفية المزاجية واحدة متوسطة بين الكيفيات الاربع متشابهة
في اجزاء الممتزج ليستند تلك الوحدة بالقياس الى غاية الحار وتستحي بالقياس
الى غاية البارد وتتبين بالقياس الى غاية الرطوبة وتستبط بالقياس
الى غاية اليبوسة لان ذلك مما لا شبهة في بطلانه او الكيفية المزاجية من

انواع الكيفيات الاربع العنصرية كما قال الشيخ في النجاة ان العناصر اذا امتزجت تكون صورها الذاتية محفوظة واما كيفياتها ولواحقها فتكون قد توسطت و نقصت عما كانت فيه من حد الحرافة والسورة انتهى ويفهم منه ان المزاج كيفية منكسرة من تلك الكيفيات الاربع ولا شبهة في ذلك ان المنكسرة من الحرارة والبرودة غير المنكسرة من الرطوبة واليبوسة والا يلزم ان تكون درجة واحدة بين غايتي الحرارة والبرودة هي بعينها ايضا درجة واحدة بين غايتي الرطوبة واليبوسة وهذا مما لا تخفى استحالته وبالجملة الكيفية الواحدة لا تكون متوسطة بين الكيفيات الاربع بل الكل من المتضادتين متوسطة محصوصة تكون تلك المتوسطة في الواقع نوعا من جنس احد المتضادتين التاليين اعني توسطه بينهما فلا يمكن ان تكون تلك المتوسطة بعينها هي المتوسطة بين المتضادتين الاخريين لانه يلزم منه ان يكون الشيء الواحد نوعا من الجنسين المتباينين مثل ان يكون الكيفية الواحدة نوعا من جنس الحرارة ومن جنس الرطوبة معا وذلك مما لا حاجة الى بيان بطلانه هذا اذا كانت المتوسطة مايلة الى احد القابلين واما اذا لم تكن مايلة اليهما بل تكون في حادة وسط القابلين بلا ميل الى احدهما على تقدير صحة وجوده فلا شبهة ايضا في ان حكم ما يكون حادة الوسط المتضادتين لا يمكن ان يكون حادة الوسط بعينه بين المتضادتين الاخريين والمزاج عبارة عن الكيفيتين المتشابهتين او المتقاربتين المتوسطتين توسطت احدهما بين الحرارة والبرودة وتوسطت الاخرى بين الرطوبة واليبوسة وبهذين الكيفيتين الوحدانيتين يحصل للعناصر الاربعة نوع وحدة لاشتراك جميع اجزائها في هاتين الكيفيتين واتحاد اشخاص ذلك الكيفيتين الحاصلة في الاجزاء بالنوع وتزول مضادة البعض للبعض فتكون كانها شيء واحد فحينئذ يحصل بينها وبين المبدء مناسبة بحسب الوحدة فيفيض بتلك المناسبة صورة حافظة لذلك التركيب الذي حصل به المناسبة ثم كلما

ايما ادرس وحدة الكيفية رجوع المتضادتين الى كيفية واحدة اما بالحقيقة او بالتقارب منه

تكون العناصر متحدة في الاجزاء الكيفيتين وبسببهما تكون كالشيء الواحد منه

كان

كان التوسط بين الغايتين وقربا من حادة الوسط يكون نسبة الكيفية المتوسطة الى العنصرين قريبة من نسبة التساوي المقتضية لكمال الاتحاد بينهما لان الميل الى احدى الغايتين وان كان موافقا لاحد العنصرين يخالف الاخر وبهذا يحصل نوع اختلاف بين العنصرين وكلما قوي الاتحاد بينهما يكون المناسبة للمبدء اشد واوفر فيكون الفيض اتم واكمل فكلما بعد التوسط من حادة الوسط يكون بين اجزاء العناصر اختلاف موجب لضعف الوحدة الموجب لفيضان الفيض **قوله** اما بان يجعل على ما هو مذهب الحكيم فانه قالوا ان العناصر المتضادة بحسب الكيفية اذا تفاعلت صورها تخلع كيفياتها بالكلية فيحدث فيها كيفية وحدانية متوسطة اما توسطا في حادة الوسط بحسب كل من الكيفيتين الفاعلة والمنفعلة ان وجد المعتدل الحقيقي او بحسب احدهما مع الميل بحسب الاخر عن حادة الوسط او مع الميل عنه فيهما معا الى احد القابلين والمايل انما هو من المراتب التي بين القابلين ونوع من الكيفيات الاربع وعلى هذا يكون المزاج تسعة واحد منه معتدل حقيقي مطلق واربعة منه معتدل حقيقي بحسب القابلين وخارج عن الاعتدال بحسب القابلين الاخريين واربعة منه خارج عن الاعتدال مطلقا هذا ثم اعلم انه يلزم على اصل الحكيم ان تكون تلك الكيفية المعتدلة بالاعتدال الحقيقي المطلق او بحسب القابلين فقط كيفية مباينة للكيفيات الاربع ولا يكون من مراتب اشتداداتها وضعفها مع كونها من الكيفيات الملموسة لان المزاج بجميع اقسامه من الكيفيات الملموسة لكن ثبوت مثل هذه الكيفية بين القابلين مما تنطرق الشبهة في طريقه ولا يمكن ان يحمل حادة الوسط على كونه بحسب الحر لا بحسب الحقيقة اذ لا وجه حينئذ للشك في وجود المعتدل الحقيقي المطلق لانه لا فساد في وقوعه بحسب الحر **قوله** واما بان ينكسر الخ هذا اشارة الى مذهب الاطباء قال في حواشي التجريد ذهب الاطباء الى ان العناصر تستحيل في كيفياتها فيحصل لها كيفيات متقاربة فاترة بالقياس الى تلك الكيفيات الشديدة الصرفة المتباعدة فتلك الكيفيات المتقاربة الفاترة هي المزاج فلا يكون المزاج

كيفية واحدة في الحقيقة بل لها وحدة ما في الجملة وذهب الحكماء الى انها بعد اتحادها
في كيفيتها تخلع تلك الكيفيات باسرها وتفيض عليها كيفية واحدة حقيقية
وهي المزاج انتهى فعلى هذا يكون الفرق بين المذهبين بوحدة الكيفية الحادثة
وعدمها والا فالكيفيات على المذهبين مختلفة قطعا لانه الاستحالة تقتضي ذلك
لكن على مذهب الاطباء يحدث بدل المنخلع انواع آخر من جنس المنخلع على تعداد اجزائها
وعلى مذهب الحكماء تحدث كيفية واحدة متوسطة بين الغايتين متشابهة
في اجزاء الممتزج بحسب الحقيقة لا يجب التقارب فقط على ما هو مذهب الاطباء
فالمراد من استقرار الكيفيات على كيفية متشابهة على المذهبين استقرار اجزائها
فاتضح الفرق بين المذهبين غاية الاتضاح ثم قال في حدائق التجريد ايضا
الكيفيات المزاجية على تقدير خلع الكيفيات متشابهة في غاية الظهور واما على
تقدير بقاء الكيفيات المنكسرة اراد بقائها بحسب اجناسها الاربعة فلان الاجزاء
النارية تسجل في كيفية الحارة متوجهة نحو البرودة فيحصل كيفية متوسطة بينهما
على وجه ما والاجزاء المائية تسجل في برودتها متوجهة نحو الحرارة فيحصل
لها كيفية متوسطة بينهما على ذلك الوجه اي على وجه ما ايضا وقس على ما ذكرنا
حال الرطوبة واليبوسة وتشابه الكيفيات في جميع اجزاء العناصر انتهى اقول
فحينئذ يكون المراد من الاعتدال الحقيقي عند الاطباء انكسار سورة كل منهما
على وجه السوية اي يكون انكسار سورة الحارة مثل انكسار سورة البرودة
وانكسار سورة الرطوبة مثل انكسار اليبوسة ثم المراد من قوله فيتشابه الكيفية
في جميع اجزاء العناصر هو التشابه في نفسها من الحيثية المذكورة لا التشابه
في الحس فقط وان كان يلزمه التشابه في الحس ايضا عند احساس كيفيات
الاجزاء على وجه الاجتماع وان كان يمكن ان يميز الحس كيفية بعض العناصر
عن بعض في بعض المزاج اعني الخارج عن الاعتدال بكسر عند فرض احساس
كل من العناصر على الانفراد ومن شبه المزاج بالكيفيات المحسوسة من

حتى يلزم ان يكون التشابه امرا اجماليا
في الكيفيتين لا امرا ماهيا في الواقع تأمل
فان الحس قد لا يدرك كما لا يدرك كمال في المزاج
منه

ومن قال انه حاصل من الكيفيتين بمجموع الاجزاء كيفية سارية للكيفيتين حتى لم يظهر شيء منهما في الحس
وان المزاج الصناعي كيفية زائدة سارية للكيفيات العناصر عن الحس فقد اخطأ في جميع مقدماته
لان الكيفيتين ليس فيه كيفية اخرى زائدة على كيفية الحلاوة والحموضة الصناعيتين بل عند الحس
كل من الكيفيتين لكن لا على وجه الكل الصناعي حدوث كيفية اخرى في الممتزج زائدة على كيفيات
اجزائه سارية لها مع بقاء تلك الكيفيات فما يقال به احد فافهم
منه

من الكيفيتين اراد المشابهة في الجملة والا فالكيفيات اجزاء الكيفيتين بالفعل
على حرافتها وتدرك منه الحلاوة والحموضة على التميز لكن لا على وجه الكمال لكونها
واردين على الحس بالاجتماع **قوله** وحدة حقيقة اراد بها الوحدة النوعية لا الشخصية
لان تعدد المحل يوجب تعدد الحال كما تقدم لان ذلك باطل قطعا فان العرض
الواحد يجوز ان يكون قائما بمجموع المتعدد من حيث انه هو متعدد سواء كان الوصف
القائم بالمجموع غير قابل للانقسام كالوحدة القائمة بمجموع المتعدد او قابلا له وانما
لم يكن منقسما بالفعل في الخارج بل له وحدة اتصالية حقيقية في الخارج كالهيئة
السريرية العارضة بمجموع قطع الخشبات بل لانهم صرحوا بتشابه الكيفيات في
اجزاء الممتزج وذلك ان يكون لحصول المثل في كل جزء ويقتضي ذلك تعدد الامثال
من النوع الواحد فيلزم منه تعدد الامثال من الكيفية المزاجية وحدة شخصية اجتماعية
في اجزاء الممتزج لا اتصالية كما تقدم ان المقام ليس ببيان تلك الوحدة على ما مر شرحه
اليه سياق الكلام وانما قلنا ان الكيفية المزاجية لها وحدة شخصية اجتماعية لانها اجتماعا
يحصل الصورة النوعية الواحدة مع ان قيام كل مثل بمحله يحتاج الى قيام مثل آخر
بمحله من الامثال الكيفية المزاجية احتاج وارتباط وذلك يقتضي الوحدة لا اجتماعية
بين اجزاء الكيفية المزاجية ثم اعلم انهم قد صرحوا بان المزاج هو الكيفية المتشابهة
في اجزاء العناصر وهو المقصود ايضا فيما نحن فيه فان الغرض في هذا المقام بيان
جهة الوحدة بين تلك العناصر حتى يجري بها مجرى الشخص الواحد حقيقة ويحصل لها
المناسبة للمبدأ من جهة الوحدة فتستفيد فيضان الصور عليها ولذا تكلف الشريف
في بيان التشابه على مذهب الاطباء ولو حمل التشابه على التشابه في الاجزاء المقدارية
لظهر معنى التشابه بلا خفاء على المذهبين الآن ذلك مع انه خلاف ما صرحوا به
لا يوافق ما قصد في هذا المقام **قوله** وحدة ملتسمة اشارة الى ان تلك الكيفيات
الاربع الاول باقية على حقايقها ونعوتها وان كانت قد زال اشخاصها وورد
اشخاص آخر منكسرة السورة العارض لها نوع وحدة بحسب التشابه و

ومن قال ان المزاج كيفية واحدة حقيقية على مذهب الحكماء كان محلها واحدا متصلا في نفسه وليس وحدة شخصية اتصالية بل بوحدة محلها
وانقسام محلها الى اجزاء مقدارية لا ينافي وحدتها في الخارج فقد خبط خبط عشواء لانه مع كونه غير موافق للمقام وتصريحات القوم
لانهم اعتبروا في اجزاء العناصر لا الاجزاء المقدارية باطل في نفسه لان المزاج ليس له وحدة شخصية اتصالية لان الاجزاء
العنصرية ولا الاجزاء المقدارية بكيف تكون للممتزج الحال فيه بحسب التقدير على ما مر تحقيقه وحدة اتصالية فان الممتزج
كما ان له اجزاء عنصرية بالفعل منصفة جدا كذلك له اجزاء مقدارية بالفعل كيف فان الاول يستلزم الثاني كما لا يخفى على الصبيان
منه

والتقارب الحاصلتين من الانكسار وهذا مذهب الاطباء فانهم لما ذهبوا
الى ان التفاعل للكيفيات نفسها لزمهم بقاؤها في الممتزج وان كان بحسب
النوع والحكماء لما قالوا ان التفاعل لمبادئ الكيفيات لا لها نفسها وهي الصورة
النوعية للعناصر قالوا ان صورة النار مثلا اذا اثرت في مادة الماء يجعلها الى الكيفية
التي اقتضتها لماديتها حتى لو لم تؤثر صورة الماء في مادة النار ايضا كذلك يجعل النار
مادة الماء مشكيفة بكيفية مادونة بعينها لكن لما اثر الماء في مادة النار ايضا احالتها
الى القدر المنقض بصورة الماء وكذا القول في صورة الماء فيلزم من هذا ان
تكون الكيفية المنكسرة بحسب الغايتين القابلة بالماء بين كيفية متوسطة
واحدة بالنوع متشابهة في جميع اجزاء العناصر وهكذا الحال في التفاعل بحسب
الغايتين الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة فعلى هذا يكون الاختلاف بين
الحكماء والاطباء في وحدة الكيفية المتوسطة وتعددها نشأ عن الاختلاف
فيما له التفاعل فتبصر واعلم ان كل ما ذكرناه في مبحث المزاج متعلق بالمزاج الاول
الحاصل من تفاعل البسائط العنصرية واما المزاج الثاني الحاصل من تفاعل
المركبات العنصرية كمزاج الذهب الحاصل من تفاعل الكبريت والزيبق فيمكن
ان يتصور وتستخرج احكامه بالمقايسة الى ما ذكرناه في بيان المزاج الاول
على اختلاف مذهبي الحكماء والاطباء التعرض لمذهب الاطباء وقع على وجه
الاستطراد لان ما ذكره ههنا من صورة ما يستعمله الحكماء وداخل في مقولهم لان
قولهم وحدانية مما يدخل في معقول قالوا حيث قال فانهم قالوا ان العناصر الاربعة
اذا تصفت الخ فليس ذكر مذهب الاطباء ههنا الا بالاستطراد **قوله** وحينئذ الظاهر
ان يقال وصار عطفا على قوله تصفت الا انه عدل الى صيغة المضارع لكون
تلك الصورة منفرعة عما قبله ومترتبة عليه ولذا افخم قوله وحينئذ وكذا
الحال في قوله وذلك يوجب ولا يمكن ان يجعل قوله وحينئذ يصير وكذا قوله
وذلك يوجب قوله اذا تصفت لعدم صحته بحسب اللفظ والمعنى اما اللفظ

فلمنع

فلمنع واو العطف واما المعنى فلان كلا من قوله وحينئذ يصير وقوله وذلك يوجب مما يخرط
في سلك الشرط لا في سلك الجزاء على ما يقتضيه المقام وسوق الكلام اذ المناسب
لهذا المقام ان يكون الجزاء قولنا فاض عليه على الوحدة ليكون مواضع استعمال المقدمة
المذكورة ان قلت فاين ما جواب هذه الشرطية قلت لما كان غرض الشريف حكاية
شرط هذه القضية لبيان ما خفي منها لا ايراد القضية الشرطية بتمامها اولا خفاء في
الجزاء بحسب ما يقتضيه السياق كما نبهت عليه لم يذكر جواب هذا الشرط بل اكتفى بكل
ما خفي من متعلقات الشرط **قوله** شيء واحدا انما تعرض بوحدة الممتزج لانه الذي يفيض
عليه من المبدء صورة او نفس فلا بد ان بين وحدته وذلك بين حاصل من قوله
الشارح يوجب ان يكون لها نسبة بقوله وذلك يوجب ان يحصل لتلك العناصر
الممتزجة مع ان ضمير لها كان راجعا الى الكيفيات وفيه تنبيه على حصول نسبة الوحدة
للكيفيات يقتضي حصولها للعناصر ايضا ولذا اكتفى الشارح بذكر وحدة الكيفيات
مع ان المرام بيان وحدة الممتزج كما لا يخفى ولقد اقتفى الشارح في ذلك اثر الطوسي
في شرح الاشارات حيث قال اعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على
كيفية متوسطة وحدانية نسبة مالها الى مبدأ يها الواحد بسببها تستحق لان يفيض
عليها صورة او نفس فكلما كان الانكسار اتم كان النسبة اكمل والنفس الفائضة
بمبدئيها اشبه لكن الشارح اورد بدل قوله عليها على الممتزج تنبيها على المسامحة
في العبارة وابدال الفاء بالواو في قوله فكلما لان هذه المقدمة وان كانت متفرعة
عما قبلها الا انها لما كانت معينة فيما قصده ودالة على ان الفيض يدور على المناسبة
والا لما يتفاوت نقصانا وكمالا بحسب تفاوت المناسبات اوردها بالواو
للتنبيه على هذه النكتة **قوله** بسببها يستحق الخ ان قلت هذا بشكل بفيضان نفس
المزاج على اصل الحكيم اذ ليس للممتزج قبل نسبة الوحدة الى مبدئه قلت تمازج العناصر
وانكسار سورة كيفياتها اللازم عن تفاعلها لاقتضائه نوعا من الاتحاد و
التناسب يكفي في استعدادها لفيضان نفس المزاج ولا يكفي في فيضان الصورة

سمى الكاتب الفاضل

كما لا يخفى على من له فطرة سليمة في الفطنة ثم ان في تقديم قوله بسيطها على قوله
تسخ دلالة على حصر الاستحقاق في النسبة الحاصلة من وحدة الكيفية المزاجية
فيظهر منه حينئذ ان فيضان الصورة يدور على تلك النسبة وجودا وعدما و
هو المطلوب هنا وقوله فكلما كان المزاج مقدما اخر من قولهم ايضا معينة
في ذلك المطلوب على حدة بعد ما ثبت بالمقدمة الاولى صورة كما في المعاوي
او نفس الخ اراد بالصورة الطبيعية بقرينة مقابلتها للنفس قال في شرح الاشارات
الفاعل اما فاعل على نهج واحد اولا وكلاهما باراده او بغير اراده فمبداء الفعل
على نهج واحد وبغير اراده هو الطبيعة وباراده هو القوة الفلكية ومبدوه لا
على نهج واحد وبغير اراده وهو القوة النباتية وباراده هو القوة الحيوانية
والقوى الثلاث تسمى نفوسا انتهى فظهر منه ان الصورة الفايضة على
المركبات اما صورة غير نفس وهي الممتزجات بالطبيعة او صورة هي النفس وحدها
كما في الحيوان الغير الناطق او النبات او صورة هي النفس ومعها نفس اخرى غير
الا مزجة الصورة في الانسان فاذا حمل الصورة على الطبيعة بقرينة المقابلة يكون لفظة
او للمعنى الحقيقي واذا ابقي على عمومه يكون لمنع الخلو فافهم **قوله** اعدل اي اقرب
الى الاعتدال الحقيقي فاعدل الامزجة الواقعة في الوجود هو الاقرب الى المعتدل
الحقيقي من الجميع لاحالة هم وجود المعتدل الحقيقي وهو مزاج المنى سبابة بمبين.
النبي صلى الله عليه وسلم على ما بين في موضعه ثم اعلم ان لفظ المعتدل تطلق
بالاشتراك على معان ثلثة الاولى هو المعتدل الحقيقي المشهور والثاني هو المزاج
اللايق لصحة النوع والثالث ما لا يؤثر في بدل الانسان باحد هذه الاربع
مما يؤكل ويشرب وقد يطلق بالمجاز على القريب من المعتدل الحقيقي **قوله** والى
الوحدة الحقيقية اميل ان قلت ان المزاج مطلقا على اصلهم واحد الى الوحدة
الحقيقية قلت اراد بالوحدة الحقيقية ههنا وحدة الكيفية المزاجية الاعتدالية
الحقيقية المتشابهة في اجزاء الممتزج على فرض وجودها او هي اللايق بان تسمى

وحدة حقيقية لانها مع كونها واحدة بالنوع متشابهة في اجزاء الممتزج بلا اختلاف في الاجزاء
من هذه الجهة نسبتها على الاجزاء على السواء ايضا باعتبار كيفياتها الاصلية فلا تختلف
الاجزاء من هذه الجهة ايضا بخلاف سائر الكيفيات المزاجية التي ليست في حادة الوسط
فانها وان كانت كل منها كيفية واحدة وحدة حقيقية على اصل الحكيم الا انها ليست
نسبتها الى الاجزاء على وجه السواء باعتبار كيفياتها الاصلية فتختلف الاجزاء فيها
من هذه الجهة فكان في وحدتها نوع نقصان من هذه الجهة فلا تنسب بهم الوحدة
الحقيقية حينئذ الكيفية المتشابهة التي في حادة الوسط اولا تختلف حال الاجزاء
بالنسبة اليها بوجه من الوجوه وكلما كان المزاج اقرب الى الاعتدال يكون الاختلاف
نسبة الى الاجزاء العنصرية اقل ويكون الى الوحدة الحقيقية اميل وعلى هذا المنوال
تزيد الوحدة الاعتبارية للممتزج وتنقص بزيادة القرب من الاعتدال ونقصانه
وتبعها كمال الفيض ونقصانه فعلى هذا يجوز ان يحمل قوله والى الوحدة الحقيقية
على توصيف المزاج باعتبار محله على طريق المسامحة اي يكون محله الممتزج الى الوحدة
الحقيقية اميل لان فرط المزاج لانه كلما زاد القرب يكون لمحله زيادة ميل الى الوحدة
الحقيقية فحينئذ يتم الكلام بلا تكلف فافهم **قوله** كانت النفس الفايضة عليه اي
على الممتزج بقرينة سبق ذكره وان كان ظاهر العبارة يوهم ارجاع الضمير الى المزاج
قوله وبيانه على الاجمال لتقصير هذا الاجمال مذكور في حواشي الشارح فليرجع
اليها **قوله** والصورة الفايضة عليه حافظة اي فقط او هو المتفرع على بعد المزاج
من الاعتدال ويدل عليه ما ذكره في النبات ولذلك لم يصرح به **قوله** وما ينبعها
الخ اراد به الحركات الفكرية الواقعة في تلك التعقلات وما يترتب عليها من اللذات
والابتهاجات العقلية وبالجملة جميع الافاعيل المختصة بذات العقول **قوله** المجردة
قيد النفوس بها احتراز عن الصور الفلكية المنطبقة في هيولات الافلاك
المسماة بالنفوس الفلكية ايضا لان الكمالات الفايضة انما هي لتلك النفوس
المجردة والنفوس المنطبقة انما هي آلات لبعض كمالاتها التي هي الادراكات

الجزئية لا مدركة حقيقية على ما هو الرأي الاصح في القوى الدراكة الانسانية
قوله بتحريكاتها اشارة منه الى حال النفوس في الحقيقة هي التحريكات وقول
الشارح بسبب حركاتها انما هو باعتبار حال اجزائها واما اختلاف تحريكاتها بحسب
الجهات او بحسب الاقطاب والمناطق او بحسب السرعة والبطؤ فلاختلافها
في الماهية وكذا الاختلاف الصور النوعية قوله متفاوتة اما باعتبار تعداد
الافلاك او باعتبار تعداد الاوضاع المتجددة المتفاوتة لفلك واحد وكذا
الحال في قوله على وجوه متعددة وقوله في كونها فيه للمناسبة لا للتفاوت
وانما تعرض لتفاوت المناسبات وما يؤدي اليه من اختلاف التحريكات و
ما يتفرع عليه من تخالف الكمالات الفائضة تحقيقا لما نحن فيه من ان فيضان
الكمال يدور على المناسبات وتحصيلا لكمال الملائمة بين قوله والسابق وقوله
التي هي بالفعل من جميع الوجوه كما لا يخفى وانما جمع المبادي لان كل نفس فلكي
لها مبدأ يخصها وهي تستفيض منه دون غيره كما بينوه في سلسلة صدور
الموجودات ان نفس كل فلك وجرمه صادران من فعل مخصوص ولا شبهة
في ان المعقول ان يستفيض كل نفس من مبدأ وجودها الصادر بعض كمالاتها
الفطرية عنه اذ المناسبة انما هي بينهما فيتاق الى النسبة به في الكمال قوله متصفة
بالفعل اي بفعل الاوضاع لا بقوتها والباصلة لقوله متصفة قوله الكمالات
المتخالفة الايقة بها اي بتلك النفوس بحسب تلك المناسبات المتفاوتة
قال الحكماء النفوس الفلكية لكونها ذوات ادراك يسافق كل منها الى كمال
جوهر روحاني مفيضها ومكملها ارادة ان يتشبه به لادراكها بعض كمالاتها
فيها لها من الادراكات والارادة الكلية تطلب وصفا كليا تستعد بها لذلك
التشبه وبما ينتظم من الادراكات الجزئية تنبعث فيها اشواق جزئية تتبع ادراك
جزئية يصدر عنها بسببها تحريكات واوضاع جزئية بحسبها تفيض عليها من
معشوقها صورة عقلية متخالفة هي كمالاتها وكل كمال يفيض منه عليها يوجب

لذة جديدة وشوقا جديدا الى كمال آخر اورثته في مبدئها بسبب حصول كمال فيكون
حصول السابق موجبا للشوق الى اللاحق فتصدر عنها ارادة جزئية لتحصيله
بتحصيل معدة الذي هي حركة جزئية ووضع جزئي او بهما تحصل المناسبة الواجبة
الحصول في الفيض وعلى هذا يتم طلب التشبه وطلب ما هو معقوله لان كمالات
الباري غير متناهية وتحصيل الشبه ليس الا بسبب اعداد المناسبات المندرجة الى
بعد سابقها للاحقها فيتجدد الشبه في كل آن لكون ما هو معقوله متجددا ويتجدد
الامثال لذلك محفوظا نوعه بتعاقب الامثال بحيث يعدم منه مثل ويوجد
عقيبه مثل آخر والشيء الذي بهذا شأنه ليس الا الحركة والافلاك ليس فيها مبدأ
ميل مستقيم على ما بين في محله فالمعد للنسبة ليس الا الحركة الوضعية المدورة
للاوضاع الجزئية المقتضية المتجددة المتعاقبة آنا فآنا الى غير النهاية المقتضية للمناسبات
الجزئية المتجددة المتفاوتة التي هي شرط الفيضان للكمالات الجزئية المتعاقبة
المتجددة آنا فآنا المقتضية للتشبهات الجزئية المستمرة على وجه التجدد والتعاقب
فيتم حينئذ طلب النسبة المطلوب لها بالذات محفوظا في ضمن الامثال فيوجب
كل نسبة جزئي طلب نسبة جزئي اخر مستتبع لارادة جزئية اخرى موجبة لحركة ووضع
آخر هكذا الى ما لا يتناهى فيلزم منه ان تتحرك الافلاك بالحركة الوضعية
السرمدية وهذا هو البرهان اللمي على حركات الافلاك وعدم انقطاع تلك
الحركات واما قول الحكماء ان الغاية والغرض في تحريك كل نفس فلكها هي
ان الجسم الفلكي كلما يمكن ان يحصل للجسم فهو حاصل له بالفعل اذ فيه من
الاشكال افضلها وهي الكرية وكذلك سائر الاحوال مثل الاضاءة والشفوف
وعدم قابلية الخرق وغيرها وما بقي له مما يمكن للجسم الا امر واحد لا يمكن
ان يكون بالفعل وهي الاوضاع فان كل وضع فرض له امكن ان يكون له
بدل ذلك الوضع وضع آخر غيره قبله او بعده اذ الجسم الفلكي بطبعه
نسبته الى جميع الاوضاع الغير المتناهية على السواء لتخصيص واحد يرجح

من غير مزج وحصول جميع الاوضاع الممكنة الحصول في حالة واحدة محال فحينئذ يجب
ان يكون متحركا ازلا وابدا حتى يحصل له جميع الاوضاع الممكنة الحصول له الغير
المتناهية على سبيل التعاقب ليكون نوع الوضع اللازم للجسم محفوظا في ضمن
الافراد دائما مع عدم اختصاص الجسم بواحد منها وعدم خلوه في آن من الآنات
عن وضع ما معين لازم للجسم المعين فغير مخالف لما ذكره الشارح لان هذا
المذكور هو الغاية والكمال للجسم الفلكي من التحريك وهي غاية عرضية غير اصلية
والغاية الاصلية هي ما ذكره الشارح وهو المذكور ايضا في كتبهم فان النفس
الفلكية لو لم يحصل بتحريك جسمها كمال لها لما تحرك بمجرد وضع التسجيح بلا مزج
في حصول الوضع لان جسمها آلة لها في تحصيل الكمالات فبمجرد تحصيل كمال له
من غير ان يحصل بذلك الكمال كمال لها بحسب نفسها لا تصرفه ولا تحركه فتحريكاتها
للغاية التي ذكرها الشارح يحصل الوضع لجسمها من غير تسجيح بلا مزج ولذا يقال
تارة حركات الافلاك لتحصيل الوضع بدون التسجيح بلا مزج ويقال اخرى حركات
للشبه بمادتها العالية في الكمالات التي تحصل بالمناسبات التي تحصل باعداد
الحركات وما وقع في بعض الكتب من ان غاية الاستخراج هو الشبه بالعقول
التي جميع كمالاتها بالفعل في الاتصاف بالفعل ببعض ما كان لها بالقوة
فغير مخالف لما ذكره الشارح ايضا لان غاية هذا التشبه هو التشبه بالعقول
في الكمالات الادراكية التي تحصل بشرط التشبه الاول لحصول المناسبة به
بينهما وبين العقول فالواقع في بعض الكتب هي الغاية القريبة الاولى
وما ذكره الشارح هو اقصى الغايات فلا منافات بين الاقوال بهذا
يجب ان يتصور هذا المقام **قوله** الروح الحيواني الذي في العروق الضوارب
اعلم ان الروح في اصطلاح الاطباء جسم لطيف يتولد من بخارية الاخلاط
وهو يتنوع الى ثلثة انواع طبيعي وهو الذي يحمل القوى الطبيعية الموجودة
بالنباتية ومقره الكبد ومنه يتفرع الى سائر الاعضاء بالعروق ال

السواكن

وامّا تحصيل ذلك بالحركة المستديرة فلدفع
التسجيح بلا مزج بالنسبة الى الاجزاء
الموضوعة عاما بالنسبة الى موضعه منه

الروح في اصطلاح الحكماء يطلق على النفس
الناطقة وفي اصطلاح الصوفية يطلق
على جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا
والنفس الناطقة سمي عندهم بالقلب
منه

الشرايين اجسام عصبية مصاعد الا الشريان الذي يأتي من القلب
الوريد ذو طبقة واحدة لان الدم فيه لطيفة شريفة الانفعال
الشريان ذو ثلث طبقات
منه

السواكن المسماة بالاوردة وهي عروق نابتة من الكبد لسعي الاعضاء الاخلاط
الكيموسة الحاملة الروح الطبيعي وحيواني وهو الذي يحمل القوة الحيوانية المهيئة
للاعضاء لقبول الحس والحركة الارادية والمهيئة لجوهر الروح للحركة قبضا و
بسطا ولولا هذا الروح لفضل البدن ويعرض له ما يعرض لبدن الميت من
الفساد ومنشؤه التجويف الايسر من القلب ومنه ينقسم الى سائر الاعضاء
بالعروق الضوارب المسماة بالشرايين وهي عروق ماسة من القلب حاملة
للروح الحيواني وحركته الى الاعضاء التي لها حركات بالانقباض والانبساط
بحركة مأخوذة من الروح الحيواني لتسخين القلب والروح الحيواني ببعض البخار
الادخاني الحاصل عند طبخ الاخلاط الكيموسة في القلب ليتولد منها الروح ا
الحيواني وتسخين ما في القلب من تلك الاخلاط ليلطف ويتولد الحاسة
والمتحركة مصدرة الدماغ ومنه يصل الى سائر الاعضاء من طريق الاعصاب
ثم الصحيح من مذهبهم ان مادة الارواح الثلثة شيء واحد فان بخارية الاخلاط
اول ما حدث من القلب تستعد لقبول قوة الحياة واذا سرى من طريق السرى
الى الكبد والدماغ يستحيل فيهما الى مزاج آخر فيستعد لفيضان سائر القوى ال
الطبيعية والحيوانية هذا عند الاطباء واما عند الحكماء والمشائين مجموع تلك
الارواح الثلثة واحد بالنوع فان البخار اللطيف كما حدث في القلب
تفيض عليه القوى كلها بفيضان النفس الا ان افعال تلك القوى واثارها
غير الحيوانية لا تصدر عنه عند حصوله في القلب ما لم يسر الى الدماغ والكبد
لان آلات افعال القوى الطبيعية والنفسانية موجودة فيهما والصحيح
هو مذهب الحكماء لما بين في موضعه فاختلاف الاسامي الواقعة على الروح
على مذهبهم اما باعتبار القوى القابضة عليه في معدنه او باعتبار الاثار الصادرة
عنه في مواضعه ولما كان اثره السابق صدورا من الاثرين الباقيين لانه يصدر
عنه وهو في العروق الضوارب كخلافهما كان الروح الحيواني اصلا ولذا

الروح

التسمية باعتبار حال حدوث
وعلى الاول يكون
باعتبار
منه

واعلم ان الطبيب لا يحكم على المزاج الروحاني
ان الروح يحكم على المزاج البخاري
ان الاعضاء تغلب
منه

كان اول ما يتعلق به النفس والمراد من اول التعلق كون النفس متعلقة بالبدن
ومدبرة فيه بجعل الروح الحيواني آلة اولية في ذلك التدبير لانه قابل لصدور آثاره
قبل السريان حال كونه في العروق فعند حدوثه تحدث النفس وتدبر في البدن باكخاذ
الروح الحيواني آلة في تدبيرها بالآثار التي تنسب الى الروح الحيواني وافاضتها
قوى مناسبة لتلك الآثار ثم تدبر ثانيا بالآثار التي تنسب الى الروح الطبيعية
والنفسانية باكخاذهما آلة وافاضتها عليهما قوى مناسبة لتلك الآثار وهذا
معنى تعلق النفس بالروح اولية وفيضان سائر القوى منها على الروح و
ليس المراد ان النفس تتعلق به اولا ومدبرة فيه لتعلقها بالبدن وتدبيرها
فيه ثم تتعلق ثانيا بالبدن وتدبر فيه ايضا اذ هو باطل قطعا كما لا يخفى فان قلت
ينبغي ان يكون آثار الطبيعي اقدم لان القوة الطبيعية كالغذية والنمية
متقدمة على آثار قوى الروحين الآخرين الحيوانية والنفسانية كما يظهر من
حال الجنين فانه يقتدر ويتنمى قبل كونه حيوانا قلت تغذية الحيواني وتنميته
تغذية وتنمية حيوانيين متأخرتان عن الحياة وتابعة لها ولذا يبطل مع بطلان
الحياة واما التي في الجنين فهي آثار النفس النباتية فهو يقتدر ويتنمى اغذاء
ونماء نباتيين لا حيوانيين والنفس النباتية واثارها موثرة لا على الجنين
عند طريان النفس الحيوانية له فالتغذية والتنمية بعد طرو النفس الحيوانية
عليه آثار لها وتابعة اياها واذ قد تحققت هذه التمهيدات عرفت ان ما ذكره
الشريف على طبق مذهب الحكماء في الروح وان يفيد الروح بالحيواني واقع
على ما ينبغي وان تسمية الروح بالحيواني حال تعلق النفس انما هو باعتبار
المآل بالنظر الى المحال فان تسمية روحا حيوانيا كما مر انما هو باعتبار فيضان
القوة الحيوانية عليه المتفرع على تعلق النفس به فقوله فتعلق به النفس اي
بذات الروح لا من حيث كونه روحا حيوانيا اذ هذه الحيثية انما تكون بعد تعلق
النفس به وتحصل بسبب هذا التعلق ولما كان هذه الحيثية اقرب المآل

من حيثية الطبيعية والنفسانية عبر عن ذات الروح بهما لابهما وان قوله اشد مناسبة
للنفس انما هو بالقياس الى سائر الاجزاء البدن حين حدوث ذلك الروح في القلب
وهي باقي الدم وسائر الاعضاء ولان تلك الاجزاء متولدة من كيفية الاخلاط و
الروح من لطيفتها لا بالقياس الى الروح والطبيعي والفضل في المتكونين بعده
من حيث هو طبيعي او نفسانية **قوله** في اللطيفة اي رقة القوام يريد ان ماله
رقة القوام انواع مناسبة لما ليس له قوام جرماني اصلا لعدم جرمانية لانه برقة
قوامه كانه اشرف على الخروج من الجرمانيات والدخول في تلك المجردات ولا
يخفى ان هذا القدر كاف في ثبوت مجردة المناسبة بين المفيض والمستفيض
كما لا يخفى مثل هذه المناسبة بل الاقل منها في الصور السابقة وليس المراد من
المناسبة المناسبة التي يقتضيها التشبيه الحسن الذي تقتضيه المقدمات العشرية
حتى يلزم ان يكون وجه المناسبة مشتركا بينهما كما لا يخفى على من له ادنى فطنة
قوله ضعيف منها عليه اي على ذات الروح بالتأويل الذي عرفته سابقا
فحينئذ يصح قوله جميع القوى ولما كان فيضان القوى على الروح من المبدإ
بواسطة النفس وتعلقها آلات لت منزلة المفيض حقيقة فبنى الكلام على هذا
التنزيل **قوله** بتوسط يريد به ان تعلق النفس بسائر الاعضاء وسراية القوى
اليها بواسطة الروح لان الروح سار الى سائر الاعضاء من طريق الشرايين
فتجري به القوى المحمولة له اليها وتعلق النفس بها بتوسطه فقوله بتوسطه
قيد للسراية والتعلق معا فافهم وما وقع في بعض النسخ ويشير بتوسط تلك
القوى باسقاط الضمير فغلط لان الكلام في توسط الروح ومع ذلك يلزم
منه انتشار الضمير كما لا يخفى ولو قال وتجري اليها تلك القوى بتوسطه لتم الكلام
بلا تقييد **قوله** ان جميع الممكنات اي ذوات جميع الممكنات الداخلة تحت الوجود
والا فجميع ما له امكان في العقل غير واقع تحت الوجود اذ رب ممكن لم يوجد ولن
يوجد ابدا لاستمرار علة عدمه فلا يصح حينئذ فاستحقت ان تفيض عليها ايضا

كمالات الممكنات امور وجودية ولها الامكان ايضا فتدخل تحت الممكنات فلابد
ان يقيد الممكنات بالقيدين ليصح كلامه فافهم **قوله** على انحاء مختلفة ووجوه
شتى الخ فان زيدا الموجود مثلا على الوجه المشاهد احسن نظاما بالنسبة الى كل
الممكنات وان امكن بحسب العقل ان يكون على وجه آخر بالنظر الى ذاته الا انه
ليس احسن نظاما بالنسبة الى كل الممكنات من حيث هو كل فيمتنع صدوره حينئذ
بالنظر الى جملة الممكنات المقتضات للغاية الازلية على وجه الاحسن لمناسبته
للمبداء بهذا الوجه لا لوجه آخر من حيث انها هو النظل والصورة له ولا ظل غيرها
فلا امكان لجملة اخرى فاحسنية جملة الممكنات ليست الا من حيث امكانها وكونها
قابلا ظلا وصورة لمبدائها لا من حيث انها احسن بالنسبة الى جملة اخرى ممكنة هي
ايضا الا انه تتعلق الغاية لتلك الاحسن للمناسبة بينهما بكمال الحسن لان ذلك
باطل قطعا يعرف بتصور الامكان والوجوب والفيض على وجهها كما لا يخفى
على من له حظ من ذوق الحكمة فالجملة الاخرى من حيث هي جملة ممتنع صدورها
امتناعا ذاتيا لتنافي الاجتماع بين اجزائها وكل جزء من جزئيات العالم يمتنع
وجوده على غير هذا الوجه المشاهد الواقع وكذا كل واحد واحد من باقي الممكنات
الواقعة تحت العدم الخارجة عن جملة الممكنات المتسلسلة الموجودة ازلا وابدا
بحسب الغير الذي هو موجود بهذه الجملة المشاهدة للتنافي بينهما فكل من جزئيات
العالم غير العقول الى جميع ما في الامكان فعل لها يمكن ان تقع على وجه احسن
من المشاهد بالنظر الى ذاته الا ان الاحسن له بالنظر الى جملة الممكنات هو وقوعه
على هذا الوجه المشاهد المحسوس فكل ما في الوجود حسن بالنظر الى احسن نظام
جملة الممكنات القابلة للفيض المقتضاة للغاية الازلية بحسب المناسبة المذكورة
ونظيره ما اذا جلس جماعة من العلماء وعين لكل منهم مرتبة في جلوسه فربما
يقال هذا الموضع المشاهد احسن نظاما بالنسبة الى الكل من حيث هو كل مع ان
الاحسن والانسب بحال كل منهم رعاية جانبه من حيث تقديمه على الباقي المبني

عن تعظيمه

واد عاء كون الكمالات كلها من الامور الوجودية الى تتصف بها الحد وجودي خارج
خارج عن الانصاف على انه على ان تعتبر امكانه بحسب نسبة للغير
لا بحسب وجوده في نفسه
ملا

الكمال الوجودي من الوجه خصوصية الجملة لا كيفية
زائدة عليها
ملا

عن تعظيمه الا ان مقتضى المجلس مما كان رعاية الاصلح بالنظر الى ذاته على وجه بناء الاصلح للكل
فوقع على الوجه المشاهد لا على غيره لان جلوس الكل من حيث هو كل على الوجه الاصلح منافٍ
له فامتنع لاجله وامتناعه امتناع بالغير مع امكانه بالنظر الى ذاته وبما ذكرنا يعرف الشر وشرور
الشر في النظام المشاهد فتحمل به الشكوك الواردة على القضاء والقدر فتبصر واستقم **قوله**
فهي من حيث قولها فيه تصريح بان مراده ببيان المناسبة بين جملة الممكنات وبين المبدأ
من جهة ذلك الوجه الاكمل وهو خصوصية تلك الجملة فيكون المستفيض جملة الممكنات
لا الوجه الاكمل المغاير للجملة مغايرة ذاتية لانه ليس بزايد على الجملة الا بالاعتبار ولا وجود
له على حدة بل الوجود لجملة الممكنات على هذا الوجه الاكمل وقوله فاستحقت ان يفيض
عليها ذلك الوجه الابلغ معناه فاستحقت ان يكون متعلق الفيض خصوصية تلك الجملة الا
المتسلسلة المشاهدة فلا دلالة على ان المستفيض هو الوجه الابلغ وحاصل الكلام
هو ان المناسبة بين الممكنات لما كانت بقابليتها للوجود على هذه الخصوصية استحقت
ان تكون تفيض عليها تلك الخصوصية اي يكون جملة الممكنات موجودة على تلك الخصوصية
قوله اي مثل فسره او المثل في المتعارف جمع المثال بمعنى النظير كما يقال ينطبع في المرآة
مثل المحسوسات والمراد فيها ههنا جزئيات القضية والمشهور فيها الامثلة واختيار
الشارح لفظ المثل اشارة منه الى كثرة الامثلة بصيغة جمع الكثرة بخلاف لفظ الامثلة
فانها جمع قلة فعلى هذا يكون التصوير باعتبار معنى المادة فقط لا باعتبار معنى صيغة الجمع
شرح في المواد الجزئية اراد بها جزئيات المبدأ والقابل المذكورين في القضية على الوجه
الكلي فقول الشريف رحمه الله كالادوية الحارة فيه مسامحة اي كالادوية الحارة والا فانه
تركها لانحصار بقوله السابق واللاحق **قوله** اي وتقبل النفس منه الفيض اي بتعكس
ذلك الفيض من مرآة فاطمة المتوسط الى مرآة النفس فهو متوسط في فيض المبدأ على
النفس وليس بمفيض حقيقة والاستعداد لذلك الانعكاس انما يكون بتحصيل المناسبة
لذلك المتوسط بالتوجه اليه بافضل الوسايل فكان نفس المتوسط آلة في الفيض
وذلك الانعكاس قد يكون بتعليم ذلك المتوسط اما بالاقوال او بالدلالة بلسان

المستفيض هو الوجه الاكمل
ملا

فيه بحث جزل الكلام على ان المستفيض هو الحقيقة مع ان الحكلام
منه بعد عن التحقيق
الشريف لا يساعده
ملا

ولا يسلم ان الوجود ايضا زايد على جملة الممكنات تفريع
على ما كان المراد من قوله ان المستفيض هو الوجه الاكمل
طبق الفيض كون الوجه الواقع وواقع
وانما كان الفيض على الواقع دون الممكن
خصوصية فيه على سبيل الكشف
في التفريع على ما ذكر
والبيان ان المستفيض
المناسبة بين الممكنات لان
غرضنا تجرد بيان ان المستفيض
في المقصود

الحال في عالم الشاهدة او في برزخ المثال كما يحكى عن ارباب المقامات واصحاب
الاحوال وقد يكون بلا تعليم قوله العلمية والعملية اي كمال القوة النظرية وكمال القوة
العملية وكلاهما صور ادراكية اذ الكلام في كمال النفس الناطقة وليس ذلك الا الصور
الادراكية الحاصلة من القوة النظرية او العملية قوله والى اتباعه هذه ضميمة واتمام
لكلام الشارح اذ بهذه الضميمة يتضح المقام وكذا الحال في ايراد قوله وعليهم قوله
في ذلك اي في كونه مؤيدا بالرياستين ومالك ازمة الامور في الجهتين فهم ايضا صحح
التوسط فوجب التوسل اليهم تبعا لانهم غير اصيل في ذلك قوله فلنا بكيفية قال جمع
من الحكماء كثابت بن قرة والفارابي وابن سينا وغيرهما ان النفوس بعد المفارقة
عن الابدان الشهادية تبقى بالابدان اخر ثم اختلفوا فقال ثابت هي
الاجرام الفلكية وقال بعضهم ومنهم الفارابي هي الابدان البرزخية المثالية المشار
اليها في الاحاديث النبوية وهذه الابدان هي المراد حيث يخبر الشيخ عن الوعد
والوعيد الجسمانيين اقول هذا هو الموافق لما عليه المحققون من الصوفية فانه يحكى
عنهم انهم يرون المتجردين عن الابدان الشهادية بالابدان المثالية فعلى هذا يظهر
المناسبة بين المتوسل وبين المتوسط المتجردة عن الابدان الشهادية لتعلقه بنوع
من البدن وان كان مثاليا فيصح التوسل بهذه المناسبة ولك ان تقول انه يكون
ان يكون بينا وبين النبي بعد مفارقته عن الابدان متوسط آخر متعلق بالبدن واخذ
بعد واحد على التعاقب يتوسل اليه بالصلاة والثناء على النبي صلى الله عليه وسلم
اصالة وعلى اتباعه الذين هو من جملتهم ويؤيده ما يحكى عن الصوفية من ان العالم
لا يخلو جنسا من الاجناس عن قطب متفرد فيه والقطب الحقيقي هو محمد عليه
افضل الصلوات واكمل التحيات لانه يفيض منه الانوار على قلب القطب
الطاهر ثم ينعكس منه الى القلوب القوابل وهي القلوب المستعدة للفيض
بالتوسل الى حضرته عليه السلام بافضل الوسائل اللهم اجعلنا من المستمدين
من انوارهم والمستفيدين لاسرارهم قوله زيادة مراقدهم مقدة قد عرفت ما

بحسب استعداداتهم كما قدر توسلاتهم

معنى

وهل العود الصحيح كان يكتب ما يراه من غير فهم معناه فرأى في عنوان كلام الشيخ ان له رسالة في كيفية الزيارة فكتبها من نسخة سقيمة
من غير فهم معناه والا كان لجهل المركب الحكم بجب فضاحة ما يوجب عند عكلة من العلم والمركب والغرض من ذكر هذه التحريفات
ان يعلم ان امثال محشي هذا الكتاب لا يقدر على نقل الالفاظ على وجه الصحة فاظنك بما يليتهم فما لحقهن سائل وتدبر
الدلائل فاحذر كل الحذر عن التقليد مهما كيلا تقتفي اودية الضلال وهاوية الاضلال

معنى الفيضان منهم فان المراد من الاضافة والعلية والتأثير لغير المبدأ مطلقا هو
التوسط في افاضة المبدأ على الوجه الذي ذكره ان الثابت في الحكمة المتعالية ان لا
مؤثر في الوجود الا الله تعالى وكل ما يتخايل انه مؤثر فهو اما شرط القابلية القابل للوجود
او معدلها ولو سلم انهم مفيضون حقيقة فلا ينافيه قوله معدة لان المعد هو الزيادة
لا النفوس الكاملة قال الشيخ في بيان حقيقة الزيادة اعلم ان النفوس البشرية
متفاوتة الدرجات في الشرف بالعلم والكمال اذ ربما ظهرت نفس من النفوس في
هذا العالم بنوبة كانت او غيرها وبلغ الكمال في العلم والعمل بالفطرة والاكتساب
بالتأييدات الالهية حتى تصير مضاهية للعقل الفعال المفيض للانوار على النفوس الا انها
وان كانت دونه في الشرف والرتبة العقلية لانه علة وهي معلولة فاذا فارقت
نفس من هذه النفوس بدنها بقيت سعيدة في عالمها ابد الابدين مع اشباهها من العقول
والنفوس مؤثرة في هذا العالم تأثير العقول السماوية فيه ثم الغرض من الزيارة
والدعاء ان النفس الزايرة المتصلة بالابدان الغير المفارقة عنه مستمدة من تلك
النفس المزورة المفارقة الكاملة خيرا وسعادة ورفع شر واذى فاخرطت بكليتها
في سلك الاستمداد والاستفادة لتلك الصورة المطلوبة فلا بد وان تكون النفس
المزورة بسبب تشابههما العقول وجوهرها بجواهرها تؤثر فيها تأثيرا عظيما و
تمدادا بان يجب استمداد المستمد والاستمداد اسباب بشتى تختلف بحسب اختلاف
الاحوال وهي اما جسمانية او نفسانية اما الجسمانية فمثل مزاج البدن فانه اذا كان
على حالة معتدلة في الطبيعة والفطرة يحدث منه الروح النفساني الذي هو في بخاري
الدماغ الاقي وهو آلة للنفس الناطقة فحينئذ يكون التفكر والاستمداد على
احسن ما يمكن ان يكون ولا سيما اذا انضاف اليه قوة النفس وشرفها وايضا مثل
المواضع التي يجتمع فيها ابدان الزوار والمزورين فان فيها تكون الاذهان اكثر
صفوا والخواطر اشد جمعا والنفوس احسن استعدادا كزيارة بيت الله الحرام
فانه موضع اجتماع العقايد فانه الموضع الذي يزدلف به الى الحضرة الربوبية و

الحال في عالم الشاهدة او في برزخ المثال كما يحكى عن ارباب المقامات واصحاب
الاحوال وقد يكون بلا تعليم قوله العلمية والعملية اي كمال القوة النظرية وكمال القوة
العملية وكلاهما صورا دراكية اذ الكلام في كمال النفس الناطقة وليس ذلك الا الصور
الادراكية الحاصلة من القوة النظرية او العملية قوله والى اتباعه هذه ضميمة وتمام
لكلام الشارح اذ بهذه الضميمة يتضح المقام وكذا الحال في ايراد قوله وعليهم قوله
في ذلك اي في كونه مؤيدا بالرياستين وحاكما زمة الامور في الجهتين فهم ايضا صح
التوسط فوجب التوسل اليهم تبعا لانهم غير اصيل في ذلك قوله فلنا بكيفية قال جمع
من الحكماء كثابت بن قرة والفارابي وابن سينا وغيرهم ان النفوس بعد المفارقة
عن الابدان الشهادية تتعلق بالابدان اخر ثم اختلفوا او قال ثابت هي
الاجرام الفلكية وقال بعضهم ومنهم الفارابي هي الابدان البرزخية المثالية المشار
اليها في الاحاديث النبوية وهذه الابدان هي المراد حيث يخبر الشرع عن الوعد
والوعيد الجسمانيين اقول هذا هو الموافق لما عليه المحققون من الصوفية فانهم يحكى
عنهم انهم يرون المتجردين عن الابدان الشهادية بالابدان المثالية فعلى هذا يظهر
المناسبة بين المتوسل وبين المتوسط المتجردة عن الابدان الشهادية المتعلقة بنوع
من البدن وان كان مثاليا فيصح التوسل بهذه المناسبة ولك ان تقول انه يجوز
ان يكون بناء وبين النبي بعد مفارقته عن الابدان متوسط آخر متعلق بالبدن واحد
بعد واحد على التعاقب يتوسل اليه بالصلاة والثناء على النبي صلى الله عليه وسلم
اصالة وعلى اتباعه الذين هو من جملتهم ويؤيده ما يحكى عن الصوفية من ان العالم
لا يخلو حينا من الاحيان عن قطب منفرد فيه والقطب الحقيقي هو محمد عليه
افضل الصلوات واكمل التحيات لانه يفيض منه الانوار على قلب القطب
الظاهر ثم ينعكس منه الى القلوب القوابل وهي القلوب المستعدة للفيض
بالتوسل الى حضرته عليه السلام بافضل الوسائل اللهم اجعلنا من المستمدين
من انوارهم والمستعدين لاسرارهم قوله زيادة مراقبهم معدة فعرفت ما

بحسب استعداداتهم على قدر تقربهم

معنى

وبعض من يحشى هذا الكتاب اورد كلام الشيخ هنا وحرف الكلم عن مواضعها وافترى عليه واضعها وانا رايت الحواشي بخطه الشريف والتصحيح بقلمه
فلا مجال الى حمل التحريفات على خطاء الناسخ ومن التحريفات انه اورد قوله والاكتساب بالواو وبدل قوله مثل المذكور اضيف
فهل الخواضع ومنها انه اورد بدل قوله لانك في النفس المتصلة لانك في النفس المتصلة والتحريفات الاخيران مما لا يكاد ان يصدر
نكان هذا الحشي كان يكتب ما يراه من غير فهم معناه فراى في عنوان كلام الشيخ ان له رسالة في كيفية الزيارة فكتبها من نسخ سقيمة
من غير فهم معناه والا كان لجهل المركب الحد جب فضاحة ما وجب عند عقلة من العلم والمركب والاغرض من ذكره هذه التحريفات
ان يعلم ان امثال محشي هذا الكتاب لا يقدر على نقل الالفاظ على وجه الصحة فاحذر منك بالبلهاء من نسخ سقيمة
الدلائل فاحذر كل الحذر عن التقليد بهم كيلا تقع في اودية الضلال وبادية الضلال

سلمه

مغني الفيضان منهم فان المراد من الاضافة والعلية والتاثير لغير المبدا مطلقا هو
التوسط في افاضة المبدا على الوجه الذي ذكره ان الثابت في الحكمة المتعالية ان لا
مؤثر في الوجود الا الله تعالى وكل ما بالحقيقة انه مؤثر فهو اما شرط القابلية القابل للوجود
او معدها ولو سلم انهم مفيضون حقيقة فلا يفيد قوله معدة لان المعد هو الزيادة
لا النفوس الكاملة قال الشيخ في بيان حقيقة الزيادة اعلم ان النفوس البشرية
متفاوتة الدرجات في الشرف بالعلم والكمال او ربما ظهرت نفس من النفوس في
هذا العالم بنوبة كانت او غيرها وبلغ الكمال في العلم والعمل بالفطرة والاكتساب
بالتاييدات الالهية حتى تصير مضاهية للعقل الفعال المفيض للانوار على النفوس الانسانية
وان كانت دونه في الشرف والرتبة العقلية لانه علة وهي معلولة فاذا فارقت
نفس من هذه النفوس بدنها بقيت سعيدة في عالمها ابد الابدين مع اشباهها من العقول
والنفوس مؤثرة في هذا العالم تاثير العقول السماوية فيه ثم الغرض من الزيارة
والدعاء ان النفس الزائرة المتصلة بالابدان الغير المفارقة عنه مستمدة من تلك
النفس المزورة المفارقة الكاملة خيرا وسعادة ورفع شر وضر فالخرط بكليتها
في سلك الاستمداد والاستعداد لتلك الصورة المطلوبة فلا بد وان تكون النفس
المزورة بسبب تشابهها العقول وجوهرها بحيث اثر فيها تاثيرا عظيما و
تمد امدادا بان يجب استمداد المستمد والاستمداد اسباب شتى تختلف بحسب اختلاف
الاحوال وهي اما جسمانية او نفسانية اما الجسمانية فمثل مزاج البدن فانه اذا كان
على حالة معتدلة في الطبيعة والفطرة يحدث منه الروح النفساني الذي هو بخار لطيف
الدماغ الانساني وهو آلة للنفس الناطقة فحينئذ يكون التفكر والاستمداد على
احسن ما يمكن ان يكون ولا سيما اذا انضاف اليه قوة النفس وشرفها وايضا مثل
المواضع التي تجتمع فيها ابدان الزوار والمزورين فان فيها تكون الاذهان اكثر
صفوا والخواطر اشد جمعا والنفوس احسن استعدادا كزيارة بيت الله الحرام
فانه موضع اجتماع العقائد فانه الموضع الذي يزدلف به الى الحضرة الربوبية و

وتقرب به الى الجنة القدسية الابدية وفيها حكم عجيبة في خلاص النفوس من العذاب الادنى
بل الى العذاب الاكبر واما القسم الثاني فمثل الاعراض من متاع الدنيا وطيباتها والاحجام
عن الشواغل والعوائق والتقرب بالفكر الى قدس الجروت والاستدامة لشروق
نور انيته في السر لانكشاف النعم المتصل بالنفس الناطقة المفضل لها هدانا الله واياكم
الى تخليص النفس من شوائب هذا العالم المعرض للزوال فانه لما يريد من الخير فعال
انتهى كلام الشيخ بعين عبارته اقول وهذا قريب مما قاله اصحاب الحكمة الاشراقية
والذوقية والتعاتيبة وهم طائفة من الشيعة تسمى الاسماعيلية من ان جميع
الموجودات لا يأخذون كمالهم الا من مرتبة الانسان الكامل ومقام محمد ولا يحصل
لهم المدد في كل آن الا منها لانه مظهر الاسم الجامع فكما ان الاسماء الالهية كلها مستمدة
من ذلك الاسم فكذلك مظاهرهم مستمدون من مظهره قالوا وهو الواسطة بين
الظاهر والباطن ولا يخرج من الباطن الى الظاهر معنى من المعاني الا بحكمة ولا يدخل
من الظاهر الى الباطن شيء الا بامره وهو البرزخ بين البحرين وحاجز بين القابلين
واليه الاشارة بقوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وذكر الامام
الرازي في كيفية الفيضان بزيارة القبور وجها آخر غير ما ذكره الرئيس وهو ان
الزائر اذا جاء الى القبر يحصل لنفسه تعلق خاص بذلك القبر كما لنفس صاحب هذا
القبر وبسبب هذين التعلقين يحصل بين النفسين مقابلة معنوية وعلاقة
مخصوصة فان كان نفس المزور اقوى فتفيض الزائر تستفيض منها وان كان على
العكس فعلى العكس وكان تأثير الدعوات ايضا على هذا الوجه وقال في المتخير
يجوز ان يكون فيضان العادات من واهبها موقوفا على شرط فتكون الهيئة
الحادثة في نفس صاحب الدعا كافية فيه **قوله** فيضان انوار كثيرة منهم قد مر
تحقيق معنى الفيضان فتذكر **قوله** مناسبة قوله وتتهلل لما تقدم وفي هذا
التعبير اشارة الى ان تتهلل معطوف على مجموع ذلك وما عطف عليه لان
مقتضى المناسبة الظاهرة من بيانه هو العطف على ذلك الوجه لا غير فافهم

وبما ذكره

الحمد لله الذي جزم كلام الشيخ قال
وقال الامام الرازي يحصل بين نفس
الزائر والمزور تعلق خاص بسبب
بهذين التعلقين يحصل بينهما مقابلة
معنوية وعلاقة مخصوصة تستفيض
الدنيا منها من العليا انظر اين نهاية
الامام ومحل ذلك لا صحة للاشارة بقوله
بهذين لان المذكور في تعلقه هو تعلق خاص
بين الزائر والمزور وهو تعلق واحد وعلم
من هذا ان الافات الواقعة في الحكم انما
هي بسبب كون ناقلها وبتر جمانها من
مقلدة هذا النجفي والا فلا خلل في الحكاية التي
اكثر اصحابها من اهل السفارة منه

وتما تعالى انه اراد بالهداية واعلام الحق والالهام الصدق الهداية الى الحمد والصلوة الذين يستفيدان بجناب العزة وحضرة الكبرياء
واعلام الحق والالهام الصدق فباطل من وجوه الاول انه لا معنى لطلب الهداية الى الحمد والشكر وطلب اعلام الحق والالهام الصدق
انما بعد صدورهما الثاني ان الهداية والاعلام والالهام اذا حمل على معانيه مع ان المضاف خلافه يفوت اللطائف التي ذكرناها ان رح
من حمل قرائن الخطبة تارة على ترتيب النظرية وتارة على ترتيب الخطابية الثالث ان القاعدة انما تستفاد من المبدأ لا المتوسط متوسط فلو كان التوسل الى ذي الوسط بالاستفاضة من المبدأ يلزم الدور
فلا يتم القاعدة منه

90

وبما ذكره ظهر ايضا ان الوجه تقديم الابتهال على السؤال في الذكر بحسب المقام لان التوسل
مقدم بالطبع على الطلب الا انه اخره عنه وعما عطف عليه ليتلا يتوسط بين قرائن
المراتب ولا يخرج الكلام عن الانتظام وان كان يجوز ان يقدم السؤال لاظهار انه
مهتم به في الغاية حتى قدم في الذكر على المقدم عليه بالطبع **قوله** وان الصلوة على النبي
صلى الله عليه وسلم واجبة عقلا الخ ان قلت انا نرى كثيرا من الاشخاص يحصلون الكمالات
بلا استعانة من المتوسط فضلا عن كونه شارعا وفضلا عن كون ذلك الشارع
نبينا محمد على الخصوص فلا يثبت وجوب الصلوة عليه عقلا قلت ان لكل امة من الناس
من به يستعينون في تحصيل المطالب العلمية والعلمية بارواح الاشياء التي بها تتم تلك
الاستعانة من القول والفعل والحال والوضع ومن جملتها الدعاء له والثناء عليه
وبذل الاموال والفراش له والتشبه به حسب ما يمكن وبالجملة الفيض على النفوس الناقصة
المنقمة في كدورات الطبيعة مطلقا اي سواء كان ذلك الفيض علما وعملا لا يتم الا
بتوسط الاعداد النفوس المستكملة اياها بحسب استعدادها ان خيرا فخير وان شرا
فشر ومنه الاستعانة بالارواح الفلكية والكوكبية والنفوس الشياطينية كما يفعله
اهل الفرايم والسحرة ثم ذلك المتوسط قد يكون نفوسا بشرية وما يقوم مقامها
كالكمل من اقرانهم او ما يجري مجرى النفوس البشرية كالحكماء المتألهين فكل منهم يمكن
ان يستعان به في تحصيل الكمالات ويكون واسطة في فيضان الكمال على المستعين
الا ان الكمالات التي يفيد بشارتها لا تحصل الا بالاستعانة بالنفس الكاملة التي
ارسلت لتكميل النفوس ولم يسخ احكامها بشيء ليس المقام مقام بيانه والاستعانة
بها لا تحصل الا بالتوسل اليه وبقدر قوة التوسل وضعفه تتفاوت الاستعانة
فتتفاوت الكمالات الفايضة بتفاوت الاستعانة وافضل الوسايل اليها
ليس الا الدعاء والثناء عليها بابلغ وجه واكده وهو الصلوة وما يجري مجراه
من المدايح فالصلوة او ما يجري مجراها واجبة في حقها عقلا في تحصيل الكمالات
المعتد بها العظيمة في شانها وهي واسطة في حصول تلك الكمالات وترتب

منه

فالصلاة واجبة لتوقف الواجب عليها
وهو الكمالات المعتد بشانها منه

منه

والمصنف من جملتها فوجب عليه الصلوة في تحصيل الكمالات المعتد بها ولذلك صلى عليه في كتابه حين تصدى الى طلب الكمالات من المبدأ الفياض الجميل الذي حث به في غاية التقديس وهي الهداية وعلام الحق والهام الصدق التي لا كمال منها وبذلك تم بيان الترتيب الذي ذكره الشارح في ايراد التصلية في الكتاب منه

ثمراتها عليها ولذلك الكفرة من الملليين وغيرهم والطوائف التي لم يصل الوحي اليهم ليس لهم كمالات يعتد بشأنها لعدم اخذهم عن الطريق الذي اظهره الحق تعالى بالآيات الباهرة والمعجزات القاهرة وهو المؤيد من عند الله المعمول احكامه عند تحصيل الكمالات وليس يترتب على كمالاتهم ثمراتها في الآجل لان ترتب منافع الكمالات متوسط على الاخذ بالاستعانة من صاحب الشرع والعمل بمقتضى امره وغير ذلك مما يتم به الاستعانة ثم لما كان الله تبارك وتعالى ارسل الينا نبينا محمدا عليه الصلوة والسلام وهدانا الى الاسلام فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وجب علينا عقلا الاستعانة به وبمن يقوم مقامه في تحصيل الكمالات المعتد بها الجليلة في شأنها علمية كانت او عملية دينية او دنيوية عاجلة او آجلة بالتوسل به بافضل الوسائل الذي هو الصلوة وبما يجري مجراها من الثنا ولم يذكر الشريف الثناء اكتفاء بذكره سابقا ولان ذكر الشيء في حكم ذكر ما يجري مجراه فيغني عن ذكره فاذا فهمت ما تلوناه عليك علمت ان قصد المتوسط ووجوب الصلوة على نبينا عليه الصلوة والسلام ليس مبنيا على تخيل البحث الشعري بل هو كلام تحقيقي يعلم منه سر وجوب الصلوة عليه صلى الله عليه وسلم شرعا وذلك ان تقول الواجب هو التوسل مطلقا بأي وسيلة كانت وتخصيص الصلوة بالذكر لكونه هو المشهور في التوسل بها وان ثبت ذلك ان تحمل الوجوب على الاستحسان فالمراد بالوجوب العقلي حينئذ هو المقابل للشرعي اي الذي بثبته العقل وان كان بحسب الاستحسان ثم لو سلم عدم الوجوب باحد الوجهين بعدم الاحتياج الى متوسط بالنسبة الى كل فرد فرد من افراد الكمالات العملية والعلمية فلا اقل من وجوب التوسط بالنسبة الى البعض اذ لا شبهة في ذلك القدر من وجوب التوسط وذلك قدر ما يتعين في تحصيل بعض المطالب العملية والعلمية الا الصعبة التحصيل بطلب الادعية من عظمائه ويستمد من الارواح القدسية بزيادة مراقبتهم والتوجه اليهم شرح اراد بالعلم ههنا ادراك المركبات

بقرينة

ان ادخال ما في حكم الشيء في حكمه على انه بناء على تعرف حال الحكم عليه شايع ذايع في المحاورات كما تخيله كذلك من لم يشم رائحة من سر البداية مربوطا بسر الطبيعة ولم يقف على ان تقدس المبدأ تعالى وتقدس يحتم الاتم نيه مناسبة بينه وبين التقدس الناقص منه

بقرينة تقييد المعارف بالالهية بيان المراد من العلوم والمعارف وان كانت المعلومات والمعروفات الا ان المأخوذ في الاول هو العلم بمعنى ادراك المركبات والمأخوذ في الثاني هو المعرفة بمعنى ادراك البسائط ولا بيان المراد من العلوم هو الصور الذهنية المركبة ومن المعارف بعكسها وان كان قد يوهمه اللفظ لان ذلك باطل قطعا فان غرض المصنف من قوله فهذا مختصر في العلوم حقيقة الخ بيان ما يشتمل عليه مختصره وتعيين اقسامه وكيفية ترتيبه ولا شك ان ما يشتمله المختصر هو المعلومات لا الصور الذهنية او المقصود من عبارات الكتاب هو القضايا التي يطلب بيانها قوله سواء كان الخ هذا التعميم ناظر الى الاصطلاح مطلقا لا الى ما هو المراد ههنا لان المراد من العلوم الحقيقية على ما قرره الشريف بعيد هذا هو الثابت على مر الدهور والثبوت والتبدل انما يعتبران بالقياس الى العلوم التصديقية كما لا يخفى وان كان يمكن تعميمها للتصور ايضا بنوع تكلف فيكون تقدير الكلام ان ما هو المراد من العلوم ههنا على هذا الاصطلاح وليس المراد ان جميع انواع العلوم على هذا الاصطلاح مراد ههنا فافهم ويمكن ان يقال العلوم الحقيقية سميت حقيقة لكون اغلب اجزائها كذلك فلا ينافي ذلك ان تكون المركبات المعلومة بتصور ما بينها اجزاء منها فيصح التعميم حينئذ بالنظر الى ما هو المراد ههنا ايضا قوله وان اختلف وجه التقدد وذلك لان التقدد في هذا الاصطلاح في نفس المدرك سواء كان ذلك المدرك مدركا باعتبار نفسه او مدركا باعتبار التصديق باحواله وفيما تسمع من ائمة اللغة يكون التقدد من حيث ان متعلق العلم طرفا النسبة على التفصيل بالايقاع بينهما سواء كان كل من الطرفين بسيطا لا تقدد فيه اصلا او لا وذلك يقتضي المفصلين في عرف اللغة لا في هذا الاصطلاح انما يعتبر في نفس المدرك سواء كان ذلك المدرك مدركا باعتبار نفسه او باعتبار التصديق باحواله وفي اللغة يكون عدم التقدد باعتبار عدم تعلق الموقف لطرفي النسبة على التفصيل والايقاع بينهما كما في العلم سواء كان المدرك بسيطا في نفسه او مركبا له تقدد باعتبار اجزائه في نفسه وبالجملة التقدد

فاندفع ما اعترض على الشارح ان قوله ما عدا ان مراده من المعلوم المعلومات لان الصور لا يطلق عليها المعلومات فقوله اراد بالعلم المعلومات ليس على ما ينبغي على انه يمكن ان يراد من قوله ادراك المركبات حصول الصورة المدركة على نهج قولهم الخ فافهم منه

فلا يرد الاعتراض

والوحدة في اللغة باعتبار متعلق العلم والمعرفة بحيث يوجب تعدد ذلك المتعلق
او وحدته بحسب الذكر وفي هذا الاصطلاح باعتبار نفس مدركها على ما صرح به الشارح
في الحواشي حيث قال وجه المناسبة انه كما يكون متعلق العلم متعددا او متعلق المعرفة
واحدا عند اهل العربية يكون هناك في مدرك العلم تعدد ودون مدرك المعرفة انتهى
ثم جهتي الوحدة والتعدد وان كانتا قد اختلفتا الا انهما قد تنتفيان وقد يجب الوجود
في بعض الصور كما اذا كان المفعول الاول للعلم مركبا ومفعول المعرفة بسيطا و
لا يلزم من ذلك التصادق كون ادراك المركب تصديقا بل هو عين المعنى الاول اللغوي
للعلم من جميع الاعتبارات فان ذلك الادراك من حيث انه مدرك والذي وقع التصديق
باحواله امر مركب في نفسه لا بالطرفية يطلق عليه العلم اصطلاحا بلا اعتبار تعدد
متعلقه واما اطلاقه عليه لغة باعتبار متعلقه بشيئين بلا اعتبار تركب مدركه الذي
ادرك بالتصديق باحواله وكذا الحال في ادراك البسيط تصورا فانه يطلق عليه المعرفة
اصطلاحا لعدم التركيب في المدرك ويطلق عليه لغة لعدم تعدد متعلقه **قوله** او
فاعدة كلية معنى الكلية وان كان معتبرا في مفهوم القاعدة الا انه قد تكون القاعدة
مندرجة تحت قاعدة اخرى فتوصف تلك القاعدة بالكلية باعتبار اشتمالها القواعد
التي تحتها ويوصف ما يندرج تحتها بالكلية بالجزئية ويجوز ان يكون التوصيف
بالكلية بناء على التجريد او يكون تاكيدا او صفة كاشفة لما اعتبر فيها **قوله** فكانه
جعل الخ جعل السابق اصلا بالنسبة الى الثالث مصرح به في كلامه واما
بالنسبة الى الثاني فلانه بين في السابق مناسبته للغة ولم يتعرض لها
في الثاني وايضا بين الثاني والسابق مناسبة اقوى من مناسبة الثاني
للمعنى اللغوي فلظاهر المتبادر حينئذ جعل السابق اصلا بالنسبة الى الثاني
ايضا لكن لما لم يكن في عبارته تصريح بذلك او ربما كان ناظرا الى تفريع
مجموع المعنيين الثاني والثالث لا الى كل واحد من التفريعين لان تفريع
الثالث مصرح به في كلامه فلا وجه لايراد كلمة الشك بالنظر اليه على

حدة

لان العلم لغة هو الادراك التصديقي والا يخفى
انه بعض افراده متعلقه سواء كان موضوع
فيه مركبا او لا فافهم منه

وبما ذكرناه سقط ما قالوه هنا من ان ادراك المركب
وجه التعدد انما يظهر في ادراكه تصديقا لانه يحتاج
تصورا دون ادراكه تصورا فان ادراك البسيط تصورا
يحتاج اللغوي وكذا ادراك البسيط تصديقا
انما يظهر في ادراكه تصورا عين المعنى اللغوي
لان ادراك المركب تصورا ايضا يحتاج الى امرين
فكان هذا المتوهم ظن ان المراد بالمركب
المدرك بالادراك التصديقي ولم يعلم ان المراد
من المركب المدرك تصورا او تصديقا هو
المركب بحسب الوضع المقتضي
الى الذات الواحد وهو موضوع القضية
المركب بحسب اجزائه التي تقع في المدرك
التعدد بحسب الاصطلاح في المدرك
تصديقا في نفس الامر وبحسب اللغة
في احد الاقضية التي تتعلق بها التصديق
فالاعتباران مختلفان وان تصادقا
بحسب الوجود منه

حدة **قوله** لان الكلي والتصديق اشبه لان في الكلي ملاحظة الكثرة والتعدد والتصديق
يقتضي المتعدد شرطا او شطرا **قوله** لانه عين المعنى اللغوي هذا ظاهر في المعرفة وفي العلم
فباعتبار ان في كل منهما اعتبر معنى التصديق وان كان قد خصص في المعنى اللغوي
بكونه جازما مطابقا للواقع على ما صرح به في المواقف بخلاف المعتبر في المعنى الاصطلاحي
فانه مأخوذ على اطلاقه او مقيد بالبعض وعلى الاول يكون الاصطلاحي اعم وعلى
الثاني يكون اخص لان اللغوي متناول للتقليد الجازم المطابق ولا يطلق عليه
البتة فقوله عين المعنى اللغوي نوع مسامحة بالنسبة الى العلم وفيه ايضا مسامحة
اخرى وهي ان التغير في لانه راجع الى الاستعمال والمعنى اللغوي ليس عينه بل هو عين
المستعمل فيه تسامح في العينية مرتين **قوله** واما نقله الناقل هو الشارح نقله
في آخر مباحث تقسيم العلم الى التصور والتصديق **قوله** يدل على انهما بالاستعلام
الخ وذلك لانه قسم كلا من العلم والمعرفة الى التصور والتصديق في مقام مطلق
تقسيم مطلق الادراك الى اقسامه الذاتية الحقيقية كما يدل عليه الغرض المسوق
له هذا التقسيم ويظهر ذلك بالمطالعة في اول النجاة والاقسام بعينها لا يكون
اقساما ذاتية حقيقية لمفهومين متغايرين وان كانا متصادقين فلا يكفي
التساوي في الصدق مع التغاير بين مفهومي العلم والمعرفة فيما ذكر في النجاة
قوله مغايرين اخرين بل آخرين على ما يفهم من الشفاء الاول ان المعرفة
هو الادراك الذي يحصل من دلالة الاسم اجمالا والعلم هو الحاصل من الحد الثاني
المعرفة هو الحس والعلم هو العقل اي التعقل **قوله** لا اشارة في الكتاب
اليهما الى في الشرح والا فالمعنى الثاني مذكور في طرف الحكمة من المتن **قوله** تغاير
على الاخير ذكر الامام في الملخص قيدا آخر وهو ان يدركه معه انه هو الذي ادركه
اولا وهذا المعنى يراوف الذكر اي التذكر وهذا المعنى جعله الشريف معنى آخر
للمعرفة على ما نقل عنه في الحاشية من ان للمعرفة معنى آخر غير هذه المعاني و
هو الادراك هو متعلق الادراك الاول **قوله** ولهذا لا يوصف الخ مرادا

وبعض المحشين راى هذين الاعتراضين في الحواشي فظنهما اعتراضا واحدا فاجاب
بما لا يخفى على المتامل وكل ادراك متعلقا بكل او مركب فيقسم الى هذين القسمين وذلك ظاهر عند ملاحظة ان استعمالهما
في كلا المعنيين مشهور بناء على جواز ما وانتهائي في الصدق مع اختلافهما في اصل المفهوم كما يقال كل حيوان وما شاكل ذلك هو
اما ان ان او غيره فلا يثبت الترادف حينئذ هذا كلامه بعين عبارته ثم كتب حاشية على بناء الامر بعبارته وانى قوله نظرا
الى الظاهر من الاطلاق والا فلكل من قسمي احدهما خصوصية معتبرة لم تعتبر في قسمي الاخر فلا صدق حقيقة
ولا يخفى ما فيه انتهى اقول فاعتبر دايا اولى الابصار ثم اقول والدليل على خلطه بين الاعتبارين اضاف الخ الاخر
قال في جواب اعتراض الت وفي بنائه على الاختلاف في المفهوم وهذا الخ ادعى
النظر اين هذا من ذاك فافهم ولا تغفل منه

فان قلت ما معنى ان الادراك الذي هو التصديق
الاحكام التي هي التصديقات لان الادراك
لا يكون الا بعد الحكم فيكون الحكم
قبل الادراك قلت المراد بالادراك
الحكم الذي يكون بعد الحكم
الاول فافهم منه

نكان هذا الاستدراك انما يرد لو كان
الكتاب جعلة ان شرح اصلا وهذا جهالة
اقربيته هذا الجعل منه

لا تقسيم قسمة محضة حتى يلزم ما يقال انه يجوز
ان يكون المراد من كل من العلم والمعرفة في
المعاني المتعاقبة المذكورة في الشرح
فلا ثبت الترادف منه

بالعارف عما احد هذين المفهومين او مطلقا لاهما احد المفهومين قوله فان ذاته
تعالى وصفاته ان قلت المعارف الالهية مبنية على قواعد الحكمة والحكماء لا يقولون
بالصفات الزائدة فالصفات عندهم عين الذات فقوله ذاته وصفاته يشعر
بالمغايرة بينهما قلت وجهه قلت الواجب هويته بحتة لا ماهية له ولا هوية زائدة
عليها ولا صفات له حقيقة واعتبارية بحسب ذاتها البحتة بل كل ما يثبته العقل
له تعالى من وجود وجوبه ووحدته وعلمه وقدرته وغير ذلك فانما يثبته بحيثيات
اعتبارية يعتبرها العقل مع علمه بانه اعتبره من تلك الحيثية فلا شيء في نفس
الواجب بدون اعتبار تلك الحيثيات من عند العقل فتلك الامور المثبتة
له انما هو بحسب حصوله له تعالى عند العقل بالصور العرضية الاعتبارية الا
الصادقة عليه بحسب اعتبار العقل بل بالحقيقة لتلك الصور العرضية بحسب
الحيثيات الاعتبارية التي يعتبرها لها لا للواجب في حد نفسه فهو منزه في
نفسه عن احكام الكثرة والامور الزائدة على هوية البحتة وحصول الواجب
في المظهر العقلي كحصول الزمان اي الآن السيال في المظهر الوهمي كما ان الزمان
منزه عن الامتداد واحكامها الا ان الوهم لقصوره عن ادراكه يدرك عند
ذلك الصورة الامتدادية ويحكم عليه احكاما مناسبة للصورة
الامتدادية ومع ذلك ينفتح به احكام حقيقة الزمان عند العقل وينكشف له
حاله بعد ما تقدره تلك الصورة الامتدادية كذلك الواجب منزه في حد ذاته
عن الصور الاعتبارية التي يعتبرها العقل الا ان الوهم لقصوره عن
ادراكه بذاته تعالى يدركه تعالى بتلك الصورة التي يعتبرها ويحكم
عليه احكاما مناسبة لتلك الصور ويثبت لها امورا زائدة متغايرة و
متغايرة لها بالحيثيات والاعتبارات ومتحدة لها بالذات فكل من
الصور والاحكام والامور الزائدة المثبتة لها امور ثابتة في المرتبة
العقلية للواجب باضافته ونسبته الى الغير كما ان الاحكام الامتدادية

امور

امور ثابتة في المظهر الوهمي للزمان وهو في حد ذاته ومصدريته منزه عن جميع ذلك
ولذا لا يصدر عنه في المرتبة الاولى الا واحد في الذات المنزه عن جميع احكام الكثرة
والتركيب وينفتح الواجب عند العقل بهذه الصور العقلية الاعتبارية واحكامها
اولى ليس في شان العقل الا ذلك كما ينفتح الزمان عند الوهم بالاحكام الامتدادية
اولى ليس شان الوهم الا ذلك لكن للزمان مظهر آخر غير الوهم يمكن ان ينفتح
عنده حقيقة الزمان واحكامه بسبب احكام الوهم واعدادها اياه وليس
كذلك احكام العقل اولى لنا مظهر فوق العقل لينفتح عنده الواجب
بذاته واحكامه حسب استعداد ذلك بالاحكام العقلية الكلية ان يقال العلم
الحضوري للنفس بالنسبة الى الواجب فيمكن حينئذ ان تستعد النفس بالاحكام
العقلية وينفتح بسببها ذات الواجب بكنهه واحكامه وهذا مما يدعيه
فرقة المتصوفة فليرجع ذلك في بقعة الامكان ان قلت ما تلك الحيثيات
التي يعتبر العقل امورا متغايرة بحسبها وما ينقل الكلام اليها بانها زائدة
على الذات فان قبل حيثيات اخر في اعتبارها يلزم التسلسل قلت اما
بيان تلك الحيثيات قوله ذاته ويلاحظه من حيث انه يترتب عليه ما يترتب
على الوجود والذات الذي وجوده زايد ويقول له وجود باعتبار قيامه
مقام الوجود في صدور الاثار الوجودية وموجود باعتبار ملاحظة ذاتيته
وانه الذي له اثار الوجود والذات البحت والقايم مقام الوجود الذي هو
ذلك الذات البحت وان كانا متحدين بالذات لكنهما متغايران بالاعتبار
وبذلك صح الاشتقاق واطلاق الموجود عليه وقس عليه في جميع ما
ينتزعه العقل للمبداء من الصفات الحقيقية والاعتبارية والسلوب
والاضافات فان كلا منها غير الذات ومغايرة له بالاعتبار بحسب
حيثيات يعتبرها العقل ويلاحظ الذات بها عند اعتبار تلك الصفات
له فالمبداء لا تعدد ولا كثرة فيه خارجا ولا ذهنا فكل ما يعتبره العقل

له فهو عينه في الحقيقة و بمنشاء مغايرته له في العقل بسبب ملاحظة المختلفة له
فمنشاء التكثر تلك الملاحظات لا بسبب في حد نفسه فلا يلزم التكثر الا بحسب
الاعتبار وهو لا ينافي نفي الكثرة بحسب الذات بخلاف الامكان فان مابه
في حد نفسه تقتضي الكثرة ولو كانت كثرة ذهنية اقلها الامكان والوجود
وامثالهما من لوازم الصدور عن الغير فان هذه الامور ليست عين
الممكن كما ان الوجود والوجوب عين الواجب لئلا يكون معلول الغير
والممكن معلول الغير فيلزم زيادة الامور التي يلزم من معلولية الغير و
اما تلك الجهات المتغايرة التي يعتبر العقل بحسبها امورا متغايرة للذات
بحسب الاعتبارات فملاحظات الذات ومزاياه لاعتبار تلك الامور
الاعتبارية انتي للمبداء وليس في تلك الدرجة مما يثبته العقل لان المبداء
ليس ملحوظا بعنوان آخر قبله حتى تكون تلك الجهات مما يثبته العقل له ايضا
واذا اريد اثبات تلك الجهات فتكون للمبداء ملحوظا بجهات قبلها هي
ملاحظات ومزاياه لاعتبار تلك الجهات فيكون تلك الجهات
مغايرة ومغايرة للذات بجهات آخر وهلم جرا فلا يلزم التسلسل وانما
يلزم اذا لم تكن الجهات ملاحظات الذات ومزاياه بل يكون مما يثبته
العقل ويعتبره حتى يقتضي اخر فتسلسل فاذا كانت الجهات مزايا
الذات في الاعتبار ينتهي عنده اعتبار الجهات الاخر وبما ذكرناه من
التحقيق ظهر ان الوجود المطلق ليس بزايد عليه تعالى في حد نفسه ولا
خصة منه كما توهموه بل زيادته من احكام العقل في مرتبة كاحكام
الوهم في مرتبة للزمان وليس ذلك الاعتبار كاعتبار الوجود للممكنات
لان ذلك الاعتبار من العقل اعتبار لها ناش من حد انفس الممكنات
وكذا امكانها وامثالها واعتبار زيادة الوجود له تعالى ليس بناش
عن حد نفسه بل من احكام العقل له في مرتبة على ما حققناه ان قلت

قولكم

تشخصه ووحدته ووجوده ووجوبه عين ذاته قال الشارح في الحواشي في
توجيه كلامه الحقيقة عبارة عن ماهية الشئ مع وجوده في الخارج فتكون مركبة
واما حقيقة الباري فعين ذاته انتهى يريد ان المراد من العلوم الحقيقية هي
المتعلقة بحقايق الاشياء الخارجية وهي مركبة وان كان تركيبه تركيبا ذهنيا من
الوجود والماهية ولذلك خص العلوم بها واما حقيقة الباري تعالى فليس فيها
شائبة التركيب مطابقا ولذا خص المعارف بالامور الالهية وعلى هذا يظهر
معنى التركيب في الحقيقة بدون اعتبار مقابلتها بالالهية وبلا اعتبار قيد
الاغلب كما في توجيه الشريف الا ان الظاهر ان العلم في هذا الاصطلاح
يستعمل في المركب الخارجي لا في المركب الخارجي مطلقا فيكون المراد من
البسيط حينئذ هو البسيط الخارجي سواء كان باطلة في الذهن ايضا
او لا فقوله منزه عن التركيب مطلقا وان كان يوهم بظاهره ان المعقولات
في المعرفة بحسب هذا الاصطلاح هو الباطلة خارجا وذهنا الا انه يجب
ان يحمل الاطلاق على بيان الواقع في الواجب وصفاته لا على ان
المراد عن جميع احكام التركيب واجب في متعلق الموفة على هذا الاصطلاح
ولذلك خالف الشريف في توجيه كلامه لما صرح به في حواشيه وبهذا من رابه
تقيير كلام الرجل بما يصرح بخلافه واتباعا للحق مع ان الحق احق ان يتبع
بقي ههنا شئ وهو ان المصنف قال وبعد فهذا مختصر في العلوم الحقيقية و
المعارف الالهية هي مرتبة على طرفين الاول في المنطق والثاني في اربعة
الخ وجعل المنطق جزاء من المختصر في الحقيقة والالهية مع ان المنطق
غير داخل في كل منهما على تفسير الشارح لهما لانه اعتبر البساطة والتركب
بالنسبة الى الماهيات الخارجية الحقيقية لا بالنسبة الى الماهية المطلقة
العامة من الخارجية الحقيقية والذهنية الاعتبارية التي يبحث عنها في المنطق
ولو سلم فالمنطق يبحث عن بسيط تلك الماهيات ومركباتها فلا يندرج

في كل

غلب . نقض لقوله في الا
والا يلزم ان يناقض لقوله منه

وكم قيل مثله في شرح الحواشي اتباعا
للحق وتخطئة الرجل بالكتابة منه

في كل من العلوم الحقيقية والمعارف الالهية تمام بها بل يندرج فيهما على التوزيع
وعلى هذا باطل لان المتبادر من عبارة المصنف انحصار المختص في الطرفين
على امتياز كل منهما عن الآخر بانفراده على ان المصنف مصرح فيما بعد بان مراده
من المعارف الالهية هو القول المتعلق بالواجب وصفاته فقط فلا يدخل
المنطق فيها كلا ولا بعضا اللهم الا ان يقال ان المصنف لم يقصد جميع ما
اشتمل عليه المختصر في الذكر الاجمالي فترك المنطق واقتصر على ما ذكر من العلوم
الحقيقية والمعارف الالهية اما لعدم اعتداده بشئ المنطق لكونه غير مقصود
في ذاته واما لان ذكر الشئ يغني عن ذكر آلته فكانها ذكرت مع ذكره واما
ذكره في بيان الطرف فلضرورة بيان كل طرف بما يشمله هذا ثم ان الشريف
لما رأى ان في كلام المصنف على توجيه الشارح ما لا يخفى من نوع التكلف قال
في حاشية هذا الموضع ولكلام المصنف احتمال آخر وهو ان يجعل العلم باقيا
على اطلاقه وعمومه ويكون ذكر المعارف من قبيل ذكر الخاص بعد العام للتفصيل
اقول اراد بقاء كل من العلم والمعرفة على اطلاقه لا خصوص فقط على ما يوهمه
ظاهر عبارته لان هذا تركيك جدا لانهما وقعا على وجه التقابل فاذا اريد من
احدهما ادراك مخصوص على اصطلاح ما فلا بد ان يراد من الآخر ادراك كيف
مخصوص مقابل له على ذلك الاصطلاح فيلزم منه ان يعم الآخر عند تعميم
احدهما كما لا يخفى ولذا اكتفى بالنقض لعموم احدهما عن النقض لعموم الآخر
وقوله ويكون ذكر المعارف الخ اي المعارف المقيدة بالالهية وكذا المراد ادناه
من العام العلوم المقيدة بالحقيقية وبعد تعميم العلم لا فرق بين ان يقال
والمعارف الالهية وبين ان يقال والعلوم الالهية الا انه اختار لفظ
المعارف احترازا عن تكرار لفظ واحد فلا دخل للفظ المعارف وخصوصها
في التخصيص بعد التعميم اذ الخصوص انما جاء بقيد الالهية والمعارف باق
على عمومها كالعلم قوله اذ بها يتوصل قال في الحاشية فاستدل بالممكنات

العلوم الحقيقة عامة
ناذا كان العلم عاما يكون
للمعارف الالهية تخصيص بعد التعميم
يكون من قبيل ذكر الخاص بعد العام
فيده المفيدة منه

التفضيل بالصادر بالمجملة وان كان
يجوز ان يعدن بالمجملة فافهم منه
سواء فسر الحقيقة بما فسر به الشريف
او بما فسر به ان ربح في الحواشي

واحوالها على ذاته تعالى وصفاته **قوله** والمصنف قدم العلوم الحقيقية في الذكر اي في قوله وبعد فهذا مختصر في العلوم الحقيقية في الذكر الى في قوله ذكره بحسب بيان مسائلها بقرينة قوله وعكس الشارح وان كان قد قدمها ايضا في البيان واتى لم يعلل هذا التقديم بتقديمها في البيان لان علة تقديمها في البيان هي ما ذكره في هذا التقديم فاورد العلة الاصلية من اول الامر فصار اللفاقة **قوله** الى ان تلك الخ قال في الحاشية يعني ان مدركات المعارف متقدمة على مدركات العلوم من وجه بين انتهى هذا بناء على ان مراده من المعارف والعلوم نفس الادراكات الا ان الظاهر ان مراده ما يعم منهما المدركات لانها هي المشمولة للمختصر لا نفس الادراكات اللهم الا ان يحمل كلامه على المسامحة هذا ثم لتقديم الشارح وجه آخر وهو ان تعليل تخصيص العلوم بالحقيقية لا يظهر الا بعد العلم بان المراد بالحقيقية ما يتعلق بالممكنات بقرينة مقابلتها بالالهية وذلك يتوقف على معرفة تقييد المعارف بالالهية فالمناسب للشارح تقديم الالهية حينئذ لانه في صدد بيانها التعليل الا ان الشريف لم يلتفت الى هذا التوجيه لان تقديم الالهيات وتاخيرها عن الممكنات في الاكثر بل البيان شايع فيهما بين القدم لا اختصاص لهما بهذه المادة فاراد ان يذكر للتقديم والتاخير توجيها عاما لان المواضع لا تخصوصا بما فعله الشارح ليتم الفائدة مع ان هذا التوجيه الخاص بما فعله كان قد فهم مما ذكره في بيان توجيه كلامه في تخصيص العلوم بالحقيقة فاكتفى به لعدم الاعتداد بتلك النكتة لما ذكرناه **قوله** تشبيه هذه المسائل بالاضواء الخ المستفاد من كلام الشارح ان تشبيه هذه المسائل بالاضواء باعتبار اسرارها فكان نفس المسائل كواكب واسرارها انوارها وهذا احسن من تشبيه نفس المسائل بالاضواء بلا اعتبار نفس الكواكب في طرف المشبه به اذ المطالع في الحقيقة للكواكب وبواسطتها ينسب اي الاضواء ولذلك

قال

فالدمج ما تقدم من الاشارة الى المقابلة بهذا اصلح واجمع فتدبر منه

لا حاجة الى التاويل الذي ذكره الحاشية منه

يعني مشمول المختصر على الكلام على الخاتمة منه

حيث عطف الاسرار على المسائل في جانب المشبه وجعل الانوار مقابلها في جانب المشبه به وجعل المطالع مقابلها ايضا ولا يخفى على من له ذوق سليم ان المستفاد منه ما ذكرناه منه

حاصله اختصاصه بما قبل الخاتمة منه

قال كما ان المطالع مظاهر الكواكب وانوارها بتقديم الكواكب وهذا الذي ذكرناه هو مراد الشريف من قوله تشبيه هذه المسائل بالاضواء الا انه لم يفصله لان غرضه من هذا الكلام بيان وجه التعرض لتشبيه المسائل دون تشبيه الابواب بان ذلك التشبيه فرع التشبيه الاول فالتعرض للاصل كاف في امره ولم يتعلق غرضه بتفصيل ذلك التشبيه لكون كافيا في مقصوده **قوله** موافقا لكلام المتن حيث قال في آخر المنطق وبهذا آخر ما قصدنا ذكره من المنطق ولنشتغل الى العلوم الحكمية بعده اقول ودلالة كلام المتن على ما ذكره بحسب ظاهر الحال والا فيجوز ان يكون كلامه من قبيل مقابلة الخاص بالعام مرادا منه غير ذلك الخاص كما يقال بهذا اما الان ان اوصيان بخصوصه في ذلك الخاص **قوله** انما هو ادراك الواجب والامور المستندة اليه اي ادراكها بحسب ذاتها واحدا لها وذلك لان كمال النفس الانسانية بحسب قوتها النظرية كما مر في بحث المراتب ان يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود الخارجي كما ان العقول الا ان مضاهيات العقول من جهة التاثير والعقل اي علمها لا انفعالي لكونه واسطة في الفيض بحيث يقتضي حضور الواجب له وحضور جميع ما يستند اليه فمعلومية الاشياء لها التي كنهها ليس لحصول صورتها فيها حتى يكون موجودا ذهنيا بحصول صورتها فيها بل معلومية الاشياء لها بحصول ذواتها لذواتها بلا احتياج الى وجود تلك الاشياء لها بوجود ها العيني فعلم منه ان معلومية جميع الاشياء للواجب تعالى ليس الا بحضور ذاته لذاته فقط او لا شيء فوقه تعالى وهذا من غرائب لا يدركها الا الاذهان الوقادة وقد حقق في موضعه وبهذا يظهر انه تعالى لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء جزئيا كان او كليا واما قولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات فمحمول على انه لا يعلمها بالاحساس الذي يستلزم التغير والتجدد وبحسب الزمان ومعناها النفس من جهة التاثر والانفعال لانطباع الصور فيها اي علمها ليس بفعلي حضوري بل يعلم الاشياء الخارجية بفعلها اي بتجريدها عن الخصوصيات المادية فلا يعلم المجردات عن المادة ذاتا وفعلا بكنهها لتجردها وعقلها في ذاتها ويكون بعض تلك المجردات بمقتضى ماهيتها تشخصها كالعقول الفعالة وبعضها بنوعية نكتة

مقابلة العام العام وخصوصيته عنوان الخاص وخصوصيته منه

لان القسم الاول يعني ماهية لحصة ملا يمكن تجريدها عنها والقسم الثاني هو الماهية البحتة بلا تكيف بتجرد

لا ماهية له ولا هوية زائدة على ماهيته فلا يمكن تجريد كلا القسمين عن الخصوصية حتى يصير عقلا بتجريد النفس فيتصور بالكنه فيعلم بها بالكنه ليس الا بطريق الحضور او لا يمكن اخذ الصورة منها والنفس من حيث انها نفس لا تعلم بالحضوريات نفسها وان كان المتصوفة يدعون العلم الحضوري للنفس بجملة الاشياء وهذا ان كان بوالحق الذي عندنا الآن انه لا يتم بالبحث والنظر بل يحتاج الى الاشراق والتجرد ومما ذكرناه ظهر ان جميع المجردات ذاتا وفعلا منزهة عن قابلية نزع الصورة وليس في شانها ان يكون لها وجود في الذهن بحسب ذاتها وكنهها بل الحاصل في الذهن منها هو الصور الفرضية الاعتبارية الصادقة عليها بحسب اعتبار العقل ولا يمكن ان تعلم الا بهذه الصور الاعتبارية فيعلم بها ويحكم عليها الاحكام الممكنة بهذه الاعتبارات ولا يعلم احكامها بحسب ذاتها وكنهها واما المجردات المادية بحسب فعلها كالنفوس فلا يعلم بها ايضا الا بحسب الوجوه الاعتبارية لانها وان كان يمكن ان تجرد لها صورة كلية عن التشخصات الا ان النفوس الانسانية ما دامت في جلباب البدن لا يقدر على نزع الصورة الا بتوسط القوة المتخيلة فنزعها بتوسطها لا يكون الا من المجردات المادية ذاتا وفعلا او نزع المتخيلة ليس باخذ الصورة المجردية من طريق الحواس وذلك لا يكون الا في المادي بحسب ذاته وفعله اللهم الا بعد المفارقة عن البدن فانه يمكن ان تنعكس لها الكليات حينئذ من المبادي العالية بلا توسط التخيل فيمكن حينئذ ان يتصور النفس بالكنه بحسب صورتها ويكون لها وجود في الذهن ويعلم احكامها بحسب ذاتها وكنهها كما يعلم احكامها بحسب اعتبارها الصادقة عليها ولما كان الحكمة بخروج النفس الى كمالها الممكن بحسب قوتها النظرية والعملية فلا جرم جعل مقصودة بالذات واخذ في تعريفها عند الاعيان او لا كمال يقتدر به في ادراك المعدومات **قوله** ادراك الواجب اي بحسب ذاته تقدس واحواله وكذا الحال في قوله والامور المستندة اليه **قوله** في ادراك احوال المعدومات اذ المعدومات على ضربين معدوم اذا وجد

اذ الشرف والكمال ليس الا بحسب الوجود وادراكه كما لا يخفى على المتامل منه

او فرض

وبعض المعدومات اذا فرض له الوجود لا يكون الا في الخارج بل يجب الذهني كما كان اجتماع النقيضين فان فرض وجوده ليس الا بحسب الخارج

العقل ومثل هذا من المحققات فافهم منه

والا حاجة بعلم ولا كمال بل لا كمال في ادراك احوال الجزئيات وادراكها من حيث هي هي جزئيات لان تلك الاحكام تستند الى الجزئيات ناقص تقدس عنه ولذلك لم يبحث في الحكمة عن احوال الجزئيات من حيث هي جزئيات

الى الجسم والجسمانية

المادية

حسية مادية

او فرض له الوجود ولا يكون الا في الخارج ولا شبهة ان لا كمال في ادراك احوال تلك المعدومات بل لا يمكن البحث عن احوال تلك المعدومات لانها لقى صرف لا يشار اليها بل البحث عنها ان كان لا يكون الا من حيث العنوانات التي هي من الاعتبارات الذهنية كقولك المعدوم في الخارج كذا وامثاله فان مفهوم المعدوم في الخارج من الاعتبارات الذهنية او باعتبار الصور الوهمية المتخيلة المنتزعة من غير ان يكون لها محاذيات خارجية كالزمان بمعنى الامتداد والحركة بمعنى القطع والموهوم والمركز وجميع الامور الوهمية التي يبحث في الهيئة فان تلك الامور المذكورة كلها وجبات لها ماخذ خارجي تحكي عنها الوهم منها ويبحث عن احوالها لاتضاح حال ذلك الماخذ فالبحث في الحقيقة عن احوال هذا المفهوم لا عن احوال ذوات المعدومات الخارجية والضرب الثاني معدوم ليس له شان الوجود الخارجي بل اذا وجد وجد في العقل لا بصورته فقط بل بحسب ذاته ايضا كالامكان والوجوب وامثالهما من الامور التي يعتبرها العقل وتحصل فيه بحسب صورته وامثال ذلك وان كان له نوع من الوجود لكنه لما كان ذلك الوجود مما يحصل باعتبار العقل لم يكن كالا معتد به عنده اذ كمال النفس انما يكون بتحصيل الامور الخارجية منها وعن اعتبارها ولا كمال في تحصيل ما في نفسها فان اصطلح في ذهنك ان العلوم الرياضية كلها يبحث فيها عن احوال المعدومات الموهومة فكيف يعتبر التعريف بقيد الاعيان وكيف لا يكون ادراك احوال المعدومات كمالا فاستمع لما يتلى عليك فنقول اقسام الرياضيات اربعة هندسة وعدد وموسيقى وهيئة فكل منها باحث عن الموجودات الخارجية اما الهندسة فهي باحثة عن احوال الخط والسطح والجسم التعليمي والعدد لا على الوجه الذي يبحث في علم الحساب والا ر تماطيقي المسمى بعلم العدد والمقادير لعلم الحساب على ما بين في موضعه وان كان قد يطلق علم الحساب على علم العدد وعلى سبيل التوسعة في العبارة والخط والسطح والجسم التعليمي بين وجودها في الفلسفة بالبراهين واما العدد وان ادعوا وجوده

منه

وهذا اعتراض خفي على الجهبذ لانهم يقولون

وهذا اصيد كن نه ازنا يه

وهذا مصراع فارسي منه

بل بوجه اخر غير ما كان العدد يبحث في الفلسفة الاولى ويبحث في الهندسة ايضا ويبحث في الحساب والعدد بجنبات متخالفة ومن اراد تفصيلها فليه اجع رسالتنا المسماة بالسبع الشداد

منه

ايضا لكن من قبيل ما محاتهم في عد الشئ الموهوم المأخوذ من المنتزع الخارجي
موجودا خارجيا كالزمان الامتدادي الموهوم المأخوذ من الآن السيالة وكالحركة
بمعنى القطع الموهومة من الحركة بمعنى التوسط وكالنقطة المسماة بالمركز
الموهومة من الفلك الاطلس من حيث ملاحظة احاطته لما تحته جملة وملاحظة
ابهاء البعد والملاء في سطحه الاعلى وامثال ذلك مما لا يحصى كثرة كالقطب
والمحور والنقطة فانها امور موهومة من المأخذ الخارجي ومن قاعدتهم عندهم
امثال تلك الموهومات موجودات خارجية لكونها كاشفة عن الموجودات
الخارجية ومنضحة حالها عند العقل بسببها ومن جملة ذلك العدد فانه امر موهوم من
كثرة الموجودة في الخارج ينضح به حالها الحاصلة لها من الحيثية لا ينضح عند العقل الا
بواسطة اثبات الاحوال الحاصلة للعدد والمعدود منها فهذه الاحوال في الحقيقة احوال
الكثرة باعتبار ما ينفهم منه وينضح باثباتها له احوال الكثرة الحاصلة من الحيثية التي
ينفهم منها العدد ومن تلك الحيثية فالبحث بالمآل بحث عن احوال الكثرة الموجودة
او نقول البحث عن احوال المعدود وان كان بحثا عن احوال المعدومات لكنه لما جرى
مجرى الموجود العيني لكونه ماخوذا منه لم يكن بأس بالمعدومات الصرفة الموهومة بلا
ماخذ خارجي بجعل البحث عنه بحثا عن احوال الموجود العيني وعدادراك احواله كما لا يكون
ينكشف به وينضح منه حال الموجود العيني تمادوهم من الاعيان اعم مما يوجد عين
في الحقيقة او جار مجراه وامثال تلك المسامحة شايعة ذايعة عندهم فلا يضر
اخذ قيد الاعيان في تعريف الحكمة المنقسمة الى الالهي والرياضي والطبيعي لانه
لا يلزم خروج واحد من تلك الاقسام بذلك القيد كما تفهم وقف عليه علم الحساب
الذي هو فرع الهندسة وكذا علم خواص الاعداد المسمى بالارثماطيقي الذي هو قسم
على حدة من الرياضيات واما الموسيقى فهو باحث عن احوال الصوت الذي هو
كيفية سيالة ينفهم من سيلانها حالة امتدادية وتلك الاحوال هي الاحوال الحاصلة
لها من حيث ما ينفهم منه ذلك الامتداد فالبحث عن احوال الامتداد الموهوم

بحث

بحث عن احوال الصوت الحاصلة له من حيث ما هو ينفهم منه ذلك الامتداد فالبحث
عن احوال الامتداد الموهوم بحث لا ينضح حالة من تلك الحيثية عند العقل الا بالبحث
عن احوال ذلك المنفهم ولذا يبحث فيه عنها لا لانه مقصود بالبحث اصالة واما الهيئة
فهي باحثة عن احوال الكرات العلوية والسفلية من حيث كمياتها وجرماتيتها و
جسميتها التعليمية التي يحتاج الى المادة في التعقل ولذلك لا يحتاج في اثبات
تلك الاحوال لها الى تصور المادة لا من حيث انفعال المادة كما في الطبيعي فانه باحث
عن احوال عارضة لها بسبب تغير المادة ولا حظ في اثباتها المادة البتة والجسم الطبيعي
بحسب جسميتها التعليمية وبحسب ما يطرء عليها من الاحوال ينفهم منه امور تعليمية
ولما كان البحث عن احوال الكرات من الحيثية المذكورة لا ينضح الا بتوهم تلك
الموهومات المأخوذة منها من تلك الحيثية وتوهم الاحوال لها توهم احوال تلك
الموهومات وتوهموا احوالها فانضح لهم احوال الكرات الحاصلة لها من تلك
الحيثية فالبحث عن احوال تلك الامور التعليمية الموهومة ليس بمقصود بالاصالة
وبما ذكرناه اندفع ما يقال ايضا ان كون الكرات موضوع الهيئة ينافي قولهم الرياضيات
تبحث عن الاشياء يمكن تجريدها عن المادة في التعقل والجسم مطلقا كريا كان او غيره
لا يمكن تجريده عن المادة لا في التعقل ولا في الخارج فيكون موضوعه مما لا موضوع
الطبيعي وجه الاندفاع ان قولهم يمكن تجريدها عن المادة عام من ان يكون
البحث عن الاشياء التي يمكن تجريدها بحسب ذاتها او بحسب جهة عرضت لها وبما
كان البحث عن الاحوال في الهيئة لا بحسب جسميتها الطبيعية بل بحسب جسميتها
التعليمية كان البحث بحسب المآل عن الجسمية الطبيعية للكرات العلوية والسفلية
والجسمية التعليمية يمكن تجريدها في التعقل عن المادة كان البحث في الهيئة
ايضا عن الاشياء التي يمكن تجريدها عن المادة في التعقل فلا منافاة بين
القولين فافهم ان قلت ان الصور الحاصلة في الفكر الدراكة الجسمانية
كيفيات لها موجودة في الخارج فالبحث عن الصور العلمية بحث عن الموجود

خارجي بلا حاجة الى جعل ذي الصورة لتلك الصور جار مجرى الموجودات
خارج القوس او الى تاويل البحث عنه الى البحث عن الموجودات العينية بحسب
الحقيقة الحاصلة خارج النفس قلت البحث في الرياضيات عن ذي الصور لتلك
الموهومات لا عن صوره التي هي كيفية موجودة حالة في الوهم بظاهر ذلك
يشيع اقسام الرياضي وايضا تلك الاحوال ليست احوال تلك الصور بالذات بل
هي احوال لما هي صور له وهي تحكيه وتحكي احواله وتثبت هذه الاحوال له بملاحظة
تلك الصور فلا مانع لاثبات حال ذي الصورة لصورة بالاصالة فهي مرآة للملاحظة
في الاثبات فلا يمكن اثبات تلك الاحوال لها بمعنى ان الصور اذا كانت حاكية
لتلك الاحوال لا بلاحظ فيها تلك الاحوال الا بالاعتبار كونها حاكية فيثبت لما
تحكيه بما انها فلا نلاحظ فيها تلك الاحوال اذا لوحظ تلك الصور بالقصد والاصالة
بلا اعتبار كونها حكاية وصورا للغير فلا يمكن ان يثبت لها بملاحظتها بالاستقلال
وكونها من جملة الكيفيات الحالة في القوس الجسمانية تامل فانه دقيق فهم لتلك
الصور لا من حيث انها صور بل من حيث انها من جملة الموجودات الخارجية
مع قطع النظر عن كونها صورا للغير احوال مخصوصة يبحث عنها في العلوم
وتلاحظ تلك الصور حينئذ بالاصالة لا بكونها مرآة الملاحظة للغير وصورا
وتثبت تلك الاحوال الطارية عليها من حيث هي كذلك فلا بد اذن من
احد التاويلين في غير الهيئة من العلوم الرياضية واما الهيئة فان فيها مانع
آخر غير المانعين المذكورين يجعل تلك الاحوال للصور الموهومة وهو انهم قد
صرحوا بانه موضوع الهيئة الكرات فلا مجال حينئذ لجعل الاحوال فيها لصور الموهومات
ولا لذي الصور الذي جار مجرى الوجود العيني فتعينت فيها التاويل الاول فافهم
ان قلت جميع قضايا العلوم التعليمية ذهنية ومحمولاتها لوازم الماهيات الذهنية
لها من حيث هي بلا دخل فيها لاحد الوجودين فيكون البحث فيها بحثا عن احوال
الماهيات من حيث هي لا عن احوال الموجود العيني اذ احواله ما فيه دخل

للوجود الخارجي في عروضه قلت احوال الموجود الخارجي هي التي اذا لاحظه العقل بالوجود
الخارجي واخذه به يجده متصفا بها بلا منع لها من اخذ الوجود الخارجي معه سواء كان
دخل للوجود الخارجي في ثبوت تلك الاحوال اولا وسواء كان تلك الاحوال
موجودة في الخارج اولا وسواء كان الاتصاف بها خارجيا اولا وانما اطنب
في هذا المقام لانه مما يحصله الاقوام في هذه الايام **قوله** على سبيل التبعية دون الاصالة
هذا اذا لم يمكن ارجاع البحث عنها الى البحث عن احوال الموجود الا بتاويل بعيد لا
يلتفت اليه كالبحث عن ان العدم شيء او المعدوم لا شيئية له وامثال ذلك **قوله**
والبحث عن الوجود الذهني هذا ليس بشيء لان الوجود مطلقا من المعقولات
الثانية فلا يصح جعله من الاعراض الذاتية للموجود الخارجي فكيف يبحث عنه
في العلم الذي موضوعه موجود خارجي نعم يجوز البحث عنه اذا كان الموضوع
الموجود مطلقا على ما هو الحق اللهم الا ان يقال ان مراده من الموجود الخارجي
ذاته بلا اعتبار عنوان الوجود الخارجي في الموضوع فيكون الوجود مطلقا حالا
لذات الموجود وان كان بحسب وجوده الذهني فيرجع مآل المعنى الى البحث
عن الوجود مطلقا فيلغو اعتبار قيد الاعيان فيكون النزاع لفظيا وفس
على ما سبق البحث عن الماهية والشخص فانه بحث عن الوجود مطلقا وارجاعه
الى البحث عن الموجود الخارجي بالتاويل الذي ذكره باطل لما عرفته فان الماهية
والتشخص واحوالهما معقولات ثانية فلا يصح جعلها من احوال الموجود
الخارجي وايضا تلك المسئلة لا يمكن ان يعتبر فيها قيد حيثية الوجود الخارجي
ولا ان القيود المعتبرة في حيثيات العلوم الحكمية وايضا يمكن ارجاع جميع
المسائل المنطقية الى البحث عن احوال الموجود الخارجي على ضرب من هذا التاويل
فلا يستلزم حينئذ قيد الاعيان خروجه عن تعريف الحكمة **قوله** ومن حذف
الاعيان الخ اعلم ان مفهومي لفظ الحكمة والفلسفة جناب سبحان شاملان
لما تحتهما من انواع العلوم الحكمية صادقان عليها صدق الكلي على جزئياتها

باعتبار مفهوم ماتحتها الاسمية وليس لنا علم واحد يطلق عليه هذان اللفظان و
يشمل لتلك الانواع اشتمال الكلي للاجزاء اذ الكل نوع من تلك الانواع فيه
جهة مخصوصة به بحث فيه بحسب تلك الجهة وليس فيه قيد جهة واحدة شاملة
لتلك الانواع حتى يتصور اعتبار جميعها علما واحدا وكجعل كل نوع من تلك
الانواع جزء منه فاين يتصور مفهوم الحكمة مفهوم كلي شامل للمعاني الاسمية
لكل نوع من تلك الانواع الحكمية وتفصيل هذا المفهوم وحده الاسمي قولنا
علم باحث عن احوال الموجود مطلقا اي باي وجه كان و باي قيد اعتبر وقيد
الاطلاق ليس قيد الجهة بل لبيان العموم وهذا المفهوم يصدق على الفلسفة
الاولى الباحثة عن احوال الموجود من حيث انه موجود ذهنيا كان او خارجيا
المسماة بالالهي لاثبات المبداء فيها وقد يطلق الالهي على العلم الباحث
عن المبداء بعد ثبوته في الفلسفة الاولى من حيث ماله ولوازمه على
في لزومه ولهذا العلم فروع كثيرة ولا فرع للالهي بالمعنى الاول على ماسنذكره
وقد يطلق الالهي على مجموعي العلمين فيكون كل منهما جزء منه والشيخ
يستعمل الالهي على المعنى الثالث وقولهم الالهي لا يبحث عن الامور من
الجهة التي لا تحتاج تلك الجهة الى المادة ولا الى تعقلها فلا تحتاج الاحوال
العارضة لها من تلك الجهة الى المادة بوجه من الوجوه فلا ينافي ذلك
بحث الالهي عن المعقولات الغير المحتاج اكثرها الى المادة في الخارج بل
في التعقل ويصدق ايضا على المنطقي الباحث عن الموجود الذهني من جهة
قابلية الايصال وهو الطبيعي والرياضي وفروعهما من الطب والنجوم و
امثالهما وعلى انواع الحكمة العلمية وقد يطلق الحكمة والفلسفة على مجموع
العلوم الحكمية من حيث هي مجموعة باعتبار مفهوم لا يطلق الا على الجميع
من حيث هو جميع فيكون انواع العلوم حينئذ اجزاء الحكمة والفلسفة باعتبار
هذا المفهوم الاعتباري لا جزئياتها كما في المفهوم الاول ولا يلزم من

لان وحدة الفن انما تكون بوحدة
قيد الجهة المعتبرة في جميع مسائله
منه

اعتبار

اعتبار مفهوم واحد لها الصادق على جميع الانواع من حيث هي جميع ان يكون
جميع الانواع علما واحدا حقيقيا بحسب الموضوع والجهة بل واحدا بالاعتبار
كوحدة العسكر فلا ينافي ذلك تعدد العلوم الحكمية بحسب الذات وبهذا
يندفع ما غلط الشريف في جعل الحكمة علما واحدا بحسب الذات حتى قال
ما قال في موضوعه على ما سنوضحه فيما بعد ان شاء الله ثم الفلسفة الاولى
لما كانت باحثة عما يلحق الموجود من حيث هو موجود بلا احتياج في لحوقه
الى كون الموجود نوعا معينا وان كان لا يوجد الا في بعض انواعه فالبحث
عن الاحوال الامور العامة من حيث الوجود الذي لا يحتاج في لحوقه الى نوع معين
بحث في الحقيقة عن احوال الموجود بملاحظة الامور العامة على وجه يمكن حملها
على الموجود لان البحث عن احوال الشيء قد يكون باثبات المحمولات على الاعراض
الذاتية له والامور العامة اعراض ذاتية للموجود لانها عارضة له من حيث هو
موجود بلا احتياج في لحوقه اي كونه معينا ان قلت قد بحث في العلوم عن احوال
انواع موضوعها العارضة بعد تنوعها انواعا معينة كما بحث في الالهي عن احوال
الجوهر العارضة له بعد تنوعه بالجوهرية وكذا عن احوال الواجب وغيرهما من
انواع الموجودات وكذا في الطبيعي بحث عن احوال الجسم الفلكي واحوال الجسم
العنصري العارضتين لهما بعد تنوعهما نوعين معينين مع ان موضوعه مطلق
الجسم الطبيعي من حيث انه قابل للتغير فعلك بلا احتياج الخ مما لا يكاد
يصح قلت الاحوال الخاصة بالانواع ان كانت مما يلحقها بحسب قيد الجهة
المعتبرة في موضوع الفن يرجع البحث عنها الى البحث عن احوال الموضوع
بان يقال ان موضوع الفن قسم حاله كذا بحسب جهته المعتبرة في موضوعيته
واما الاحوال الخاصة التي لا بحسب تلك الجهة بل بجهة اخرى او بخصيص تلك
الجهة فلا يرجع البحث عنها الى البحث عن احوال الموضوع العام اذ لا مناسبة
لها للفن وسيوضح لك هذا زيادة ايضاح في مباحث الموضوع ان

المطالب العلمية
مطلبا من نفس الوجود
بل بشرط وجود الذات المطلوب
الباقي فانه ضم الوجود الى الذات
في الاولى فانه ضم الوجود للجملة
الطريق حيث تظهر فيه انيات
لان الانيات التي تظهر فيه
المحمول للموضوع لا بد ان يكون معلوما
الانية حتى يبحث عن اعراضه كيف
بثبت الوجود لما انية له فتبث
منه

الله تعالى واما البحث عن احوال الممكن والواجب التي يحتاج في لحوقها الى التنوع
لا من حيث الوجود فليس في الفلسفة الاولى وكذا البحث عن الجنسية وسائر
المعقولات الثانية واحوالها من حيث الوجود نبحث عن احوال الموجود و
اما الاحوال الثانية لها لا من هذه الجنسية فلا يبحث عنها في الفلسفة الاولى
بل في غيرها كالاحوال التي تعرضها بجنسية قابلية الاتصال وانما يبحث عنها
في المنطق لا في الفلسفة الاولى فالمنطق ليس جزءا منها نعم قد يجعل جزءا
من الفلسفة بمعنى مطلق الحكمة على ما سيجيء بيانه ثم اذا بحث عن الاحوال الطارئة
بعد التنوع بتقييد الجنسية المطلقة التي بحث في الفن العام من تلك الجنسية فسمي
العلم الذي يبحث عن تلك الاحوال فرع العلم العام كالطب للطبيعي فان الطب
باحث عن الجسم الخاص وهو الانسان من حيث التغير الخاص وهو الصحة و
المرض ولم يجعله العلم للعلم معنى آخر وهو ان يكون دليل الفرع مركبا من صغرى
سهلة الحصول متضمنة الى كبرى هي مسئلة من مسائل الاصل المبينة فيه كالفقه
وعلى كلا المعنيين فالمنطق ليس بفرع للفلسفة الاولى وهو ظاهر بل لا فرع
لها اصلا بالمعنى الاول لان الاحوال اللاحقة للوجود بعد تنوعه لاحقة له
لا من حيث الوجود او كل حال يلحق به من حيث الوجود فهو انما يتنوع بها كما
لا يخفى عند العقل التامل نعم يمكن ان يكون لها فروع بالمعنى الثاني او بمعنى
آخر ثم ان سائر العلوم الحكمية اوفى من الفلسفة الاولى ويحتاج اليها لاثبات
موضوعاتها فيها ولذلك يقال لها الفلسفة الكلية ويقال لسائر الحكميات
العلوم الجزئية قال الشيخ في اوائل الشفاء ولان النظر المنطقي ليس نظرا
في الامور من حيث هي موجودة احد خوارج الوجودين العيني والذهني بل من
من حيث ما ينبغي في ادراك احوال ذينك الوجودين ممن يكون الفلسفة
عنده متناولة للبحث عن الاشياء من حيث هي موجودة ومنقسمة الى الاقسام
المذكورين فلا يكون المنطق عنده جزءا من الفلسفة ومن تكون الفلسفة

عنده

بل بمعنى ثالث يذكرناه في حواشي شرح

الى على وجه يكون من الجنسية هي موضوعه

هذا احد وجوه

وكل علم موضوعه اخص من علم آخر يقال له جزئي بالنسبة اليه وبهذا الاعتبار يقال للطبيعي جزئي للطبيعي

فالفلسفة ح قسمان الحكمة وهي القسم المسمى بالفلسفة الاولى

الى في الفصل الثاني من المقالة الاولى في الفن الثاني من تلك الجملة

عند تناوله لكل بحث نظري ومن كل وجه يكون هذا عنده جزءا من الفلسفة والا لم
اجزائها فلا تناقض بين القولين فان كل واحد منهما يعني بالفلسفة معنى آخر ثم قال
في موضع آخر منه بعد ما ذكر هذا الكلام فيه ايضا هكذا اجب ان يتصور وان كان
ما قاله فاضل المتاخرين في نصرة من راى ان المنطق آلة وليس بجزء وهو اتم ما
يمكن ان يقال به ثم قال فان اوجب موجب ان لا يتناول بلفظة الفلسفة كل ما
يعم علم بوجود بل تخصيصها بما هو علم مقصود لذاته وعلم بالموجودات لا من
حيث يعين في كنه علوم اخر كان له ان يجعل المنطق آلة لا جزءا لكنه كالتكلف
المستغنى عنه انتهى كلامه اقول اراد بفاضل المتاخرين الحكيم الفارابي فان
النزاع في ان المنطق بل هي جزء من الفلسفة ام لا كان واقعا في كلام
الاقدمين وكان حمله على الفارابي على النزاع المصدر وقال ما يمكن ان يقال
في نصرة من عد المنطق آلة لا جزءا من الفلسفة والشيخ حمل النزاع على اللفظي
الراجع الى تفسير الفلسفة فقوله هكذا اجب ان يتصور تعريض بالفارابي
ثم ان الشيخ بعد جعل الفلسفة على كلا التفسيرين فيجعل المنطق تارة واخلا
فيها وآلة لسائر اجزائها ويجعله آخر خارجا عنها وآلة لها بناء على التفسيرين
كما يظهر من تتبع كتبه ورسائله واذا فهمت ما ذكرنا من كلام الشيخ علمت
ان النزاع في دخول المنطق في الحكمة ليس مبنيا على قيد الاعيان بل النزاع
باق على حاله بعد حذف قيد الاعيان فليس ما ذكره مبنيا لذلك على انه لا
خلاف بين الحكماء في ان موضوع الحكمة هو الموجود العام من الذهني
والخارجي لانهم جعلوا الالهي الباحث عن الموجود باحد خوارج الوجود قسما من
مطلق الحكمة اتفاقا وايراد الشارح قيد الاعيان ليس للاحتراز عن الموجود
الذهني بل لظهور حصر اقسام الطرف الثاني في الاربعة على اعتبار بحث الحكمة
عن الاعيان وان كانت ايضا باحثة عن احوال الموجود الذهني كيف فان
الشارح سيصرح بان الالهي الذي هو قسم مطلق الحكمة باحث عن الموجود

بمعنى العلم العام من الكلي والاعتباري بقرينة السياق والا لكان الفلسفة بمعنى الموجود بما احد باحدى كون الموجود بما هو معتبر بما اي عليه الحكمة وقوله كل بحث على ما اي عن احد جود او غيره نظري اي سواء كان قيد الحيثية الوجود ح بمعنى مطلق يكون الفلسفة اي سواء كان قيد الحيثية الوجود

عن الموجود من حيث هو موجود باحد نحوي الوجود واما ان الشريف اعتبر النزاع
في كون المنطق قسما والشيخ اعتبره في كونه جزءا فبناء على ما ذكرناه من ان الحكمة
والفلسفة قد يطلقان على الكل وقد يطلقان على المعنى الكلي فاعتبر الشريف
المعنى الثاني ولذا حرر النزاع في القسمة واعتبر الشيخ المعنى الاول فقرر النزاع
في الجزئية ويمكن ان يريد الشريف من القسمة معنى الجزئية بناء على المعنى اللغوي
على ما يقتضيه سياق كلامه في موضوع الحكمة كما سنبينه وقيد على ما هي عليه اي في
نفسها بلا ملاحظة اعتبار معتبر تخرج جميع العلوم الاعتبارية التي يبحث فيها عن
احوال الموجود على ما هي عليه في نفس الامر بحسب اعتبار المعتبر اي بجعل الجاعل
ووضعية لا بحسب اعتبار المعتبر بمعنى المظهر لثبوت الاحوال التي هي في نفسها
عليها بحسب نفس الامر بلا جعل جاعل ووضع واضع فبذلك يظهر الفرق بين
الاحكام التي محمولاتها امور اعتبارية يعتبرها العقل وبين الاحكام التي هي
بحسب جعل جاعل ووضع واضع كما في العلوم الوضعية والفقه وامثالها وما
يظهر الفرق ايضا بين الحكمة العملية وبين الفقه واحكام يبحث عنها فيه
بملاحظة جعل الجاعل وهو الشارع سواء كان في الواقع ايضا كذلك بناء
على اثبات الحسن والقبح العقليين او لا بناء على نفيهما وايضا قيد الاعيان
عند من يعتبره تخرج العربية لان موضوعها من حيث انه اعتبر فيه الوضع الذي
هو امر نسبي لا وجود له في الخارج ليس من الاعيان على ان الالفاظ من حيث
انها الفاظ غير موجودة في الخارج لعدم اجتماع اجزائها في الوجود بل الموجود
منها ابدا هو حروفها المترتبة على وجه التعاقب اللهم الا ان يكتفى في كون
الشئ موجودا عينيا بهذا المقدار **قوله** وكلام الرئيس الخ حيث قال انبهما اخيرا
على تحقيق الحق الى مهدت اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولا
وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيديك سهل عليك تعريفها وتفصيلها
ومبتداء من علم الحكمة المنطق انتهى اقول المتبادر من كلامه حصر الاشارات

والتنبيهات في الاصول الحكمية ثم المتبادر من كلمة من من قوله من المنطق ان المنطق
جزء من تلك الاصول وابتناء كلامه على هذا القول بناء على هذا المتبادر والا فيحتمل
ان يكون مراده ان يقول اصولا وجملا من الحكمة والمنطق وعدم ذكر الاصول المنطقية
لعدم اعتداده بشأنها واتقانها من قوله ومبتداء من علم المنطق **وعلى** التي هي
انواع فنون الحكمة يرشدك اليه قوله اقسام الحكمة في موضعين هذا وقوله فيما سبق
في اندراجه تحت الحكمة لان الاندراج والقسمة يقتضي صدق العام على المندرج والقسم
وعلى هذا لا حاجة الى تقييد الاحوال المشتركة لان بعض انواع الحكمة باحث عن
الموجود من حيث هو موجود على ما مر تحقيقه فتكون الامور العامة اعراضا ذاتية
في هذا الفن وهو الفلسفة الاولى الموسومة بالالهي ولو سلم ان المراد من الحكمة
جميع المباحث المتعلقة بالموجود على ما استعمله الشيخ كذلك كما مر ويحمل التعريفان
على ذلك بضرب من التكلف وتحمل الاقسام في الموضعين على الاجزاء جريا على
اصل اللغة ويحمل الاندراج على الدخول لكن لا نسلم ان الحكمة واحد بل لفظ الحكمة اسم
يطلق على جمع من فنون كثيرة ولو سلم انه فن واحد موضوعه اشياء متناسبة
لكن المعهود فيما اذا كان الموضوع اشياء متناسبة ان يكون الامر المشترك بينها
جنسا للقيود والجهات المعتبرة في تلك الاشياء المتناسبة ليكون الاشتراك في
امر معتد به على ما اشترطوا ذلك ولتكون مسائل الفن متناسبة لامتيازه كما اذا
كان الامر المشترك امرا مباينا للقيود والجهات المعتبرة في تلك الاشياء المتناسبة
فحينئذ يكون موضوع العلم مستعدا بقيود وجهية مع اشتراك ذلك المقيد في امر
عام مشترك هو جنس تلك القيود كالمنطق مثلا فانه علم باحث عن احوال
انواع المعقولات من حيث اتصالاتها الخاصة المشتركة بينها مطلق الاتصال
الذي عد به تلك الانواع اشياء متناسبة يظهر ذلك بتتبع الامور المشتركة المعتبرة
في الفنون التي جعلت الموضوع فيها اشياء متناسبة في تلك الامور فجعلت موضوع
المنطق والوجود ليس قيدا لجهتية في غير الالهي من انواع الحكمة لتناسبها في الوجود

وجعلها باعتبار ذلك فنا واحدا على انه لو جعل الوجود وقيد الجنبية يلزم ان لا يحمل الوجود
على انواع الموجودات بالاطلاق ولا بالتقييد لان الموضوع مع قيد جنبية لابد ان
مسلما مع انه اعترف بالبحث عن الوجود حيث قال كالوجود والوحدة **قوله**
عن الاحوال المختصة التي يحتاج في عروضها الى ان يصير الموجود نوعا مخصلا فانه
امثال ذلك لا يعد عرضا ذاتيا للعلم على يحيى **قوله** بانواعها الظاهر ان تانيث
الضمير على ما في اكثر النسخ سهو من الناسخ لان الضمير راجع الى الموجود وانه
كان يمكن ان يتحمل في تصحيحه بان يرجع الضمير الى اعيان الموجودات بعني ليس
المراد على التوزيع من اعيان الموجودات التي جعلت موضوع الحكمة بهو
الموجود مطلقا والا لم يجز البحث فيها عن الاحوال المختصة بانواع تلك الاعيان
قوله بقيود مخصصة يعني بلاحظا الوجود ومثلا بالصفات المناسبة للواجب
فيثبت له الوجود الملحوظ بذلك الوجه ولا يلزم ان يكون الحكم لغوا لان ملاحظة
الوجود كذلك ليس عين الحكم بالوجود ولا مستلزمة وقس عليه الحال في الباقي
قوله على صيغة الخ على الحذف والايصال وكذا الحال في قول الشارح عن الاحوال
المشتركة اي المشتركة فيها وكذا في قول الشريف كالامكان المشترك اي المشترك
فيه **قوله** كالوجود والوحدة اشتراكهما بالنسبة الى الواجب بناء على ظاهر
الحال والا فذاته ذات بحت يكفي فيما ينسب الى الوجود والوحدة وغيرهما من
الاوصاف الا ان العقل بحسب الجنبيات والاعتبارات يعتبر الاوصاف
المغايرة له بالتغاير الاعتباري الذي يعتبره العقل بين الشيء ونفسه والوجود
والوحدة وان كانا اعتباريين في غير الواجب ايضا الا انهما ليا بشيئين
فيد من اعتبار آخر بهو منشاء اعتبار التغاير بين الشيء ونفسه ثم ان المفهوم
من قوله كالوحدة والوجود ومن قوله الامور العامة محمولات يثبت بهناك
للاعيان مقيدة بما اشرنا اليه الخ ان الوجود من جملة المطالب العلمية وليس
كذلك لانه لو كان من المطالب يلزم تحصيل الحاصل لان موضوع المطالب

فانه يدع ما تدعهم من ان البحث عن اعراض الكائن
كجملة عليه او على انواعه لان ذلك انما يكون
فيما اذا كان المحمول على الانواع عارضا لها محمولة عليها
في عروضه وفي كونه كذلك ما لا يخفى
سيجيء كيفيته ان شاء الله تعالى

يجب ان يكون معلوم الآنية فلا يجوز ان يكون الوجود من الاعراض الذاتية التي يطلب
اثباتها بالبرهان نعم يثبت وجودات الاشياء في العلم الالهي بقسم مطلق الموجود
اليها فالانقسام عرض ذاتي لمطلق الموجود والمعلوم الآنية بالبداهة ومطلوب
من مطالب الفن المسمى بالالهي يثبت فيه بالبرهان وايضا اذا كان الموضوع اعيان
الموجودات لا يجوز ان يكون الوجود من المطالب لان العين من حيث انه عين
ماخوذ بالوجود **قوله** فان قيل الخ هذا السؤال مع جوابه الذي زيفه الشريف مذكور
في حواشي الشارح **قوله** ليس مسائل اي ليس محمولات فان المسئلة تطلق على المحمول
ايضا على ما سيجيء في مباحث الموضوع **قوله** لان البحث عبارة عن اثبات المحمولات
فلا بد ان يكون المبحوث عنه محمولا على ما هو المتبادر من اللفظ والعبارة الظاهرة
ان يقال لان البحث عن الشيء عبارة عن حمله على آخر **قوله** قلنا الظاهر ان يقال
حذف المضاف في هذا الموضوع شايع ذايع اي البحث عن احوال الامور العارضة
فلا يلزم حينئذ ان يحمل اللفظ على خلاف المتبادر من اعتبار امور مشتركة اخر
ثم ان هذا الجواب يقتضي ان لا يكون الامكان والوجود والعرض والوجوب امثلة
الاحوال المشتركة المبحوث عنها الا ان الشريف اورد الامثلة بناء على الواقع على
زعمه الذي حققه في الجواب الذي اختاره لا بناء على ما زعم الشارح **قوله** لم يكن
البحث عن احوالها بحثا عن احوال الاعيان مع ان الكلام فيه كما يدل عليه قسم البحث
عن احوال الاعيان بقوله فالبحث عن الخ وانما لم يكن البحث عن احوالها بحثا عن
احوال الاعيان لان تلك الاحوال احوال محمولة على نفس الامور العامة لا على
المحمولات المأخوذة منها كقولنا الوجود زايد ومشترك ومعقول ثان والامكان
والوجوب من الاعتباريات ومثال ذلك من الاحوال المحمولة على نفس الامور
العامة واحوالها المحمولة على نفسها لا تكون احوالا محمولة على الاعيان فلا يكون
البحث عنها بحثا عن احوال الاعيان وقد علمت فيما سبق كيفية ارجاع البحث
عنها الى البحث عن احوال الاعيان فتذكر **قوله** بل يجب ان يقال الخ بيان

والا فالعبارة تحتمل ان يكون الضمير عنه موضوعا
ويكون الامور احوالها مبحوثا عنها مسلما

الامور العامة بما يحمل عليها من الاحوال في بابها موجودات على وجه حملها على الاعيان
ومقصودا اثباتها لها كذلك هناك كان يقال مثلا في قولنا الوجوب اعتبار
ان الواجب الوجود واجب بالوجوب الاعتبار الخاص به او ان المبداء الاول
وجوبه الخاص به اعتبار وقس عليه امثاله وقوله يثبت هناك اي باحد حالها
من الاحوال وبهذا وجه حسن اعلم ان المصنف لما رتب الطرف الثاني على الامور
العامة ومباحث الاعراض ومباحث الجوهر ومباحث الواجب وقال الشارح
في توجيهه وقسم الطرف الثاني الى قوله او بالواجب فهو العلم الالهي ظن الشريف
من مجموع ذلك ان موضوع الحكمة هو انواع الاعيان من الاعراض والجواهر
والواجب ونسي ما قدمت بداه من ان اصول الحكمة النظرية ثلثة طبيعي موضوعه
الجسم الطبيعي من حيث التغير ورياضي موضوعه الكميات المتصلة او المنفصلة او هما
جميعا على ما فصل في موضعه والالهي موضوعه الموجود من حيث هو موجود و
على هذه القسمة لا اشتباه في البحث عن الاحوال العامة اي الثابتة للموجود من
حيث هو موجود لا لخصوصية نوع من انواعه وهذا معنى الامور العامة عند
الحكماء لا ما ذكر في الكتب الكلامية الذي لا يكاد يتم الا بالتحمل او التعسف
فافهم والبحث عن الاحوال الخاصة ايضا اي الثابت لخصوص الموجود من
حيث خصوصية وهذه الاقسام الثلثة مع ان كلا منها فن على حدة متميزة
بموضوعه عن الآخر مندرج في مفهوم هو اسم جنس له وضع له لفظ الحكمة
وبهذا المفهوم فصل وعرف بالتعريف الاسمي بقولنا الحكمة علم الخ الا ان
المصنف نظرا في ترتيب كتابه الى انواع الموجودات فجعل لكل منها بابا على حدة
وجعل مباحث المبادي لاثبات احوالها بابا آخر على حدة فلزمه الخلط بين العلمين
وتفريق المسائل في ابوابه فان باب الامور العامة جزء من الالهي فرقه منه
وجعله بابا على حدة وقدمه على سائر الابواب لكونه مبادي بالمباحث سائر

الابواب وان مسائل باب الاعراض وباب الجواهر بعضها طبيعية وبعضها الهية
ومسائل باب الواجب جزء من العلم الالهي وبالجملة اورد مسائل العلمين
على وجه التفريق والخلط نظرا الى ما ذكرنا فتفهم الشريف منه ان المذكور في
ابواب الكتاب على ما هو رأيهم مسائل علم واحد غايته ان موضوعه متقدر
مشترك في امر عرضي وهو انواع الموجودات المشتركة في الوجود فيجب في قسم
الامور العامة فوقع فيما وقع ولا عجب فان لكل عالم هفوة ولكل صارم نبوة
ولكل جواد كبوة ولقد اجيح المصنف غاية القبح حيث خلط مباحث العلمين
لرعاية امر ليس رعايته واجبة ولا مستحبة قال الشارح وقسم الطرف الثاني
اربعة اقسام استعمل التقسيم والاقسام على المعنى اللغوي اي التجزئة والاجزاء لا على
المعنى الاصطلاحي لان الطرف الثاني لا يصدق على اقسامه وهو ظاهر قوله قال
الشارح فهو الامور العامة فيه مسامحة لان الضمير راجع الى البحث مع ان قسم
الامور العامة ليس عين البحث عن الاحوال الا انه سامح في العبارة لوضوح المقصود
ويجوز ان يرجع الضمير الى المبحث باعتبار دلالة البحث عليه وبهذا الحال
في قوله فهو قسم الجوهر فهو قسمها فهما العلوم الالهية وقد وقع في بعض النسخ
فهي الامور العامة بتأنيث الضمير باعتبار الخبر وانما لم يقل فهو قسم الامور العامة
لشهرة ذلك القسم بهذا العنوان وتقدير الشريف لفظة القسم ليس لانها مقدرة
في الكلام بل لاظهار المعنى من لفظ الامور العامة ولم يذكر القسم في الرابع ايضا
لانه موسوم بالعلم الالهي بخلاف باب الاعراض والجوهر فانهما لم يشتهرا بهذين
العنوانين عند الاوائل وان اشتهرا بهما في زماننا هذا ولذا ذكر لفظة القسم
فيهما قوله اما مطلقا اي بدون ملاحظة عروضها لامر عام ذاتي او عرضي بناء
على ما هو المذهب الصحيح في العرضي الذاتي من ان العارض بواسطة امر اعم ذاتيا
كان او عرضيا لا يقدح عرضا ذاتيا او بملاحظة كونهم عروضها للاعيان بواسطة امر
اعم عرضي بناء على مذهب المجوز كون اللاحق بواسطة امر اعم ذاتي عرضا ذاتيا

الواقع على ما هو الكمال

فاندفع ما توهم ان التردد قبيح او لا شيء
وقيد الاطلاق لتعميم التقييد بالمخصص لا التعميم الواسطة ههنا للذاتي والوصفي قوله
ذاتي بين الجواهر والعرض او الواجب
او بين اثنين منها منه
لعمومها اي في حد ذاتها وان كانت قد اعتبر تخصيصها بحسب البحث قوله بتأويلان
بهذا منافض لما ذكره سابقا من ان موضوع الحكمة اشياء متعددة متناسبة وهي
انواع الموجودات فتكون الحكمة حينئذ علما واحدا يكون كل من الحكمة النظرية
والعملية جزء منه فكيف يكون تقريرها متنا وللاجزاء فكان الشريف تفطن
لفساد ما قاله في تعريف الحكمة وموضوعها فكتب لاصلاحها حاشية بعد انتشار
نسخ كتابه فقال المقدمون قسموا الحكمة الى النظرية والعملية المقسمين بما ذكرناه
وجعلوا اقسام النظرية في المشهور ثلثة الالهي والطبيعي والرياضي واقسام العملية
ايضا ثلثة علم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة البدن والمتأخرون اعتبروا
في تقسيم النظرية ما في الكتاب انتهى لكن هذه كلها باطلة من وجوه الاول
انه جعل الحكمة في السابق علما واحدا وجعل الابواب المذكورة في الكتاب اجزاءه
فكيف يعتبر ما في الكتاب في التقسيم لا يقال مراده قسمة الكل الى الاجزاء لانا نقول
ينافي ذلك مقابلة تقسيم المتأخرين لتقسيم المتقدمين الذي هو تقسيم الكلي الى
انواعه قطعا الثاني ان هذه القسمة لم تقع في كتب المتأخرين غير صاحب
المطالع وهو اعتبر هذه القسمة لتذكرناه سابقا ثم هذه القسمة مشهورة
في الكتب الكلامية وهي هناك واقعة في محلها لان جملة الابواب فنن
واحد على اصلهم بضبطها موضوعه على ما بين في الكتب الثالث ان الاقسام
المذكورة في الكتاب ليس كل منها فن على حدة لا عند المتقدمين ولا
عند المتأخرين فكيف يجوز قسمة مطلق الحكمة اليها الرابع انه يلزم من
اعتبار ما في الكتاب في القسمة ان يثبت اثبات موضوعات الحكمة
فيها ولا تكون مسلمة الثبوت اذا لم يبق لهم على اعتبارهم فن آخر يثبت
فيه موضوعاتها كما في اعتبار المتقدمين لان من جملة اقسام الحكمة في
اعتبارهم هو الفن الالهي وموضوعه الذي هو الوجود من حيث

بخلاف اصل الحكمة فان مباحث الاعراض الخ
والواجب ومباحث الجوهر ليست بجملتها فنا
واحدا ولا كل واحد منها فنا واحدا على حدة
على اصلهم فلا يجوز قسمة الحكمة اليها بوجه
من الوجوه انتهى بجوز قسمتها كما ذكرناه منه
اليها كما في قسم الخصم لسر

هو الموجود

هو الموجود ومعلوم الانية بالبداهة ويثبت آنية سائر الموضوعات فيه بنسبة
الموجود اليها على ما مر غير مرة فالقسمة التي نسبها الى المتأخرين باطلة قطعا
وانما اطنبت في تحقيق موضوع الحكمة وما يتعلق بها لانه من مزلة الاقدام و
مضلة الاوهام قوله كما مر حيث قال اذ بها يتوصل الى تلك المعارف قوله
بقدرتنا واختيارنا اي من حيث هو كذلك فخرج به المباحث الطبيعية والالهية
التي يبحث فيه عن الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا لكن لا يبحث
من حيث هي كذلك كالحروف والالفاظ المبحوث عنها في الطبيعي والالهي
من الجنسيين المقترنين في موضوعهما لا من حيثية ان وجودهما بقدرتنا و
اختيارنا فافهم قوله وانما اقتصاره على القسمين من النظرية
وتركه الرياضي فلقلة جدواه في تكميل النفوس ولقلة اعنا والناس بشانه
في زمانه قوله لان القوة العالمة اشرف والاولى ان يقال لانها استغنى عنها
بالشريعة المصطفوية قوله لبقاء اثرها ان قيل العلوم والمعارف اثار
المفيض لا اثار النفس ولا اثر قوتها فانها قابلة لها لا فاعلة اجيب بما قلنا هذا
كلام خطابي مبني على اعتبار العرف فان العلوم والمعارف يجعلان من اثار
النفس وان اثبت الآن بجعل الكلام على تحقيق البحث فلك ان تجعل الاضافة
لادنى ملابسة او تجعل الكلام على المشاكلة لاضافة الاثر الى الفاعلة قوله ابد الآباد
ان قيل هذه العبارة تقتضي ان يكون للزمان زمان وان تكون اباد متفاوتة
بعضها اقدر من بعض على قياس قولهم سلطان السلاطين وقاضي القضاة
مع ان الابد واحد بالشخص لا تعدد فيه فلا يصح جمعه على اباد وابود قلت امثال
ذلك كثيرة كالازل والسرمد والعالم فان كلا منها كلي منحصر في شخصه فجمعها
باعتبار افرادها الفرضية وكذا تعريفها باد خال الالف واللام والمقصود من
فرض الافراد للابد وجمعه ثم اضافة الابد اليه ههنا المبالغة في ابدية الشيء
يعني ان ابديتها آل امرها الى انها لو فرضت ابديات آخر كانت هي ازيد منها

الاعمال
الى العالمية
العلوم
والاعمال
منه
وكلمة
بقاء
النفس
والعلوم
باقية
ببقاء
البدن
تنقطع
بخراب
بدنه
نظر
لا يخفى
على المتتبع
وفي الدر

قوله او ينقطع اثرها ان قلت الاثار الحاصلة في المرتبة الثالثة والرابعة للقوة العلمية لا تنقطع قلت هذه الاثار ليست من اثار القوة العاملة بحسب الحقيقة فان آثارها هي الاثار الحاصلة في المرتبة الاولى والثانية والاثار الحاصلة في الاخريين انما هي فايضة للبدأ بعد تحصيل القابلية بالآثار الحاصلة في الاولى و الثانية وعلم منه ان المرتبة الثالثة والرابعة ليستا من مراتب القوة العملية بحسب الحقيقة وانما عددنا منها لترتبها على آثارها الحاصلة في المرتبة الاولى والثانية قوله وهي جنس الخ ولذا جمع الاثر والعاملة واضاف في العاملة فافهم قوله الجهل البسيط الخ هذا بناء على ظاهر الحال من ان العلم كيف للنفس والجهل انعدام ذلك الكيف عما من شانه ان يكون متكيفا به واما بناء على ما هو التحقيق في حقيقة العلم من انه عين المعلوم والمغايرة بينهما بالاعتبار وتعلق النفس به من حيث كونه عاقلا له وتجردا اياه عن اللواحق الغريبة ومظهرا له حتى يكون صورة مطابقة لما هي صورة له بحسب الحقيقة وميزا اياه عند العقل لا من حيث كونها كيفية ثابتة لها ومعنى كون النفس عالمة ان يكون لها تعلق بالعلم بهذا التعلق فلا تقابل بين العلم والجهل بحسب ذاتهما فان الجهل حينئذ يكون عين الماهية الغير المعقولة فكما ان الماهية المعقولة علم باعتبار و معلوم باعتبار كذلك الماهية الغير المعقولة جهل باعتبار نعم اعتبار الجهلية الذي به التغاير بين الجهل والمجهول مقابل لاعتبار العلمية الذي يقابل به العلم والمعلوم تقابل العدم والملكة كما لا يخفى عند التامل الصادق فعلى حقيقة الحال يصح ايضا قوله الجهل البسيط الخ قوله انما تتمايز بملكاتها لانها مضافة اليها والاعدام الصرفة لا تمايز لها اصلا فاذا لم تتمايز الا بالاضافة الى ملكاتها لم يمكن تقسيمها الا باعتبار قسمتها وما توهم من ان الجهل البسيط ينقسم الى الاول والثاني لان عدم العدم امر مسبوق بعلم اولا وكذا ينقسم الى الاول والثاني غير الزوال وغيره بلا اعتبار انقسام العلم وتوهم باطل لان هذين التقسيمين وامثالهما ليس الا باعتبار تقسيم العلم

وان كان مغايرا له بحسب الاعتبار منه

فان قولنا عسير الزوال وغيره متفرع على العلم الى غير الحصول وغيره منه

كما لا يخفى

كما لا يخفى عند التامل فكما ان المعلوم بما هو اول القسم العلم يتفرع عليه انقسام مفهوم المعلوم وهذا لا ينافي تفرع انقسام العلم على انقسام ذات المعلوم واذا كان كذلك فكما انقسم المعلوم باعتبار مفهومه تبعا لانقسام العلم كذلك ينقسم مفهوم المجهول تبعا لانقسام الجهل قوله اي الطرف الاول او المنطق قال في حواشيه رجوع الضمير الى الطرف الاول هو المناسب بحسن الكتاب فانه قال الطرف الثاني اربعة اقسام ثم قال الطرف الاول المنطق وهو قسمان ورجوعه الى المنطق اقرب الى قول الشارح ولما كانت الحاجة اليه ويجب عليه انه يلزم حينئذ بحسب الظاهر جعل المقدمات جزءا من المنطق اقول انما قال بحسب الظاهر لانه لا يلزم من حصر المنطق في قسمين كون كل ما هو فيهما جزءا من المنطق لانه ربما يعنون القسم بعنوان مع ان فيه غيره ولا يذكر ذلك الغير لعدم الاعتداد بشانه وكونه من توابع العنوان على انه لم يقل هنا القسمان في المنطق حتى يحتاج الى التاويل بل قال حصره ولا يلزم من حصر المنطق في قسمين حصر القسمين في المنطق الا بحسب الظاهر وانما لزوم جعل المقدمات بحسب الظاهر جزءا من المنطق من قوله احدهما لاكتساب التصورات وثانيهما لاكتساب التصديقات فلا يلزم على تقدير الرجوع عين فافهم وقوله لاكتساب التصورات اي لبيان طرفه قيل انما يحتاج الى التفسير بقوله اي المجهولات بناء على ما ذكره الشريف من تحصيل الحاصل اذا جعل لاكتساب مضافا الى المفعول واما اذا جعل مضافا الى الفاعل اي لبيان طرف اكتساب التصورات التعريفية المجهولات التصورية المطلوبة وبهذا قوله لاكتساب التصديقات وجعل العلوم بعضها كاسبة وبعضها مكتسبة شايع ذايع في عباراتهم فلا يبعد ذلك كل البعد فتامل قوله فاكتساب بهما تحصيل للحاصل فالمكتسب هو المجهول من جهة التصور ومن جهة التصديق اقول هذا المقام يقتضي بسطا وتمهيدا لانه زلت فيه اقدام الناظرين فكلهم ضلوا فاضلوا اعلم ان ذوات الصورة الحاصلة في الذهن مع قطع النظر عن حصولها وعن علميتها ومعلوميتها اي ذوات موصوف الحصول بلا اعتبار الحصول معه كليا كان او جزئيا متميزا عن الآخر مثله بذاته بلا جهة

ان زيدا الانسان يعد من الفهم جدا منه

ايضا اليه فحصره يرجع الاول مع ما عطف عليه فيه من كونه من المنطق وجعل ضمير اليه راجعا الى المطلق مستدعا جدا لعوده على قوله الان مع السياق والسباق منه

جامعة بينهما وتميز تشخص زايد على تلك الحقيقة وعارض لها لان ذوات الصورة
ان كانت كلية فلو كانت لها ماهية جامعة يلزم ان يكون للصورة الكلية صورة
كلية اخرى فيتسلسل وان كانت جزئية تكون متشخصة بالتشخص كهذا الامكان ومثاله
فلا يحتاج في تميزه الى تشخص آخر كما لا يحتاج الاشخاص الى تشخصات اخر في وجودها
الخارجي وبالجملة كل صورة متميزة في الذهن شخص ذهني تشخص تلك الماهية به
وزايد عليها عارض لها ومجموع الماهية والتشخص للذهن هما عبارة عن الشخص هو
ذو الصورة الذهنية ومتميز بذاته عن آخر مثله لا التشخص آخر زايد على ذات الصورة
لان سبب التميز داخل في ذاته فلا يحتاج في تميزه الى امر خارج عن ذاته كما هو الحال
في الاشخاص الخارجية وان كانت كلية فلا ماهية لها ولا تشخص تمتاز به تلك الماهية
بل امتياز تلك الصورة الكلية عن آخر مثلها بذاتها كالاشخاص الجزئية الذهنية
او الخارجية لان الذهن مظهر اوسع من الخارج تظهر فيه الكليات بكلياتها و
الجزئيات الذهنية الغير المادية بجزئياتها نعم لذات الصورة مفهوم كلي عارض
لها خارج عن ذاتها كلوتها صورة وحاصلة في العقل وامثالها فهي بهذا الاعتبار
جزئي عرضي لذلك المفهوم باعتبار ان كل واحد من ذوات الصور الذهنية كلية
كانت او جزئية معروض ذلك المفهوم المتشخص تشخص قد زايد عليه فالتشخص
في الحقيقة بحسب هذا الاعتبار يخصص ذلك المفهوم العارضة للصور الذهنية لا
للصور الذهنية نفسها فكيف فان ذات الصورة الذهنية لو كانت لها تشخص
زايد عليها ووجودها اللازم لها باعتبار حصولها في الذهن لا تكون الصورة
عين ذي الصورة اي الحقيقة الموجودة في الذهن بكونها صورة ذهنية لان ذلك
التشخص الزايد اللازم لها من الوجود الذهني ليس بمعتبر في ذي الصورة وايضا
لا تكون الصورة الذهنية صورة علمية محضة بل مركبة من العلم وغيره لانها تكون
مشتملة حينئذ ما ليس في الصورة وما يقال من ان الصورة الكلية تتشخص بتشخص
الذهن لان الحال تشخص بتشخص المحل فباطل لان حلول الصورة في الذهن ليس

حلولا

حلولا خارجيا حتى يتشخص بتشخص محلها لانه لو كان كذلك يلزم ان تكون الصورة
عرضا حالا في الذهن فلا تكون حينئذ موجودة ذهنية بل عرضا موجودا في الخارج ويلزم
منه اما ان تكون حقايق الاشياء اعراضا للذهن او لا تكون نفس الحقايق موجودة
في الذهن بل يكون كونها موجودة في الذهن عبارة عن حصولها عرضا في الذهن
حاكيا لها كالصورة المحسوسات وكلاهما باطل وسياتيك تفصيل
هذا المقام بزيادة البسط والتفصيل في مباحث الكلي والجزئي ان شاء الله تعالى
فلنضرب الصفح عنه فنقول الصورة الكلية المتميزة بحسب ذاتها لا يحسب مفهوم
صادق عليها عارض لها بعضها بحكم العقل بوجودها خارج الذهن كصورة
الانسانية مثلا وبعضها بحكم بوجودها في الذهن لا خارج الذهن كصورة الاعتبارات
الذهنية والصورة بهذه الحيثية اي باخذ ذاتها مع قطع النظر عن حصولها في الذهن
ذات العلم وذات المعلوم هي علم باعتبار حصولها في الذهن ومعلوم باعتبار تجردها
بذلك الحصول وموجودة ذهنية لكونها بذلك الحصول موجودة في الذهن
فالموجود في الذهن بذلك الحصول هو ذات المعلوم التي هي صورة متطابقة
لما هي صورة له ووجود تلك الصورة في الذهن هو معنى وجود الشيء في الذهن
باعتبار صورته لا العلم من حيث هو علم الذي لذلك الحصول حيثية معتبرة فيه و
لا المعلوم من حيث هو معلوم لان العلمية والمعلومية ملحوظتان بعد ملاحظة
وجود ذات المعلوم في الذهن كما لا يخفى عند المتامل الصادق ثم العلم المعتبر
فيه حيثية هذا الحصول اذا لاحظه العقل حكم بوجوده في الذهن بحصول آخر
فيه بذاته لا تصورية فقط لانه لما كان معتبرة في حقيقته حيثية حصول الصورة
في الذهن التي هي اعتبار من اعتبارات العقل كانت الحقيقة العلمية من
الاعتبارات الذهنية التي يعتبرها العقل كالامكان والوجوب وامثالهما
فالعلم من حيث هو علم من الموجودات الذهنية بذاته لكن لا بالحصول الذي
هو حيثية معتبرة في حقيقته بل بحصول آخر حيثية العقل عند ملاحظة حقيقته

التي اعتبرت فيها حيثية الحصول لذات الحصول من حيث هي صورة وهذه الحيثية
داخلة في نفس العلم من حيث هو علم والحصول داخل في مفهومه لا في نفسه وكذا
المعلوم من حيث هو معلوم فانه من الاعتبارات الذهنية الموجودة في الذهن
بذاته لكنه هو ايضا موجود فيه بحصول آخر لا يدخل في الحصول الذي اعتبر في حيثية
المعلومية فقد ظهر ان لنا ماهية هي ذو الصورة وصورة مطابقة لها بها وجود
ما ذكرناه ماهية في الذهن والصورة التي موصوف الوجود الذهني بالفعل اي
اعتبر ذاتها من حيث هي فهو ذات الموجود بالفعل وذوات العلم وذاته المعلوم
وان اعتبر بوصف الوجود اي تميزها في الذهن عن حد ذاتها وهي الموجود من
حيث موجود وان اعتبر بوصف تميزها للعقل فهي المعلوم من حيث هو
معلوم وان اعتبر باعتبار حصولها في العقل من حيث ان ذلك الحصول فيه
سبب لتميزها للذهن فهي العلم من حيث هو علم والعلم في اصطلاح الحكماء
يطلق على الصورة باعتبار هذه الحيثية المذكورة وعلى ذات الصورة التي
يعتبر لها تلك الحيثية وقد يطلق على ما من شانه ان يكون صورة ذهنية وقد
يطلق على نفس الذهن لتلك الصورة من حيث حصولها فيه وهي المراد
من العلم في عرف اللغة كما في قولنا اعلم ولا اعلمه واذا قيل فعل فلان كذا
لتحصيل العلم لا يجوز ان يراد من العلم المعنى الاول والثاني لان الاول اعتبر
فيه حيثية الحصول في الذهن والمعنى الثاني هو ذات الحاصل بالفعل فيكون
تحصيل العلم على هذين المعنيين تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون مراد هذا
القائل احد المعنيين الآخرين واذا قيل زال علم يكون معناه زال ما من
شانه ان يرتسم عن الارتسام بنفسه الصورة وارتفاعها بالكلية
او العدم النسبة على ما هو عرف اللغة بنفسه الصورة ايضا واعتبر ما ذكرنا
من ذات الشخص الخارجي فان الماهية موجودة بها في الخارج وذات الشخص
موصوفة بالوجود بحسب الحقيقة من حيث هي هي وموجودة بالفعل

باعتبار

ما ذكرناه

وهو معنى وجودها بصورتها

لان معنى التميز بالحصول الذهني لا وجود له خارج الذهن

باعتبار اخذها مع الوجود ومتشخص باعتبار انها متميز وشخص باعتبار اخذها مع ما
به التميز ومعنى تحصيل الشخص تحصيل الماهية به ومعنى زوال العدم الماهية تفتح وارتفاعه
بالمرة وتحصيل الصورة العلمية عبارة عن تحصيل الماهيات بصورها حتى يكون
صورا علمية كما ان ايجاد الاشخاص الخارجي عبارة عن اتحاد الماهية في الخارج حتى تكون
اشخاصها خارجية وبالجملة الاتحاد في الخارج والتحصيل في الذهن عبارة عن جعل
الماهية شخصا وصورة ولو كان الايجاد والتحصيل يتعلقان بالشخص والصورة
بالذات يلزم ان يتشخص الشخص وينتقد الصورة مرة اخرى فيلزم منه تحصيل الحاصل
ثم الصورة تطلق على العلم والمعلوم وعلى ذاتها الموجودة في الذهن كما تحقيقه
واذا اطلقت اطلقت على العلم او المعلوم يكون المراد من ذي الصورة هو ذات
العلم والمعلوم الموجودة في الذهن بحسب الحقيقة واذا اطلقت على ذات العلم
والمعلوم مع قطع النظر عن علميتها ومعلوميتها يكون المراد من ذي الصورة تلك
الماهية مع قطع النظر عن بلا اعتبار وجودها في الذهن او الخارج وبما ذكرناه ظهر
ان الحصول في العقل الذي اعتبر في مفهوم العلم حيثية معتبرة في حقيقة العلم و
علمية ذات ليست باعتبار تلك الحيثية وبهذا الاعتبار كان العلم من الاعتبارات
الذهنية وبهذا الحصول المأخوذ في حقيقة العلم ليس معنى وجود العلم في الذهن
بل معنى وجوده في الذهن انه اذا لوحظ الصورة بهذه الحيثية لا يجد العقل له الوجود
خارج الذهن بهذا على تقدير ان يراد من العلم الصورة بهذه الحيثية واما اذا اريد
من العلم نفس الصورة الذهنية الحاصلة في الذهن بالفعل بلا اعتبار حيثية حصولها
فيه يكون ذلك الحصول معنى حصول العلم في الذهن ولا يلزم على كلا التقديرين
حصول الشيء ووجوده جزاء من ذات الشيء اما على الاول فظاهر بيناه واما على
الثاني فظاهر على هذا التقدير ولزوم تحصيل الحاصل من اكتساب العلم على
ما ذكره الشريف ليس الا لاجل ان الصورة موجودة في الذهن البتة وان
لم يعتبر في ذاتها حصولها فيه معتبر في ذاتها ومفهومها

والفرق بين العلم بالمعنى الثاني وبين سائر الاعتبارات الذهنية ان هذه
الصورة الموجودة في الذهن وان كانت موجودة فيه بذاتها كسائر الاعتبارات
لكن باعتبار كونها صورة للغير بخلاف سائر الاعتبارات الموجودة في الذهن
بذاتها ولذا كانت الصور من حيث انها صور على الاطلاق اي سواء كانت صورة
اعراض او صور جواهر وصور الاعتبارات العقلية معقولة منجردة قائمة بنفسها
بحسب الوجود الذهني وان كان نفس بعض الماهيات التي تلك الصور لها غير
قائمة بذاتها بحسب ذلك الوجود غير قائمة بذاتها كماهية الامكان فانها بحسب وجودها
بذاتها في الذهن غير قائمة بنفسها بل يوجد فيه صفة لماهية الممكن بخلاف صورتها
من حيث هي صورة فانها قائمة بذاتها في وجودها الذهني لا بكونها صفة للغير
وسائر الاعتبارات الذهنية وجدت فيه بكونها صفة للغير لان الامور الموجودة
في الذهن اذا لم تكن صورا للغير تكون معقولات ثانية للمعقولات الاول
ثم انه ربما يحصل في الذهن صورة ما ينكشف بها ماهية ما عند العقل بحيث
يمكنه من الحكم عليها بلا كون تلك الماهية موجودة في الذهن بحسب الحقيقة
بسبب تلك الصورة فيه بل الموجود بها ماهية اخرى بلا كون تلك الماهية الاخرى
بسبب ذلك الوجود الذهني منكشفة عند العقل بحيث يتمكن من الحكم عليها ومن
هذا علم ان العلم وان كان صورة حاصلة في العقل لكن تلك الصورة ربما
تكون علما لما ليس له طريق الوجود الذهني لماهية اخرى وهي الموجود بها في
الذهن لا ما هي علم له وانما تكون علما له للعلاقة الخاصة بين الماهيتين
بحيث يكون وجود تلك الماهية الاخرى في الذهن بصورتها الذهنية سببا لمعلومية
الاولى بلا كونها موجودا في الذهن بحسب ذاتها بسبب حصول صورتها
المطابقة لها في الذهن كما في العلم بالشيء من وجه كالعلم بالانسان بالضاحك
مثلا فان الموجود بصورة الضاحك هو حقيقة الضاحك لكنها قد يعلم
بها بجعلها وجها له ومن ههنا ظهر ان العلم بالشيء لا يقتضي وجوده في الذهن

بحسب

بحسب ذاته وحقيقته بل يكفي فيه وجود وجه من وجوهه في الذهن بحسب ذاته
نعم منه في علمه بكنهه وفي هذه الصورة ايضا العلم والمعلوم متحدان بالذات
ومتغايران بالاعتبار فان صورة الوجه من حيث حصولها في الذهن علم
ومن حيث انها تتميز للذهن على وجه كونها مرآة لذي الوجه وعنوانا له معلوم
وقد يطلق المعلوم على ذي الصورة ايضا لكونه متميزا عند العقل بذلك الوجه
لكن المعلوم بحسب الحقيقة هو الوجه ايضا لكن على وجه كونه عنوانا لما هو وجه
له لا عنوانا لحقيقة نفسه فانه لو كان كذلك يكون علما بالوجه لا علما بالشيء وفي
الوجه فان قلت اذا الصورة موجودة في الذهن ومتطابقة لذي الصورة ومتحدة
به في الحقيقة الى بعضها من الحقايق الخارجية مع ان كل موجود في الذهن اعتباري
فيلزم منه ان تكون الحقايق اعتبارات عقلية قلت الموجود في الذهن انما
يكون اعتباريا محضا اذا لم يكن صورة للغير واما اذا كان له صورة له فاعتبارية
وحقيقة فما بعتبار لما هو صورة له فالموجودات في الذهن بحسب ذواتها
لا بكونها صورة للغير امور اعتبارية محضة يعتبرها العقل من عنده لا من الغير كما
اذا كان الموجود فيه صورة للغير فافهم وقد تبين مما حققناه ان نسبة ما
في الذهن من الصورة العلمية الى الماهيات التي هي صورة حقيقية لها في وجودها
الذهني كنسبة الاشخاص من الخارجية اليها في وجودها الخارجي لكن الشخص الخارجي
من حيث هو شخص باعتبار اخذ الوجود معه لا وجود له في الخارج وهو ظاهر ولا
وجود له في الذهن ايضا لان الجزئي الخارجي من حيث هو جزئي لا يحصل في الذهن
وهو ايضا ظاهر ولا وجود له في الحس ايضا لان الموجود فيه شبح ومثال منه
لا ذاته وهذا الشبح والمثال عرض خارجي حالة في القوى الحاسة حاكية لهما
محمولة منتزعة بحسب حقيقة الحاسة الجزئية ليس الا بطريق العلم الحضوري او بطريق
العلم بنحو كلي منحصر في ذلك الشخص لا يقال اذا لم يكن معلوما فكيف يمكن ان يحكم
عليه بهذا العنوان الكلي لانا نقول يكفي فيه كونه محسوسا بمثاله او معلوما بالعنوان

ه الكلي ولا يلزم في هذا الحكم ان يكون معلوما بحصوصية حقيقة فانه الجزئية وقس
على ما ذكرنا في العلم حال الاحساس فان الشبح الحاصل في الحس باعتبار وجوده فيه
موجود خارجي و باعتبار انه ينكشف بحصوله فيه تلك الصورة الحسية التي هي عبارة
عنه بحسب الحقيقة وان كان بينهما فرق بالاعتبار احساس و باعتبار انه هو المنكشف
في الحقيقة لانه عين الصورة المنكشفة محسوس وقد يطلق المحسوس على ما في
الخارج كما يطلق المعلوم في العلم بالوجه على ذي الوجه لكن المحسوس بحسب الحقيقة
ايضا هو ذات الشبح والمثال الحاصلان في القوة الحاسة و باعتبار انه امر
حاك لما في الخارج يسمى صورة لكنه فرق بينه و بين العلم فان الصورة في العلم
عين ذي الصورة ومتحدة به بحسب الحقيقة وان كان بينهما فرق بالاعتبار بخلاف
الاحساس فانه مخالف لما هو صورة له بحسب الذات والحقيقة لانه عرض حالة
في القوة الحاسة بخلاف ما في الخارج الذي يحكيه ويسمى باعتباره صورة وبهذا
التحقيق الذي ذكرناه في حقيقة العلم انحل الشبهات الفاسدة والتوجيهات
الكاسدة في مباحث العلم حصوصا الشبهات الواردة على قول الشريف
فالمكتسب هو المجهول الخ فليتدبر **قوله** اي الطرف الاول والمنطق قال في الكتبة
رجوع الضمير الى المبحث في الطرف الاول هو المناسب بمتن الكتاب فانه قال
الطرف الثاني اربعة اقسام ثم قال الطرف الاول في المنطق وهو قسمان
ورجوعه الى المنطق اقرب الى قول الشارح ولما كان الحاجة اليه ويتجه عليه
بحسب الظاهر الخ اي لا يلزم حقيقة لان امثال ذلك مسامحة في العبارة والمعنى
معلوم اقول الظاهر ان هذا الكلام من الشارح توطئة وتبيان لحصر الطرف
الاول في قسمين فالاقرب الى قول الشارح ايضا رجوعه الى الطرف بنظام
ذلك بالتأمل في سياق الكلام فانه في صدد بيان ترتيب الابواب وتعداده
وحصره فكانه قال قدم الطرف لكونه في المنطق والمنطق مقدم وحصره
في القسمين لانه لما كان الخ **قوله** اي المجهولات من جهة التصور لا بقال

اي كما ان العلم بالعلم بالوجه العلم الحقيقي بذات الوجه منه

منه ما يقال ان الحصول في الذهن غير الحصول في الخارج وعدم الاعتداد بالاول ظاهر فكيف يتحد الحاصل في الذهن مع الموجود في الخارج فان قلت الحصول في الذهن ايضا موجود في الذهن فيتحد مع الموجود في الخارج قلت الموجود في الذهن هو الحاصل بالمصدر لا الحصول بمعنى المصدر فافهم منه

معنى

معنى اكتساب المجهول من جهة التصور او التصديق ليس الا تحصيل ذلك التصور
والتصديق فيعود المحذور لانا نقول اكتساب الصور الحاصلة بغير ذلك
الاكتساب تحصيل للحاصل دون اكتساب الصور الحاصلة بهذا الاكتساب
فالعبارة اذا ابقيت على ظاهرها يفهم الاول واذا اولت بما اولها الشارح
به يفهم منها الثاني كما لا يخفى على المتأمل وبهذا لا يحتاج اليه في قوله وبهي
اما ان يطلب تصورها الخ لان المتبادر منه هو المعنى الثاني بسبب اضافة
التصور والتصديق الى المجهولات بخلاف العبارة الثانية فان التصور
والتصديق فيها لما بعضا فاين اليها فافهم **قوله** لم يتبين الا انحصار انحصار
العلم في القسمين او انحصار المنطق المتفرع على قوله وبهي اما ان تطلب الخ
بقوله لانه اذا اريد من التصور الخ والتصديق ههنا ما من شانه
الخ يراد منهما ما في المتفرع عليه وذلك المعنى ايضا على ما لا يخفى على المتأمل في السياق
واذا اريد منهما ذلك المعنى ههنا لك لم يتبين الانحصار الا بما ذكره الشريف
فلا بد ان يقول طرحا لمؤنة التطويل وظهور الانحصار من اول الامر بلا احتياج
الى مقدمة مطوية وايضا الملايم للشرط اعني قوله ولما كان بهذا التأويل
على ما لا يخفى **قوله** لانحصار المعلوم الخ انحصار العلم في القسمين لانحصار ذات
المعلوم فيما يتعلق به ذلك القسمان واما انحصار مفهوم المعلوم فيهما فلانحصار
العلم فيهما فلا ينافي ما ذكره ههنا تفريع انقسام المعلوم على انقسام العلم فيما
سبق بقوله فكما الخ وكذا الحال في قوله وبهي متعلقة بالمجهولات اي بذوات
المجهولات لا المأخوذات بوصف الجهل لان تقسيمها تابع لتقسيم الجهل على ما
ذكره سابقا بالتفريع عليه بقوله كذلك المجهول الخ فقوله فيما يتعلق بالمجهول
اي بذات المجهول **قوله** لما مر آنفا من ان تمايز الاعدام وتقسيمها بالملكات
فاذا كان تقسيم الملكات باعتبار شيء يتعلق به يكون تقسيم الاعدام ايضا
باعتبار ذلك الشيء بحسب تعلقها به وذوات المجهول شيء واحد يقال له ذات

المعلوم باعتبار تعلق الصورة الحاصلة بالعقل به ويقال له ذات المجهول
باعتبار تعلق الصورة التي من شانها الحصول به التي اعتبر فيها عدم جثية
العلمية وهي الحصول بالفعل وبهذا الاعتبار صح اعتبارها عدم الملكة
لا المجرد انها صورة فالمراد مما يتعلق بالمجهول الصورة التي من شانها ان
ترسم في الذهن فافهم ولا تترك قوله لما مر آنفا واكتفى بقوله فكذا الحال فيما
يتعلق بالمجهول لكان احسن لان ذوات المجهول لكونها عين ذات المعلوم
منقسمة الى القسمين ايضا فالمتعلق به وهو ذوات الصورة التي من
شانها ان ترسم تنقسم بالضرورة باعتبار هذين القسمين بلا اعتبار
جعلها عدم ملكية العلم بالجثية المذكورة **قوله** وقوله ههنا لفظة القول
تقع على المفرد والمركب بحسب الحقيقة على ما ذكره اهل اللغة فيصح اطلاق
القول على لفظة ههنا وان كانت كلمة واحدة على انها مركبة من ها التنبيه
واسم الاشارة **قوله** اشارة الى ان المقدمة تطلق على معنيين المشار اليه
هو ان لها معنى آخر غير المذكور ههنا واما ان ذلك المعنى واحدا واثنين فليس
بمشار اليه فقوله معنيين بيان بحسب الواقع وليس من جملة المشار اليه
ههنا **قوله** او حجة هذا تردد منه في مفهوم المقدمة بحسب هذا المعنى
لا تنويع فلفظة او ليست للتنويع بان يراد بالحجة ما عدا القياس لان
التنويع انما يراد منها فيما اذا لم يمكن ان يجمع القسمان في تعريف واحد كما
في تعريف المستثنى وتعريف الاسم بانه ما يحدث عنه او عن معناه وههنا
يمكن الجمع بان يقال المقدمة هي القضية التي جعلت جزء الحجة لكن يحتمل ان
يكون للتنويع بحسب الاصطلاح ليكون اشارة الى الاصطلاحين احدهما
استعمال المقدمة بالمعنى الخاص والثاني استعمالها بالمعنى العام من الاول
وانما جعلهما معنى واحدا للمناسبة بينهما واحتمال تفرع احدهما عن الآخر
بالنقل والمجاز ويحتمل ان يراد من لفظة او تعميم اطلاق المقدمة على كل

قضية

فضية جعلت جزء الدليل مطلقا وذكر القياس اولا لشرفه وظهور اطلاق المقدمة
على اجزائه وهذا كما يقول انفا انسانا او حيوانا اي ايا ما كان من انواع الحيوان
يحصل غرضنا وانما ذكرت الان لان لشرفه ولظهور الغرض فيه وهذا وجه حسن
وكان هذا الثاني الظاهر ان لفظة كان من الحروف المشبهة لا كان الناقصة
وانما قال كان الدال على الشك لانه يمكن ان يراد مما يتوقف عليه صحة الدليل
الشرائط فقط اعني غير المجرد بناء على ان الظاهر ان جزء الشيء يتوقف عليه ذات
ذلك الشيء لا صحته فحينئذ يكون بينه وبين السابق المباينة وايضا يحتمل ان يراد
من الصحة الصحة بحسب الواقع على ما هو المتبادر فلا يصدق المعنى الثاني على
المقدمات الكاذبة حينئذ فلا يكون بينهما عموم مطلق بل عموم من وجه واما اذا
اريد من الصحة اعم مما هو بحسب الواقع او بحسب الغرض بملاحظة عموم غرض
الفن للادلة الصحيحة المادة وفاسدتها على ما سيجيء في موضعه يكون بينهما عموم
مطلق وقد ترك في تفسير المعنى الثاني قيد الصحة حينئذ بظهر مما تناولها للقضايا التي
جعلت جزء القياس او المجة وانما قال هذا الثاني بلفظة هذا لان السابق كان
ايضا بالقياس الى المعنى الذي اريد من المقدمة ههنا **قوله** والا لدار اي يلزم توقف
الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور وكثيرا ما يعبر بالدور عن هذا المعنى ويمكن
توجيه الدور ايضا بملاحظة التغاير الاعتباري بين الشروع في العلم والشروع
في جزء منه وان كانا واحد بحسب الذات فيكون كل منهما متوقفا على الآخر
بحسب ذلك التغير فافهم **قوله** توقفه الظاهر ان يقال الضروري في الشروع
تصور العلم بوجه والتصديق بفائدة الخ لكن لعلهم قوله توقفه لاتمام سابقه
اعني قوله لا يتوقف ويمكن تصحيحه بدون الحمل على الاقحام بان يجعل الضروري
حال الشروع لا حال الشارع فافهم **قوله** بوجه من الوجوه اي على وجه الاختصاص
به وامتيازه بسببه عن امتيازه لا على وجه عمومه له ولغيره سواء كان
ذلك الوجه الخاص صادقا عليه بحسب نفس الامر اولا كما اذا تصور النحو

بكونه باحثا عن الكلية مطلقا بحسب تخصيص ذلك الوجه به لا بتعميمه له وللعرف
وسواء كان التصور بذلك الوجه الخاص على طريق النظر والفكر او على طريق البداهة
وانما قلنا على وجه الاختصاص به لان القصد اليه بخصوصه يقتضي تصوره بوجه ما
على وجه الاختصاص لا على وجه العموم والا يلزم ترجيح بالقصد اليه من غير مرجح
وهذا باطل بالبداهة **قوله** وعلى التصديق بفائدة تترتب عليه اي على تصديق
فائدة مخصوصة من الفوائد بكونها مترتبة عليه لا على غيره والا يلزم الترجيح
من غير مرجح ولا يلزم في ذلك تصور مفهوم الترتب واما اعتقاد ان لهذا الشيء
فائدة مخصوصة به اي تصور الفائدة المخصوصة على وجه الاجمال من غير علم بخصوصها
فلا يكفي في الشروع في تحصيل ذلك الشيء لان ذلك الاعتقاد حاصل في غير
ذلك الشيء فلا يخص به اللهم الا اذا انضم اليه مرجح آخر من خارج يخصه وبذلك
المرجح المخصص يجر ذلك الاعتقاد العام له ولغيره مجرى تصور الفائدة المخصصة
به ان قلت اذا كانت الافعال الاختيارية مسبوقة بتصديق الفائدة البتة
تهدم احد الاصول الثلثة المقررة عندهم وهي ان ما سوى الانسان من
الحيوانات لا يدرك الكلي قطعا وان الجميع الحيوانات افعال اختيارية ولذا
اخذوا في تعريفها التحريك بالارادة وان المحمول لا يكون الا كليا وذلك ان
سائر الانسان اذا تحرك فانما يكون حركته بالارادة اولا والثاني مبني منهدم
به الاصل الثاني فان كان حركته بالارادة يكون تلك الحركة مسبوقة بتصديق
فائدة والمحمول ان كان كليا يلزم منه ان يكون سائر الحيوانات مدركا
للكلي فينهدم به الاصل الاول وان كان جزئيا ينهدم به الاصل الثالث قلت
لعامة الحيوانات قوة وهمية يدرك بها النافع والضار من حيث انه نافع
وضار وبهذا الادراك بجر مجرى التصديق للقوة الناطقة لكونه بحيث اذا فصل
يكون عين التصديق فكانه حالة اجمالية للتصديق وللاشارة الى هذه النكتة
اغنى كفاية الحالة الاجمالية في مقام التصديق بالفائدة كثيرا ما يقع في لسان

الحكماء في هذا المقام لفظ التصور بدل التصديق فيقولون الشروع في الفعل الاختياري
مسبوق بتصور الغاية ثم الادراك السائح الجاري مجرى التصديق كثيرا منه ما قاله الشيخ
من التفطن بكيفية اندراج الاصغر في الاكبر في انتاج شكل القياس فان مراده منه
الادراك السائح الجاري مجرى التصديق بمعنى انه لا بد ان يدرك المقدمتين على جهتهما
تفطن ادراك الاصغر في الاكبر حتى يكون المقدمتان منتجتين فتنافي الحركات
الفكرية المعدة للمبادي الى المطلوب فيحصل من الادراك بهذه الجهة حالة اجمالية
اذا فصلت يكون حاصلها ان هذا مندرج في ذاك فهذه الحالة الادراكية الاجمالية
تجري مجرى التصديق وبهذا اندفع ما توهمه الشريف في شرح المواقف من الاعتراض
عليه بانه بعد ادراك المقدمتين لا يحتاج في الانتاج الى ادراك مقدمة فكانه فهم
من التفطن التصديق نفسه لا ما يجري مجراه على ما حققته ومنه ما يقال في جواب
اعتراض الامام بان التعريف بالعوارض لكونه محتاجا الى العلم باختصاصها بالمعرف
الذي يفيض ذلك الاختصاص العلم به سابقا لا يجوز من انه يجوز ان يتصور
المعرف بالعوارض على وجه اختصاصها سابقا من غير سبق التصديق بان
هذا مختص بذاك والادراك بهذا الوجه حالة اجمالية اذا فصلت يكون هذا
التصديق فيجري مجراه ومنه نفس الاذعان المستتم بالتصديق فانه حالة ادراكية
اجمالية اذا فصلت تكون عين التصديق المفصل بان النسبة واقعة او
ليست بواقعة فيكون نفس التصديق اي الاذعان مطلقا جاريا مجرى ذلك
التصديق المفصل وليست نفسه والا يلزم التسلسل وامثال ذلك لا يحصى كثرة
فلا تغفل ان قلت ان كل شروع فعل اختياري اذا كان مسبوقا بالتصور بوجه
ما والتصديق بفائدة ما يلزم ان يكون القصد الى تحصيل ذلك التصور والتصديق
آخرين وهلم جرا فيلزم التسلسل قلت متعلق التحصيل والشروع بالاختيار هو
الشيء ما عدا ذلك التصور والتصديق للشروع فيه وهما كمرآة الملاحظة في هذا
الشروع ولا يتعلق بهما القصد والاختيار بالاصالة بل هما مما يحصل من المعدات

السابقة على طريقة الايجاب نعم يجوز ان يكون ايضا مطلوب التحصيل اذا تعلق
بها قصد مستانف فيكون انما حينئذ من الامور التي يطلب تحصيلها بالقصد و
الاختيار فلا بد فيها من التصور و التصديق المذكورين لكن لا على طريق الاخبار
بل يجوز ان يكون على طريق الايجاب و بالجملة يجب ان يكون الانتهاء الى
تصور و تصديق حاصلتين لا على طريق الاخبار لئلا يلزم التسلسل و ينقض
ما ذكرناه من حال الصورة العلمية فانها من حيث انها مرآت لمعلومها يكون
معلومها مطلوبا للتحصيل و محصلا بها لا هي نفسها نعم اذا توجه اليها قصد
مستانف تكون مطلوبة بالتحصيل و محصلة لصورة اخرى كذلك و هلم جرا فلا
ينسب الى الصورة المرآتية تحصيل و تعلق قصد و اختيار و قس عليها حال التصور
و التصديق اللذين نحن بصددهما فافهم فانه دقيق **قوله** سواء كان جازما
او غير جازم اي في ترتيبها و اختصاصها او اختصاص مرجحها المقسم اليها من
حيث خارج و كذا الحال في قوله مطابقا او غير مطابق **قوله** و اما تصوره بوجهه
الخ اي بوجهه الخاص الصادق عليه حسب الواقع **قوله** بطريق الاستفادة قدم الاستفادة
على الافادة مع المتعارف تأخيرها عنها اشارة الى تعلق البصيرة بالاستفادة
ازيد و اقوى و قوله بطريق اما متعلق بموجب او بالشروع و كلاهما صحيح فتدبر
و المراد من الافادة و الاستفادة اعم من الافادة و الاستفادة الواقعتين في
سائل الفن و افادة المعاني التصورية و التصديقية الكاسبة للمطالب **قوله**
و لا برهان الخ اشارة منه الى جواب سؤال مقدر و هو ان يجاب بهذه الامور
الاربعة بصيرة في الشروع لا يستلزم ان يتوقف عليه الشروع على بصيرة او يجوز
ان يكون اشياء اخر غير هذه الامور موجبة للبصيرة و تقدير الجواب ظاهر **قوله**
على سبيل الخطابة اي الذي يكفي فيه الظن و التخمين **قوله** فتدبر اي في ان ما ذكر في
امثال هذا المقام يكفي فيه طريق الخطابة و لا تكن من الذين يطلبون البرهان
على الحصار المقدمة في ثلثة او اربعة و الحصار البصيرة في مرتبة حتى يصح جعل

تلك

تلك الامور مقدمة و حصرها فيها فتكون كالنافذة العمياء لا تبصر موضع وضع القدم فتخبط
يديها اي لا تلك على العمى من عيان تميز في وضع الشيء موضعه اللايق به **قوله** في توقف
القسم الثاني على كل منهما فيه مسامحة و المقصود واضح و ايضا يمكن ان يقال ان
ان كلا منهما يتصف بانه القسم الثاني يتوقف عليه و على صاحبه لان التصديق
يتوقف الخ جعل توقف موضوع القسم الثاني توقفا له او بهذا القدر يكفي في المقام
الخطابي ثم لم يقع بهذا المقدار فكتب حاشيته في هذا المقام لتوجيه كلامه على وجه آخر
فقال فقد يتوقف اكتساب التصديق على اكتساب التصور اذا كانت تصورات
كسبية انتهت كلامه حمل قوله لان التصديق الخ على ان التصديق و جعل يتوقف
فضية مهملة فعلى هذا يكون اكتساب التصديقات بمسائل القسم الثاني موقوفا
على اكتساب تصورات اطرافها عند كونها كسبية و قانون اكتساب التصورات
انما يعرف من القسم الاول فيكون معرفة القسم الثاني موقوفة على معرفة القسم
الاول **قوله** و لولاها حق العبارة ان يقول و لولاهي لان الضمير الواقع بعد لو
لا يجب ان يكون منفصلا مرفوعا حتى بالابتداء و قد مر مثله في عبارة الشرح ايضا
قوله العلوم اما نظرية ت مح في العبارة حيث اورد الجمع مقام المفرد الآتي
هذا التسامح قد كثر وقوعه في كلامهم حيث يوردون لفظة الكل في مقام التوزيع
و لعل التقسيم و لعل النكتة فيه هي الاشارة الى ان الطبيعة مع افرادها تعريضه
كذا و تقسيمه كذا اي لا تخرج افرادها عن هذه الاقسام **قوله** و تسمى آلية الظاهر
ان يقال آلات لان هذه النسبة كالنسبة في احمر في موضع الاحمر قصدا للمبالغة
قوله بل كانت مقصودة بذاتها و ان كانت وسيلة للتحصيل شيء آخر كبعض المقاصد
بالذات التي يتوسل به الى مقاصد اخر **قوله** فالمنطق الخ و قول الشيخ في الاشارات
الغرض من المنطق ان يكون عند الانسان آلة قانونية تقوم مراعاتها الذهن
عن ان يضل الخ و ان كان يوهم كون المنطق غاية لنفسه الا انه مسامحة في
العبارة و المراد منه ان الغرض من المنطق هو العصمة بمراعاته عن ان يضل

في الفكر **قوله** وبهتي اي ينسب اليه بالصدور عنه بناء على ظاهر الحال كالحركات
الفكرية فانها وان كان يقال لها انها فعل النفس لكن بنظر التحقيق يعلم انها حصولات
الصور العلمية على وجه التفاعل الشبيهة بحركة المتحرك فتعلق المتعلق بكيفية العمل
على التشبيه الكائن في امثال هذا المقام فحقه له او خارجي معناه الصادر عن المبادر
الخارجية التي هي غير الذهن **قوله** في الحكمة العملية اي كما كان العمل موضوعا في الحكمة
العملية على ما هو المتبادر من السوق وعلى ما هو التحقيق في موضع الحكمة العملية
وما وقع من ان موضوعها هو النفس الانسانية فبناء على المسامحة ولو بني
الكلام على هذه المسامحة يكون المعنى كما ان العمل ليس بموضوع في الحكمة العملية
قوله بخلاف علوم الحياطة العلوم التي لا تحصل الا بالمزاولة هي المختصة باسم الصناعة
في عرف العامة واما في عرف الخاصة فالصناعة اسم لما يتعلق بكيفية العمل مطلقا
وقد يستعمل بمعنى الفن مطلقا **قوله** حصولها انفسها اي انفسها باعتبار حصولها
بناء على قراءة انفسها بالجر واما على قراءتها بالرفع بدلا من حصولها فلا حاجة الى
التأويل فافهم **قوله** فالازم من كون الشيء غاية لنفسه الخ ان قلت ما ذكره لا
يكفي في كون الشيء غاية بل لا بد من الغاية من ان تكون منصورا بتربتها على الغاية
اذ المراد من الغاية ههنا العلة الباعثة على الفعل المترتبة عليه والترتب بين
الشيء ونفسه فكيف يكون الشيء غاية لنفسه قلت يكفي في ذلك التغاير الاعتباري
والتغاير الحقيقي انما يجب اذا كان ذو الغاية وسيلة لغير غير مقصود في نفسه
على انه يكفي في المعلولية التغاير على ما حقق في موضعه وما يقال من ان تفسير
الشيء في مثله غاية للتحصيل ففي غاية البطلان لان تحصيل الشيء وسيلة في ترتب
الغاية عليه فلا يكون مقصودا في نفسه حتى يكون تصور الغاية المترتبة عليه
باعثا على تحصيله لان ذا الغاية ما يطلب بالتحصيل فلو كان التحصيل ذا الغاية
يتعلق به تحصيل آخر فلا يكون تحصيلا لشيء بل شيء مقصودا في نفسه مطلوبا
بالتحصيل فلا يكون ما هو عبارة له غاية التحصيل بل غاية الشيء مطلوب بالتحصيل

اذ تحصيل

ليست من فصل الافعال الاختيارية
فلا يرد ما يقال ان العلم ليس
الى تحصيل الغاية

اذ تحصيل الشيء من حيث هو تحصيل له لا تكون مطلوبا بالتحصيل وهو ظاهر ثم تصور
الغاية كما يجب في تحصيل الامر الخارجي الذي قصد الشروع فيه بالاختيار كذلك يجب في
تحصيل الامر الذهني والعلوم المدونة من قبيل الافعال الاختيارية ثم انه يكفي في وجوب
الغاية للشيء ان يكون مقدمة امرا اختياريا وكل من الافعال الاختيارية المشروع
فيه لاجل تحصيل المطلوب انما له غاية فوسيلة وآلة في حصوله فلا يكون مقصودا الحصول
في نفسه ولا يلزم له غاية على حدة بعم اذا لم تكن غاية آلة الحصول المطلوب بالذات
يكفي نفسه مطلوبا بالذات يلزمه افعال ومعدات آخر مشروع فيها بالاختيار في تحصيله
فيكون له غاية بحسب ذاته ولك ان تقول كون الشيء غاية لنفسه كناية عن سلب
الغاية كما يقال لا تنظره الا نفسه قال الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد
قد سلف ويؤيد هذا الوجه ظاهر عبارة الشرح حيث قال ولما كان المنطق علما
آليا يكون له غاية او التقييد بما قيد به اشرف من قوله اي مغايرا له غير ظاهر قال الشارح
وكما ان غاية المنطق الخ يعني ان معرفة غاية المنطق من حيث انها غاية مترتبة عليه
سواء ترتب في الواقع اولا على مقتضى السياق فعلى هذا يكون المذكور في الكتاب
من غاية المترتبة عليه في الواقع لتحصيل ما هو الواجب مع افادة البصيرة قوله
ان العلوم اي الصور التي من شأنها ان توجد وقوله قد توجد وقوله تعلمت
معناها ظاهران حينئذ ويمكن ان يراد منها الصورة العقلية مناسبا لما ذكره في
السؤال ومعنى قوله قد توجد ان العلوم ما خصوصة بالوجود في الذهن بدوانها و
قوله اذا تعلمت علما معناه كما اذا حصلت لك الصورة التي من شأنها الحصول
وحصولها ان تكون علما اي حاصلا في الذهن بالفعل بحسب ذاته وكذا قوله فان ذلك العلم
قوله لا بد وانها بل بصورها وان كان بحسب الاجمال ثم تلك الصور في حد
ذواتها حاصلة في الذهن بدوانها ايضا **قوله** كما اذا تصورت علما الخ ولو كان
على سبيل الاجمال وبعارض من عوارضه وقد بسطت القول في علم تصور
علم مخصوص من العلوم المدونة في حواشي المفتاح فلتطلب منها **قوله** من حيث

فانه يرد ما يقال ان حصول العلم ليس بتحصيل
فلا يكون الغاية التحصيل ومنه
لا يصح ترتيب على الى ما بعده
لتحصيل ولكن ما بعده وكونه
الغاية وكونه
منهله
رسالة
حسب قال الا بتحصيل
صح بتحصيل كل جملة على مجموع احادها
على عين مجموع احادها
منهله

انها غاية له اى تلاحظ ذات الغاية على وجه يعنى عنا انها غاية له وهو تصوره
على وجه التصديق بترتبها ولا يلزم منه ان يتصور مفهوم الغاية ومفهوم الترتب
قوله لا يتصور غاية المنطق ودون ذلك التصديق لان ذكر التصور والتصديق
عبارة عن ذكر ما يحصلان منه قوله او لو ذكر هنا عليه لانه نظرى وذكر التصديق
التصديق النظرى لا يكون الا بذكر ما يفيده وهو البرهان واولا ذكر للبرهان
فلا ذكر له لا يقال عدم الذكر معلوم بالبداهة لمن ينظر فى الكتاب فلا حاجة لقوله
او لو ذكر الخ لانا نقول المعلوم بالبداهة عدم ذكره بالاستقلال والصراحة واما
عدم ذكره مطلقا وان كان ضمنا وتبعا فلا قوله قلت لا حاجة الخ حاصله ان ذكر
هذا التصديق بذكر البرهان عليه وان كان نظريا لانه لا حاجة فى افادته الى برهان
فان من تصور الى آخره فهذا التصديق فى ضمن ذلك التصور بلا حاجة الى البرهان
وقوله وكيف لا اى كيف لا يكون مذكورا بلا حاجة الى البرهان فانه مذكور فى ضمن
تصديق الحاجة وبرهانه برهان عليه فلا حاجة الى برهان مستقل له وهذا جواب
آخر واثبات لذكره بما يفيده بلا حاجة الى البرهان عليه ان قلت تصور الشئ بمفهوم
لا يوجب صدقه عليه قلت هذا التصور بهذا المفهوم اثبات بعد اثبات صدقه
عليه بظاهر ذلك بالنظر فى سياقة الكتاب فكان الشريف لاحظ هذا المنع وان
كان يمكن ان يجاب بما اجبناه فذكر جوابا آخر اوضح من الاول قوله فان
لفظ الحقيقة الخ اعلم ان المفهوم ما يقصد من اللفظ سواء كان موجودا او
معدوما والماهية به الشئ هو هو وهو باعتبار حصوله فى الذهن يسمى ماهية
مشتقة عما هى سواء كان معهودا من اللفظ او موجودا فى الخارج اولا او
باعتبار وجودها فى الخارج تسمى حقيقة قوله انما يطلق على الموجودات اى
الطبايع الموجودة وان كان وجودها بحسب افرادها يمكن ان يراد من الموجود
ههنا ما يوجد بحسب ذاته لا بحسب ظله فالموجود فى الذهن بذاته الذى بمنزلة
الموجود الخارجى يمكن ان يطلق عليه لفظ الحقيقة ولو بحسب المجاز فلا حاجة

فى دفع

وبيان خمسة اسطر وكونها من احد جوديا الذهنية
قدم منفصلة بلا سلب الى تعالات
وقدوا الى حقيقة العلم كما خصص ره

فانه لا كلية لهذا السؤال على ما يكون منه
تخصيص صورتها الذهنية
اللفظية واطلقت
من الشئ الذى هو هو
ما يحصل فى الذهن

فى دفع السئول الذى اورد على الشارح على ما سنذكره عن قريب الى جعل كلامه مخبلا
قوله لنا مطلبان خصهما بالذكر لتعلق الغرض بهما والا فالمطالب كثيرة على ما بين
فى مباحث البرهان من علم المنطق والمطلب بفتح الميم وضمها اما راجع الى لفظة
ولفظة هل واما راجع الى المطلب على وجه التسامح والاستواء المجازى فلا حاجة لتصحيح الضمير
الى جعل المطلب بكسر الميم اسم الآلة قوله بطلب التصور اى المجهول التصورى المنوط
بوجه خاص ليصح الطلب وقس عليه قوله ويطلب به التصديق قوله مع قطع النظر الخ مع
عدم العلم لا ما يعلم انطباقه وبقطع النظر عنه قوله والطالب له ما الشارحة الخ المطلوب
بما الشارحة الحقيقة الاسمية اعنى تمام ما اعتبر فى مفهوم الاسم والايجاب بالحد الاسمى
الناقص ولا بالرسم الاسمى تاما كان او ناقصا وكذا المطلوب بما الحقيقة تمام طبيعة
موجودة فى الخارج فالمعقول فى جوابه الحد التام الحقيقى لا الناقص ولا الرسم مطلقا
واما التوقف اللفظى فانه وان كان يقع فى جواب ما يشبهها لما يوضع له اللفظ بحقيقة
الشئ فكان المعانى حقايق الالفاظ لكونها قوالبها الا انه لما كان ذلك التوقف خارجا
عن قصد التصديق لان الغرض منه ليس تحصيل الصورة الساذجة المجهولة الخالية عن
التصديق كما فى الحدود الاسمية والحقيقة لم تعد من مطالب ما كان المطلوب به فى
الحقيقة هو الصورة الساذجة المجهولة ووقوع التوقف اللفظى فى جوابه بناء
على امر التشبيه فلم يكن جوابا له حسب الحقيقة فلم يعده منه بل التوقف اللفظى لابد
ان يقع فى جواب الى شئ لان التوقف اللفظى لتعيين المفهوم بعد العلم به فالمجهول
فى الحقيقة كون مفهوم اللفظ اى شئ هو بما هو معلوم لك فالمطلوب فيه التعيين
فلا بد ان يسئل بما ثم التوقف اللفظى بجواز ان يكون ذهل العلم بوجود المفهوم و
بعده قوله يطلب به التصور اراد بالتصور التصور المحدد الذى هو احد مطالب الثلثة
وقسمه الى قسمين ولم يذكر ما فى المطالب لكونه غير مناسب للمقام وليس مراده
حصر مطلبه فى هذا التصور الا ان الاظهر ان يقال الذى قد يطلب به التصور المحدد
وهذا التصور على قسمين وانما قلنا ان مطالبه ثلثة لانهم خرجوا بان المعقول

في جواب ماهو ان كان بحسب الخصوصية المحضة فهو الحد وان كان بحسب الشركة
المحضة فهو الجنس وان كان بحسب الخصوصية والشركة معا فهو النوع **قوله** اعني
تصور الشئ الذي علم وجوده اي تصورا بالكنه على ما سيصرح به **قوله** بوجود الشئ
الخ وقد يكون المطلوب الا وجود في الهليتين لكنه يطلب في صورة طلب الوجود
وليس له اداة الطلب بالاستقلال **قوله** والى التصديق بثبوته لغيره والصحيح ان
يقال وعلى التصديق بوجوده على حال تثبت على ذلك قولهم الهلية المركبة
لان تركيب الوجود انما هو في جانب المثبت له لا في جانب الثابت لانه يجوز
ان يثبت الشئ لغيره بلا ثبوت له في نفسه فلا معنى لتركيب الهلية حينئذ بل يلزم
منه ان تكون الهلية المركبة للشئ بدون الهلية البسيطة له وهذا خلاف ما
صرحوا به قال الشيخ في النجاة مطلب هل يتوقف بداية الايجاب والسلب وبالجملة
التصديق بهوا اما مطلب هل مطلقا كقولنا هل الله موجود وهل الخلاء موجود
وانما يتوقف به حال الشئ في الوجود المطلق وعدم المطلق واما مطلب هل
المقيد كقولنا هل الله خالق وهل الجسم محدث وانما يتوقف به هل الشئ اما
بوجوده مثل هل زيد موجود او بوجوده على حال مثل هل زيد قائم والاول
البسيط والثاني هل المركبة وعلى هذا فالهلية البسيطة مقدمة على المركبة
بالضرورة **قوله** ولا يخفى انه في ان مطلب ما الخ اذا علم ما الشارحة من الحد
الاسمي والرسم الاسمي تامين كانا او ناقصين ومن الوجوه البديهية اي في
شانه ان يكون مطلوبا من هذه الامور وان كان الحال في شان الطلب مختلفا
بحسب الاشخاص وان كان ذلك التعميم على خلاف الظاهر وخلاف الاصطلاح
يندفع السؤال بان مطلب ما الشارحة الذي هو عبارة عن الحد الاسمي التام
مقدم على هل البسيطة اذ يكفي فيه تصور الشئ بحده الناقص ورسمه الاسمين
لكنه يرد عليه ان يقال ان في كل مطلب لا بد ان يكون المطلوب مشعورا به بوجه
خاص من الوجوه الحاصة بحيث يتمكن الطالب به ولو بكونه مفهوم هذا اللفظ

المخصوص

المخصوص والا لم يصح الطلب لان الطلب يقتضي سبق تصور المطلوب على
وجه ما ممكن من الطلب فالتصور بالوجه الذي لا بد في الطلب بما الشارحة ومقدم
عليه على مطلبه عاما لامور الاربعة على خلاف الاصطلاح يكفي في الطلب الوجود
بهل البسيطة فلا تقدم ضروريا لمطلب ما الشارحة على عمومه ايضا على مطلب هل
البسيطة ومطلب ما الحقيقة ويمكن ان يقال ان هذا التصور ايضا يمكن ان
يكون مطلبيا باعتبار وان كان مبدأ الطلب باعتبار آخر بحسب اختلاف
الاشخاص على انه يمكن المراد من مطلب ما الشارحة التصور مطلقا سواء كان
من شانه المطلوبية او لا ثم مطلب ما الشارحة لاسم مقدم على مطلب ما الحقيقة
لكونه متقدما على ما يتوقف عليه مطلب ما الحقيقة اعني مطلب هل البسيطة
وهو مقدم على مطلب هل المركبة ايضا لان السؤال عن كون الشئ على حال يقتضي
سبق تصور ذلك الشئ بحسب وجوده في نفسه والتصور على هذا الوجه موقوف
على التصديق بالوجود في نفسه وهو موقوف على التصور بحسب الاسم واعلم
ان الشيخ اورد في بحثه ان مطلب ما الشارحة مقدم على الهلية وكان مراده هو
التقدم على طريقة الاشخاص وفهم الشريف منه التقدم الضروري فكاد ان لا
يتم كلامه الا بتعسف لا يرتكبه العاقل فضلا عن الفاضل **قوله** ولا ترتب ضروريا
الخ يعني اذا كان لما يسأل عنه بالهلية المركبة ماهية حقيقية لا يلزم ان يتقدم كسب
الحقيقة على السؤال بهل المركبة الا بحسب الاولى والا ليق **قوله** بل استدل الخ ان
قلت توقف الشئ الثابت على الشئ لا يقتضي ثبوت ما يتوقف عليه لان الاشياء
الموجودة ربما يتوقف على الامور العدمية قلنا هذا ايضا من جملة المحليات التي يقصد
بها توجيه الامور المذكورة في اوائل كتب هذا الفن **قوله** على وجود المنطق في
الذهن فرض الكمالات موجودات خارجية لكونها متعلقة لما هو في الخارج لا يقتضي
فرض وجود المنطق في الخارج لان موضوعه امور ذهنية فلا تعلق له لما هو في
الخارج حتى يتوهم وجوده فيه ايضا **قوله** فاجاب بان كان رح في حواشيه على الشرح

الخصوص انما يكون على قدر المطلوب بحيث يكون
مبدأ الطلب ما يطلب والا عند تحقق
بحيث يتمكن الطالب منه الطلب عند
جميع ما عداه منه

ان وجود الكمالات ان
على الذهن عند مستقيم
منه

لكن هذا الجواب ينافي ماذكره في بحث الكلي من ان التصورات العلمية موجودات خارجية
قوله وما يتوقف عليه كتقسيم العلم وغيره مما يبتنى عليه بيان الحاجة قوله ليكون حقيقة
اي بحسب الحقيقة بلا ضرورة الى جعل الكلام محكما قوله كما ان موضوعه كذلك اورد
بهذا الكلام اشارة الى وجه آخر لكون معلومات علم المنطق غير موجودة لان الموضوع
اذا كان غير موجود تكون معلوماته التي من جملة اجزائه الموضوع او انواعه او احواله
او انواعها المعدومات غير موجودة بل الاعراض الذاتية التي يبحث عنها غير موجودة
ايضا لان الاعراض الذاتية للموضوع المعدوم معدومة فمعلومات المنطق كلها
النسب والموضوع على التفصيل المذكور والمحمول كل منها معدوم غير موجودة وقوله
ايضا كالنسب كذلك اي لا وجود له في الخارج فليس قوله ايضا مصروفا الى قوله فلا
يكون الخ وكذا قوله كذلك ليس باشارة الى قوله موجودا خارجيا لئلا يختل نظم
الكلام قوله من تصور الغاية اي غاية الشروع فيه المترتبة عليه في الواقع والا
فتصور الغاية مطلقا من حيث الترتب مما لابد في اصل الشروع قوله من حيث انه
موجود اي تصوره بحسب الوجود الذي هو تصور الحقيقة ولا شك ان التصور
بحسب الحقيقة ازيد في افادة البصيرة من التصور بحسب الاسم قوله ومن التصديق
بالاحتياج الخ لابد منه بعد ما اختاره للتوصل الى التصديق بالوجود او نقول قوله
لابد اعم من الوجوب العقلي والاستحساني او نقول لابد منه لاداء ما هو الواجب اعني
التصديق بالوجود الذي هو فرد منه فتأمل شرح اما على غاية المنطق اي معرفة غاية
المنطق وكذا قوله واما على حقيقته وقوله واما على الاحتياج شرح كان ذلك السبب
غايته فيه مسامحة فكأنه يقول هو غايته في العلم اي يعلم منه انه غايته قوله وقوله اي
ذكره مقدما ليتصور تلك الامور الثلثة مقدما وتبين بيان الحاجة لانه هو المعروض
يلزم التكرار في البيان والمبين ايضا لانه يلزم حينئذ ان يذكر ذلك البيان لكل
واحد منها وفي كل من الذكر بين الامور الثلثة لان المفروض هو ان بيان الحاجة
يشتمل على تلك الثلثة فيلزم منه تكرر بيان الامور الثلثة بتكرر بيان الحاجة بخلاف

ماذا

ماذا ذكر بيان الحاجة مقدما بطريق التمهيد والتوطئة فانه تبيين الامور الثلثة بهذا
البيان الواحد بلا حاجة الى التكرار لما يقال تقديم بيان الحاجة يقتضي ذكر هذه الامور الثلثة
مؤخرا وليس كذلك لانا نقول يكفي في ذكرها مؤخرا عنه ان يكون متضمنا لها ومتنزعا
اياها ومؤدى اليها ولا يلزم فيه ان يذكر مؤخرا عنه على وجه الاستقلال قوله وذلك
اشار بذلك البيان الى ان السياق بحث الحاجة الى التصور بحسب الحقيقة ليس
مايفهم من ظاهره من انه مذكور بعد بيان الحاجة بالاستقلال لانافه اليه قوله بل مفهم
الانسياق انفهامه عنه بعد تمام البيان فافهم قوله وبهذا التوجيه ثان وصف هذا
التوجيه بالثاني لا يقتضي الا كون الاول وجها صالحا للاختصار والتقديم بحسب
الواقع على ما بيته الشريف وليس يلزم منه ان يجعل الشارح الوجه الاول وجها
لكليهما قوله آخر ما ينحل الخ اي هو في المرتبة الاخيرة بحسب الانحلال الواقع فيما بين
المقاصد اي هو آخر المفصود في سلسلة الانحلال وشتهى تلك السلسلة فيه وما
هو كذلك يجب تقديم بيانه على بيان سائر ما في تلك السلسلة قوله تلك المقاصد
نقل عنه انه اشار بقوله تلك المقاصد الى ان تصور الغاية خارج عنها انتهى يعني
زاد على قول الشارح لفظة تلك ليكون اشارة الى المقاصد المنسلة المذكورة
بقوله فان تصور الغاية الى قوله من بيان الحاجة وانما اخرج تصور الغاية لانه لم
يقع في سلسلة الانحلال فلا يكون هذا الوجه وجه الاختصار والتقديم بالنسبة
اليه لكنه لا بأس فيه لان الاختصار والتقديم بالنسبة اليه مما لا اخفاء فيه لان مشتقه
ارتباطه به وظهور انفهامه عنه وتوقفه عليه مما لا يخفى على احد قوله قدمنا في البيان
اي في الذكر او نقول بيان الحاجة عبارة عن المقدمات التي يثبت بها الاحتياج
فلا بأس في تعلق البيان بها قوله لكونه موقوفا عليه اي باعتبار وقوع تلك السلسلة
من المصنف وكونه آخر ما ينحل فلا ينافي ذلك لما سبقه من قوله ولما لم يكن ثبوت
التصديق الى قوله بلا استدلال تم والله تمت الكتاب بعون الله

الملك الوهاب