

شرح رسالة أحمد بن حنبل

مصنف:

سليمان بن عبد الله المأخوذى البحراني

شارح:

أحمد بن إبراهيم البحراني

كتاب الصلاة
الأوامر والكلمات

رواها عن أبيه
عن أبيه عن أبيه
عن أبيه عن أبيه

تحقيق وتصحيح: د. ترميناجي گار

بسم الله الرحمن الرحيم

شرح رسالة حمديه



مصنف: سليمان بن عبدالله الماحوزي البحراني

احمد بن ابراهيم بحراني

تحقيق و تصحيح: دكتور مينا جىكاره

نام کتاب: شرح رساله حمدیه
تحقیق، تصحیح و تعلیق: دکتر مینا جیگاره
حروفچین: حسن میرزا جعفر
تیراژ: ۱۵۰۰ جلد
نوبت چاپ: اول - بهار ۸۴
چاپ و صحافی: مرکز خدمات فرهنگی مطهر
قیمت: ۰۰۰ ریال
مراکز پخش:

۱- تهران - میدان فلسطین

انتشارات ستاد اقامه نماز تلفن ۸۹۰۰۰۵۹

۲- دفاتر ستادهای اقامه نماز سراسر کشور

عنوان

صفحه

مقدمه	۹
شرح حال مؤلف رساله	۲۳
«استادان شيخ»	۲۴
«شاگردان شيخ»	۲۴
«تألیفات شيخ»	۲۵
«وفات الشيخ»	۲۷
زندگيتامه شارح	۲۸
متن المؤلف	۲۹
معنى الباء فى بسم الله الرحمن الرحيم	۳۷
ما هو متعلق الباء	۳۹
اصل «الاسم» فى بسم الله عند البصريين و الكوفيين	۳۹
هل يكون الاسم عين المسمى ام لا	۴۰
مختار الشارع فى مسألة عينية الاسم و المسمى	۴۱
كتابة بسم الله	۴۱
بحث فى لفظ «الجلالة» هل هو جامد او مشتق و ان كان مشتقاً ما هو اصله	۴۲
لفظ الجلالة وصف او علم	۴۳
رأى الشارح	۴۳
الادلة فى ابطال القول بالعلمية	۴۴
كلام فى «الرحمن الرحيم»	۴۵
تمقيب التسمية بالحمد	۴۵
معنى ال فى الحمد	۴۶
رأى الاشعرى فى المسألة	۴۷
تقديم الظرف يفيد الاختصاص	۴۸
رأى الشارح فى المسألة	۴۹
صرف الخطاب فى «اياك نعبد»	۵۰
اختيار الجملة الاسمية فى «الحمد لله»	۵۰
قول الكلبي فى المسألة	۵۱
الكلم الطيب و العمل الصالح	۵۱
وجوب وجود المناسبة بين القابل و المبدأ	۵۲
المقام المحمود	۵۳

٥٣	معنى كلمة «محمّد».....
٥٤	بحث حول (الال).....
٥٤	لماذا نُصبت كلمة «لغة».....
٥٥	ضمير الفصل.....
٥٦	فائدة ضمير الفصل.....
٥٦	«ال» في الحمد و الثناء.....
٥٧	الفرق بين التعريف الاسمى والتعريف الحقيقى بالمعنى الاخص.....
٥٨	الوصف بالجميل.....
٥٩	نفس الفعل هو المحمود عليه لا ذات النعمة.....
٦٠	جواز كون المحمود عليه من الكمالات المتعدية و الغير المتعدية.....
٦١	الاقسام التاسعة والاربعون.....
٦٢	هل يجوز اتحاد المحمود به و المحمود عليه.....
٦٢	اشتراط كون الفعل المحمود عليه اختيارياً.....
٦٣	التعظيم الظاهرى و الباطنى.....
٦٤	رأى السيد الشريف و الدوانى فى المسألة.....
٦٤	لماذا اقتصر المصنف على ذكر التعظيم دون التبجيل.....
٦٥	هل الثناء حقيقة فى الخير و الشر او فى الخير فقط.....
٦٥	الثناء و المدح.....
٦٦	هل يمكن ان يكون الجميل حاملاً على الوصف بغير الجميل ام لا.....
٦٦	الثناء حقيقة فى الخير فقط.....
٦٧	معنى كلمة (فقط).....
٦٧	فائدة القيد فى التعريف.....
٦٨	القيود لا تجب ان تكون للاحتراز مطلقاً.....
٦٩	موضع النزاع بين الاصوليين فى مسألة الحقيقة و المجاز.....
٧٠	فى معنى المدح و فى أنه هل يتعلّق بالاختيارى او يعمّ غير الاختيارى ايضاً.....
٧١	الحمد و المدح أخوان.....
٧٣	حذف قيد الاختيارى من تعريف الحمد من جانب القائلين بالترادف.....
٧٣	القول بعموم الحمد و خصوص المدح غير منقول و لا معقول.....
٧٤	بحث حول رأى البهائى.....
٧٥	الشيخ يتقضى كلامه بكلامه.....
٧٦	«عند الصباح يحمد القوم السرى» هل يكون شاهد على ان الحمد يشمل غير الاختيارى.....
٧٦	و تنجلي عنه عمايات الكرى.....
٧٧	عدم تقييد الحمد بالاختيارى لا يستفاد من الآية الشريفة.....
٧٧	المقام المحمود هو مقام الشفاعة.....

٧٧	لماذا نصب «مقاماً»
٧٨	الجواب عن الاشكالات
٧٨	رجوع الضمير في المحمود
٧٩	معنى الحمد في المواضع الثلاثة
٨٠	الوصف بالجميل على جهة الاستهزاء لا يسمى في العرف ثناء ظاهراً
٨١	قول الشارح في المسألة
٨١	المعتبر في الحمد ظهور قصد التعظيم لا يتقن حصوله في نفس الامر
٨٢	الثناء المعتبر في تعريف الحمد انما يكون على ما يعتقده الحامد جَمِلاً
٨٣	الثناء هو الكلام الجميل
٨٣	ان الحمد و الثناء لا اختصاص لهما بآلة اللسان
٨٣	رأى صاحب الروض و المحقق الشريف في اعتبار التعظيم في تعريف الحمد
٨٤	كلام الشارح في المسألة
٨٤	جوابان عن المسألة
٨٥	كلام الدواني حول المسألة و الرد على كلامه
٨٥	قول الشارح في الدفاع عن الدواني
٨٦	لا معنى لا اشتراط مطابقة الاعتقاد في الحمد
٨٦	لو تجرد الثناء باللسان عن التعظيم الظاهر لم يكن حمداً
٨٧	الحمد اذا تجرد عن موافقة الاعتقاد هل يكون نفاقاً ام لا
٨٧	جواب الشارح عن المسألتين
٨٨	يعتبر فعل الجوارح و الجنان شرطاً في تعريف الحمد ولا شرطاً
٨٨	كلام المصنّف في ردّ كلام صاحب الروض
٨٩	هل يُقَيّد الثناء باللسان أم لا
٩٠	كلام الشارح في المسألة
٩٠	ثبوت الحمد ممن ليس له آلة اللسان مؤول عن ظاهره
٩١	كلام السيد الشريف في حاشية شرح المطالع
٩٢	ما معنى كلام الصوفية في الحمد
٩٣	عدم تقييد الحمد باللسان اولى من تأويل كلام الله و رسوله
٩٣	حمداً عرفياً او مجاز صرف
٩٤	هل يكون كل من الحمد و الثناء حقيقة لغوية في القول اللساني ام لا
٩٤	كلام في «اللهم»
٩٥	كلام الشارح في الرد على القراء
٩٦	اثنا عشر وجهاً في اعراب الحديث النبوي
٩٧	وجود العكس و الطرد شرط في صحة التعريف
٩٨	كلام الاشاعرة في زيادة الصفات على ذاته تعالى

٩٨	منشأ الخلاف بين الحكماء والاشاعرة
٩٩	معنى القديم الزماني في رأى الاشاعرة
٩٩	القول بأن كون صفات الله تعالى ليست عينه ولا غيره غير معقول
١٠١	لو كانت صفاته تعالى زائدة عليه لكان محتاجاً إليها
١٠١	يستحيل ان يكون الممكن قديماً
١٠٢	جواب الشارح
١٠٢	صفات الله تعالى عين ذاته
١٠٢	ما معنى عينية الصفات والذات في الله تعالى
١٠٣	كلام الغزالي في مسألة العينية
١٠٣	كلام الشارح في المسألة
١٠٤	صفات الله تعالى اعتبارت تحدثها عقولنا
١٠٦	على (ع) باب علم الرسول (ص)
١٠٧	شرح كلام الامام عليه السلام حول صفات الله
١٠٨	الحمد الثابت لله تعالى راجع الى الآثار المترتبة على نفس الذات المقدسة
١٠٨	كلام في تعريض السيد الشريف
١٠٩	النقض يرد بناءً على القول بالزيادة دون العينية
١٠٩	يصح الحمد على الصفات الغير الاختيارية باعتبار مشابهتها للاختيارى
١١٠	اعتراض المصنف على الجواب
١١١	كلام الخطاين والامدى في المسألة
١١٢	يجوز ان يحمد الواجب تعالى على الصفات الذاتية القديمة حقيقة
١١٢	مجرد كون الشيء اختيارياً لا يكفي في صحة الحمد عليه
١١٣	ايجاد الشيء بالاختيار فرع الارادة والقدرة وهما فرع العلم
١١٤	كلام ملا حسن الحلبي في الجواب عن النقض
١١٤	الحمد العرفى
١١٥	لم قدم من موارد الحمد، اللسان؟
١١٥	كلام في «سواء»
١١٦	رأى المحقق الاسترآبادى حول كلمة سواء
١١٦	الجهل بالمنبئ عن التعظيم لا يقدح في تحقق الانباء عنه
١١٧	كلام الشارح في المسألة
١١٨	لا تفاير بين الاعتقاد والمخير به
١١٩	الانباء عن الشيء يستلزم قصده
١١٩	في الجواب نظر
١٢٠	كلام الشريف الجرجاني في الحمد العرفى
١٢١	الشكر اللغوى والعرفى

١٢١	النسبة بين الحمد و الشكر
١٢٣	المدح اللغوى و العرفى
١٢٤	المدح العرفى
١٢٧	النسبة بين الحمد اللغوى و الشكر العرفى
١٢٧	النسبة بين الحمد العرفى و الشكر اللغوى
١٢٨	النسبة بين الحمد اللغوى و كل من المدحين
١٢٩	النسبة بين الشكرين اللغوى و العرفى
١٣٢	كلام الشيخ زين الدين حول الشكر اللغوى و العرفى
١٣٥	بحث حول «العمرى»
١٣٦	هل تكون النسبة بين الشكرين عموم من وجه
١٣٦	النسبة بين المدحين
١٣٦	النسبة بين الحمد و الشكر العرفى
١٣٧	النسبة بين الشكر و المدح
١٣٨	النسبة بين الشكر اللغوى و المدح العرفى
١٣٩	النسبة بين الحمدين
١٤٠	النسبة بين الحمد و الشكر اللغوى
١٤٢	تعليقات
١٥٣	منايع

مقدمه

کتابی که پیش رو دارید، تصحیح و تحقیق نسخه خطی گرانمایی به نام «شرح رساله حمدیه» است که اصل آن توسط محقق بزرگوار و دانشمند «شیخ سلیمان بن عبدالله ماحوزی بحرانی» مشهور به «محقق بحرانی» به رشته تألیف درآمده و عالم توانا «احمد بن ابراهیم بحرانی» پدر شیخ یوسف بحرانی صاحب حدائق «آن را به زینت شرح مزین گردانیده است. در اینجا لازم می‌دانم دو مطلب را یادآور شوم: اول آن که چرا تصحیح و تحقیق نسخه خطی را برگزیدم و دوم آن که چرا این موضوع را انتخاب نمودم؟

در پاسخ به سؤال اول باید بگویم، همان طور که استادان محترم متخصص در زمینه نسخه‌های خطی متذکر شده‌اند، تصحیح نسخه خطی بسیار طاقت‌فرسا و مشکل است اما از آن جهت که می‌تواند در احیاء فرهنگ و آثار پیشینیان بسیار مؤثر باشد، بنابراین ارزشمند خواهد بود. مرحوم استاد فروزانفر چه زیبا می‌فرماید که: برخی از کتابها افسانه سیم‌رغ‌اند، نام آنها همه جا مذکور، ولی خود، در میان نیستند و آنچه هست در جاهایی است که دسترسی به آنها مشکل است. و چه توصیه بجایی مرحوم استاد مجتبی مینوی به دانش‌پژوهان

داشته اند که «باید تشویق کرد که آن کتب را مطالعه نموده و مقابله و تصحیح کنند و سپس منتشر سازند، پس در واقع بر خلاف آنچه به طنز گفته اند تصحیح نسخه خطی نبش قبر است، خیر نبش قبر نیست، بلکه گنج یابی و احیاء فرهنگ است و کاری است بس خطیر.»

آری تصحیح، طبع و نشر کتب قدیمه و در واقع احیاء آنها بویژه کتب مرتبط با فرهنگ اسلامی، علاوه بر این که از محو مقداری از ذخایر و نفایس فرهنگ اسلامی جلوگیری می نماید از لحاظ معارف عمومی بسیار مفید خواهد بود.

پس در مجموع، به سؤال اول این گونه پاسخ داده می شود که هدف از تصحیح نسخه خطی، احیاء فرهنگ ملی و یا احیاء فرهنگ دینی است و هدف از این تحقیق، احیای اثری گرانبها از آثار فرهنگ غنی اسلام در قرن دوازدهم می باشد.

و اما چرا این موضوع؟ در پاسخ باید گفت که چه موضوعی بهتر از آن که یکسره از حمد و اختصاص آن به ذات یگانه عالم سخن به میان می آورد و آن گاه به بیان نسبت آن با شکر و مدح و ثناء می پردازد. و اینها همگی موضوعاتی است که جان هر انسان مشتاقی را به سوی خود جلب می کند و مشام جان را از شمیم معنویاتی که می توان از لابلای کلمات و جملات آن جستجو کرد، عطر آگین می کند. و دقایق فلسفی، منطقی، کلامی، ادبی، بلاغی و گاه عرفانی ای که در این رساله مطرح می شود، خود به وضوح گویای علم سرشار و روح بلند مصنف و نیز شارح محترم می باشد. در ادامه لازم می دانم نکاتی چند را پیرامون این نسخه ارزشمند به محضر خوانندگان محترم متذکر گردم:

۱- محل نگارش رساله توسط مصنف و شرح آن توسط شارح مشخص نمی باشد.

۲- زمان دقیق نگارش نسخه توسط محقق بحرانی معلوم نیست اما از آن جایی که شیخ احمد بن ابراهیم بحرانی شارح رساله، تاریخ پایان

نگارش شرح خود را روز سوم ذوالقعدة ۱۱۰۶ بیان می‌دارد و از آنجایی که ایشان شاگرد محقق بحرانی بوده‌اند به یقین می‌توان تاریخ نگارش شرح و اصل رساله را قرن دوازدهم دانست.

۳- کاتب نسخه حاضر شخصی غیر از خود شارح است که نام وی «محمد بن علی بن عبدالله محمد بلادی بحرانی» می‌باشد و خود ایشان زمان ختم کتابت را در پایان رساله، «عصر روز سه شنبه ۱۹ جمادی الثانی ۱۱۳۰ هـ» نقل کرده است و از آنجایی که این نسخه منحصر به فرد می‌باشد می‌توان به این نکته پی برد که اصل دو رساله که یکی توسط محقق بحرانی نگارش یافته و دیگری توسط شارح، شرح گشته، از میان رفته‌اند.

۴- این نسخه در کتابخانه مجلس شورای اسلامی (شماره ۱) واقع در میدان بهارستان در ذیل موضوع (علم منطق) قرار داده شده که به نظر می‌آید به جهت وجود یک صفحه پس از جلد با عنوان «لشیخنا شیخ سلیمان بن عبدالله الماحوزی فی حکم علم المنطق» بوده و همین مطلب موجب گشته در انتخاب جایگاه این رساله اشتباه شود و به نظر می‌رسد که می‌بایست در بخش معارف این کتابخانه جای گیرد.

۵- در این نسخه عنوان بندی وجود ندارد و تمامی مطالب مانند اکثر نسخ خطی به صورت مسلسل وار و پشت سر یکدیگر قرار گرفته‌اند.

۶- در ابتدای نسخه، علاوه بر صفحه‌ای که درباره منطق است دو صفحه پیرامون احکام شرعیه دیده می‌شود که نه از نظر موضوع و نه از جنبه خطی با اصل نسخه مطابقتی ندارد.

۷- نوع خط نسخه اصلی، نسخ و نوع خط سه صفحه پیش از شروع رساله، نستعلیق می‌باشد.

۸- نام اصلی رساله که توسط محقق بحرانی نگارش یافته در برخی تراجم محقق به نام «رساله محمدیه» آمده که با توجه به موضوع آن، این نامگذاری اشتباه به نظر می‌رسد.

۹- اصل متن مؤلف که در ابتدای تصحیح یکجا آمده در شرح آن به این صورت موجود نبوده و ما سعی کردیم که تمام جملات متعلق به محقق بحرانی را از لابلای شرح استخراج کرده و در ابتدای تصحیح، بیاوریم.

۱۰- علامت «مصر» در برخی پاورقی‌ها به معنای مصدر و اصل نسخه می‌باشد.

۱۱- عنوان هر قسمت و فهرست بندی از مصحح می‌باشد.

در پایان مقدمه، خلاصه‌ای از برخی مباحث مهم عنوان شده در رساله توسط مؤلف و یا شارح جهت توجه بیشتر خوانندگان محترم عرضه می‌گردد به امید آن که مورد قبول واقع گردد:

الف - بحث پیرامون باء در کریمه «بسم الله الرحمن الرحيم» بطور مفصل و صحبت از معانی آن که عبارتند از استعانت، ملاست و یا مصاحبت و سپس پرداختن به مسئله «متعلق بسم الله» که آیا فعلی عام است مانند یستقرّو یا فعلی خاص است مانند «أتبرک». و شارح با کلام مصنف در حاشیه‌اش بر شرح لمعه که می‌فرماید «اگر متعلق را أتبرک هم فرض نمائیم هیچگونه منافاتی با استقرار و مشتقات آن ندارد زیرا همانگونه که در «زید علی الفرس» که متعلق را یستقر یا مستقر می‌دانیم در واقع همان یرکب یا راکب می‌باشد» مخالفت نموده می‌فرماید: «اگر گزینه‌ای اقامه گردد که مراد، فعل خاص است و آن فعل خاص در تقدیر باشد پس بدون شک از استقرار عام خارج و در نتیجه ظرف لغو (متعلق خاص) بر آن صادق می‌گردد.»

ب - بحثی پیرامون «تقدیر بسم الله» که پس از ذکر مثالهایی از آیات و روایات، نتیجه گرفته می‌شود که این تقدیم، تبرک را موجب می‌شود و نشانگر آن است که صاحب اسم لایق آن است که نامش مقدم گردد و این تقدیم را از باب قصر حقیقی یا اضافی قلبی می‌شمارند.

ج - مطلبی پیرامون «اسم» و آراء بصریان و کوفیان در مورد اصل این کلمه و اینکه اشتقاق آن از «سمو» است آنگونه که بصریان قائلند و یا از

«وسم» آن طور که کوفیان معتقدند.

د - بحثی پیرامون «عینیت اسم با مسمی» که شارح، ضمن ورود در مسئله می‌فرماید: بدون شک وقتی بحث از اسم به میان می‌آوریم منظورمان لفظ نیست که لفظ غیر از مسمی است. کما اینکه لفظ انسان بدون تردید غیر از حیوان ناطق است، اما اگر مقصود از اسم، ذات شیء است پس اسم عین مسمی است. و در پایان بیانی از شیخ بهائی نقل کرده که می‌فرماید: «مراد لافظ از اسم گاهی لفظ است و گاهی مسمی. مثل اینکه گاه می‌گوئیم زید کلمه است [یعنی از ز، ی، د، تشکیل شده] و گاه می‌گوئیم عمرو متکلم است [که در اینجا مقصود ذات عمرو است] اما آن اسمی که در آن خلاف و مشاجره واقع شده آن ذاتی است که همراه با صفتی معین باشد [مانند عالم که ذات را با قید عالمیت لحاظ می‌کنیم یعنی فلانی عالم است به قید عالمیت، ولی آیا عالم بودن، کاشف از ذات اوست؟ خیر] پس مشاجره و خلاف در مجرد لفظ و عینیت آن با مسمی نیست همانطور که متکلمان گمان کرده‌اند».

ر - بحث پیرامون «کتابت بسم الله و حذف الف» که آن را یا نتیجه کثرت کتابت بسم الله می‌دانند و یا آنکه می‌گویند کشش باء جبران حذف الف را می‌نماید.

و - سخنی پیرامون اشتقاق لفظ جلاله و بحث از «ال» در ابتدای «الله» که به نقل از برخی علماء این «ال» را عوض از حذف همزه (اله) می‌شمارند و همین امر را باعث قطع بودن همزه (الله) می‌دانند و به نقل از برخی دیگر از علماء «ال» را برای تفخیم و تعظیم می‌دانند که بر اصل (لاه) اضافه گردیده، البته شارح قول دوم را ضعیف می‌شمارد زیرا تفخیم و تعظیم باعث قطع همزه (الله) نمی‌شود بلکه همزه، وصل خواهد شد زیرا دیگر جزء اصلی کلمه نخواهد بود و نیز شارح معتقد است که (ال) برای تعریف و نشانگر معرفه بودن نیست زیرا اسماء الهی معرفه‌اند و نیازی به «ال» معرفه ندارند.

ز - بحث دیگری پیرامون جمود یا اشتقاق لفظ جلاله می باشد که خلیل طرفدار جامد بودن و برخی قائل به اشتقاق آن هستند.

ح - بحث پیرامون این مطلب که آیا لفظ جلاله عَلَم است یا وصف؟ که در قسمتی از این بحث، شارح محترم می فرماید: «عده ای لفظ جلاله را در اصل وصف می دانند اما وصفی که بر اثر غلبه بر او، بر دیگری اطلاق نمی شود و بصورت عَلَم برای آن ذات مقدس درآمده، هر چند در حقیقت عَلَم نیست و این را نظریه افرادی می داند که قائلند (الله) اسمی است برای مفهوم واجب بالذات و مفهوم معبود مطلق، یعنی در واقع (الله) را کلی ای می دانند که منحصر است در یک فرد، لذا علم نمی باشد. و آن گاه شارح دلائل موافقین با این نظریه را نقل می کند و در ادامه نظر خود را بعنوان نظری صواب مطرح کرده و می فرماید: اگر «الله» وصفی باشد که برای مفهوم واجب الوجود وضع شده، مفهومی که صرفاً منحصر در یک فرد است پس دیگر قول «لا اله الا الله» افاده توحید نمی کند زیرا مفهوم، من حیث هو، احتمال شراکت را دارد یعنی «اله» منحصر می شود در مفهوم کلی واجب الوجود. و از طرف دیگر اگر منظور از (الله) مفهوم کلی واجب الوجود باشد [یعنی معبود بالحق] پس «اله» در جمله «لا اله الا الله» یا معنای معبود بالحق می دهد که در نتیجه «استثناء الشیء من نفسه» لازم می آید و یا از آن اراده مطلق معبود می شود که لازمه آن کذب است زیرا نمی توانیم مطلق معبود را انکار نمائیم چرا که معبودات باطله فراوانند. پس نتیجه آن می شود که بدون هیچ شکی (الله) علم است برای فردی که واجب بالذات و معبود بالحق بودن منحصر در اوست.

ط - مطلبی در مورد «الرحمن و الرحیم» که شارح، رحمت را رقت و انعطاف قلبی می داند که اقتضای احسان و تفضل را می کند و خداوند تعالی را از جهت غایت این دو که فعل است مستوجب این دو صفت بدنه به اعتبار مبدأ آنها که انفعال قلبی است زیرا خداوند منزّه از این امر است و آن گاه قول امام صادق علیه السلام را نقل می کند که می فرماید:

«رحمن اسم خاص است به صیغه عام و رحیم اسم عام است به صفت خاص.»

ی - شارح در ادامه، توضیحی در مورد «حمد» که در تعقیب و بدنبال «بسم الله الرحمن الرحیم» آمده، عرضه می‌دارد و می‌فرماید: این روش مصنف برگرفته از اسلوب و روش کتاب مجید الهی و به پیروی از فرموده رسول اکرم صلی الله علیه و آله است که فرمود: «کل امر ذی بال لم یبدأ فیه بحمد الله فهو أجذم».

ک - بحثی پیرامون «ال» که بر سر «المحامد و الممادح» در ابتدای قول مصنف آمده و می‌فرماید: «ال» استغراق است. اما اینکه آیا استغراق جماعات است یا استغراق افراد به بحث می‌نشیند و نیز در مورد تقدیم ظرف در جمله (لک المحامد و الممادح) با تقدیم نظرات صاحب نظرانی چون زمخشری به بحث و بررسی می‌پردازد.

ل - بحث در مورد عقیده اشاعره پیرامون «مخلوق بودن افعال انسانها» که نتیجه این عقیده آن است که هیچ حمد و مدحی لایق انسان‌ها نیست بلکه همه منحصر در خداوند است زیرا اصلاً عملی در واقع از انسان‌ها به اختیار خودشان صادر نشده که مستحق حمد و مدح باشند.

م - شارح به بیان فرق میان تعریف لفظی و تعریف اسمی می‌پردازد و در بیان تعریف لفظی می‌فرماید: «مدلول اسم معرف در تعریف لفظی پیش از تعریف معلوم است و لذا افاده تحصیل مجهول را نمی‌کند بلکه معنایی از معانی مخزون در گنجینه معانی را آشکار می‌سازد، اما تعریف اسمی افاده تصور مسمای اسمی را می‌کند که از وجودش آگاهی نداریم و پیش از این حاصل نبوده، لذا تعریف اسمی را از جمله تعاریف حقیقیه میدانند که افاده تحصیل مجهول را می‌کند و به همین جهت است که محور در تعریف لفظی، الفاظ مترادف می‌باشد و حال آنکه در تعریف اسمی اینگونه تعریف مستلزم دور خواهد شد و به همین جهت است که تعریف موجود و معدوم را به «الثابت العین» و به «المتنفی العین» را علماء، تعریف

لفظی می‌دانند تا دور لازم نیاید.

ن - بحث پیرامون «غرض در افعال الهی» که عده‌ای از علماء افعال الهی را منزّه از غرض می‌دانند کما اینکه مذهب اشعریه نیز بر این رأی است. سپس به نظریه میر سید شریف در این باره پرداخته و عقیده او را در مورد اینکه غایت، از فعل الهی مطلقاً مسلوب است مطرح می‌نماید و شارح، دلائل وی را بیان و سپس دو ایراد بر عقیده سید میر شریف وارد می‌کند.

س - مطلبی در این مورد که «محمود علیه» باید فعل باشد کما اینکه محقق تفتازانی و فاضل دوانی به آن تصریح کرده‌اند هر چند از عبارت قاموس که می‌فرماید: الجمال، الحسن فی الخلق و الخلق و الفعل، کرم فهو جمیل»، چنین برمی‌آید که محمود علیه اختصاص به فعل ندارد و به همین جهت است که صاحب قاموس متعرض فعل نشده، پس اگر علماء، محمود علیه را اختصاص به فعل می‌دهند شاید به این جهت باشد که متبادر به حسب عرف، فعل است.

ع - شارح با اشاره به جمله‌ای از مطول که می‌فرماید: «ان الحمد علی الانعام أمکن من الحمد علی النعمة» به این مطلب می‌پردازد که نباید چنین تصور شود که محمود علیه می‌تواند به نعمت تعلق بگیرد هر چند که فعل نمی‌باشد و برای توجیه نظر صاحب مطول به قول سید میر شریف اشاره کرده و می‌فرماید: «مراد از فعل، فعل عرفی است و فعل عرفی همه این امور را در بر می‌گیرد، لذا هم «علمتُ» و «حلمتُ» صحیح است و هم «أعطیتُ» و «اکرمتُ» و لذا حمد بر ذات نعمت غیر معقول است و باید ملاحظه نماییم تعلق نعمت را به محمود در موقع صدور که در این هنگام نعمت به انعام برمی‌گردد. پس حمد به نعمت تعلق می‌گیرد بخاطر انعام محمود. پس در حقیقت محمود علیه فعل است نه ذات نعمت و تعلق حمد هم به آن مجازی خواهد بود. پس در توجیه کلام مطول می‌توان گفت که حمد بر انعام تعلق می‌گیرد اولاً و بالذات و به نعمت تعلق می‌گیرد

ثانیاً و بالعرض. [در اینجا بنظر می‌رسد که موافقت شارح با این نظریه مشعر به این است که وی با نظر صاحب قاموس که تلویحاً تعلق محمود علیه را به غیر فعل جایز می‌داند، مخالف است^۱].

ف - در ادامه به بیان فرق میان کمالات متعدی که اصطلاحاً به «فواضل» مشهورند مانند انعام و تکریم و تعلیم و کمالات غیر متعدی که به «فضائل» شهرت دارند چون علم و حلم می‌پردازند و می‌فرمایند: و منظور از تعدی، تعدی آثار این کمالات است در حالیکه تحقق آن کمال متوقف باشد بر آن تعدی مانند انعام و تعلیم و لذاست که علم و حلم جزء کمالات غیر متعدی به حساب می‌آیند زیرا تحقق آنها متوقف بر تعدی آثارشان نمی‌باشد.

ص - شارح بحثی شیرین و جالب پیرامون اطلاق لفظ واحد و اراده دو معنای حقیقی و مجازی از آن را در آن واحد که بحثی اصولی است را ذکر و مواضع وفاق و نزاع اصولیان را بیان می‌دارد.

ق - مطلب بعدی آن است که: مدح، ثناء حسن است که هم ممدوح علیه اختیاری و هم غیر اختیاری را در بر می‌گیرد و لذاست که جمله «مدحُ اللؤلؤة علی صفائها» را صحیح می‌دانند بر خلاف «حمدتُ اللؤلؤة علی صفائها». هر چند عده‌ای با این نظر مخالف بوده و مدح را هم صرفاً مختص به اختیاری می‌دانند مانند محقق یزدی رحمه الله علیه.

ر - مصنف در ادامه گفتگو از کلمه مدح و معنای آن به جمله زمخشری در کشاف اشاره می‌کند که فرموده: (الحمد و المدح اخوان) و به معنای اخوت که آیا مترادف است یا صرفاً تقارب و تناسب، می‌پردازد و شارح نیز در شرح خود به کلام مصنف در کتاب حاشیه اشاره می‌کند که می‌فرماید: «اخوت دلالتی بر مترادف ندارد، بلکه به معنای مجرد تناسب و تقارب بین دو چیز در لفظ و معنا می‌باشد، لذاست که بین اسم و فعل مضارع اخوت

قائلند و نه ترادف»، هر چند به عقیده شارح، مراد صاحب کشف ترادف است [زیرا جمله زمخشری در جلد اول تفسیر کشف این است: «الحمد والمدح اخوان و هو الثناء والنداء علی الجمیل من نعمه و غیرها، تقول: حمدت الرجل علی انعامه و حمدت الرجل علی حسبه و شجاعته. پس مراد شارح این است که وقتی زمخشری قائل به این است که حمد هم شامل اختیاری می شود هم غیر اختیاری و سپس بین آن دو را اخوت قائل شده پس منظورش ترادف می باشد^۱].

ش - در ادامه اشاره ای به نظریه شیخ بهائی در مورد مقید کردن یا نکردن محمود علیه به قید اختیاری می شود و مفصلاً در این مورد به بحث می پردازند.

ت - موضوع بعدی که به آن پرداخته می شود این است که اگر وصف کردن دیگری به صفتی جمیل، از روی استهزاء باشد از نظر عرفی ثناء محسوب نمی گردد مانند آیه شریفه «ذق اَنک انت العزیز الکریم» که دیگر در اینجا تعظیمی در کار نخواهد بود.

ض - پس از عنوان نمودن مطلبی مفصل پیرامون لحاظ کردن اعتقاد حامد در حمد کردن و نیز ظهور قصد تعظیم در ثناء و معتبر بودن فعل جنان و ارکان در حمد و به عقاید مخالف و موافق پرداختن، شارح به مبحثی نحوی پیرامون اصطلاح (اللهم الا) اشاره می کند و ابتداءً می فرماید: (اللهم) کلمه ای است که در دعاء به معنی (یا الله) است و (م) عوض از حرف نداء می باشد و به همین جهت است که بین این دو یعنی عوض و معوض جمع نمی شود. و فراء هم درباره این کلمه شریفه می فرماید که: اصل آن «الله أم» بوده یعنی «أما بخیر» که بر اثر کثرت استعمال، همزه از وسط حذف شده و به «اللهم» تبدیل گشته است و دلیل حرف خود را این میدانند که در هیچ جا دیده نشده که (م) به اسمی اضافه

شده باشد مگر آنکه مخفف شده است. و شارح با چند پاسخ، کلام فراء را رد می‌کند و می‌فرماید: اولاً اگر (م) مخفف از «اُمّ» باشد پس (اللهم) یک دعای کامل محسوب می‌شود (الله + فعل امر) در حالیکه ما اکثر در دعاهاى خود پس از (اللهم) فعل امری را می‌آوریم مانند (اللهم اغفر) پس اگر در (اللهم) فعل امر وجود داشت باید فعل امر بعدی را با حرف عطف به آن معطوف می‌کردیم مثلاً می‌گفتیم (اللهم واغفر) و ثانیاً: اگر حرف فراء صحیح بود ما هیچگاه نمی‌توانستیم بگوئیم (اللهم لا تؤمّم بالخیر) چون تناقض پیش می‌آمد و حتی صحیح نبود که بگوئیم (اللهم اُمنّا بالخیر) چون تکرار محض بود. و شارح چند دلیل دیگر نیز ذکر کرده و در پایان به (اللهم الا) از قول مطرزی اشاره می‌کند و می‌فرماید: (اللهم) را هرگاه پیش از (الا) بیاورند برای این است که به مخاطب بفهمانند که مستثنی امری نادر و شاذ است و در اثبات این مسئله از نام خداوند کمک می‌طلبند و بدین وسیله متکلم نشان می‌دهد که مستثنی به حد ندرت و شذوذ رسیده و این ترکیب در کلام فصحاء فراوان است و در جواب استفهام پیش از لا و نعم می‌آید.

ظ - بحثی کلامی و زیبا پیرامون صفات ذاتی خداوند مطرح می‌شود و بحث از اینجا آغاز می‌گردد که اگر محمود علیه در تعریف حمد، مقید به اختیاری شود پس مفهومش این است که حمد بر غیر اختیاری جایز نیست ولی این مفهوم، نقض می‌شود با این مسئله که ما خداوند را بخاطر صفات ذاتیه‌اش که تصور مفارقت از ذاتش را هم نمی‌شود کرد، حمد می‌کنیم مانند علم و اراده و قدرت، در حالیکه هیچکدام هم اختیاری نیستند. و مصنف و شارح پیرامون این مسأله به بحثی مفصل می‌پردازند و شارح در ضمن بحث، به ارائه کلام اشاعره و برخی معتزله پرداخته و می‌فرماید: «اشاعره قائلند به زیادت صفات ذاتی بر ذات خداوند و قائل به قدم زمانی و نه ذاتی این صفاتند». اولی مانند وجود و دومی مانند خالقیت و رازقیت که قابل جدا شدن از موصوفند و نیز برخی صفات

خداوند را نه عین ذات می دانند و نه غیر ذات، یعنی قائلند به گونه سومی از صفات الهی که انفکاک آنها از ذات ممتنع است مانند حیات و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام...

غ - شارح پس از بررسی آراء اشاعره و معتزله چنین نتیجه می گیرد که بین این دو گروه در دو نوع از صفات الهی اختلافی نیست: یکی در وجود که هر دو گروه آن را عین ذات می دانند و دیگری: صفات فعل که همگی آنها را غیر قائم به ذات حق می دانند و قائل به حدوث آنها می باشند. و موضع اختلاف، صفات ذاتی غیر از وجود می باشد که حکماء آنها را هم عین ذات می دانند ولی اشاعره نه عین و نه غیر ذات می دانند!

ث - مسأله بعد کلام امام فخر رازی است که می فرماید: «محال است ممکن، قدیم باشد زیرا اگر ممکنی یافت شود که قدیم باشد حتماً استناد به غیر خود دارد و گرنه واجب بالذات خواهد بود نه ممکن فی نفسه و نیز نمی توان او را به مختار نسبت داد زیرا ممتنع است اسناد قدیم نه به مختار و نه به موجب» و سپس دلائل خود را ذکر نموده و در ادامه شارح به نقد کلام او و ردّ برخی از دلائلش می پردازد.

خ - مطلب دیگر، نظریه حقه قاطبه حکماء و معتزله است که می فرمایند: «صفات حق تعالی، عین ذات مقدس اوست و مراد از عین ذات، این نیست که یک ذات و یک صفت جدای از ذات وجود دارد، بلکه مراد این است که بر ذات متعال خداوند همان چیزی مترتب می شود که بر ذات و صفات در غیر خداوند مترتب می گردد» و در اینجا مثالی را ذکر می کنند: ذوات ما در انکشاف اشیاء کافی نمی باشد بلکه به صفت علم نیازمندیم که قائم به ما می باشد، پس جهل در مرتبه ذات ما، ثابت است بر خلاف خداوند که در انکشاف اشیاء و ظهور اشیاء نزد او نیازی به صفتی که قائم به او باشد ندارد، بلکه اشیاء همگی در نزد او منکشف و آشکارند و این نیست مگر به این دلیل که ذات خداوند در این امر، محتاج به چیزی نیست، زیرا او غنی مطلق است و لذا انکشاف اشیاء نزد او و در مرتبه ذات

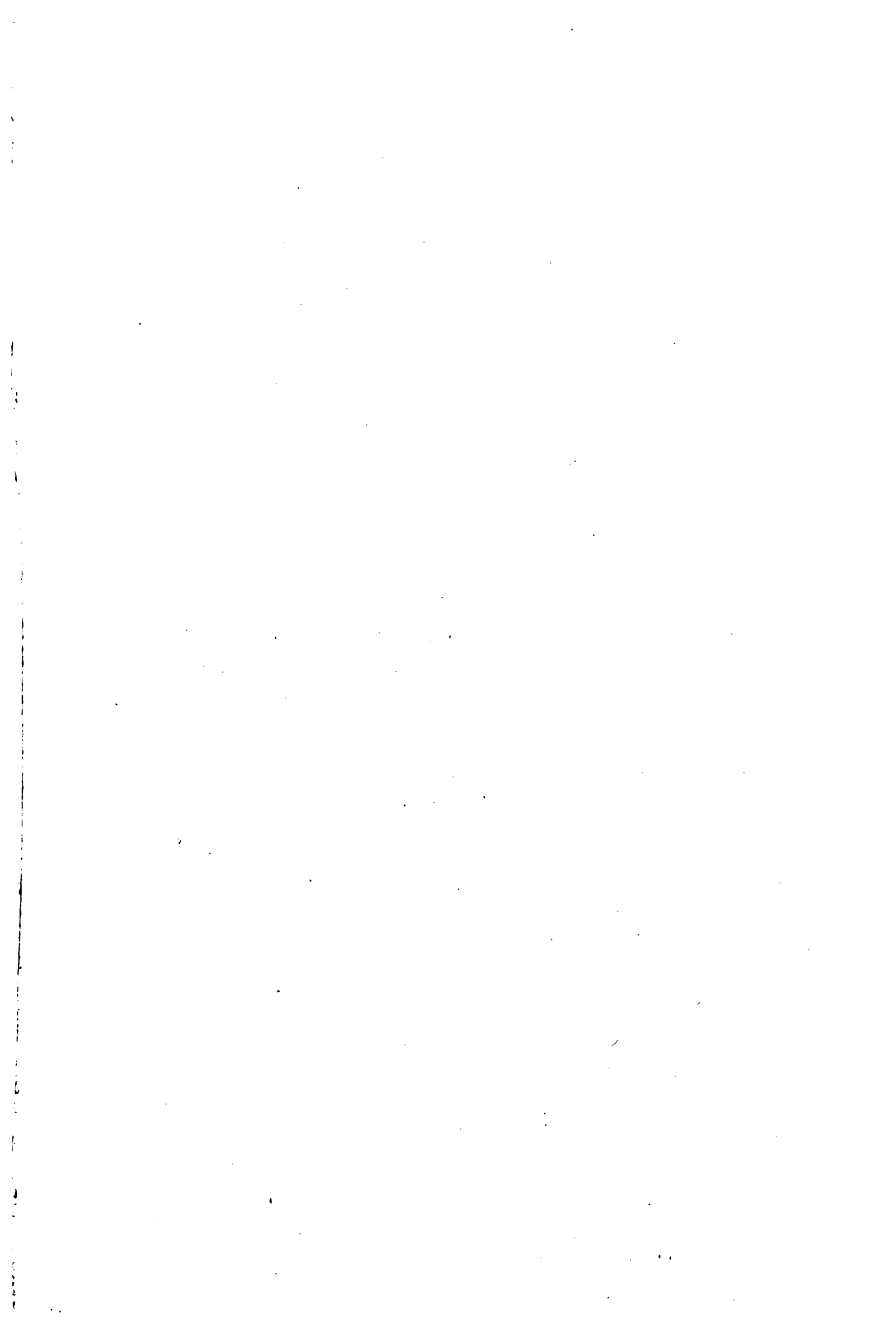
او ثابت است، پس به این اعتبار ذات خداوند، حقیقت علم است و در مورد صفات ذات دیگر هم به همین منوال.

ذ- شارح در جای دیگر به بررسی ورد کلام آن گروهی می‌پردازد که در کلام امیر المؤمنین علی علیه الصلوة والسلام در مورد صفات الهی، قائل به تناقض شده و گفته‌اند: وقتی حضرت می‌فرماید: «لیس لصفته حد محدود»، در واقع اثبات صفت برای خدا نموده، در حالیکه در جای دیگر می‌فرماید: «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه». و این را عین تناقض می‌دانند. که شارح محترم با اشاره به کلام ابوالحسن کندری پاسخ این گروه را می‌دهد.

و سرانجام- در فصل پایانی، مصنف و شارح به بررسی معانی لغوی و عرفی حمد، مدح، شکر و نسبت میان آنها بطور مفصل پرداخته و با بیان آراء مختلف از جمله کلام شیخ زین الدین در تعریف این سه مقوله، به بحث می‌نشینند.

در پایان از تمامی بزرگوارانی که مرا در این راه یاری دادند صمیمانه تشکر می‌کنم.

اجرهم علی الله
والسلام



شرح حال مؤلف رساله

شیخ سلیمان بن عبدالله بن علی بن حسن بن احمد بن یوسف بن عمار بحرانی سری یا سراوی^۱ ماحوزی^۲ مکنی به ابوالحسن معروف به محقق بحرانی در شب نیمه رمضان ۱۰۷۰ یات ۱۰۷۵ یا ۱۰۷۶ در ماحوز بدنیا آمد و پس از چندی در بلادالقدیم که قریه ای در بحرین است سکنی گزید و در همانجا نیز وفات یافت.

وی از افاحم و ثقات علمای امامیه در اوائل قرن دوازدهم هجرت بوده که در حفظ و دقت و سرعت انتقال و حسن تقریر وجودت تحریر، وحید عصر خود و از نوادر دهر به شمار می آمده و جامع علوم عقلیه و نقلیه بوده است.

وی در شرح حال خود می فرماید^۳:

«قرآن کریم را در هفت سالگی حفظ کردم و در حالی شروع به کسب علوم نمودم که فقط ده سال داشتم و تاکنون که سال ۱۰۹۹ ه است به

۱. سری و سراوی نسبت به سرة ناحیه ای در بحرین است که در آن چند قریه وجود دارد. / معجم البلدان ۲۱۹/۳

۲. ماحوزی نسبت به ماحوز است. و ماحوز قریه ای است از قرای شام. / لغتنامه دهخدا

۳. اعیان الشیعه ۳۰۳/۷.

تحصيل مشغولم.»

صاحب كتاب اللؤلؤة^۱ از ایشان چنین یاد می‌کند:

«علامة الزمان و نادرة الاوان... و هذا الشيخ قد انتهت اليه رئاسة بلاد

البحرين في وقته.»

ابوعلى^۲ نیز در رجال خود وی را به عنوان «مولانا العالم الرباني و المقدس الصمداني» یاد می‌فرماید.

«استادان شیخ»

از جمله استادان شیخ می‌توان از بزرگانی چون شیخ سلیمان بن علی... بحرانی اصبعی شاخوری، مجلسی دوم، سید هاشم بن سلیمان بحرانی صاحب «البرهان فی تفسیر القرآن» و از شیخ صالح بن عبدالکریم کرزکانی نام برد.

«شاگردان شیخ»

از جمله شاگردانی که از محضر محقق بحرانی استفاده نموده‌اند، می‌توان از احمد بن ابراهیم بحرانی (شارح رساله)، شیخ محدث صالح عبدالله بن حاج صالح، شیخ احمد بن شیخ عبدالله بن حسن بلادی و شیخ عبدالله بن شیخ عبدالله بن شیخ علی بن احمد بلادی نام برد و صاحب لؤلؤة البحرين می‌فرماید: «معروفترین شاگردان ایشان، پدرم احمد بن ابراهیم بحرانی و

۱. لؤلؤة البحرين فی الاجازة لقرنی العین، للشیخ الفقیه المحدث یوسف بن احمد بن ابراهیم البحرانی المتوفی ۱۱۸۶ و هی اجازة مبسوطة تعرض فیها لتراجم جماعة من المشایخ الاعلام و ذکر تواریخهم و کتبهم و تصانیفهم. کتبا فی کربلاء فی ۱۱۸۲ و ذکر فی آخره ترجمة نفسه و تصانیفه. الذریعة ج ۱۸/۳۷۹.

۲. الشیخ ابوعلى صاحب الرجال المعروف به «رجال ابی علی» الموسوم به «منتهی المقال» و هو الشیخ ابوعلى محمد بن اسماعیل الحائری من ولد ابی علی الشیخ رئیس، المتولد فی ۱۱۵۹ و المتوفی سنة ۱۲۱۵ فی النجف. الذریعة ج ۲۳/۱۳ معجم رجال الحديث للامام الخوئی ج ۲۲

محدث صالح مذکور شیخ عبدالله ابن الحاج صالح بوده^۱.

«تألیفات شیخ»

آثار شیخ فراوان است و باید دانست که اکثر نوشته های وی به صورت رساله هایی می باشد که برخی تمام و برخی ناتمام مانده. از جمله آثار وی می توان از کتب و رسائل زیر نام برد:

۱- کتاب «اربعین حدیث» در اثبات امامت از طرق عامه، این کتاب از بهترین کتابهای نویسنده است.

۲- «ازهار الرياض» و همانطور که از نامش پیداست مانند کشکول می ماند که شامل سه جلد می باشد.

۳- «الفوائد النجفیة» که بیشتر آنها بصورت رساله می باشد.

۴- «العشرة الكاملة» که متضمن ده مسئله از اصول فقه می باشد.

۵- «الشفاء» در حکمت نظری.

۶- «رسالة فی الصلوة».

۷- «رسالة فی مناسک الحج».

۸- «رسالة فی المسائل الخلافية فی مناسک الحج».

۹- «رسالة نسخة العیبر فی طهارة البیر».

۱۰- «رسالة فی وجوب صلوة الجمعة عیناً» که نقضی است بر رساله برخی

فضلاء در تحریم نماز جمعه.

۱۱- «کتاب المعراج» شرحی است بر فهرست شیخ طوسی، که کتابی

عجیب و بسیار مشهور است که نوشتن این کتاب را به پایان نرساند.

۱۲- «بلغة المحدثین» در علم رجال است.

۱۳- «رساله حمديه» که شاگرد وی شیخ احمد پدر صاحب الحقائق آن را

شرح کرده.

- ١٤- رسالة تحريم الارتماس على الصائم دون نقضه للصوم.
- ١٥- رسالة فى أفضلية التسبيح على الحمد فى ثلاثة الثلاثية واخيرتى
الرباعية.
- ١٦- رسالة فى كيفية التسبيح فى الاخيرتين و ثلاثة المغرب.
- ١٧- رسالة فى شرح خطبة الاستسقاء.
- ١٨- رسالة فى مقدمة الواجب.
- ١٩- رسالة فى سبب تساهل الاصحاب فى ادلة السنن.
- ٢٠- رسالة فى جواز التقليد.
- ٢١- النكت البديعة فى فرق الشيعة.
- ٢٢- الذخيرة فى المحشر فى فساد نسب بعض البشر.
- ٢٣- رسالة فى اعراب «تبارك الله احسن الخالقين».
- ٢٤- رسالة فى اسرار الصلوة.
- ٢٥- رسالة فى الاستخارة.
- ٢٦- رسالة فى الصوم.
- ٢٨- «شرح الباب الحادى عشر» كه ناتمام مانده.
- ٢٩- رسالة فى وجوب غسل الجمعة.
- ٣٠- رسالة فى خواص يوم الجمعة.
- ٣١- كشف القناع عن حقيقة الاجماع.
- ٣٢- رسالة فى كلمة التوحيد لا اله الا الله لفظاً و معنى و اعراباً.
- ٣٣- رسالة فى وجوب القنوت.
- ٣٤- رسالة فى النحو.
- ٣٥- رسالة فى المنطق.
- ٣٦- رسالة فى آداب البحث.
- ٣٧- ايقاظ الغافلين.
- ٣٨- الرسالة الشمسية فى رد الشمس لمولانا اميرالمؤمنين عليه السلام.
- ٣٩- رسالة فى حكم الحدث فى اثناء الغسل.

- ۴۰- رساله فی تحریم تسمیه صاحب عجل الله فرجه باسمه.
- ۴۱- «فصل الخطاب فی کفر اهل کتاب و النصاب» که ناتمام مانده.
- ۴۲- السر المكتوم فی بیان حکم تعلم علم النجوم.
- ۴۳- هداية القاصدين الى عقائد الدين.
- ۴۴- رساله ضوء النهار.
- ۴۵- «شرح مفتاح الفلاح» که ناتمام مانده.
- ۴۶- «شرح الاثنی عشریة البهائیة» که تکمیل نشد.
- ۴۷- «السلافة البهية فی الترجمة الميمنية» که گوشه ای از احوالات شیخ میثم بحرانی است.
- ۴۸- رساله الاحباط و التكفير.
- ۴۹- رساله فی حدیث ابی لبید المخزومی فی مقطعات القرآن.^۱

«وفات الشيخ»

شیخ جلیل القدر محقق بحرانی در هفدهم رجب ۱۱۲۱ هـ در دهی دونج نام از قراء ماحوز رحلت و در همانجا در مقبره شیخ میثم جد ابن میثم معروف، شارح نهج البلاغه مدفون گردید.

از وی اشعاری به یادگار مانده که در زیر به ذکر چند بیت از آنها بسنده و شرح حال مؤلف را به پایان می بریم:

الف - در ارادتش به امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید:

انی وان لم یطب بین الوری عملی فلست انفک مهما عشت عن أملی
وکیف أقنط عن عفو الاله ولی وسیلة عنده حب الامام علی

- در مدح بحرین می فرماید:

هی البحرین قنطرة المعالی و معراج المحاسن و الکمال
فلا تلحق بها أرضا سواها فما ماء زلال مثل آل

بلغت بها الامانى باجتهاد وصلت به الى اوج المعالى
ونلت بها المحاسن و المزايا وغصت على الفرائد واللثالى
فنونى فى الكمال مبینات وقفت السابقين من الرجال^۱

زندگینامه شارح

از زندگینامه شارح، شیخ بزرگوار احمد بن ابراهیم بن احمد بن صالح بن احمد بن عصفور بحرانی، اطلاعات زیادی در دسترس نیست و آن چه شیخ را مشهور ساخته، این است که وی پدر شیخ یوسف صاحب حدائق است.

شیخ احمد از اکابر علمای اوائل قرن دوازدهم هجری می باشد که در سال ۱۱۳۱ وفات یافته. از جمله تألیفات ارزشمند وی می توان از کتاب «اثبات الجزء الذی لایتجزى» و «ثبوت الولاية على البكر البالغة الرشيدة» نام برد.^۲

۱. اعیان الشیعه ج ۷ ص ۳۰۴ و ۳۰۵. ۲. ریحانة الادب ۱/ ۲۳۰. الذریعة ۵/ ۱۰۴.

متن المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

لك المحامد و المهادح و اليك يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح. والصلوة على
ذى المقام المحمود، محمد و آله الكاملين فى مقام السعود.

الحمد لغةً، هو الثناء على الجميل الاختيارى على جهة التعظيم. فقد خرج
بالجميل، الثناء على غيره، على قول بعضهم ان الثناء حقيقة فى الخير و الشر و
على المشهور أنه حقيقة فى الخير فقط.

ففائدة القيد، تحقيق الماهية الاحتراز^١ او دفع توهم ارادة الجمع بين الحقيقة و
المجاز عند مجوّزه من الاصوليين على أن يكون كل مناط الحكم و الاثبات من
حيث هما كذلك من قبيل عموم المجاز و بالاختيارى^٢، المدح فانه يعمّ الاختيارى
و غيره على الاكثر و على القول بالاخوة بمعنى الترادف بحذف القيد ليعمّ.
وذكر فى الحواشى البهائية على تفسير القاضى، ان هذا التقييد غير موجود فى

١. ظ: للاحتراز.

٢. عطف به «خرج بالجميل».

كلام الاكثر وأنكره بعضهم مستشهداً بقولهم «عند الصباح يحمد القوم السرى»^١ و قولهم «عاقبة الصبر محمودة». و يكفى فى ذلك قوله تعالى ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾ و حينئذ فيستغنى عن بعض التكلفات. و قيل: انه فى هذه المواضع بمعنى الرضى و مجيئه بهذا المعنى مشهور و فى كتب اللغة مسطور.

و على جهة التعظيم يخرج ما كان على جهة الاستهزاء و السخرية ﴿فُذِّقْ انك انت العزيز الكريم﴾ و كذا فى الروض. و فيه ان مثل هذا لا يسمى ثناءً ظاهراً بل سخرية و استهزاء، يخرج حينئذ بقيد الثناء او الجميل، لانه يكون على ما يعتقدده الحامد جميلاً و ما يقال انه ثناء ظاهر^٢ مردود بأنه لو كان ذلك ثناء، لكان حمداً فان المفهوم من الصراح و الكشف فى تفسير قوله تعالى ﴿واذكروا ما فيه﴾، ان الثناء هو اتيان بما يشعر بالتعظيم مطلقاً و فى الجمل، الثناء هو الكلام الجميل ثم فى الروض انه يتناول الظاهر و الباطن، اذ لو تجرّد عن مطابقة الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح لم يكن حمداً بل هو تهكم و تمليح.

هذا لا يقتضى دخول الجوارح و الجنان فى التعريف لانها اعتبرا فيها شرطاً لا شطراً.

أقول: فيه نظر يظهر مما سبق و ربّما قيّد بعضهم، الثناء باللسان و عليه العلامة التفتازانى فى المطول و الشهيد الثانى فى الروض ولا حاجة اليه، اذ الثناء لا يكون الآ به، اللهم الآ أن يكون للتخصيص على هذا المعنى او لأنّ الثناء يطلق مجازاً على غير اللسانى كما فى قوله (ص): «انا لا احصى ثناء عليك انت كما أثنيت على نفسك» و نقض التعريف فى عكسه بالثناء على الله تعالى مجده بصفاته الذاتية، فانّها ليست اختيارية و هذا النقض أنما يرد على الاشاعرة و من يحذو حذوهم ممن يقول بوجود الصفات و قدمها و أنّها غير الذات.

اما على الحق من عينية صفاته لذاته، فالحمد راجع الى الاثار المترتبة على نفس الذات المقدسة و تلك الاثار اختيارية و قد ارتبك خصوصنا فى جواب هذا

٢. فى المتن: (ثناءً ظاهراً).

١. (واو) محذوفة فى المتن.

النقض.

واضطراب كلامهم في النقص عنه فتارة قالوا: ان الذات لما كانت وحدها كافية في افضاء تلك الصفات جعلت بمنزلة افعال اختيارية يستقل بها فاعلمها. و أنت خير بأن اللازم من هذا التوجيه^١ كونها كالاختيارية لا أنها اختيارية حقيقة، فالتنقض بحاله و القول بتناولها تبعاً مع ما يلزمه من المجاز في الحدود بعين قرينة، مستلزم ما لا اختيار فيه من مقتضيات ذواتنا و هم لا يلتزمون. و تارة قالوا ان تلك الصفات مبادٍ لافعال اختيارية والحمد عليها باعتبار تلك الافعال الاختيارية، فالمحمود عليه فعل اختياري و تكلفه ظاهر اذ الكلام في المحمود عليه في عبارة الحامد و هو الصفة لا اثرها.

و اضطراب الخطابي في حاشيته في المختصر الى بنائه على ما اختاره الامدى من تجويز استناد القديم الى المختار، فيجوز ان يحمد على الصفات القديمة أنفسها بهذا الاعتبار و خفي عليه أنه لا يستلزم الفعلية كما لا يخفى اللهم الا ان يلتزم اطلاق الفعل على الوصف كما نُقل عن بعض اهل اللغة مع أنه لا يصح فيما يتوقف عليه الفعل الاختياري كالعلم والقدرة و الا تسلسل او تقدم الشيء على نفسه و ربما قال بعض متأخريهم: ان الحمد هنا بمعنى المدح مجازاً كما قيل في قوله تعالى: ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾ والحمد عرفاً فعلٌ ينبي عن تعظيم المنعم من حيث انه منعم على الحامد او غيره سواء أكان باللسان او بالجنان او بالاركان و ما يقال ان الجناني لا يعقل انبأوه مدفوع بأن الجهل بالنبى لا يقدح في الانباء، اذ المراد به اشعاره في حد ذاته بحيث لو اطلع عليه لأنبأ عن تعظيمه على انه يجوز الاطلاع على اعتقاد الحامد باخبار الغير او بالالهام او باخبار المعتقد نفسه او بفعله، فان المنبئ بلا واسطة هنا هو الاعتقاد واورده في حواشيه على المطول من أن الانباء عن الشيء لا يستلزم تحققه، فضلاً عن قصده. ولا شك ان قصد التعظيم يعتبر ههنا والاحسن ان يبذل قولهم ينبي بقولنا يقصد به مدفوع بأن التعظيم مُب

عن قصده و أيضاً فيجوز ان يكون قصد التعظيم شرطاً لا جزء الماهية و في الحواشي الشريفة المشرفة على شرح المطالع ان الذكر اللساني و العمل الاركاني لا يكون حمداً عرفياً ما لم يطابقه الاعتقاد.

والشكر لغة، هو الحمد عرفاً و عرفاً صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه الى ما خلق لاجله. والمدح الغة، الثناء على الجميل مطلقاً و قد يقيد بالاختيارى كالحمد و المدح عرفاً ما يدل على اختصاص بنوع من الفضائل، فالنسبة بين الحمد اللغوى و الشكر العرفي، تباين كالنسبة بين المدح اللغوى و بينه لصدقها بالثناء باللسان فقط. و الشكر لا يصدق بذلك الآ مع غيره. و بين الحمد العرفي و الشكر اللغوى تساوي كما في الروض و فيه نظر. و بين الحمد اللغوى و كل من المدحين عموم و خصوص مطلق لصدقه بالاختيارى فقط و صدقها به و بغيره كما بين الحمد اللغوى مع الشكر العرفي، نظراً الى شمول متعلق الحمد لله تعالى و لغيره و اختصاص متعلق الشكر به تعالى، كذا في الروض.

و فيه انه انما يفيد عموم المتعلق، والحق انها متباينان كما تقدّم و العجب انه رحمه الله جعلها اولاً متباينين بين الشكرين اللغوى و العرفي، تباين كلي لانّ صرف جميع الاعضاء فيما خلق لاجله ينحلّ الى افعال متعدّدة فلا يصدق عليها فعل واحد او اللغوى اعم نظراً الى أن الصرف المذكور فعل واحد، قد تعدّد متعلقه فلا ينافي و صفه بالوحدة كما يقال «صدر عن زيد فعل واحد و هو ضرب القوم». قال المحقق الشريف في حواشي شرح المطالع و تحقيقه ان المركب قد يوصف بالوحدة الحقيقية كبدن واحد و الاعتبارية كمسكر واحد و صرف الجميع من قبيل الثاني انتهى.

و في الروض جعل اللغوى اخص لخصوصه بالنعمة و عموم العرفي لها و لغيرها و فيه نظر لاعتبار الانعام فيه. و قد يجاب بنوع من العناية و في الحواشي الشريفة الشريفة على شرح المطالع وجه عموم الشكر اللغوى بوجوه: منها، ان المنعم المذكور في تعريفه مطلق، لانه لم يقيد بكونه منعماً على الشاكر بخلاف العرفي،

اذ قد اعتبر فيه منعم مخصوص هو الله تعالى و نعمة فاضلة منه الى عبده. و منها، ان فعل القلب او اللسان قد يكون شكراً لغوياً و ليس شكراً عرفياً و حينئذ فيوجد الشكر اللغوى بدون العرفى. و منها، ان الشكر بالمعنى العرفى لا يتعلق بغيره تعالى. و من الناس من استشكل العموم مطلقاً بينهما بحسب الحمل، لان الشكر اللغوى كصرف القلب فيما خلق لاجله جزء من صرف الجميع غير محمول عليه لامتيازها في الوجود عن سائر اجزائه و خصّ النسبة المذكورة باعتبار الوجود و هو غلط من باب اشتباه مفهوم الشيء بما صدق هو عليه و ما ليس محمولاً على ذلك الصرف هو ما صدق عليه الحمد اعنى صرف القلب وحده لا مفهومه المذكور. كذا في الحواشى الشريفة الشريفة على شرح المطالع، لكنّه اورد ذلك في الحمد والشكر العرفيين. و لعمري انه جارٍ هنا كما لا يخفى. وقد تجعل النسبة بينهما عموم من وجه والظاهر، الأول. والنسبة بين المدحيين عموم مطلق و كذا بين الحمد و الشكر العرفيين كما تقدّم وكذا بين الشكر و المدح كذلك، كذا في الروض و فيه بحث و كذا بين الشكر اللغوى و المدح العرفى. و الاظهر عندى ان النسبة بينهما عموم من وجه لتصادقهما بالثناء باللسان في مقابلة الاحسان بما للمحسن من الفضائل و انفراد الشكر بفعل الجوارح في مقابلة النعمة، اذ في عدّ ذلك مدحاً عرفاً بعدّ.

وانفراد المدح بالثناء لا في مقابلة نعمة بما للممدوح من الفضائل و بين الحمد اللغوى و العرفى عموم من وجه لصدقهما بالثناء باللسان في مقابلة نعمة و انفراد اللغوى بصدقه بذلك في غيرها و العرفى بصدقه بغير اللسان، فورده اعم و متعلّقه أخص و اللغوى عكسه.

و كذا بين الحمد و الشكر اللغويين و كذا بين كل من الحمد العرفى و الشكر اللغوى مع المدح اللغوى لاجتماعهما معه في الثناء باللسان على النعمة و انفرادهما عنه بصدقهما بغير اللسان و انفراد منهما بصدقه على غير النعمة، فورده أخص و متعلّقه اعم من متعلّقتها و هما بالعكس. و هذا في الحواشى الشريفة على شرح

المطالع، اذ المعتبر بين الحمد العرفي و الشكر اللغوي مطلق و هو مبني على اطلاق
النعمه في الحمد العرفي و تقييدها في الشكر اللغوي بوصولها الى الشاكر و اذا لم
يقيد به فيها كانا متحدين لا متساويين كما في الروض.

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لك يا واجب الوجود على ما أَفَضْتَ من الخير والوجود، وشكراً لك يا
مُلْهِمَ الصواب على ذَوَارِفِ^١ عوارِفِ جودك العباب^٢. أنقذنا من شواكل غياهب
الغرور والشرور وأخْرِجْنَا بتوفيقك مِنَ الظلمات الى النور.
و صلّ على المحمودِ المطلق من بين عالم الامكان و آله المعصومين عن وصم
الجرس و ذَرَن^٣ العصيان ...

و بعد فيقول الفقير الى ربّه الكريم أحمد بن ابراهيم البحراني وفقه الله سبحانه
لمراضيه و جعل مستقبله خيراً مِنْ ماضيه، انّ الشيخ المنيف و عضد الدين الحنيف
و مالک ازمة التأليف و التصنيف الذي شادّ مدارس العلوم بعد دروسها و سقى
بَصِيبِ فضله حدائق غروسها و البحر الذي لا تجد لِيَمِّه ساحلٌ و كعبة الاداب التي
تُطَوَّى لها المراحلُ و منبع العلم الذي يُفِيدُ و يُفِيضُ. و جَمَّ الفضل الذي لا ينضب
و لا يغيض، شيخي و استاذي الذي و هبني من فضله ما لا يضيغُ و حنى على
حنو الظئر^٤ على الرضيع و فرش لي حجر علومه و ألقمي ثدي معلومه حتى

١. الذرف: صَبَّ الدمع.

٢. العُباب: معظم السيل.

٣. مص: ذرن.

٤. الظئر: العاطفة على ولد غيرها.

شحذ^١ من طبعى مرهفاً^٢. وبرى من نبى^٣ مُشفقاً. فلو رمت القيام باداء شكره لا ستهدف للملام التقصير ولكن الشيخ الفاضل الكامل والعالم العامل شيخنا الشيخ سليمان بن عبدالله البحراني متّع الله المسلمين بفيوض علومه و جلى برهف فكره سحاب ظلمات الجهل و غيومه وأدام على صفحات الايام بهاء طلعته الرّاء و نصب أعاده في مقام الذمّ و الاغراء ولا زال محموداً على مزاياه الفاضلة مشكوراً ولا يرح ممدود الثناء عليه مقصوراً، قد جمع بتأليف شتات الفنون ألف بتصانيفه^٤ الدرّ المكنون.

و ممّا انتظم من جواهر كلامه ونفثت به سواجر اقلامه رسالة «الفها في تحقيق الحمد لم تكتحل عين الدهر لها بنظير ولا احتوى على مثل ازهار الفاظها و دُرر معانيها روض نضير، جمع تحقيقات أبت أن يأتى بمثلها ابناء الزمان و تنبيهات لم يطمئنهن^٥ انش قبله ولا جان و فوائد جليله لم تجتمع الى الان في كتاب ولم يطلع عليها واحد بعد واحد من اولى الالباب و زوائد نبيلة استنبطها بفكره الوقاد ونكتاً شريفة استخرجها بذهنه النقاد.

و كان قد أمرنى - دام ظلّه و عمّ فضله وطوله - أن أشرحها شرحاً يكشف عن رموزها الخفية و يوقف على مطالها العلية، فضربت عن ذلك صفحاً^٦ وطويْتُ كشحاً، علماً متى بانما طلب لجة، لا استطيع الفوص في تيار بحارها و طريق دحض^٧ لا آمن زللها و عثارها. هذا مع قصور باعى من بلوغ هذا الشأن و نقص بضاعتى عن الحلول بهذ المكان، لكن حيث لم أجد ملجأ عن الاقدام ولا مدّ خلاً سوى الاسعاف بالمرام، اذ طاعته واجبة علىّ و فرض متحتّم لدىّ، جزمْتُ بعد الشك و الاحجام، متوكلاً على الملك العلام.

١. شحذ الشيء: احذّه.

٢. مرهف الجسم: دقيقه.

٣. النبع: شجر تتخذ منه السهام و القسى.

٤. مص: تصانيفه.

٥. اشارة الى آية ٥٤/ سورة الرحمن.

٦. اشارة الى خطبة «الششقية».

٧. الدحض: الزلق.

معنى الباء فى بسم الله الرحمن الرحيم

وها أنا أشرع فى المقصود بعون الملك المعبود (بسم الله الرحمن الرحيم) الباء اما للاستعانة او الملابس او المصاحبة. فان ذكر اسم الله على أى نحو مثمر للبركة و على الاول والثالث فالظرف لغو و هو ما كان عامله خاصاً غير واجب الحذف سواء حذف ام لا و على الثانى^١ فالظرف مستقر و هو ما كان عامله عاماً واجب الحذف كالواقع خبراً او حالاً او نعتاً او صلة.

فالظرف فى الثانى متعين للحالية و فى الوجهين الاخرين غير متعين لها و قد يُرجح الاول^٢ عليهما بأن جعل الاسم الكريم ذريعة يتوصل بها الى الفعل يشعر بزيادة مدخليته و تمام الانقطاع حتى كأنه لا يتم الفعل بل لا يتأتى ولا يوجد بدون اسمه تعالى.

والملبسة و المصاحبة عريان عن ذلك الاشعار و ربما رجّح الثانى أيضاً بكونه أدخل فى التعظيم حيث جعلت باء الملابس متعلقة بالتبرك اى متبركاً باسم الله اقرأ، كذا^٣ فى الكشف و فى شرح اللمعة^٤ الدمشقية: و فى التبرك بالاسم

١. يعنى الملابس.

٢. يعنى الاستعانة.

٣. فان قلت: بم تعلق الباء؟ قلت: بمحذوف تقديره: بسم الله أقرأ أوأتلو، لان الذى يتلو

و الاستعانة به كمال التعظيم للمسمى انتهى.

والاول بناءً على كون الباء للملابسة والثاني على كونها للاستعانة، و من هنا يقدح^٥ اشكال قوى و هو أن المستقر على ما مرّ ما كان عاملاً عاماً واجب الحذف وحينئذ فالتبرك خاص لا عام فتقديره في باء الملابس يُخرجها عن الاستقرار.

و قد أجاب المصنف دام ظلّه عن هذا الاشكال في حواشيه على شرح اللمعة بما حاصله: ان الفعل العام قد تقوم قرينه على تخصيصه ببعض افراده ولا يقدح ذلك في الحكم بكونه مستقراً و ذلك كما اذا قلت: زيد على الفرس، فالاصل مستقر لكن المراد منه بحسب القرينة راكب و بهذا الاعتبار صَحَّ جعله مستقراً.

و قد نصّ على هذا المعنى، المحقق^٦ التفتازاني في حواشى الكشف، فكتب على عبارته يعنى ان التقدير: متلبساً باسم الله ليكون المقدّر من الافعال العامة. لكن المعنى بحسب القرينة على^٧ هذا، فلماذا جعل الظرف مستقراً لا لغواً انتهى.

و أقول: لا يخفى على منصفٍ انه اذا قامت قرينة على أن المراد فعل خاص و جزئى من جزئيات الفعل العام و قدّر ذلك الفعل الخاص فلا شك في خروجه عن الاستقرار العام و صدق تعريف اللغو عليه، اذ الخاصّ في تعريف اللغواً من أن يكون خاصاً في الاصل و بحسب القرينة، على أن لقائل أن يقول: أنه على تقدير جعل الباء للاستعانة او المصاحبة؛ فالظرف مستقر أيضاً اذ التقدير متلبساً ولكن المعنى بحسب القرينة على المصاحبة او الاستعانة، فيعود الكل الى الاستقرار العام، فالحكم بأن^٨ يكون الملابس أدخل في التعظيم بناءً على تقدير التبرك لا يخلو عن ضعف^٩. ولعلّ هذا وجه قول المصنف بعد نقله كلام التفتازاني في شرح

التسمية مقروء، كما أن المسافر اذا حلّ أو ارتحل فقال: «بسم الله والبركات»، كان بمعنى: بسم

الله أحل و بسم الله ارتحل / كشف، دار الكتاب العربى، ج ١، ص ٢.

٤. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية / ج ١، ص ٥.

٥. و في المتن (ينقدح). ٦. راجع ص (١٢٦) تعليقة رقم (١).

٧. أى على هذا الفعل الخاص. ٨. حذف «بأن» في المتن.

٩. و قد عرفت ان وجه الضعف مما سبق هو خروج باء الملابس على ذلك التقدير عن

اللمعة و فيه ما فيه:

ما هو متعلق الباء

و متعلق الباء مضمَر خاص او عام، فعل او اسم، مؤخَّر او مقدَّم. ولعلَّ أولى هذه الالوجه الثمانية اولها أعنى ما كان فعلاً خاصاً مؤخراً اى بسم الله أُصنّف. اما اختيار كونه فعلاً دون كونه اسماً فلاحتياجه الى تقدير خبر والاصل عدمه و تعلق الظرف به يمنع جعله جزءً له ولان تقدير الفاعل بارزاً ليس كتقديره مستتراً.

و اما ايثار كونه خاصاً دون العام اى «ابتداءً» فلوروده خاصاً عند الذكر فى قوله تعالى «اقرأ باسم ربك»^١. فكذا عند الحذف أيضاً و فى الحديث أنَّ النبى صلى الله عليه و آله امر من^٢ آوى الى فراشه أن يقول «باسمك ربى وضعت جنبى و بك ارفعه». و لكونه يدلّ على ملابسة الاسم الاقدس لمطلق التصنيف و هو أولى ممّا هو صريح فى التقييد بابتدائه.

اصل «الاسم» فى بسم الله عند البصريين والكوفيين

و اما اختيار كونه مؤخراً فلما فيه من تقديم الحقيق بالتعظيم ولاقتضائه قصر الاستعانة و التبرك على اسمه عزّ و علا قصراً حقيقياً أو اضافياً قلبياً، فرداً على المشركين فى قولهم باسم اللات و العزى، فتأمل.

والاسم عند البصريين من الاسماء المحذوفة الاعجاز، المسكنة الاوائل تخفيفاً لكثرة الاستعمال المبتدأة بهمة الوصل. واشتقاقه عندهم من السمو بمعنى العلو

الاستقرار العام بل خروج باء الاستعانة و المصاحبة عن اللغوية الى الاستقرار / الهامش على النسخة الموجودة عندنا.

١. العلق / ١.

٢. المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوى: ج ١، باب ١ - ح، ص ٣٨٢.

وأصله سيمو^١ كحبر أو سيمو كعضو^٢. و هو عند الكوفيين محذوف الفاء مأخوذاً من السُّمة» بمعنى العلامة لكونه علامةً على مسأه.

و يقوئ الاول جمعه على أسماء و تصغيره على سَمَى و قولهم سَمَيْتُ دون أوسام و سَنِم و سَمَت. والحملُ على القلب مع بُعده لا يطرَد على أنه ليس المعهود، التعويض عن الصدر بهزة الوصل في العجز بل المعهود، التعوض بالهاء كالعدة و المقمة و نحوهما.

هل يكون الاسم عين المسمى ام لا

هذا و الظاهر انما اشتهر بينهم من الخلاف في أن الاسم عين المسمى او غيره لا وجه له، فانه ان أُريد بالاسم، اللفظ، فلا شبهة لعاقل في أنه غير المسمى، ضرورة ان لفظ انسان غير الحيوان الناطق و ان أُريد به ما صدق عليه، اعنى ذات الشئ فلا خفاء في أنه عين المسمى. و قد غيّر وافي تحرير محل النزاع و الشيخ البهائي قدّس سرّه قدر حرّره تارةً بان قال:

كما يعلم ان مراد الالفاظ من الاسم، اللفظ تارةً و المسمى أخرى نحو زيد كلمةً و عمرو متكلّم، فقد لا يعلم ارادة احدهما بخصوصه نحو «احمد مبارك و خالد منصرف»، عند عدم قرينة حالية او مقالية معينة للمراد وحينئذٍ فهل يحمل الاسم على اللفظ او المسمى، فهذا هو محل النزاع.

او تارةً قال: الاسم هو الذات مع صفة معيّنة و تجلّ خاص و هذا الاسم هو الذى وقع فيه التشاجر، هل هو عين المسمى او غيره. وليس التشاجر في مجرد

١. مص: سيمو.

٢. الاسم مشتق من السمو و هو الرفع، اصله سيمو بالواو، لأن جمعه أسماء مثل قنو واقنآء و جنو واحنآء و تصغيره «سَمَى»... و قيل انه مشتق من الوسم واليسمة والاول اصح، لأن المحذوف الفاء نحو صلة و وصل وعدة و وعد، لا تدخله هزة الوصل ولانه كان يجب ان يقال في تصغيره وُسَم كما يقال وُعيدة و وُصيلة في تصغير عدة وصلة والامر بخلافه. مجمع البيان:

اللفظ كما ظَنَّهُ المتكلمون انتهى.

مختار الشارع في مسألة عينية الاسم والمسمى

اقول وانت خبير بما فيه:

اما الاول: فلأن الظاهر من كلامهم أنه لا يختص الخلاف في كون الاسم عين المسمى او غيره باسم دون اسم ولا بما لم تقم فيه قرينة على ارادة اللفظ او المعنى، دون ما قامت فيه قرينة تخصص احدهما على أنه لا ينبغي الخلاف فيما اذا كان الاسم محتملاً من غير أن تقوم هناك قرينة مرجحة لا حد المحتملين، فانه اذا قال القائل. «خالد منصرف» ولم تقم قرينة على ارادة اللفظ او المعنى فن أبن لاحد ان يختصه باللفظ مع احتمال المعنى او بالعكس.

واما الثانى: فلأن قوله «الاسم هو الذات الى آخره» اما ان يريد بالذات المأخوذة مع صفة معينة ذات المعنى، فهو المراد بالمسمى فلا يتصور كونه عين المسمى، فتأمل^١.

كتابة بسم الله

ولم يكتبوا الالف في اسم على ما هو الرسم لكثرة كتابة بسم الله، فناسبها التخفيف

١. قال علامة الطباطبائي في تفسيره القيم «الميزان»: واما الاسم فهو اللفظ الدال على المسمى مشتق من السمة بمعنى العلاقة او من السمو بمعنى الرفعة وكيف كان فالذى يعرفه منه اللغة و العرف هو اللفظ الدال ويستلزم ذلك أن يكون غيرالمسمى واما الاسم بمعنى الذات مأخوذاً بوصف من اوصافه فهو من الاعيان لا من الالفاظ و هو مسمى الاسم بالمعنى الاول، كما أن لفظ العالم (من اسماء الله تعالى) اسم يدل على مسماه و هو الذات مأخوذة بوصف العلم و هو بعينه اسم بالنسبة الى الذات الذى لاخبر عنه الا بوصف من اوصافه و نعت من نعوته و السبب في ذلك انهم وجدوا لفظ الاسم موضوعاً للدال على المسمى من الالفاظ، ثم وجدوا ان الاوصاف المأخوذة على وجه تحكى عن الذات و تدل عليه حالها، حال اللفظ المسمى بالاسم في أنها تدل على ذوات خارجية فسموا هذه الاوصاف الدالة على الذوات ايضاً اسماء... الميزان: ج ١/١٥.

بخلاف قوله تعالى: «فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ»^١. وقيل وقد عوّض عنها بطول الباء.

بحث في لفظ «الجلالة» هل هو جامد او مشتق وان كان مشتقاً ما هو اصله والله علمٌ للذات الواجب الوجود. قيل اصله اله فحذفت الهمزة ثم عوّض عنها الالف واللام و من ثم قيل «يا الله» بقطع الهمزة^٢ وقيل أصله «لا» واصل لاه «لَيْتَهُ» على وزن جَمَل، ألحق به الالف واللام للتفخيم والتعظيم، لا للتعريف؛ لأنّ اسماء تعالى معارف، ويردّه قطع الهمزة^٣.

و على كلا القولين فهل هو جامد او مشتق، قال الخليل^٤ بالاول لانه لا يجب في كل اسم ان يكون مشتقاً^٥. و قال قومٌ بالثاني و حينئذٍ فعلى الاول قيل ان اشتقاق «الله» من «آله» كَعَبَدَ وزناً ومعنى وقيل من «آله» بالكسر بمعنى تَحْيَرٌ^٦، لتَحْيَرِ العقول فيه او بمعنى سكن لان الارواح تسكن اليه والقلوب تطمئن بذكره او بمعنى فرع من امرٍ نزل عليه ومنه «آلهه غيره» اذا ازال فزرعه و أجاره لانّ العابد يفرع اليه و هو يُجِيرُهُ في الواقع او في زعمه الباطل، او بمعنى اولع، اذ العباد مولعون بذكره وقيل من «وَلِه» بالكسر اذا تَحْيَرٌ و تَحَبُّطَ عقله و كان اصله «ولاه»، فقلبت الواو همزةً لنقل الكسرة كما قلبت الواو المضمومة همزةً لنقل الضمة في وجوهٍ فصار «الها»، كاشاح. وفيه انه كان ينبغي ان يجمع على اوله دون الهة. و

١. الواقعة / ٥٦ والحاقة / ٦٩.

٢. و اشار اليه الزمخشري في كشافه في المجلد الاول.

٣. و قال العلامة صاحب الميزان: و اما لفظ الجلالة، فالله أصله الاله، حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال و... فهو فعال بكسر الفاء بمعنى المفعول ككتاب بمعنى المكتوب، سُمِّيَ الهاً لآله معبودٌ و... والظاهر انه علمٌ بالغلبة و قد كان مستعملاً دائراً في الالسن قبل نزول القرآن يعرفه العرب الجاهلي كما يشعر به قوله تعالى: ﴿وَلْتَن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾ زخرف / ٨٧، الميزان / ١ / ١٦.

٤. راجع ص (١٢٦) تعليقة رقم (٢).

٥. ... فتنهم من قاله انه اسم موضوع غير مشتق، اذ ليس يجب في كل لفظ أن يكون مشتقاً لانه لو وجب ذلك لتسلسل. هذا قول الخليل. «مجمع البيان: ج ١ / ص ١٩».

٦. اشار الشيخ الطبرسي في الصفحة ١٩ ج ١ من مجمع البيان الى هذه المسئلة.

على القول الثانى فهو مأخوذ من «لاه يليه لاهاً وليها» اذا احتجب وارتفع، لانه سبحانه محتجب عن ادراك الابصار و البصائر و مرتفع عن كل شىء مما لا يليق بعزّ شأنه و سموّ سلطانه.

لفظ الجلالة وصف او علم

وقيل لفظ الجلالة فى الاصل وصف لكنّه غلب عليه تعالى بحيث لا يطلق على غيره وصار له تعالى كالعلم وليس فى الحقيقة علماً. وهذا قول من قال انه اسم لمفهوم الواجب لذاته او لمفهوم^١ المعبود بالحق، فيكون كلياً منحصراً فى فرد فلا يكون علماً. واستدلّ على القول الاول بوجوه:

منها أنه يوصف ولا يوصف به^٢. و فيه أنه لا يستلزم العلمية على أن الصفة الغالبة تعامل معاملة الاعلام فى كثير من الاحكام.

و منها أنه سبحانه يوصف بصفات خاصة بل جلّ شأنه فلا يبدّ له من اسم مختص به تجرى عليه تلك الصفات، اذ الموصوف اخصّ او مساوٍ.

رأى الشارح

و يردّ عليه ما اورد على الاول. والصواب ان يقال أنه لو كان وصفاً موضوعاً لمفهوم واجب الوجود المنحصر فى فرد لم يكن قوله «لا اله الا الله» مفيداً للتوحيد، لانّ المفهوم من حيث هو، يحتمل الشركة، فتكون هذه الكلمة مفيدة لانحصار الاله فى هذا المفهوم الكلى و من الجائز ان يكون القائل بذلك يعتقد أن لذلك المفهوم افراداً كثيرة فلا تكون مفيدة للتوحيد مع الاتفاق على افادتها اياه، و لانه لو كان

١. مص: المفهوم.

٢. ... فان قلت: أاسم هو ام صفة؟ قلت: بل اسم غير صفة، الاتراك تصفه ولا تصف به، لا تقول: شىء اله، كما لا تقول: شىء رجل. و تقول: اله واحد صمد كما تقول: رجل كريم خير. وأيضاً فاتى صفاته تعالى لابد لها من موصوف تجرى عليه، فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها وهذا محال. الكشف دارالكتاب العربى، ج ١، ص ٦.

اسماً لذلك المفهوم الكلى لكان الاله فى هذه الكلمة اما أن يُراد به المعبود بالحق فيلزم استثناء الشيء من نفسه او مطلق المعبود، فيلزم الكذب لكثرة المعبودات الباطلة، فوجب ان يكون «الله» علماً للفرد الذى انحصر فيه الواجب لذاته و المعبود بالحق اسماً لذلك المفهوم.

الادلة فى إبطال القول بالعلمية

واستدلّ على بطلان القول بالعلمية بوجوه:

منهائه لو كان علماً لما أفاد ظاهر قوله تعالى: «و هو الله فى السموات»^١ معنى صحيحاً لاستعارة بالمكانية - تعالى الله عنها علواً كبيراً - بخلاف الحمل على الوصفية بمعنى المعبود بالحق.

ورُدَّ بأنَّ الاسم قد يلاحظ فيه معنى يصلح لتعلّق الظرف كما يلاحظ فى حاتم معنى الكرم و فى الاسد معنى الشجاعة و الاقدام، فحينئذ يلاحظ هنا المعبود بالحق لاشتهاره به سبحانه فى ضمن هذا الاسم المقدس.

و منها: ان ذاته تعالى من حيث هى دون اعتبار امرٍ حقيقى او غير حقيقى غير معقولة للبشر فلا يمكن ان يدلّ عليها بلفظ.

ورُدَّ بأنَّ عدم تمكن البشر من وضع العلم له جلّ شأنه لا يدلّ على أنه ليس له سبحانه علم كما هو المدعى، اذ يجوز ان يضع هو لذاته المقدسة علماً على أنَّ عدم تمكن البشر من وضع العلم له محل بحث، اذ يكفى فى وضع الشيء تعقّل معناه بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه، قيل وفيه تأمل.

و منها: ان معنى الاشتقاق هو كون احد اللفظين مشاركاً للآخر فى المعنى و التركيب و هذا حاصل بينه و بين الاصول المذكورة قبل هذا.

كلام فى «الرحمن الرحيم»

«والرحمن الرحيم»

صفتان مشبّهتان من رَجَم بكسر العين بعد جعله لازماً بمنزلة الفرائز بنقله الى رَحْم بضمتها والرحمة فى اللغة، رَقّة فى القلب وانعطاف يقتضى التفضل والاحسان. ويوصف بها تعالى باعتبار غايتها التى هى فعل لا باعتبار مبدأها الذى هو انفعال لِتَنَزُّهه^١ سبحانه عنه.

والرحمن ابلغ من الرحيم لأنّ زيادة المبانى تدلّ على زيادة المعانى^٢، كما فى قطع وقطّع والمبالغة باعتبار الكم ولذلك قيل الرحمن عام لجميع الخلق والرحيم خاص بالمؤمنين لقوله تعالى: «وكان بالمؤمنين رحيماً»^٣ ولما كان الرحمن بمعنى البالغ فى الرحمة غايتها اختصّ به سبحانه ولم يطلق على غيره اصلاً لانه المتفضل حقيقة ومن عداه طالب بلطفه واحسانه، اما ثناءً دنيوياً او ثواباً اخروياً وازالة خساسة البخل الى غير ذلك، على أن ذات النعم وسوقها الى النعم عليه واقداره وتمكينه من ايصالها، كلٌّ منه جلّ شأنه. والى عموم الرحمن لجميع الخلق و اختصاصه به تعالى يُشير ما روى عن الامام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام انه قال: «الرحمن»^٤ اسم خاص بصيغة عامة والرحيم اسم خاص بصفة خاصة».

تعقيب التسمية بالحمد

ولما ابتدأ دام ظلّه باسم الله تعالى، قصد صون المبتدأ به عن وصمة النقص وجد من نفسه محرّكاً للاقبال عليه فلما لا حظ صفة الرحمن اى مولى النعم فى الدنيا

١. مص: التنزهه.

٢. يذهب اليه الزمخشري فى كشافه وصاحب الميزان يقول: الرحمن، فعلا صيغة مبالغة تدلّ على الكثرة والرحيم، فعيل صفة مشبهة تدلّ على الثبات والبقاء و... ١ / ١٦.

٣. الاحزاب / ٤٣.

٤. مجمع البيان ١ / ص ٢١ والميزان ١ / ١٧.

للكل قوى ذلك المحرك ثم لما تأمل في صفة الرحيم اى معطى النعم في الاخرة للمؤمنين تناهى ذلك المحرك قوة فصار المقام مناسباً للخطاب فخاطبه خطاب ملتفتٍ فقال:

(لك المحامد والممادح)

عَقَّبَ التسمية بالتحميد، اقتداءً بأسلوب الكتاب المجيد وامتثالاً لقوله عليه السلام «كل امر ذى بالٍ لم يُبدَأ فيه بحمد الله فهو أجذم» وما يُترأى من معارضة حديث التسمية له اعنى قوله صلى الله عليه وآله «كل امر ذى بالٍ لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر^١»، مرفوع اما بحمل الابتداء على العرفى الممتد من حين الاخذ في التصنيف الى ان الشروع في المقصود او بحمل حديث التسمية على الابتداء الحقيقى وحديث الحمد له على الاضافى. ولك ان تجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشيء لدينا فى الاستعانة بآخر.

قيل: ويحتمل الحمل على الملابس والملابسة تعم الابتداء بالشئ وعلى وجه الجزئية وذكره قبل الابتداء بلافصلٍ فيجوز أن يجعل احدهما جزءً ويذكر الاخر قبله بدون فصل فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما.

معنى ال فى الحمد

والمحامد والمادح، جمعا محمديّة وممدحة من المصادر الميمية التى جاءت على خلاف القياس فهما بمعنى الحمد والمدح، واللام فيها للاستغراق، لا لا استغراق الجماعات بل استغراق الافراد بناء على ما هو الاصح من ان الجمع المحلى بالالف واللام يفيد استغراق الاحاد كالمفرد، ولأنه المناسب فى مقام الحمد لشموله. وتقديم الظرف لافادة قصر جميع المحامد والمادح عليه بحيث لا محمود سواه، بناءً على أن تمكين العباد وإقذارهم على افعالهم الحسنة التى يستحق بها الحمد والمدح من الله تعالى واليه يشير صاحب الكشف حيث قال فى سورة التغابن فى تفسير

قوله تعالى ﴿لله الملك وله الحمد﴾^١ قَدَّم الظرفان ليدل على اختصاص الملك و الحمد لله عزَّ و جلَّ لِأَنَّ الملك على الحقيقة له لِأَنَّهُ مبدأ كل شيء و مُبدعه^٢ و القائم به و المهيمن عليه و كذلك الحمد، لِأَنَّ اصول النعم و فروعها منه و اما ملك غيره فتسليط منه و استرعاء و حمده اعتداد بان نعمه جرت على يده انتهى^٣.

رأى الاشعري في المسألة

و بهذا اندفع ما يورد من أَنَّ الحصر المذكور أَنَّمَا يصحَّ على مذهب الاشعري من أَنَّ جميع الافعال مخلوقة لله تعالى دون مذهب الامامية^٤ المعتزلة، لِأَنَّهُ لا يمنع احد منهم ان تمكين العباد و اقدارهم على ما يستحقُّون به الحمد و المدح من الله تعالى. فن هذه الجهة امكن رجوع المحامد و المباح بأسرها اليه و قصرها عليه ادعاءً و مبالغةً. فله الحمد اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

و اما على رأى الاشعري فالمحامد و المباح منحصرة فيه و مختصة به تعالى فلا محمود ولا ممدوح حقيقة الا الله تعالى و ذلك لِأَنَّ كل جميل فهو له خلقاً و تمكيناً

١. قَدَّم الظرفان ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص و الحمد بالله عز و جل و ذلك لِأَنَّ الملك على الحقيقة له، لِأَنَّهُ مبدئ كل شيء و مبدعه و القائم به و المهيمن عليه و كذلك الحمد، لِأَنَّ اصول النعم و فروعها منه و اما ملك غيره فتسليط منه و استرعاء و حمده اعتداد بان نعمة الله جرت على يده. الكشف / ج ٤ / ص ٥٤٥.

٢. بدع: ابتداء الشيء و صنعه لاعتن مثال. أبدعتُ الشيء قولاً أو فعلاً، اذا ابتدأته لاعتن سابق مثال. والله بديعُ السموات و الارض. معجم مقائيس اللغة / ج ١ / ص ٢٠٩.

٣. الكشف / ٤ / ٥٤٥.

٤. ذهب ابو الحسن الاشعري و من تابعه الى: ان الافعال كلها واقعة بقدرة الله تعالى و انه لا فعل للعبد اصلاً و قال بعض الاشعرية: «ان ذات الفعل من الله و العبد له الكسب» و فسر و الكسب بأنه «كون الفعل طاعة او معصية» و قال بعضهم «معناه أن العبد اذا صمَّ العزم على الشيء خلق الله تعالى الفعل عقيبه». و قالت المعتزلة و الزيدية و الامامية: «ان الافعال الصادرة من العبد و صفاتها و الكسب الذى ذكروه كلها واقعة بقدرة العبد و اختياره و انه ليس بمجبور على فعله بل له ان يفعل و له ان لا يفعل» و هو الحق لوجوه... / الباب الحادى عشر المبحث الثانى فى بيان ان العبد مختار فى جميع افعاله./

و تيسيراً و لأنّ الحمد كما سيأتى تحقيقه مختصّ بالافعال الاختيارية و لا اختيار لغيره تعالى على قاعدتهم و انما العبد مضطر في صورة مختار كما صرح به الفتازانى في شرح^١ المقاصد، فيلزم اختصاص الحمد اللغوى به، فالقصر عندهم على الحقيقة.

تقديم الظرف يفيد الاختصاص

فان قلت: لم قدّم الظرف مع ان لام الاستغراق و لام الجرّ المفيدة للاختصاص يفيد^٢ انحصار المحامد و المادح فيه تعالى و اختصاصها به بمعنى أنه لا محمود و لا ممدوح سواه على ما مرّ تحقيقه من أنه على المبالغة و الحقيقة، كما ذكر في قولنا «الحمد لله»، فأنه يفيد انحصار جميع المحامد فيه تعالى و به صرح^٣ القاضى البيضاوى، قلت: لعلّه بناءً على ما ذكره بعض المدققين من أن اللام ليست للحصر و لذا لم يعدّ من طرقه بل مفاده و مقتضاه انما هو الاختصاص بمعنى التعلّق و يدلّ على ذلك ما نقلناه آنفاً عن الزمخشري، فأنه جعل تقديم الظرف ليدلّ على اختصاص الحمد بالله فهو صريح في أنه لم يكن بدون التقديم و الا لم يكن التقديم مفيداً له و ايضاً لو كان اللام للاختصاص الحصرى لكان قولنا «ما الحمد الا لله» مفيداً لانحصار الحمد في الانحصار، لا انحصار الحمد في الله تعالى.

١. مقاصد الطالبين في علم اصول الدين - في علم الكلام للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر الفتازانى و له عليه شرح جامع باسم شرح المقاصد.
وقيل: شرح المقاصد ما في الفن مسئلة من المسائل الآ و هو حاوياً / كشف الظنون: ج ٢، ص ١٧٨٠.

٢. ظ: (تفيد).

٣... التعريف فيه (في الحمد) للجنس و معناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو او للاستغراق اذ الحمد في الحقيقة كله له، اذ ما من خير الا و هو مولى بوسط او بغير وسط كما قال تعالى: ﴿و ما بكم من نعمة فمن الله﴾ و فيه اشعار بانه تعالى قادر حى مريد عالم، اذ الحمد لا يستحقه الا من كان هذا شأنه. تفسير البيضاوى ج ١ ص ٧.

رأى الشارح فى المسألة

و أقول: فيه نظر، لانه ان اريد بعدم كون اللام للاختصاص الحصرى، عدم استعمالها فيه ولو بمعونة المقام فهو مكابرةٌ محضة، اذ ليس على ذلك سند فضلاً عن الدليل مع أن كلام القوم مُنافٍ لذلك. فإنَّ المحققين من النحويين و غيرهم، على أنَّ اللام وُضعت للاختصاص بمعنى التعلُّق التام ولا شك أنَّ الاختصاص الحصرى و التعلق على وجه القصر هو الفرد الاكمل من ذلك التعلق التام فيحمل عليه اللام فى مقام الثناء و المبالغة لمناسبته اياه فيفيد الحصر بمناسبة المقام.

و ان أُريد أنَّها لا تدل عليه بالوضع بحيث يكون هو معناها الموضوعه هى بازائه فسَلِّم، لكن لا ينفع فى الجواب عن ذلك السؤال، لأنَّ المراد أنَّ لام التعريف مع لام الاختصاص تدل عليه و تُفيده و لو بمعونة المقام، لأنَّ اللام موضوعه له على أنَّه ربَّما يقال ان المحققين كالسيد الشريف^١ و غيره ذهبوا الى أنَّ اللام و نحوها موضوعه للجزئيات المخصوصة بوضع واحد، فاذا استعمل اللام فى الاختصاص الحصرى فقد استعمل فى الموضوع له لانه من جزئيات التعلق و لا يحتاج الى قرينة فى فهم المراد و أمَّا يحتاج اليها فى تعيين المراد، فيكون فهم الحصر لا يحتاج على هذا التقدير الى استعانة المقام و ان احتاج اليه تعيين المراد. و هذا كما ذكره السيد فى حواشى المطول حيث قال فى ترجيح الجنس على الاستغراق: ان دلالة اللفظ على الجنس و على اختصاصه بالله سبحانه لا يحتاج الى الاستعانة^٢ بالمقام فلا حاجة الى تأدية ما هو المقصود أعنى انتفاء المحامد عن غيره و ثبوتها له أن يُزاد على الجنس معنى زائد يستعان فيه بالقرائن و الاحوال انتهى^٣.

و هو مبنى على ما ذكرناه فان قلت: لا وجه لاعتبار الحصر ههنا لان المخاطب بالجملة القصرية يجب أن يكون حاكماً حكماً مشوباً بصواب و خطأ و المخاطب هو الله تعالى، قلتُ: وجوب ذلك انما هو فى القصر الاضافى دون الحقيقى و القصر

١. راجع ص (١٢٦) تعليقه رقم (٣). ٢. مص: استعانة.

٣. المطول / ص ٧.

فما نحن فيه حقيق ولو اذعائياً ونظيره ﴿اياك نعبد﴾.

صرف الخطاب في ﴿اياك نعبد﴾

و أثر دام ظله الخطاب في ذلك على اسم «الله» الدال على استجابه تعالى لجميع صفات الكمال، اشارة الى أن هذا الاستجاء بلغ في الظهور بحيث لا يحتاج الى الدلالة عليه في الكلام بل ربما يدعى ان ترك ما يدل عليه اوفى بمقتضى المقام، بل المهم، الدلالة على أنه قرىء للحامد محرك الاقبال و داعى التوجه الى جنبه على الكمال حتى خاطبه على ما ذكر في قوله تعالى: ﴿اياك نعبد﴾^١ كما أشرنا اليه فيما سبق و ربما يوجّه اختيار حرف الخطاب بان فيه اشعاراً الى أنه تعالى كالمشاهد للحامد حال الحمد اشارة الى رعاية مرتبة الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه.

اختيار الجملة الاسمية في ﴿الحمد لله﴾

و اختار الجملة الاسمية للدلالة على الدوام و الثبات المنبئان عن القدم و السرم لا يقال الاسمية التى خبرها ظرف غير ظاهرة في ذلك لان متعلق الظرف ان قدّر فعلاً، فدلولها هو الاستمرار التجددى، لا الدوام و الثبات كما في قوله تعالى: ﴿الله يستهزى بهم﴾ و ان قدّر اسم فاعل كان للحدث بقرينة عمله في الظرف، لأننا نقول ان الجزء هو اسم الفاعل بمعنى الثبوت. و الظرف يكفيه رائحة الفعل ولذا قيل بأنه يصحّ تعلّقه بنحو القصه و النبأ و الحديث و ان لم يرد بها معنىً مصدرى.

نعم يرد أن المناسب لمقام المدح و الحمد على نعم الله المتجددة علينا يوماً فيوماً، أن يؤتى بما يدل على الاستمرار التجددى كأحمد و نحوه كما ذكره المحقق الخطائى^٢ ليفيد تجدد صدور الحمد و تعلّقه به تعالى على استغراق الازمنة بمعونة

١. الحمد / ٥.

٢. خطائى - عثمان نظام الدين ولد سنة ٩٠١ هـ ق. و الظاهر ان الخطائى من الاغلاط المشهورة و الصحيح «الخطائى» لاننا لم نجد في جميع ما بايدينا من المآخذ لتراجم العلماء و المؤلفين رجلاً

المقام و ذلك كما أن المناسب في مقام الحمد و المدح في مقابلة الصفات الكمالية الثابتة، و الدوام و الثبوت لينبئ عن القدم و السرمدة.

قول الكلبي في المسألة

قال المجتبى الكلبي^١: و التحقيق أنّ القاعدة في اختيار طريقة الحمد و ترجيح جانب البلاغة، ملاحظة المحمود عليه، فان كان من الامور الثابتة، فالمناسب ان يختار الجملة الاسمية كما في سورة الفاتحة، فان الربوبية صفة ثابتة للذات، فلهذا أُختير الاسمية و الآ فالفعلية كما صرح به بعض الافاضل انتهى. و هو صريح فيما قلناه فتدبر.

الكلم الطيب و العمل الصالح

﴿و اليك يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح﴾

الكلم اسم جنس، واحده كلمة الاّ أنّه خصّ بالوقوع على ثلاث كلمات فصاعداً اعمّ من أن يكون مفيداً أم لا ولهذا صار اعمّ من الكلام من وجه و من هنا توهّم بعض أنه جمع. و يدفعه وصفه بالطيب و هو مفرد و يمكن أن يقال انه جمع و وصفه بالمفرد، ليحمل اللام على الاستغراق بمعنى كل فرد و اسم جمع فتأمل. و هذه الفقرة مقتبسة من قوله عزّ مجده ﴿اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه﴾^٢ و ضمير يرفعه، اما أن يعود الى الله تعالى اى و العمل الصالح يرفعه الله اى يتقبّله و هو المراد في هذه الفقرة، و يدل عليه قراءة من قرأ «و العمل الصالح» بالنصب، فان الضمير على هذا التقدير لله. و امّا أن يعود الى العمل الصالح و يكون

منسوبة الى الخطاء مع اشتها حاشيته على المختصر و المطول / ربحانة الادب ٢ / ١٣٩ و الذريعة ٦ / ٧٠ و كشف الظنون ١ / ٤٧٤.

١. الكلبي نسبة الى كلب بن وبرة و هى قبيلة كبيرة من قضاة ينسب اليها خلق كثير.

٢. الفاخر / ٣٥.

الضمير البارز للكلم الطيب و المراد به كلمة الشهادة كما في الكشف قال: لأن هذه الكلمة لا تقبل و لا تصعد الى السماء فتكتب حيث تكتب الاعمال المقبولة كما قال عزّ و جلّ:

«ان كتاب الابرار لفي عليين»^١ الا اذا اقترن بها العمل الصالح الذي يحققها و يصدقها، فرفعها و اصعدّها^٢ و قيل: الرفع، الكلم الطيب و المرفوع هو العمل الصالح لأنه لا يقبل الا من موحد^٣ فيكون حينئذ محمولاً على القلب كما ذكر بعضهم. و قيل: الكلم الطيب كل ذكر من تكبير و تهليل و تسبيح و قراءة قرآن و دعاء و استغفار و غير ذلك و عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم «هو قول الرجل سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن، فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل^٤»، كذا في الكشف^٥.

وجوب وجود المناسبة بين القابل و المبدأ

و اعلم ان استفادة القابل من المبدأ يتوقف على مناسبة و ملائمة بينهما و كلما كانت تلك المناسبة و الملائمة اتم، كانت الاستفادة اتم. كما قيل في المعلم و المتعلم فانه كلما كانت المناسبة بينهما أقوى كان استفادة المتعلم منه اكثر و كالنار و الحطب، فانه كلما كان الحطب أبيض، كان أقبل للاحتراق من النار بسبب المناسبة في اليبوسة و لهذه القضية مثل كثيرة و هي معدودة عندهم من الضر و رريات. و لما كانت النفوس البشرية مستفيضة من جناب الحق - عزّ مجده - مستغنية به في جميع الحوائج و الشؤون و كانت تلك النفوس متعلقة غاية التعلق بالعلائق البشرية و

٢. مص: اصعادها.

١. المطفيين / ٨٣.

٣. في الكشف: الرفع، الكلم و المرفوع، العمل، لأنه لا يقبل عمل الا من موحد.

٤. ترجمه تفسير الطبري - تفسير سورة الفاطر / ج ٦ / ص ١٤٨٧.

٥. الكشف / ٣ / ٦٠٢: لم يقبل منه.

الغواشى البدنية متدنسة بادناس الكدورات الطبيعية والعوائق المادية و هو - عزّ مجده - في غاية التقديس و نهاية التنزه و التجرد، فكانت المناسبة بينها منتفية رأساً فاحتيج في سلوك طريق الاستفاضة منه - عزّ مجده - الى متوسط يكون ذاهتين، التجرد و التعلق. فبجهة التجرد يستفيض من الحق و بجهة التعلق تقبل منه تلك النفوس، الفيض و ذلك المتوسط هم اصحاب الوحي و اعظمهم رتبة و ارفعهم مرتبة نبينا صلى الله عليه و آله و سلم، فلذا وقع التوسل في مستهل التصانيف، مفتتحاً^١ بالصلوة عليه و كذا بالصلوة على آله لكونهم متوسطين بيننا و بينه، فان ملائكة الال لجنابه صلى الله عليه و آله اكثر من ملائكتنا له و المصنف دام ظله لاحظ ذلك كله فلذلك قال: (والصلوة)

المقام المحمود

و هي من الله، الرحمة و من الملائكة، الاستغفار و من الادميين، الدعاء. و لامها استغرافية (على ذى المقام المحمود) فيه ايماء الى قوله تعالى: «عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً»^٢ و المقام المحمود على ما في التفاسير هو مقام الشفاعة و سيأتي الكلام في هذه الاية. و لا يتوهم كون «على» ههنا للضرر لان ذلك الحكم مخصوص بلفظ الدعاء و لا يلزم من كون لفظ بمعنى آخر ان يتعلق به كلياً يتعلق بالاخر.

معنى كلمة «محمّد»

(محمد) انما سمي به صلى الله عليه و آله لكثرة خصاله المحمودة و تحليته بالكالات العلمية و العملية، فهو منقول من اسم المفعول من باب حمد بالتضعيف. و أنت خبير بما في قوله - لك المحامد و المادح - و قوله «على ذى المقام المحمود» من براعة الاستهلال.

بحث حول (الال)

(وآله)، آل الرجل، أقاربه و آله صلى الله عليه و عليهم، على و فاطمة و الحسنان عليهم السلام و هم الذين «أذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيراً»^١ كما جاء به النص و يمكن ان يدخل فيه باقى الائمة الشيعة سلام الله عليهم لمشاركتهم لهم فى العصمة.

قيل وأصل آل، أهل بدليل تصغيره على أهيل فابدلت الهاء همزةً لما بينها من المناسبة ثم خُفِّفَت الهمزة الثانية بابتدائها ألفاً كما هو قياس كل همزة ثانية ساكنة، تحرّك ما قبلها بالفتح و فيه ان ابدال الاخف الى الاثقل غير معهود مع ما فيه من اجتماع اعلالين، فالأولى أن يقال، أصله اول والواو المتحركة اذا انفتح ما قبلها تقلب ألفاً على أنه جاء تصغيره على أوئل أيضاً.

ولا يستعمل الال، إلا فى الاشراف و من له خطر فيقال: آل الله و آل محمد لقول عبد المطلب رحمه الله «نحن آل الله فى كعبته لم يزل ذلك^٢ على عهد ابراهيم»^٣ ولا يقال آل الاسكاف و آل الزبال. و الا هل يعم الكل.

(الكاملين فى مقام السُعود) البالغين فيه الغاية و غاية النهاية و لعل المراد به كل مقام يضمن كرامة.

لماذا نُصبت كلمة «لغة»

(الحمد لغة)

فى نصبه احتمالات، اصحّها أنّه على نزع الحافض^٤ اى فى اللغة و هو اما على تقدير الكائن ليكون الظرف، صفة للمبتدأ و كائناً فيكون حالاً منه و الاول

١. الاحزاب / ٣٣.

٢. راجع الى مبحث (الال) ذيل «أول» من كتاب لسان العرب للامام العلامة ابن منظور. و كشف الغمة فى معرفة الائمة ص ٤١.

٣. فى كشف الغمة: لم يزل ذاك على عهد ابراهيم.

٤. مص: الحافظ.

أنسب، نظراً الى جانب المعنى والثانى أنسب بالقواعد النحوية. وليس لفظ «اللغة» مصدراً كما ظنّ، لأنها ليست اسماً لحدّثٍ ولذا يُوصف بما توصف به الالفاظ المسموعة، فيقال «لغة فصيحة» كما يقال «كلمة فصيحة»، بل واسم للفظ المسموع. وقيل نصبه على التمييز. ويشكل بأنه ليس عن مفردٍ مبهمٍ وضعاً ولا نسبةً. وكون الحمد يحتمل اللغوى والعرفى فهو مبهم بهذا الاعتبار فيصح التمييز حينئذٍ مدفوع بان التمييز هو ما يرفع الابهام الوضعى والحمد المذكور باعتبار احتماله للمعنيين مشترك والمشارك لا ابهام فيه وضعاً لانه وضع لكل واحد من معانيه بخصوصية ذاته المعينة والابهام انما نشأ من الاستعمال. وقيل نصبه على الحالية على تقدير مضاف فى المرفوع ومضافين فى المنصوب اى «تفسير الحمد موضوع اهل اللغة» وهو مختار ابن هشام^١ وفيه من البعد ما لا يخفى.

ضمير الفصل

(هو) عماد وفصل وما قيل من أن الانسب فى مقام التعريف تركه، اذ ليس القصد فيه الاّ تحصيل ماهية المعرف اما بالكنه او بوجه ما، فيذكر لفظ المعرف اولاً ثم لفظ المعرف ثانياً لِيَتَنَقَّلَ من مدلول الاول بعد معرفته بوجه الى مدلول الثانى المعلوم بكنهه، ثم من الثانى المعلوم بكنهه ثم من الثانى الى الاول، لتمييز ماهيته عن جميع اغيارها، تمييزاً ذاتياً او عَرَضِيّاً من غير ملاحظة وضع ولا حمل ولا حكم. ومقام ضمير الفصل يلاحظ فيه ذلك، اذ فائدته دفع احتمال كون ما بعده قيداً للاول وصفة وتمحيضة، لان يكون خبراً عن الاول وحكماً عليه مردوداً بأن مقام ضمير الفصل، التوسط بين ما يسمّى مبتدأً وخبراً ضدّ التّجاة. ولا أظنّ أحداً منهم ينكر كون الحدّ والمحدود، مبتدأً وخبراً عندهم، اذ هم لا يشترطون فى صدق المبتدأ والخبر على شىء تحقّق الحكم بالفعل، بل ما لو اعتبر معه الحكم، لكان ممكناً؛ الا ترى ان الجمل الاسمية الانشائية كقولك «أنت حُرٌّ» ونظائره مركبة من مبتدأ

و خبر مع عدم تحقق الحكم فيها فعلى بالفعل هذا.

فائدة ضمير الفصل

فائدة ضمير الفصل، رفع احتمال ان يكون ما بعده تابعاً للاول في الاعراب و تمحيضه لان يكون خبراً ولو لم يكن معه حكم بالفعل، نعم يبطل احتمال جعله، رابطة دالة على النسبة الحكمية كما يتوهم، لاعتبار الحكم معها بالفعل، لوجوب تحقق المدلول عند تحقق الدال. و هو اسم لا محل له من الاعراب عند بعض النحويين و حرف عند الخليل و مبتدأ عند بعض استبعاداً، لالغاء الاسم و خبره. قوله (الثناء)^١ و المجموع خبر الاول.

«ال» في الحمد و الثناء

واللام في الحمد و الثناء للحقيقة والماهية و حملها على الاستغراق ليكون التعريف نصاً في الدلالة على الاطراد و الانعكاس و العهد فيها - و يكون اشارة الى الحمد و الثناء المذكورين على السنة الحامدين و المثنيين - او العهد في احدهما والاستغراق او الحقيقة في الاخر، يخدشه ان المقام، مقام التعريف و هو انما يكون للماهية و بالماهية لا للأفراد و بالافراد، و الظاهر أنَّ هذا التعريف للحمد، اسمى قصد به شرح الاسم و بيان مفهومه و تفصيل ما دلَّ عليه اللفظ اجمالاً و محافظتهم على صحة طرده و عكسه تمنع كونه لفظياً لجواز التعريف فيه بالاعم كقوله «السعدانة» نبت. و ما وضع لبعضهم من الاتحاد^٢ اللفظي والاسمي فغلط نشأ من اشتراكهما في تفسير مدلول الاسم. والحق تغايرهما، لان مدلول الاسم المعرف معلوم في اللفظي قبل التعريف ولذا لا يفيد تحصيل مجهول بل تذكر معنى حاصل مخزون من بين المعاني المخزونة، ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازائه فآله الى التصديق لا الى

١. و في «الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري» بحث نفيس في تفسير الميزان المجلد الاول

٢. مص: الاتحاد.

/ ص ١٧ و ١٨.

التصور وهذا بخلاف الاسمى، فانه يفيد تصور مسمى اسم لم يعلم وجوده ولم يكن حاصلًا قبل، فهو من التعاريف الحقيقية المفيدة لتحصيل مجهول ولذا كان مدار الاول على الالفاظ المرادفة للمعرف او بدلها من المركبات الغير المقصود فيها الخصوصية كتعريف الغضنفر بالاسد ولم يخبر ذلك في الاسمى لكونه دورياً ولهذا تراهم حكموا بكون تعريف الموجود والمعدوم بالثابت العين والمنتفى العين تعريفاً لفظياً حذراً من لزوم الدور واللازم جعله تعريفاً حقيقياً اسماً.

الفرق بين التعريف الاسمى والتعريف الحقيقى بالمعنى الاخص

وهذا التحقيق تبين لك الفرق بين الاسمى والحقيقى بالمعنى الاخص لانه وان كان كالاسمى في افادة صورة غير حاصله وتحصيل معنى جديد الا أنه لا يتعلق الا بما كان معلوم الوجود قبل ولذا كان مطلب ما الحقيقية متأخراً عن مطلب هل البسيطة^٣: واما الاسمى فانما يتعلق بالمفاهيم الاعتبارية او الحقايق الموجودة لكن قبل العلم بوجودها ولذا كان مطلب ما «الشارحة»^٤ سابقاً على مطلب هل «البسيطة» وبينهما قرب، اذ التعريف الاسمى قد ينقلب حقيقياً اذا علم بعد التعريف وجود المعرف وكان مفهوم الاسم مساوياً لماهيته فتدبر فانه بحث نفيس.

١. في مص: الآته.

٢. في كل ما يستعلم حقيقته ويبحث عنه أسئلة. السؤال الاول بما عن شرح لفظه. والثاني بهل البسيطة عن وجوده. والثالث بما الحقيقية عن ماهيته التي له في نفس الامر. والرابع بهل المركبة عن أحواله، من القدم والحدوث والتجرد والتجزم وغير ذلك... والسؤال عن شرح الاسم مقدم على جميع أسئلة. فالتم يتعرف اولاً ما المراد باسم الخلائ مثلاً، لم يتطرق السؤال بأنه هل الخلائ موجود؟ كما أنه ما لم يعلم وجوده، لم يطلب بما الحقيقية ماهيته وذاته، اذ ما لا وجود له، لا ماهية له، وقس عليه الباقي / تعليق العلامة حسن زاده املی على شرح المنظومه / ج ٢ ص ٦١.

٣. همان.

٤. همان.

الوصف بالجميل

(على الجميل)

اي الامر الداعى الى الثناء فهو المحمود عليه و «اللّام» فيه استغراقية و «على» تعليلية مثلها في قوله تعالى: «ولتكبروا الله على ما هداكم»^١ و هل يعتبر فيه كونه باعثاً على الوصف بالجميل ام لا، الاظهر، الاول كما هو صريح عبارة الدواني^٢ في حواشيه على الحواشي الشريفة و لذا يُعرف بالباعث على الوصف بالجميل. والمفهوم من كلام السيد الشريف و صرّح به بعض الاعلام في رسالته المعمولة^٣ في الحمد هو الثانى و لذا عرّفوه بما يكون الوصف بالجميل بازائه و مقابلته مطلقاً، قال في رسالته: والحق انه لا يجب ان يكون باعثاً حقيقة بل قد يجب أن لا يكون باعثاً حقيقةً عند المحققين القائلين بوقوع الحمد من الله تعالى، فإن أفعال الله تعالى منزّهة عن الباعث و الغرض عند المحققين و انت خبير بأن ما ذكره من كون افعاله تعالى منزّهة عن الغرض انما يتمشى على مذهب الاشعرية اما على ما هو الحق من كون افعاله تعالى معللة بالاغراض و الغايات كما برهن عليه في مفرّه فلا. و ما ذكره السيد الشريف من وقوع الاتفاق على ان الغاية مسلوقة عن فعل الله تعالى مطلقاً، لانّ الفاعل الذى يفعل لغاية، يكون غير تام لانه من حيث انه يتم بماهية تلك الغاية فاعليته، يكون هو ناقصاً في فاعليته و لما كان الله تعالى تاماً بذاته لا يتطرق اليه نقصان اصلاً فاذن لا غاية لفعله بل هو فاعل لذاته، كلام ظاهرى. اما اولاً، فدعوى الاتفاق في حيّز المنع، فإن الخلاف في ذلك أشهر من أن ينكر و اما ثانياً فلان ما ذكره على تقدير تمامه بنى توقف فعله تعالى على شرط و ارتفاع مانع فانه على تقدير توقّفه عليها يكون غير تام لانه من حيث انه

١. البقرة / ١٨٥. ٢. راجع ص (١٢٧) تعليقة رقم (٥).

٣. وجدت في المجلد الاول من كتاب «كشف الظنون» ص ٨٦٢ هذه العبارة: «رسالة في الحمد للمولى علاء الدين على ابن محمد القوشجى المتوفى سنة ٨٧٩ حقق فيها كلمات السيد الشريف في المباحث المذكورة في الحاشية الكبرى» و أحتمل أن يكون مراد الشارح من «بعض الاعلام» هو على ابن محمد القوشجى (المصححة).

يتم بذلك استقلال فاعليته يكون ناقصاً في فاعليته ولا قائل به فتأمل.

نفس الفعل هو المحمود عليه لا ذات النعمة

ثمَّ المحمود عليه يجب أن يكون فعلاً كما صرَّح به المحقق التفتازاني في حواشي^١ الكشف وقال المراد، الفعل الجميل. و وافقه الفاضل الدواني في حواشي الاصول، قائلاً: يجب أن يكون المحمود عليه نفس الفعل، ضرورة أن الجميل في «على الجميل» صفة الفعل. وكذا صرَّح الامام^٢ الرازي بمثله ولا يخفى عليك أن الجميل، معناه اللغوى اعم من الفعل بشهادة نصّ اللغويين والاستعمال. ففي الحديث «إنَّ الله جميل يحبُّ الجمال»^٣ وفي الصحاح: «الجمال الحسن وقد جمل الرجل فهو جميل»^٤ وهو كما ترى يقتضى عموم المحمود عليه، لأنَّه يكون فعلاً او كيفية قائمة به، بل ربَّما يفهم من عبارة القاموس^٥، الاختصاص بغير الفعل، فأنَّه قال: الجمال الحسن في الخلق والخلق والفعل ككرم فهو جميل، فلم يتعرَّض للفعل. ولعلَّ تخصيص اولئك الاعلام له بالفعل بناءً على أن المتبادر بحسب العرف، فصَّح التقييد والتخصيص باعتباره.

فان قلت: كثيراً ما يحمد على نحو الحلم والعلم والاخلاق النفسانية و شىء منها لا يُعَدُّ فعلاً حقيقة وأيضاً فى المطول^٦، انَّ الحمد على الانعام أمكن من الحمد على النعمة وهو يدلُّ على جواز كون المحمود عليه غير فعل، فانَّ ذوات النعم نفسها لا تُعَدُّ افعالاً، قلت: الظاهر من تحقيقات المتأخرين ومنهم الشريف، انَّ المراد، الفعل العرفى والعرفى يعد جميع ذلك افعالاً، فيقال، علمت و حلمت كما يقال أعطيت و اكرمت. واما الحمد على النعمة ذاتها فغير معقول، بل لا بدَّ من

١. راجع ص (١٢٨) تعليقة رقم (٦). ٢. راجع ص (١٢٨) تعليقة رقم (٧).

٣. مجمع البحرين - تحقيق السيد احمد الحسيني: ج ١ / ص ٤٠١ / ذيل «ج م ل» و / المعجم المفسر لالفاظ الحديث النبوى: ج ١ / بحار الانوار: ج ٧٩ / ص ٢٩٩.

٤. الصحاح ج ١. ٥. راجع ص (١٢٨) تعليقة رقم (٨).

٦. المطول - مطبعة امير قم - ص ٦.

ملاحظة تعلقها بالمحمود بالصدور و حينئذ فيرجع الى الانعام، فاذا الحمد على النعمة لاجل انعام المحمود بها، فالمحمود عليه في الحقيقة انما هو الفعل لا ذات النعمة، فتعلق الحمد بها مجاز باعتبار أنها اثر ذلك الفعل عليه. فظهر وجه كون الحمد على الانعام امكن من الحمد على النعمة، نكون الحمد على الاول لذاته و على الثاني بواسطته، ثم ان اعتبار كون المحمود عليه فعلاً يشعر باعتبار صدوره عن المحمود، فلا يكفي ان يكون للمحمود دخل في صدوره عن الغير، لا على وجه الفاعلية، اذ حينئذ يكون النشاء من جهة تعلق الفعل به لا من جهة كونه فعلاً فيضيع اشتراط كونه فعلاً و لهذا لا يحمد زيد على كرم بكرٍ اذا كان سبباً فيه. ثم المصنف - دام ظله - لم يتعرض لذكر المحمود به لدلالة النشاء عليه و عرّفه بعضهم بأنه ^١ اللفظ الدالّ على الجميل المذكور. و فيه انّ القائل اذا قال: وصفت زيدا بالعلم فالمراد، المعنى لا اللفظ، كيف و الظاهر من كلامهم، كون المحمود به فعلاً وليس هو الآ المعنى.

و أيضاً فقابلته للمحمود عليه الذى هو ذات الصفة تعطى كونه كذلك، رعاية للتقابل، بل الحق انه صفة يظهر اتّصاف شىء بها على جهة التعظيم. و اعلم أنّ المحمود به كالمحمود عليه في الاختصاص بالفعل كما هو الظاهر من كلامهم و صرح به جمع، منهم الفاضل الدوانى..

جواز كون المحمود عليه من الكمالات المتعدية و الغير المتعدية

ولا اشكال ^٢ في جواز كونه من الكمالات المتعدية المسماة بالفواضل كالانعام و التكريم و التعليم و الكمالات الغير المتعدية المسماة بالفضائل كالعلم و الحلم و غيرهما من الكيفيات النفسانية و لسنّا نعى بالتعدى هو تعدى ذوات الكمالات، لا امتناعه في الكل ولا تعدى آثارها فقط لوجود في الفضائل أيضاً، كالعلم و القدرة، فلا يظهر حينئذ وجه اختصاص الفواضل به بل تعدى آثارها مع توقف

٢. حذف (لا اشكال) في المصدر.

١. مص: بأن.

تحقق الكمال على ذلك التعدى كالانعام والتعليم، فعلى هذا غير المتعدى ما لا يتوقف تحققه على تعدى اثره كالعلم. ويمكن أن يقال الكمالات المتعدية يُلاحظ في مفهومها وصول شيء إلى الغير كالتكريم ونحوه، بخلاف الكمالات الغير المتعدية وقد اعتبر في كل منها كونه جليلاً أى صفة كمال، اذ كما أن غير الكمال لا يكون سبباً لظهار الكمال والتعظيم.

الاقسام التاسعة والاربعون

فكذا لا يظهر منه اتّصاف شيء به على جهة التعظيم، لكن ليس المراد، الجميل بحسب نفس الامر فقط بل سواء كان كذلك او في اعتقاد الواصف او الموصوف بزعم الواصف على سبيل منع الخلو، فأنه المدار على التعظيم وهو حاصل بهذا القدر، فالاقسام تسعة واربعون قسماً، حاصله من ضرب سبعة في نفسها. و تفصيلها هكذا وصف بجميل في نفس الامر فقط و عند الحامد فقط او عند المحمود فقط او عند الكل او عند اثنين منها على جميل كذلك و رُبما قيل بخصوص المحمود عليه بوجود كونه جليلاً وصفه كمال عند الحامد وهو الاظهر عندى اذ لا يكون الباعث للحامد على التعظيم والوصف بالكمال الا ما كان عظيماً عنده اذ كونه عظيماً عند غيره مع نقصه عنده لا يكون سبباً في التعظيم عنده بل رُبما يقع الوصف منه بغير الكمال مطلقاً في مقابلته و حينئذٍ فقط سقط من العد، احد و عشرون قسماً و هذا بخلاف المحمود به فأنه لما كان ممّا^١ يظهر باجرائه على الموصوف ان الواصف يُعظّمه فلا يبعد ظهور التعظيم بالذى هو عظيم عند من يظهر له، فيصح الحمد بصفة الكمال عند المحمود دون الحامد و ما يقال من أنه لا بد في الواصف من أن يكون معظماً بوصفه باطناً كما سيجىء ان شاء الله تعالى و حينئذٍ فلو وصف بما لا يكون عظيماً عنده بل ناقصاً وصفه ذم، لم يكن معظماً له، بل رُبما يُعدّ مُستَهزئاً، مدفوع بان المراد من التعظيم باطناً هو مطابقة الاعتقاد و لا شك في تحققه في

الوصف بما يعده المحمود جيلاً وصفة كمالٍ و ان لم يكن جيلاً عند الواصف و لذا جعلوا الوصف بالظلم اذا اعتقده الواصف او الموصوف حسناً حمداً، لأن المدار على التعظيم و هو متحقق بهذا القدر.

هل يجوز اتحاد المحمود به والمحمود عليه

ثم ان جواز اتحاد المحمود به والمحمود عليه موضع وفاق بين الكل و ذلك أنه يجوز أن يكون الباعث على وصف أحد بصفة، هو تلك الصفة نفسها كما اذا رأيت أحداً يفعل فعلاً جيلاً من انعام او غيره، فصار ذلك باعثاً لك على أن تظهره و تقول هو منهم، فهذه الصفة من حيث أنها باعثة على اظهارك، اتصافه بها هي المحمود عليه و من حيث انك و صفته بها و أظهرت أنها من صفاته فهي المحمود به و كذا أيضاً تساوى صفات الكمال من فضيلة او فاضلة في جواز كونها باعثة على الوصف بها نفسها و جواز كون كل فاضلة، باعثة على الوصف بغيرها مطلقاً اتفاقاً.

أما جواز كون الفضيلة باعثة على الوصف بغيرها من فضيلة أخرى او فاضلة، فقد صرح بعض المحققين بمنعه و قال: ان الحمد على غير الانعام، بالانعام او بغير الانعام، من فضائل أخرى لا معنى له أصلاً، لانه اذا قيل وصف الرجل لاجل شجاعته بالانعام او بالحسن يمجّ^١ السمع و لا يقع محلاً للقبول انتهى. و هو كلام جيد متين و العرف^٢ يساعده.

اشتراط كون الفعل المحمود عليه اختيارياً

(الاختياري)

تخصيص بعد التعميم و اشتراط لكون الفعل المحمود عليه اختيارياً أى حاصلًا من المحمود باختياره كما هو المشهور بين الجمهور و تصريح بغايته للمدح عنده، كما

١. هذا كلام تمجّه الاسماع أى تقذفه و تستكرهه.

سَيُصَرَّحُ به بعد، لعمومه لغير الاختيارى و فى خصوص المحمود. بالاختيارى، كالمحمود عليه على الاشهر او عمومه له ولغيره خلاف و المشهور، الثانى.

فالوصف بكمال الحسن او الذات بالشروط يكون حمداً. و الحق، اختصاصه بالاختيارى كالمحمود عليه، كما هو مختار المدقق الدوانى فى حواشى التهذيب، قال: لان الجميل فى قولهم «الوصف بالجميل» صفة الفعل و هو الاختيار، وايضاً كما لم يُسمع الحمد على صباحة الوجه ورشاقة القد، فكذا لم يسمع الحمد بهما. و عديم صحة حمد اللؤلؤة كما يحتمل أن يكون من جهة اشتراط كون المحمود عليه اختيارياً، يحتمل أن يكون من جهة اشتراط كون المحمود به ايضاً اختيارياً و جَعَلَهُ دليلاً على أحدهما دون الآخر تحكم. هذا حاصل كلامه و هو صريح فيما اخترناه.

التعظيم الظاهرى و الباطنى

(على جهة التعظيم)

ظرف يتعلّق بمتملّقى الاول كتب فى الحاشية مُدّ فى بقاها؛ العبارة المشهورة بين القو على جهة التعظيم و التبجيل و معلوم أن التبجيل مرادف للتعظيم. فعطفه عليه اما لتقرير المعنى فى الازدهان و رعاية حلية السمع المعين على تلقى الازدهان للمعانى، لما فيه من تهيج النشاط او^١ لآن أحدهما أريد به التعظيم الظاهرى و الآخر، الباطنى. و حمل الاول على الاول و الثانى على الثانى. و هذا التوجيه يظهر من كلام المحقق الشريف فى حاشية المطالع انتهى^٢.

و فيه اولاً بان هذه العبارة ليست صريحاً لاحدٍ فيما اطلعت عليه سوى ما فى شرح المطالع^٣ و شرح نهج المسترشدین^٤ و حينئذٍ فنسبها الى المشهور لا يخلو من شىء و ثانياً: أنما ذكره اولاً لتصحيح التكرار، كلام غير منظور ولا سياً فى مقام

١. مص: و.

٢. شرح المطالع مع حاشية السيد مير شريف. ص ٣ و ٤. طبعة حجرية.

٣. راجع ص (١٢٩) تعليقة رقم (٩). ٤. راجع ص (١٢٩) تعليقة رقم (١٠).

التعريفات الغير المقصود فيها ذلك، بل مجرد العلم بالماهية بالكنه او بوجه. على أن التكرار الغير المحتاج اليه مما يعد خلافاً في التعريف كما صرح به ارباب المنطق. ألا ترى انهم جعلوا منه تعريف المركب من الذات و العرض الدّاقى له نحو قولهم: الانف الافطس انف ذو تعبير، فذكر الانف و ذو التعبير تكرر و أنت خيرٌ بأنه اذا عدّ مثل هذا التكرار من الخلل - مع ما فيه من المناقشة بأن السؤال انما هو عن المجموع فيجب تكرير الذات مرّة لتعريفه و مرّة للعرض - فما ظنك بما يكون تكراراً مخصّصاً و ثالثاً أن في ظهور هذا المعنى الذى ذكره ثانياً من عبارة السيد الشريف محل بحث، فانه قال فيها: و انما اشترط كون ذلك الوصف على جهة التعظيم ظاهراً و باطناً انتهى.

رأى السيد الشريف و الدوانى فى المسألة

و استفادة هذا المعنى منها مبنى على قراءة «اشترط» مبنياً للفاعل ليعود الى الشارح، اما على تقدير قراءة «أشترط» مبنياً للمفعول كما هو الظاهر فلا بد حينئذ ان^١ يكون مراد السيد بيان العلة في اشتراط الجمهور، التعظيم ظاهراً و باطناً. نعم صرح الدوانى فى حاشية الحاشية بامكان استفادة اشتراط التعظيم ظاهراً و باطناً من مجرد التكرار و هو بعد محل بحث، اذ لا ريبه لعاقلي في أنه بعد ثبوت اتحاد مفهومهما و ترادفهما كيف يتغايران فى الصدق و من أين تخصيص أحدهما بأحدهما و الآخر مع انتفاء ما يدل عليه، فظهر بما قررناه ما فى عبارة القوم.

لماذا اقتصر المصنف على ذكر التعظيم دون التبجيل

فان قلت: عبارة الافراد أيضاً غير جيّدة لبطلان الطرد فيها بدّحول ما عرى عن أحدهما فيه، فان المطلق يتحقق بكل واحد من افراده، قلت: ذكر المصنف دام ظله فى الحاشية ان المطلق اذا أطلق، ينصرف الى الفرد الكامل و الكامل هو التعظيم،

١. حذف «أن» من المتن.

ظاهراً و باطناً. و من ثم اقتصر على ذكر التعظيم و لم يذكر معه التبجيل، بناءً على ما ذكره من استفادة اشتراطهما من التكرار و قد عرفت ما فيه. و يمكن أن يجاب أيضاً، بجعل اللام للاستغراق، فيشمل فرديه، لانها القسمان الاوليان له و اليهما ينساق الذهن.

فان قلت: لم زاد المصنف قيد التعظيم مع ما سيأتى له من الكلام عليه، قلت: انما زاده هنا متابعهً للمجهور كما صرح به في الحاشية. و ما ذكرناه بيان حقيقة التعريف.

هل الثناء حقيقة في الخير و الشر او في الخير فقط

و اما بيان فائدة القيود، فهو ما اشار اليه بقوله:

(فقد خرج بالجميل) المحمود عليه، (الثناء على غيره) مما لا يعدّ جميلاً عند الواصف فقط او مطلقاً و خروجه به، لا بقوله الثناء (على قول بعضهم ان الثناء حقيقة) لغوية او عرفية (في الخير و الشر) اما بأن يكون عنده لفظاً مشتركاً بينهما كما هو الظاهر او مقولاً عليها بالتواطؤ، فيكون بمعنى الوصف مطلقاً، بناءً على أن استعمال العام في الخاص حقيقة كما هو المختار و ربّما يُستفاد من عبارة القاموس، ارجحية هذا القول، فأنه قال فيه: الثناء و التشية وصف بمدح او ذم او خاص بالمدح انتهى^١.

الثناء و المدح

و كذا من ظاهر عبارة شرح نهج البلاغة لكمال الدين، الشيخ ميثم البحراني، فانه قال في تعريف المدح: هو الثناء^٢ الحسن.

١. القاموس - ج ٤ - ص ٣١١، فصل الثناء - باب الواو والياء.

٢. أقول: المدح و المديح، الثناء الحسن و المدحة فعلته من المدح و هي الهيئة و الحالة التي ينبغي أن يكون المدح عليها. شرح نهج البلاغة ميثم بن علي بن ميثم البحراني / ج ١ ص

فان قلت: ما ذكره المصنف من اخراج الشر بقيد الجميل انما يظهر أن لو قال الحمد هو الثناء بالجميل او الثناء الجميل، فإنه انما يكون وصفاً بغير جميل مطلقاً ووصفاً غير جميل، قلت: كما يظهر اخراجه بالجميل، مدخولاً للباء وصفة، كذا يظهر اخراجه به مدخولاً لعل.

هل يمكن ان يكون الجميل حاملاً على الوصف بغير الجميل ام لا
فأنه كما لا يكون الوصف بالجميل او الوصف الجميل شراً، كذا لا يكون الجميل حاملاً على الوصف بغير الجميل و باعثاً عليه، بل لا يكون ابداً الباعث على الوصف بغير الجميل الا غير جميل و نعى به أنه غير حقيقى عند الوصف، كما مرّ مراراً. فما قيل من أنه قد يكون الجميل حاملاً على الوصف بغير الجميل و داعياً له، فر دود، بان ذاك لكونه غير جميل عند الواصف و ان كان جميلاً عند الموصوف. نعم يرد اشكال قوى و هو أن ما يستفاد من هذا القيد من خروج الثناء على غير الجميل مستفاداً من قوله «على جهة التعظيم» اذ يمتنع أن يكون الوصف بغير الجميل مطلقاً، على جهة التعظيم، فينبغى صون التعريف عن الحشو و التكرار. و غاية ما يقال انه لا بأس باشتال التعريف على قيدين، يخرج أحدهما ما يخرج الآخر مع اشتال على فائدة أخرى. و فيه ان المصنف - دام ظله - سيُصَرَّح بأنه لا فائدة في قيد على جهة التعظيم، زائدة على ما يستفاد من ذكر الثناء و الجميل فتدبر.

الثناء حقيقة في الخير فقط

(و) اما (على) القول (المشهور) و هو الاصح، كذا في الحاشية لأن ذلك القول و ان ساعد عليه اللغة، الا أن العرف يُخالفه مِنْ (أنه) اى الثناء (حقيقة) عرفية او لغوية (في الخير فقط) دون الشر، كما هو صريح عبارة الصّاح، حيث قال: الثنا

مصدرٌ مثل الثناء، إلا أنه في الخير والشر جميعاً. والثناء في الخير خاصّة.

معنى كلمة (فقط)

و كلمة «فقط» هذه من اسماء الافعال بمعنى إثنه و كثيراً ما تصدر بالفاء تقريباً للفظ، قيل و كأنه جواب شرط محذوف فكان المعنى على تقدير: اذا جعلت الثناء حقيقة في الخير فقط اى فأنته عن القول بكونه حقيقةً في الشر. ثم على تقدير كون الثناء حقيقة في الخير فقط، فاستعمله في الشر مجاز عرفى او لغوى، يحتاج في فهمه الى قرينة مانعة من ارادة حقيقة، فيخرج الشر بلفظ الثناء، اذ المراد به حينئذ الوصف الحسن ولا يحتاج الى قيد الجميل للاحتراز عنه، فعلى هذا لا بدّ لهذا القيد من فائدة، لأن التعاريف، مصنوعة عن الحشو و التكرار.

فائدة القيد في التعريف

(ففائدة القيد) أى على الجميل، على ذلك التقدير (تحقيق ماهية^١ الاحتراز) فإن القيود لا تجب أن تكون للاحتراز، بل قد تورد كثيراً في تعريفاتهم لغيره. و تحقيق ذلك أن القيد قد يكون محتاجاً اليه في تحصيل الماهية و اكتسابها، حتى لو لم يذكر، لم يكن التعريف وافياً بتحصيلها واختل التعريف في طرده و ذلك كالناطق في تعريف الانسان و هذا هو الذى يقع به الاحتراز. و قد لا يكون محتاجاً اليه في ذلك لكون معناه مأخوذاً في غيره و مدلولاً عليه بغيره، فليس ذكره حينئذ واجباً لعدم لزوم فساد، لا في الطرد و لا في العكس و هذا هو الذى لا يقع به الاحتراز، فذكره حينئذ بيان للواقع و تفصيل لما يدلّ عليه اللفظ اجمالاً. و هذا القيد المذكور على ذلك التقدير من القسم الثانى، فانه لما ثبت أن الثناء لا يكون الا بجميل على جميل، فذكر الجميل محموداً عليه بأن يقال، هو الثناء على الجميل او محموداً به. بأن يقال هو الثناء الجميل غير محتاج اليه في تحصيل ماهية الحمد، لكونه مأخوذاً

١. في المتن (الماهية).

في البناء، فذكره بيان للواقع و تفصيل لما دلَّ عليه اللفظ، لفظ البناء اجمالاً.

القيود لا تجب ان تكون للاحتراز مطلقاً

بقى هنا شيء و هو أن المصنف دام ظلّه كتب في الحاشية، فان القيود لا تجب أن تكون للاحتراز مطلقاً، بل قد تورّد لتحقيق الماهية و كشف المفهوم و قد تكون بياناً للواقع انتهى. و أنت خير بأن المفهوم من كلامه هنا، أن ما يكون لتحقيق الماهية و كشف المفهوم غير ما يكون بياناً للواقع و ليس كذلك، لأنّه ان أراد بتحقيق الماهية هنا، المعنى الاول للقيد و رد عليه أن ذلك المعنى يلزمه كون القيد للاحتراز فلا يصلح كلامه في الحاشية مفسراً لما في المتن لمخالفته له، و إن أراد به المعنى الثاني فهو بعينه ما يكون بياناً للواقع و إن أراد معنى ثالثاً فليُبيّن.

ثم قيد^١ الاطلاق في الحاشية يحتمل أن يكون في جانب القيود أى ان الاحتراز لا يكون واجباً في كل قيد بل في بعض دون بعض، سواء كان في تعريف واحد أو أكثر و يحتمل أن يكون في جانب التعريف، أى لا يجب كون القيود للاحتراز في كل تعريف بل في بعض التعريفات دون بعض، سواء كان القيد واحداً أو أكثر، فجمع القيود باعتبار تعدّد التعريفات فتدبر.

(او) فائدة القيد (دفع توهم ارادة الجمع بين الحقيقة و المجاز)

بأن يتوهم أن المراد من البناء، الحقيقة، أعنى «الوصف بخير» و المجاز أعنى «الوصف لا بخير» على سبيل الاجتماع، فيذكر هذا القيد لتخصيص المعنى الحقيقي بالارادة و منع ارادة المعنى المجازى لما سبق من أن الجميل لا يكون باعناً على الوصف بغير الجميل. و ليس جواز ارادة الحقيقة و المجاز من اللفظ معاً موضع وفاق بل الاصح عدمه.

موضع النزاع بين الاصوليين فى مسألة الحقيقة والمجاز

و لهذا أقحم لفظ التوهم فى البين^١، اشعاراً ببعده بل ذاك (عند مجوّزه من الاصوليين).

و ليس النزاع فى جواز أن يراد باللفظ فى اطلاق واحدٍ، معناه الحقيقى و المجازى مطلقاً، بل ذلك (على) تقدير (أن يكون كل) منها (مناط الحكم والاثبات) والنفى و متعلقاً له و الاقتصار على الاثبات، اعتماداً على ذكر الحكم الشامل لهما. فإنّ هذا هو موضع النزاع بين الاصوليين، فذهب بعضهم الى جوازه و اختلف المجوّزون لذلك، فالأكثر على أن استعماله فيها كذلك مجاز، لانه استعمال فى غير ما وضع له أولاً، اذ لم يكن المعنى المجازى داخلاً فى الموضوع له و هو الآن داخل، فكان مجازاً و ربّما قيل بكونه حقيقةً و مجازاً بالاعتبارين، فان اللفظ لما استعمل فى كل واحد من المعنيين - والمفروض أنه حقيقة فى أحدهما، مجاز فى الآخر - فلكل واحدٍ من الاستعمالين حكمه و الحق عدم جوازه للزوم الجمع بين المتنافيين، اذ المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة و ملزوم معاند الشئ، معاند لذلك الشئ و الآ لوجد الملزوم بدون اللازم و ذلك باطل. فلو استعمل اللفظ فيها لزم ارادة المعنى الحقيقى و عدم ارادته و أمحليته ظاهرة، فظهر سقوط ما فرّغوه على جواز ذلك من الخلاف رأساً و ما قيل فى توجيهه من أنه اذا أريد باللفظ، المدلول الحقيقى من غير اعتبار الوحدة الملحوظة فى اللفظ المفرد، أنجبه القول بالجواز، لأن المعنى الحقيقى يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازياً للفظ، فالقرينة اللازمة للمجاز لاتعانده، مدفوعاً بأن موضع النزاع، أنّما هو الجمع بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى و على تقدير تجريد المعنى الموضوع له من الوحدة، لم يرد المعنى الموضوع له بكماله، بل بعضه، فيكون مجازياً كما اعترف به و حينئذٍ فلا يكون من قبيل الجمع بين الحقيقة و المجاز، على أن الظاهر أنّ النزاع معنوى و على ما ذكره هنا القائل، يعود النزاع لفظياً و لا نزاع لاحدٍ فى جواز ارادة الجمع بين الحقيقة و

المجاز، لا على ذلك التقدير. و اليه الاشارة بقوله (اولاً):

تكون فائدة القيد، دفع توهم الجمع بين المعنيين الحقيقي والمجازى (من حيث هما كذلك).

اى مناطاً للحكم و متعلقاً له، لكونه بعيداً عن الصحة كما عرفت. فالحمل عليه بعيد، بل فائدته دفع توهم ذلك على أن يكون (من قبيل عموم المجاز).

و هو أن يكون اللفظ، مستعملاً في معنى مجازى، شامل للمعنى الحقيقي والمعنى المجازى الاول على أن يكون مناط الحكم، امراً كلياً يشملها و لا يكون كل منها مناطاً له بخصوصه، مثل أن يراد بوضع القدم في قولك «لا أضع قدمي في دار فلان»، الدخول الشامل للدخول حافياً و هو الحقيقة وناعلاً او ماشياً و هو المجاز و هذا لا نزاع فيه. وحينئذ فيتوهم أن المراد بالثناء، الوصف الشامل للوصف بالخير و هو الحقيقة والوصف لا بخير و هو المجاز. و يندفع بقيد الجميل لتخصيصه له بالوصف بالخير و بما قررناه، تَبَيَّنَ أن القول بجواز الجمع بين المعنيين على أن يكون كُلُّ منهما مناطاً للحكم مع كون استعماله فيها مجازاً، كما هو القول الاول، خروج عن موضع النزاع الى موضع الوفاق، اذ ليس كل من المعنيين حينئذٍ مناطاً للحكم بخصوصه كما هو موضع النزاع، بل مناط الحكم هو ذلك المعنى المجازى الشامل لمعنيين، فيكون من قبيل عموم المجاز و لا خلاف فيه. و كان الانسب بعبارة المصنف دام ظله أن يقدم قوله على أن يكون كل منهما مناطاً للحكم والاثبات على قوله عند مجوزه من الاصوليين.

في معنى المدح و في أنه هل يتعلّق بالاختيارى او يعمّ غير الاختيارى ايضاً و أقول: يمكن ان يوجّه فائدة هذا القيد بأنه لما كان ذكر قيد الاختيارى واجباً كان ذكر الجميل - ليعتمد عليه و يقع صفة له - اولى من تركه وافراد الصفة، (و) يخرج بالتقييد (بالاختيارى، المدح) و هو الثناء الحسن، كذا في

القاموس^١ وفي شرح^٢ النهج. وقيل هو الثناء على الجميل مطلقاً وسيأتى الكلام فيه (فانه) اى المدح (يعم) المدوح عليه (الاختيارى وغيره) مما لا يكون حاصلًا للممدوح باختياره كالحسن وكمال الذات، بخلاف المحمود عليه لخصوصه كما عرفت بالاختيارى على الاشهر ولهذا يقال «مدحتُ اللؤلؤة على صفائها» دون حمدتها وكذا قد يمدح على «صباحة الوجه ورشاقة القد» ولا يحمد عليه. وبعضهم يخص المدح بالاختيارى أيضاً كالحمد كما ذكره المحقق اليزدى فى حاشيته على الحاشية الخطابية وجعل مثال اللؤلؤة مصنوعاً لا عبرة به. واما المدح على صباحة الوجه ورشاقة القد، فقد قيل أنه خطأ من الجمهور وقيل مُناول بدلالته على الافعال الجميلة.

(على الاكثر)

يحتمل أن يتعلق بقوله يعم أى عموم المدح للاختيارى وغيره على الاكثر واما على رأى الاقل، فهو مخصوص بالاختيارى كالحمد كما عرفته، فلا يخرج بالقيد المذكور حيثئذ وهذا هو المناسب لما سيأتى فى تعريف المدح. ويحتمل أن يتعلق بِخُرُوجِ المقدّر.

ائى خروج المدح عن الحمد بقيد الاختيارى، انما هو على رأى الاكثر المشترك فى المحمود عليه كونه اختيارياً، واما على رأى الاقل المعتم للحمد، لغير الاختيارى فلا. بل بجذف هذا القيد حيثئذ وهذا هو المناسب. لقوله (وعلى القول بالاخوة).

الحمد و المدح أخوان

كما فى عبارة الكشف، حيث قال «الحمد و المدح أخوان»^٣ على تقدير جعل

١. مَدَحَهُ كَمَنَعَهُ مَدْحًا وَمِدَحَةً: أَحْسَنَ الثَّنَاءَ عَلَيْهِ / القاموس ج ١ - فصل اللام والميم - باب الحاء.

٢. أقول: المدح و المديح، الثناء الحسن / شرح نهج البلاغة لميثم البحرانى / ج ١، ص ١٠٧.

٣. الحمد و الحمد أخون و هو الثناء و النداء على الجميل من نعمة وغيرها. تقول: حمدت الرجل على انعامه و حمدته على حسبه و شجاعته / الكشف - دارالكتاب العربى - ج ١، ص

الاخوة فيها (بمعنى الترادف)، لأن المطلوب، بيان أنه على تقدير مرادفته للمدح بحذف هذا القيد، ليعمّ كالمدح، لا على تقدير القول بالاخوة مطلقاً. وحمل الاخوة في عبارته على الترادف جمع من شارحى كتابه و فهمه الشيخ المقداد^١ في شرح نهج المسترشدين و ابن ابى جمهور^٢ في شرح زاد المسافرين و به جزم المحقق الشريف و ابنه و حمل جمع من شراحه، الاخوة على التقارب و التناسب في اللفظ و المعنى، لا الترادف و هو الذى جزم به شارح خطبة الحاوى كذا في الحاشية و أقول: الحق أنه^٣ لا دلالة للاخوة على الترادف بوجه، بحيث يفهم منها عند اطلاقها كما هو مقتضى قوله «و فهمه الشيخ المقداد»، بل يكفى في صدقها بمجرد التناسب و التقارب بين الشيء^٤ في اللفظ و المعنى و كذلك صرّحوا بالاخوة بين الاسم و الفعل المضارع مع عدم ترادفها. نعم، مراد صاحب الكشف بالاخوة هنا هو الترادف لا لأنه يفهم من حاق اللفظ، بل لما يفهم من سياق كلامه، حيث أطلق الجميل في التعريف، و مثل بالحمد على الاختيارى و غير الاختيارى، فلا يناسب حمل الاخوة في كلامه حينئذٍ على مجرد التقارب مع ما يفهم منه من الترادف، لأن عبارة الكشف هكذا، «الحمد و المدح أخوان» و هو الثناء و النداء^٥ على الجميل من نعمة و غيرها، تقول: حمدت الرجل على انعامه على انعامه و حمدت الرجل على حسبه و شجاعته^٦ انتهى. وهى تعطى ما حققناه و لعل هذا هو مراد من حمل الاخوة على الترادف و أيضاً فالشيخ المقداد في الشرح^٧ المذكور و كذا ابن ابى جمهور^٨ في شرحه لم يصّرّحاً بكون المفهوم من الاخوة هو الترادف،

٨. ١. راجع ص (١٣٩) تعليقة رقم (١١).

٢. راجع ص (١٢٩) تعليقة رقم (١٢). ٣. مص: أن.

٤. ظ: الشئين. ٥. مص: النواء.

٦. الكشف / ج ١ / ص ٨. ٧. شرح نهج المسترشدين.

٨. شرح زاد المسافرين في اصول الدين للشيخ محمد ابن زين الدين على بن حسام الدين ابراهيم بن ابى جمهور الاحسائى الذى آلفه في مشهد الرضا عليه السلام سنة ٨٧٨ هـ بالتاس تلميذه الامير محسن بن محمد الرضى المشهدى و سباه به (كشف البراهين). الذريعة / ج ١٣ / ص ٢٩٧.

كما نقله الاستاذ، بل نقلاً عن الزمخشري في الكشف ان مذهبه، الترادف و ذلك من حيث تعميمه الجميل في تعريفه و تمثيله بالحمد على غير الاختيارى كما أسلفناه، لا من حيث ذكر الاخوة فتأمل.

حذف قيد الاختيارى من تعريف الحمد من جانب القائلين بالترادف
ثم على تقدير الترادف بين الحمد و المدح. على جهة العموم (يحذف^١ القيد) أى قيد الاختيارى من تعريف الحمد (ليعم) الحمد غير الاختيارى كالمدح، قضية للترادف، كتب في الحاشيه مدّ في بقاه. هذا مبنى على ما ذكره بعض الاعلام من أنّ القائلين بترادف الحمد و المدح يحذفون قيد الاختيارى من الحمد و أنكر ذلك مولانا المحقق عبدالله اليزدى قدس سرّه في حاشيته على الحاشية^٢ الخطائية. وقال: انّ القائلين بالترادف يخصّونها بالاختيارى و اما الترادف على جهة العموم في الحمد أيضاً فلم يذهب اليه من يوثق به.

أقول: فيه نظر، لأنّ الشيخ المحقّق محمد بن على بن ابراهيم بن ابى جمهور الاحسائى نقله في شرح زاد المسافرين عن الطبرسى رحمه الله في جوامعه^٣ والزمخشري في كشافه^٤ و نقل الترادف على وجه الخصوص عن بعض المتكلمين فتأمل وانتهى.

القول بعموم الحمد و خصوص المدح غير منقول ولا معقول

١. مص: بحذف.

٢. ... على المختصر حواش عديدة، منها حاشية مولانا نظام الدين عثمان الخطابى و هى مشهورة متداولة لكنها على الاوائل فقط اولها «لك اللهم الحمد و المنّة» الخ. كشف الظنون / ج ١ / ص ٤٧٦.

٣. الحمد و المدح اخوان و هو الثناء على الجميل من نعمة و غيرها / جوامع الجامع / ص ٣.

٤. زمخشري: الحمد و المدح اخوان. و هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة و غيرها. تقول: حمدت الرجل على انعامه و حمدته على حسبه و شجاعته. و اما الشكر فعلى النعمة خاصة و هو بالقلب و اللسان و الجوارح. و الحمد باللسان وحده فهو احدى شعب الشكر... و نقيضه الذم و الشكر نقيضه الكفران. الكشف - دارالكتاب العربى - الجزء الاول / ص ٨ و ٩.

والحاصل، ان من قال بعموم الحمد لغير الاختيارى، قال بعموم المدح كذلك، اذ القول بعموم الحمد و خصوص المدح، غير منقول و لا معقول و حينئذ فهما مترادفان على وجه العموم.

و من قال بخصوص الحمد بالاختيارى و هو الاكثر، فتنهم مَنْ خَصَّ المدح به أيضاً و هو الاقلّ فجعلها مترادفين على وجه الخصوص.

و منهم من عممه له و لغير الاختيارى و هو الاكثر و جعل المدح اعم من الحمد مطلقاً.

هذا فى المحمود عليه و الممدوح عليه و اما المحمود به و الممدوح به فالأشهر، عموم الاول لغير الاختيارى كما صرح به بعض الاعلام فى رسالته الحمديّة و ربّما يُستفاد من كلام السيد الشريف فى حاشية المطالع^٢ أيضاً، فانه قال: و منهم من منع حصّة الحمد بما ليس اختيارياً و جعل مثال اللؤلؤة مصنوعاً لاعبرة به انتهى.

و المدقق الدوانى فى حواشيه على الحاشية الشريفة احتمل جعل الباء فى قوله «بما» ليس للسببية و حينئذ فيعود الى ما ذكرناه فى المحمود عليه. و اما الممدوح به، فلم أجد لاحد نصّاً على أن أيهما أشهر. والظاهر، أشهريّة العموم لغير الاختيارى كالممدوح عليه و حينئذ فاذا نسب القولان فى المحمود به و الممدوح به الى الثلاثة المذكورة فى المحمود عليه و الممدوح عليه.

بحث حول رأى البهائى

أقول فى كلام البهائى هنا بحث:

أما اولاً، فلانّ كون المشهور ترك التقييد بالاختيارى و عموم المحمود عليه لغيره خلاف ما نقله الثقات من تخصيصه بالاختيارى و ما صرح به بعض الاعلام فى رسالته الحمديّة من كون المشهور هو التخصيص، فانه قال: المشهور

١. حاشية شرح مطالع الانوار فى منطق لقطب الدين ابو جعفر محمد بن محمد البويهى / ص ٤ - طبعة حجرية.

٢. راجع ص (١٢٩) تعليقة رقم (١٣).

بين الجمهور سيما المتأخرين ان الحمود عليه يجب أن يكون اختيارياً و شتّع على القائل بعدم الاختصاص وقال: و من أفرط و ادّعى عدم الاختصاص بذوى الشعور متمسكاً بقوله تعالى: «مقاماً محموداً»^١. و يقول بعض «عند الصباح يحمد القوم السرى»^٢ فانما يصح منه او يحسن عند الاستقراء التام المفيد لخطأ الفحول المتفق عليهم بالقبول في النقل والاستنباط و في ذلك خطر القتاد^٣ والآ كان لهم نص صريح أو استنباط صحيح. والتأويل فيما ذكره مظاهراً بالوصف بحال المتعلق او بالتجاوز على ما صرّحوا به كما في «أنت كما أثبتت^٤ على نفسك» فالحكم بعدم الاختصاص ممّا لا يعاباه انتهى.

الشيخ ينقض كلامه بكلامه

و اما ثانياً، فلأنّه رحمه الله تعالى نقل في العروة الوثقى^٥ كون المشهور هو التخصيص، لأنّه قال فيها: و قد اشتهر امتيازُه عن الشكر بمعاكسة له في خصوص المورد و عموم المتعلق كما اشتهر امتيازُه عن المدح بقيد الاختيارى و حينئذ فبين كلاميه تدافع و من هنا يمكن أن يقال: ان مراد المحقق اليزدى هو أنه لما كان تعميم الحمد لغير الاختيارى ليس بمشهور و المشهور، التخصيص. كان القول بالترادف على جهة التعميم نادراً أو غير مشهور بخلاف الترادف على جهة التخصيص و فيه ما فيه.

«عند الصباح يحمد القوم السرى» هل يكون شاهد على ان الحمد يشمل

١. الاسراء / ٧٩.

٢. عند الصباح يحمد السرى أى اذا أصبح الذين قاسوا كد السرى و قد خلفوا تبجحوا بذلك و حمدوا ما فعلوا، يضرب في الحث على مواصلة الامر بالصبر و توطين النفس حتى تحمد عاقبته. / المستقصى في امثال العرب / ج / ص ١٦٨.

٣. في المثل «دون ذلك خطر القتاد» يضرب لركوب الامر الشاق.

٤. مجمع البحرين ج ١ - ذيل «ح ص ي» ص ٥٢٨ / بحار الانوار ج ٧١ ص ٢٣ و ج ٨٩ ص ٣٦٨.

٥. راجع ص (١٣٠) تعليقه (١٥).

غير الاختيارى

«وأنكره بعضهم» أى التقييد بالاختيارى و هو غير ملتفتٍ اليه بعد تصريح التفات به كما ذكرنا غير مرة (مستشهداً) على وجوب تركه و عموم المحمود عليه لغير الاختيارى ﴿يقولهم عند الصباح يحمد القوم السرى﴾.

قال المطرّزى^١: هو مثل يضرب لمن يحتمل المشقة، رجاء الراحة و يضرب فى الحث على مُزاولة الامر بالصبر و توطين النفس حتّى تحمد عاقبته. وأصله، ان القوم اذا قاسوا كذّ السرى و عالجوا جهدها و أصبحوا قد خلفوا البعد و تبجحوا بذلك و حمّدوا ما فعلوا.

قال الجليح:

انى اذا الجيش على الكور انثنى لو سُئل الماء فداءً لافتنى
و قال كم^٢ أتعبت قد أرى عند الصباح يحمد^٣ القوم السرى

و تنجلي عنه عمايات الكرى

و عن المفضّل: ان اول من قال ذلك خالد بن الوليد حين بعثه ابوبكر، العراق من اليمامة وروى أنه لعلّ عليه السلام. و السرى، السير^٤ بالليل و ربّما يقع مراداً به مجرد السير مجازاً من باب تسمية الجزء باسم الكل و منه قوله عزّ مجده: ﴿سبحان الذى أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام﴾^٥ فانه جرّد عن السرى، اعتبار الليل بدليل ذكره ثانياً، كذا ممّا استشهد به على ذلك.

عدم تقييد الحمد بالاختيارى لا يستفاد من الآية الشريفة

١. راجع ص (١٣٠) تعليقة رقم (١٦). ٢. مص: لم.

٣. مص: تحمد.

٤. السرى: سير الليل و قولهم «عند الصباح يحمد القوم السرى» هو مثّل يضربونه فى احتفال المشقة رجاء الراحة / لسان العرب ج ٦ ص ٢٥٢ / المنجد ص ٣٣٢.

٥. بنى اسرائيل / ١.

(قولهم عاقبة الصبر) أى مآله ^١ (محمودة و يكفى فى ذلك) أى فى صحة ترك التقييد بذلك القيد ليعم الحمد غير الاختيارى، (قوله) تبارك و (تعالى) مخاطباً لنبيه صلى الله عليه و آله ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾ ^٢ فإن المفسرين على أن قوله محموداً، صفة لمقاماً كما هو المفهوم من عبارة القاضى، حيث قال: أى مقاماً يحمده القائم فيه و كل من عرفه انتهى ^٣.

و حيثئذ ثبوت حمد المقام على صفة كمالٍ يتعلّق به مع عدم شعوره بها فضلاً عن وقوعها منه على جهة الاختيارى فى كلام من عجزت الفصحاء عن الجرى على اثره و خرسست عن معارضة اقصر سورة من سورة و كذا ثبوت حمد السرى و عاقبة الصبر كذلك فى كلام العرب و البلغاء أدلّ دليل على بطلان تخصيص المحمود عليه بكونه اختيارياً و على عمومته لغير الاختيارى.

المقام المحمود هو مقام الشفاعة

و المراد بالمقام المحمود فى الآية الشريفة هو مقام الشفاعة، كما صرّح به المفسرون. و احتمال أن يراد به كل مقام تضمّن كرامة كما ذكره القاضى البيضاوى ^٤ حيث قال: «و هو مطلق فى كل مقام تضمّن كرامة ليدخل فيه مقامُ تبليغ الرسالة و الهداية من الغواية»، اذ ذاك بعيدٌ، حاصل له عليه السلام فلا يناسب التطميع المدلول عليه بعسى و أقول يحتمل أن يراد مقامه عليه السلام فى الجنة، كما صرّح به بعض المحّشين على تفسير القاضى.

لماذا نصب «مقاماً»

و انتصابه اما على الظرفية باظهار فعله أى تقيمك مقاماً، او بتضمين يبعثك، معناه

١. فى النسخة (مآله). ٢. الاسراء / ٧٩.

٣. تفسير البيضاوى - ١ / ٥٤٨. ٤. راجع ص (١٣١) تعليقة رقم (١٧).

يُقيمك^١ او على الحالّية بمعنى أن يبعثك ذا مقام.

(و حينئذ) اى حين اذ ثبت كون المحمود عليه غير اختياري في كلام الله تعالى و العرب و البلغاء (فيسْتَغْنِي) بذلك في تصحيح تلك الامثلة (عن بعض التكلفات) المبنيّة على خصوص المحمود عليه بالاختياري مثل أن يقال: الحمد في هذه الامثلة محمول على الوصف بحال المتعلق او التجوّز كما في قوله عليه السلام «أنت كما أثبتت على نفسك» على ما مرّو سيأتي له زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى. وظنى، ان الحمل على هذه التكلفات الشايعة في كلام البلغاء مع السلامة عن مخالفة ما نقل عن الثقات الفحول اولى بالقبول. كتب في الحاشية مَدِّ بقاه:

الجواب عن الاشكالات

قد يُجاب عن ذلك بأن الاول مَثَلٌ ويتساح في الامثال^٢ ممّا لا يتساح في غيرها. و اما الاخير ان فوْلاًنٍ بالحذف والايصال. و تقدير الاول محموداً فيه اى مقاماً انت فيه محمود و سنح لى أيضاً ان محموداً حال من الضمير المنصوب في يبعثك اى «يبعثك مقاماً عظيماً حال كونه محموداً فيه». و التقدير في الاخير ان، عاقبة الصبر محمود عليها، لكونها من الجميل و النعم، فهى المحمود عليها لا المحمود. و معنى كونه اختيارياً صدوره عن المحمود اختيارياً و هو هنا كذلك:

رجوع الضمير فى المحمود

أقول: فى جعل الاحتمال الاول فى تقدير الآية من قبيل الحذف و الايصال محل بحث. اذ الضمير المستكن فى «محموداً» على ذلك التقدير، عائد الى المخاطب لا الى

١. فى النسخة (معناه) و لم يُكْتَبْ يقيمك و لكن استخرجتُ من تفسير جوامع الجامع ذيل الآية الشريفة: عسى ان يبعثك مقاماً محموداً... او ضَمَّنَ يبعثك معنى يُقيمك و يجوز ان يكون حالاً بمعنى ذا مقام محمود. (جوامع الجامع - ص ٢٥٩).

٢. مص: الامتثال.

المقام. وقضية الحذف والايصال، عوده اليه ضرورة ان المجرور الموصل بحرف الجر عائد اليه.

ويمكن الجواب: بأن الضمير المستكين عائد الى المقام لا الى المخاطب، لأنّ الجار والمجرور لما كان نائباً عن الفاعل وحذف الجار، اتّصل الضمير بالوصف والمراد من ذلك التقدير هو بيان حاصل المعنى، لا بيان أصل التقدير ولذا جعله تفسيراً له فتأمل.

والاوضع أن يقال: ان الضمير في الوصف للمخاطب وصلة محذوفة ويكون التقدير صحيحاً لا غبار عليه وهذا هو المفهوم من عبارة الطبرسي^١ في جوامع الجامع^٢ حيث قال: ومعنى المقام المحمود، المقام الذى يحمد فيه الاولون والآخرون وهو مقام الشفاعة. انتهى.

معنى الحمد فى المواضع الثلاثة

(وقيل) فى الجواب عن تلك الامثلة أيضاً: (أنه) اى الحمد (فى هذه المواضع) الثلاثة وما شاكلها (بمعنى الرضى) اى مقاماً مرضياً والسرى عند الصباح وعاقبة الصبر مرضيان وحينئذ فيسقط الاستدلال بها على عموم المحمود عليه لغير الاختيارى أيضاً.

(ومجيئه) اى الحمد (بهذا المعنى) المذكور (مشهور فى كتب اللغة مسطور). فى القاموس، الحمد: الشكر والرضى ومثله فى الصحاح^٣. انتهى ما نقله المصنف دام ظلّه من الحواشى البهائية^٤. وأقول يمكن أن يجاب عن هذه الامثلة بأن الحمد فيها مجاز عن المدح كما سيأتى ذكره (و) التقييد بقوله (على جهة

١. راجع ص (١٣١) تعليقه رقم (١٨).

٢. مص: (جامع الجوامع) ولكن حين راجعت نفس التفسير وأيضاً، روضات الجنات وكتباً أخرى وجدت اسمه «جوامع الجامع».

٣. الصحاح ج ١ / ص ٤٦٣.

٤. الحاشية البهائية على تفسير البيضاوى.

التعظيم يخرج). صرّح بأن الفعل هنا مع امكان فهمه بالعطف، لبعد المسافة (ما كان) ثناء (على جهة الاستهزاء والسخرية) لا على جهة التعظيم. والعطف تفسيرى لترادفهما كقوله تبارك و تعالى ﴿ذُقْ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^١ على سبيل التهكم والهزؤ بمن يتعزز و يتكرم على قومه، فيكون من قبيل التفریع على ما زعمه الموصوف كما روى أن أبا جهل لعنه الله قال لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، ما بين جبلية أعزّ و لا أكرم منى، فوالله ما تستطيع أنت ولا ربك أن تفعلوا بى شيئاً^٢. و قرئ بفتح همزة أن، على اضرار الجار اى لانك و عن الحسن بن على عليهما السلام انه قرأهما على المنبر، كذا فى الكشف^٣ و خروج ما كان على جهة الاستهزاء بهذا القيد، صرّح به المحققون.

و (كذا) صرّح به الشهيد الثانى، الشيخ زين الملة و الدين (فى الروض)^٤، شرح الارشاد للعلامة الحلى قدس الله روحيهما.

الوصف بالجميل على جهة الاستهزاء لا يسمى فى العرف ثناء ظاهراً

(وفيه) اى فى ما ذكره من كون فائدة القيد ذلك بحث و هو (أن مثل هذا) الوصف بالجميل على جهة الاستهزاء والسخرية كما فى الآية المذكورة (لا يسمى) فى العرف (ثناء ظاهراً) لاشتراط الاشعار بالتعظيم فى الثناء فما لا اشعار فيه به بوجه لا يكون ثناءً، (بل سخرية واستهزاء) فعلى هذا لا يحتاج فى اخراج مثل هذا الى قيد التعظيم بل (يخرج حينئذ بقيد الثناء) على القول بكونه حقيقة فى الخير فقط (أو) يخرج بقيد (الجميل) مدخول على القولين معاً، فالانفصال لمنع الخلو على القول بكون الثناء حقيقة فى الخير و حقيق على القول بعمومه للشر، كتب فى الحاشية مدّ فى بقاء؛ التحقيق ان الثناء على الجميل من حيث هو جميل، لا يكون

١. الدخان / ٤٩. ٢. الكشف / ج ٤ / ص ٢٨٢.

٣. الكشف / ج ٤ / ص ٢٨٢ و جوامع الجامع / ص ٤٤٠.

٤. راجع ص (١٣١) تعليقة رقم (١٩١).

باعثاً على السخرية والاستهزاء انتهى.

قول الشارح في المسألة

أقول: ذكر بعض الاعلام في رسالته الحمديه أن كون تقييد المحمود عليه بالجميل مغنياً عن ذكر التعظيم، مبنى على توهم ان ذكر قيد التعظيم، لمجرد الاحتراز عن الهزؤ والسخرية، اذ هو حينئذ يحصل بذكر الجميل وليس كذلك، بل ذكره للدلالة على أن قصد التعظيم معتبر في الحمد وذلك يستلزم خروج ما يُقصد به مجرد الهزؤ والسخرية و ذكر الجميل لا يفيد هذا المعنى، اذ غاية ما يعطيه أنه لا يكون سبباً للاستهزاء مع امكان المناقشة فيه كما في اعطاء شيء حقير.

و اما انه يستلزم قصد التعظيم، فلا، لجواز قصد الاخبار التخليلى او رعاية خاطر الموصوف او غيرهما من المقاصد الحسنة.

المعتبر في الحمد ظهور قصد التعظيم لا يتيقن حصوله في نفس الامر
واعترض عليه المصنف دام ظله بأن المعتبر في الحمد، ظهور قصد التعظيم لا يتيقن حصوله في نفس الامر لتعذر العلم به. و معلوم أن الثناء على الجميل ينادى بظهور قصد التعظيم و ما ذكره من أن الجميل قد يكون سبباً للاستهزاء، مدفوع بأنه لا يسمى ثناءً على الجميل عرفاً ولا يخفى على منصف أن هذا هو الحق الذى لا ريبه فيه، اذ لو كان تحقق قصد التعظيم في نفس الامر شرطاً في صدق الحمد، لخرج اغلب الاثنية عن أن تكون حمداً لعدم الاطلاع على أن الحامد قصد ذلك، بل المعتبر في صدقه أن يظهر من الوصف، ان الحامد الواصف، قصد التعظيم سواء كان كذلك في نفس الامر أم لا وسواء كان على جهة الاخبار او الحكاية او غيرهما و لا شك في حصول هذا المعنى من الثناء على الجميل فتدبر.

الثناء المعتبر في تعريف الحمد انما يكون على ما يعتقده الحامد جميلاً
وأنما قلنا: ان مثل ذلك الوصف خارج بقيد الجميل فقط على القول بعموم الثناء
للشئ (لأنه) اى الثناء المعتبر في تعريف الحمد أنما (يكون على ما يعتقده الحامد
جميلاً) سواء اعتقده المحمود جميلاً ام لا، كما ذكرناه فيما سبق وحينئذ فما ذكر من
الوصف وان كان ثناءً، الا أنه ليس على ما يعتقده الحامد جميلاً، فيخرج حينئذ
بقوله على الجميل (وما يقال) في الجواب عن ذلك: أنه اذا قيل: يكون الثناء
خاصاً بالخير لا يخرج به مثل ذلك الوصف لأن المراد منه ما يكون كذلك ولو
بحسب الظاهر وحينئذ فتقول (أنه) اى الوصف المذكور، (ثناء ظاهر^١) اى بحسب
ما يترآى من ظاهر الوصف المذكور وان لم يكن كذلك في الحقيقة (مردوداً بأنه لو
كان ذلك) الوصف المذكور (ثناءً، لكان حمداً) وذلك لأنه ليس الحمد الا
الوصف بالجميل على جهة التعظيم والثناء مع كونه وصفاً بجميلٍ مُشعر بالتعظيم
أيضاً، (فان المفهوم من) الجوهرى فى (الصحيح) و الزمخشري فى (الكشاف فى
تفسير قوله تعالى ﴿واذكروا ما فيه﴾^٢ ان الثناء هو الاتيان بما يشعر بالتعظيم)
اثباتاً (مطلقاً)، سواء كان بالة اللسان او بغيرها، فاعتبر الاشعار بالتعظيم فى الثناء،
فحينئذ ما لا اشعار فيه بالتعظيم لا يكون ثناءً. فما ذكر من الوصف ليس بثناءً
لعدم اشعاره بالتعظيم والا لكان حمداً.

و أقول: ليس فى الصحيح ما يشعر بذلك، فان أقصى ما قال فيه «واثنوا عليه
خيراً والاسم، الثناء» انتهى^٣. و أنت خير بأنه لا دلالة لهذه العبارة على المدعى
بوجهه وكذا لم يتعرض فى الكشاف فى تفسير هذه الآية فيما اطلعت عليه الى ذكر
الثناء بالكلية^٤، فضلاً عن فهم اعتبار التعظيم منه والمصنف قد أخذ ذلك من

١. فى المتن (ثناء ظاهرًا). ٢. البقرة ٦٣ / اعراف ١٧١.

٣. راجع ص (١٣٢) تعليقة رقم (٢٠).

٤. انى أيضاً ما رأيت فى تفسير هذه الآية فى الكشاف، لا فى سورة البقرة ولا فى سورة
الاعراف، تفسيراً يتضمن المعنى الذى يدعى المصنف رحمه الله.

الحاشية الكلية اتكالا على نقله وليس من دأبه مُدّ في بقاءه، الاعتماد على ما تنقله الثقله من دون أن يطلع عليه ولعله لم يَتَيَسَّرَ له في ذلك الوقت ملاحظة الكتابين المذكورين فتأمل. ولا يخفى عليك ان هذا التعريف المذكور للثناء يدخل فيه فعل الجوارح اذا اشعر بالتعظيم مع أنه لا يُسَمَّى ثناء اتفاقاً.

الثناء هو الكلام الجميل

(وفي المجلد) ^١ عرّف (الثناء) بأنه (هو الكلام الجميل) و مثله في شرح مائة الكلمة ^٢، للشيخ كمال الدين الشيخ ميثم البحراني ^٣ تغمّده الله برحمته و من الظاهر ان المراد بالجميل، الجميل عند الحامد كما مرّ و حيثنّذ في ذكر في الآية لا يصدق عليه أنه كلام جميل، فلا يكون ثناءً و فيه تأمل.

ان الحمد و الثناء لا اختصاص لهما بآلة اللسان

و اعلم ان في هذين التعريفين للثناء دلالة على ان الحمد و الثناء لا اختصاص لهما بآلة اللسان و ان استعمالهما فيما ليس له تلك الآلة، ليس مجازاً كما هو المشهور بل هو يؤيد ما اخترناه من اختصاصهما بمطلق القول حتى يكون حمد البارى عزّ و علا و ثناؤه حمداً و ثناءً حقيقة لا مجازاً. و لكن في الاستدلال بالتعريف الاول على ذلك نظر، يظهر ممّا سبق فتدبّر.

رأى صاحب الروض و المحقق الشريف في اعتبار التعظيم في تعريف الحمد ^٤

(ثم) ان الشيخ زين العابدين تغمّده الله بغفرانه ذكر (في الروض) و قد سبقه اليه

١. راجع ص (١٣٢) تعلية رقم (٢١).

٢. (الثناء، الكلام الجميل) / شرح مائة الكلمة ص ٩٨ تحت هذه الرواية: لا ثناء مع كبر.

٣. راجع ص (١٣٢) تعلية رقم (٢٢). ٤. روض الجنان / ص ٤ طبعة حجرية.

دعوى واحتجاجاً، المحقق الشريف في حاشية المطالع^١ كذا في الحاشية و هو كذلك (أنه) اى التعظيم المعتبر في تعريف الحمد (يتناول) التعظيم (الظاهر) والمراد به عدم مخالفة افعال الجوارح لفعل اللسان لا معناه التحقيق اعنى الفعل المبنى عن التعظيم الحاصل من الجوارح، كالتواضع والخدمة ونحوهما، اذ لم يعتبر ذلك في تحقق الحمد اتفاقاً. (و) التعظيم (الباطن) و هو الفعل الحاصل من الجنان والقلب و هو مطابقة الاعتقاد لما يفهم من الوصف كما سيجئ ان شاء الله تحقيقه. فعلى هذا لا بد في الحمد من عدم مخالفة الجوارح و من مطابقة الاعتقاد للثناء باللسان، (اذ لو تجرد) الثناء باللسان (عن مطابقة الاعتقاد) و المراد بمطابقة الاعتقاد على ما صرح به بعض الاعلام، هو أن يعتقد الحامد اتصاف المحمود بالمحمود به، فيطابق اعتقاده ما يفهم من الوصف من اتصافه به سواء كان اخباراً او انشاءً.

كلام الشارح في المسألة

وأقول: في اشتراط مطابقة الاعتقاد بهذا المعنى في الحمد بحث و ذلك لأنهم يذكرون في حمد السلاطين اوصافاً على سبيل المبالغة، لم يعتقدوها فيهم و ظاهر أنهم يقصدون بها تعظيمهم و لذا يقبلونه و يمجزونهم جيلاً ولو توهّموا فيها أدنى شائبة هزؤ عاقبوه^٢ اشدّ عقاب، فلا يكون استهزاءً^٣ ولا معدوداً منه. فاشتراط اعتقاد الاتصاف المذكور مخرج لمثل هذا الحمد.

جوابان عن المسألة

و أجيب عنه أولاً:

بأن الواصفين، يعتقدون ذلك. وضعفه بل فساد ظاهر، لانهم قد يذكرون في وصفهم ما يعلم كل عاقل أن اتصاف المحمود به ممتنع او غير واقع، فكيف يعتقدده فحول الشعراء و الاذكياء، كما يقال: «فلان فرسه أسرع من الفلك» و «هو أظهر

من الشمس».

و ثانياً:

بأنّ الواصفين، أرادوا معاني مجازيّة واعتقدوا اتّصاف المحمود بها و فيه أنهم ربّما يذكرون اموراً لم يقدروا على أن يحصّلوا لها معاني صحيحة و يفهموها بعد التأمل و التدبّر، فضلاً عن أن يقصدوا ذلك في بادى الرأى.

كلام الدوانى حول المسألة والرد على كلامه

وضعّف التحرير الدوانى كلا الجوابين:

اما الاول، فبأنّه خلاف البديهة و اما الثانى فبأنّه خلاف الواقع.

و اعترض عليه بعض الافاضل بأنه لو كان الاول خلاف البديهة، لم يقصد العقلاء افادته؛ فلم يكن اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقى و الثانى لو كان خلاف الواقع؛ لم يكن اللفظ مستعملاً في معناه المجازى، فيلزم أن لا يكون اللفظ حقيقة و لا مجازاً.

قول الشارح فى الدفاع عن الدوانى

و أقول: هذا الاعتراض غير متّجه، لان حاصل الرد الاول، ان ما ذكر من اعتقاد الاتصاف، بدهى البطلان، اذ يعلم كل عاقل ان عاقلاً لا يعتقد اتصاف أحد بما يذكرونه بل هم معترفون به عند السؤال فقتضى الجواب فاسدٌ و حينئذٍ لا يتّجه عليه ما ذكره اذ لا يلزم من عدم اعتقاد الاتصاف المذكور، عدم الافادة، فان المتكلم قد يعتقد كون الخبر^١ كاذباً و مع هذا يفيد و يذكره، فيجوز أن يكون المقصود باوصاف السلاطين و المحبوب فى القصائد و غيرها، افادة المعانى الوضعيّة لاجل التبجيل و التعظيم و ان كان تحقّقها فى نفس الامر بدهى البطلان و لما جرى العرف على ذلك و علم أنه أريد بذلك التعظيم صارت مطبوعة مقبولة و

جوزيت^١ بالجميل و قوبلت بالجزيل، فظهر أنه لا يلزم من بداهة عدم اعتقاد المذكور، عدم افادة المعانى الوضعية و عدم استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى. و حاصل الرد الثانى ان احتمال كونها مجازات، خلاف الواقع و المعلوم بالتتابع، فأننا لو تفحصنا عن القائلين، علمنا أنهم لم يقصدوا معنى مجازياً صحيحاً بملاحظة القرينة و العلاقة المعتبرة فى المجاز.

قال الدوانى: المجاز لا بد له من قرينة و علاقة و انتفاء تحققها فى كل واحد من هذه الاوصاف لا ينكره الا معاند فتأمله انتهى. و حينئذ يظهر كون الجواب الثانى، خلاف الواقع و التحقيق.

لا معنى لا شتراط مطابقة الاعتقاد فى الحمد

و بما قررناه علم ان اشتراط مطابقة الاعتقاد فى الحمد بمعنى اعتقاد الحامد، الاتصاف المذكور، غير متجه و الفاضل الدوانى يُساعد على ذلك أيضاً و يذهب الى عدم اعتبار الاعتقاد فى الحمد.

قال: لانه قد يكون انشائياً و لا معنى لمطابقة الاعتقاد فيه و حمل مطابقة الاعتقاد التى اشترطوها فى الحمد كالسيد الشريف و اضرابه على لازمها، أعنى قصد التعظيم و انشاؤه بالوصف لا على معناها الحقيقى لفساده كما عرفت.

و قال: المنقول عن الثقات ليس الا أنه لا بد من التعظيم و ذلك لا يقتضى اعتبار الاعتقاد و القصد معاً بل لو أُريد بالثناء، تعظيم الموصوف بشرطه، صار حمداً و ان لم يعتقد كونه موصوفاً بما يذكر.

فعلى هذا فما يذكرونه فى مدح السلاطين، حمد حقيقةً عنده بلانكلف شيء و هذا هو الصواب و الذى عليه المحققون.

لو تجرد الثناء باللسان عن التعظيم الظاهر لم يكن حمداً

بل ربما قيل: بأن اشتراط ذلك، مخالف للغة ايضاً و اذا وقفت على حقيقة ما ذكر،

ظهر لك ان الثناء باللسان لو تجرّد عن مطابقة الاعتقاد بمعنى اعتقاد الاتصاف. المذكور بناءً على اشتراطه في الحمد (أو) تجرّد عن التعظيم الظاهر بمعنى عدم مخالفة افعال الجوارح بأن (خالقه افعال الجوارح) جمع جارحة مأخوذ من الجرح بمعنى الكسب لوقوعه بها و منه قوله تعالى: ﴿جرّحتم بالنهار﴾^١ أى كسبتم و تسمية كواسب الصيد جوارح و الانفصال لمنع الخلوّ، (لم يكن) ذلك الثناء المجرد عنهما (حمداً) لفقد ما يكون معتبراً في تحقّقه و حصوله (بل هو) حينئذٍ (تهكم) و سخرية بالموصوف (و تمليح) و ظرافة. و أنت خبير بأن هذا انما يتم بالنسبة الى عدم مخالفة افعال الجوارح. فإن الثناء لو اقترن بمخالفة الجوارح كان استهزاءً قطعاً و حينئذٍ ظهر سقوط ما ذكره بعض المحشّين على المطوّل من أن اشتراط عدم مخالفة افعال الجوارح في الحمد مخالف للغة بل مطلقاً، اذ ذاك مكابرة محضة. و أمّا بالنسبة الى مطابقة الاعتقاد بالمعنى المذكور فقد عرفت بطلانه، نعم لو تجرّد عن مطابقة الاعتقاد بمعنى قصد التعظيم و انشاؤه بالوصف كان استهزاءً و يمكن تنزيل كلام الروض على ذلك كما سبق.

الحمد اذا تجرّد عن موافقة الاعتقاد هل يكون نفاقاً ام لا

كتب في الحاشية مدّ في بقاء فيه: أنه اذ تجرّد عن موافقة الاعتقاد يكون نفاقاً لا استهزاءً و أيضاً فلا يلزم من عدم التعظيم الظاهري مخالفة افعال الجوارح، لجواز ان لا يصدر عن الجوارح فعل أصلاً أو يصدر عنها فعل لا يدل على التعظيم و لا على نقيضه انتهى.

جواب الشارح عن المسألتين

أقول: يمكن الجواب عن الاول:

بأنه لا منافاة بين كون الشيء نفاقاً و بين كونه استهزاءً، اذ النفاق و هو اظهار

ما لا يعتقد، قد يكون على جهة الاستهزاء والسخرية.

و عن الثاني:

بان المراد من التعظيم الظاهري، عدم مخالفة افعال الجوارح كما اسلفناه و صرح به المحققون، لا معناه الحقيقي للاتفاق على عدم اشتراطه في الحمد و حينئذ فيكون من قبيل ذكر الملزوم و ارادة اللازم.

يعتبر فعل الجوارح و الجنان شرطاً في تعريف الحمد ولا شرطاً

بل ربما قيل: بأن المراد من التعظيم الباطني، عدم مخالفة الاعتقاد أيضاً. كذا صرح به بعض الاعلام لما كان هنا مظنه أن يقال ان اعتبار فعل الجنان و الاركان في الحمد يتنا في ما ذكر من اختصاص الحمد بفعل اللسان و من معاكسته للشكر في خصوص المورد لتساويهما حينئذ في عموم المورد.

أجاب بأن (هذا) الذي ذكرناه من اعتبار فعل الجنان و الاركان في الحمد حتى لو تجرد عنها عُدَّ استهزاءً (لا يقتضى دخول) فعل (الجوارح و) فعل (الجنان في التعريف) المذكور للحمد، كدخوله في تعريف الشكر (لا تهما اعتباراً فيه)، اى في تعريف الحمد (شرطاً) لكون فعل اللسان حمداً (لا شرطاً) و لا جزئياً منه كما اعتبر ذلك في الشكر.

كلام المصنّف في ردّ كلام صاحب الروض

(أقول فيه) اى في ما ذكره في الروض^١ من أن الوصف المجرد عن مطابقة الاعتقاد بالمعنى الذى ذكره او الذى خالفه افعال الجوارح ليس بمحمدٍ مع دخوله في الثناء، فلا بُدَّ من ذكر قيد التعظيم الشامل للتعظيم الظاهري و الباطني ليخرج مثل هذا الوصف به (نظريّ يظهر ممّا سبق) و هو أنه لو كان مثل هذا الوصف المجرد عن ما

١... اذلو تجرد عن مطابقة الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح لم يكن حمداً بل هو تهكم او قليح... الروض / ص ٤ طبعة حجرية.

ذكر، ثناء على الجميل الاختيارى، لكان حمداً اذ ليس للحمد حقيقة وراء ذلك، فيمتنع اخراجه حينئذ من تعريفه بقيد الاعتبار مطابقة الاعتقاد و عدم مخالفة افعال الجوارح. وهذا هو الموافق لما أسلفناه من أن المعتبر في الحمد ليس الآ ظهور قصد التعظيم مطلقاً ولو لم يكن مطابقة الاعتقاد و الموافق لما عليه المحققون من عدم اشتراط مطابقة الاعتقاد في الحمد الآ انه لم يخالف أحد في اشتراط عدم مخالفة افعال الجوارح الآ ما نقلناه عن بعض المحسّنين على المطول ما سبق و حينئذ فلا يكتفى بمجرد كون شيء ثناء على الجميل الاختيارى و لو أقرن بمخالفة افعال الجوارح في صدق الحمد بل لابد من عدم مخالفة افعال الجوارح الآ أن يدعى ان الثناء لا يصدق الآ مع عدم المخالفة. و فيه ما فيه و اعلم انه لا يحتاج في بيان حقيقة الحمد الى تقييد الثناء باللسان.

هل يُقَيّد الثناء باللسان أم لا

(و ربما قيد بعضهم، الثناء باللسان و عليه العلامة) سعد الدين (التفتازانى فى) كتابيه (المطول^١) و المختصر شرحى^٢ التلخيص (و الشهيد الثانى فى^٣) كتابه (الروض). و الاكثر على عدم التقييد به و عليه الزمخشري^٤ فى الكشف و القاضى فى انوار التنزيل^٥ و قطب الدين الرازى ملك العلماء فى شرح^٦ المطالع و ابن ابى

١. و الحمد هو الثناء باللسان على الجميل سواء تعلق بالفضائل او بالفواضل. المطول / ص ٦.

٢. (الحمد) هو الثناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة أو بغيرها. شرح مختصر المعانى / ص ٥.

٣. الحمد و هو لغة الثناء باللسان على الجميل الاختيارى على جهة التعظيم. الروض / ص ٤ طبعة حجرية.

٤. الحمد و المدح اخوان و هو الثناء و النداء على الجميل من نعمة و غيرها / الكشف ج ١ ص ٨.

٥. الحمد هو الثناء على الجميل الاختيارى من نعمة او غيرها / انوار التنزيل ج ١ ص ٧.

٦. (اقول الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم و التبجيل و هو باللسان وحده)، هذا كلام قطب الدين الرازى فى شرح المطالع و هو أيضاً قيّد الثناء باللسان، فكيف يقول الشارح

جمهور الاحسانى فى شرح زاد المسافرين (ولا حاجة) داعية (اليه) بعد ذكر الثناء (اذ الثناء لا يكون الا به)، فذكره معه حشو مُحترز عن مثله فى التعريف. و ذكر فى الحاشية الخطابية: ان الثناء يطلق حقيقة على ما ليس باللسان كما فى قولك: أثنى الله سبحانه على ذاته، و كما فى الحديث الآتى ذكره ان شاء الله تعالى و ليس بحمد الا ما صدر عن اللسان، فلا بدّ من ذكر قيد اللسان احترازاً عن ذلك و تحقيق هذا المقام يستدعى مزيد بحث.

كلام الشارح فى المسألة

فنقول: المشهور بين الجمهور و الذى نصّ عليه الثقات، أنه لا بدّ فى الحمد من كونه بجارحة اللسان و الظاهر أن هذا بحسب الاغلب و الاّ فلو فقد شخص لسانه والله مكّنه من الاتيان بالحروف - و قد نقل بعض الاعلام فى رسالته أنه ذكر له من يبقى به أنه شاهد ذلك - او تلفظ بالحروف الحلقية و الشفوية فائى على الجميل فهو حمدٌ يقيناً و حينئذ فالمعتبر فيه هو أن يكون بالآلة التى عهد التلفظ بها فى الجمله و الحلق و الشفة التان معهودتان أيضاً.

ثبوت الحمد ممن ليس له آلة اللسان مؤول عن ظاهره

و لما ثبت التنصيص من الثقات على اعتبار الآلة فى الحمد و كلامهم و لا سيما فى النقليات مرجح على الاحتمالات و لا مشاحة فى الوضع، فإورد فى القرآن المجيد من ثبوت الحمد ممن ليس له تلك الآلة كقوله تعالى: ﴿و ان من شىء الاّ يسبح بحمده﴾^١ و ما دلّت عليه الاحاديث من أن الله تعالى حمد نفسه و اثنى على نفسه، مؤول و مصروف عن ظاهره لجعل الحمد و الثناء فيه مجازاً عن اظهار صفة الكمال الذى هو بالفعل أقوى اطلاقاً لاسم الملزوم على اللازم - و قول الله تعالى ﴿الحمد لله﴾ اخبار باستحقاق الحمد أو برجوع المحامد اليه و لعلّ هذا الذى ذكرناه

هو مراد السيد الشريف.

كلام السيد الشريف فى حاشية شرح المطالع

و حيث قال فى حاشية شرح المطالع: اعلم ان القول المخصوص اللسانى حمداً بخصوصه بل^١ لانه دالّ على صفة الكمال و مظهر لها، قال و من ثمة بعض المحققين من الصوفية: حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية و ذلك قد يكون بالقول و قد يكون بالفعل. و هذا قوى لان الافعال التى آثار السخاوة تدلّ عليها دلالة قطعية عقلية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الاقوال، فانّ دلالتها عليها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها. و من هذا القبيل حمد الله و ثناؤه على ذاته و ذلك انه حين بسط بساط الوجود على ممكنات لا تحصى و وضع عليها موائد كرمه التى لا تتناهى فقد كشف عن صفات كماله و اظهرها بدلالات قطعية تفصيلية متناهية، فانّ كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور فى العبارات مثل هذه الدلالات و من ثمة قال عليه السلام «لا أحصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك» انتهى. فان الظاهر ان مراده دفع ما يورد على كون الحمد مختصاً باللسان من انه يستلزم ان لا يكون الله تعالى حامداً لتنزهه عن اللسان. و توجيه الدفع ان القول اللسانى^٢ الذى هو الحمد حقيقة ليس الغرض منه متعلقاً بخصوصية كونه قول كذا، بل الغرض منه اظهار الصفات الكمالية سواء كان قولاً او فعلاً فهو حمد مجازاً باعتبار مشاركته للحمد حقيقة، أعنى القول اللسانى فى ترتب صفة الاظهار و حينئذ فيكون الحمد فى حقه تعالى شأنه، مراداً به اظهار صفات الكمال التى هى الغاية^٣ المطلوبة من القول اللسانى مجازاً، سوى حصل ذلك الاظهار بقول او فعل.

ما معنى كلام الصوفية فى الحمد

٢. (فى المتن: اللسان).

١. ظ: (بل) زائدة.

٣. مص: غاية.

فان قلت: اظهار صفات الكمال على ما قرّرتم، غاية للحمد و الغرض المطلوب منه و حقيقته انما هو القول اللسانى بشرطه، فما معنى قول هذا البعض من الصوفية، «ان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية» قلت: ان من دأبهم ان يجعلوا المعنى المقصود من الشئ و حقيقته فى اى صورة ظهر كما يقولون حقيقة الميزان و روحه ما يعرف به مراتب الاشياء، حتى أن الفعل ميزان و الشرع ميزان الى غير ذلك. كذا صرح به بعض المحققين و بهذا التحقيق يَتَبَيَّنُ لك أيضاً خصوص الثناء بالجراحة و اطلاقه على ما ليس بالجراحة، مصروف عن ظاهره و محمول على المجاز و من المتأخرين من دقق النظر و قال ان التخصيص بالآلة ليس مما نصّ عليه أهل اللغة، بل هو مستنبط من الموارد من لفظ الثناء و لم يتعلق بخصوصه بها غرض مُعْتَدُّ به و قد ثبت ان الله تعالى حمد نفسه.

فمن الامام الحسن بن على عليها السلام: ان الله تعالى حمد نفسه، حيث أخبر أن جميع المحامد له بقوله الحمد لله^١ و كما فى قوله عليه السلام: أنت كما أثبتت على نفسك^٢. فيكون كل قول تضمن ثناء بشرطه^٣ حمداً حقيقة لغوية، سواء كان بجراحة اللسان أو لا.

و النقل عن الثقات بانهم قَيّدوا الثناء باللسان انما يوجب الجزم و التعيين و لو لم يكن قابلاً للتأويل. و التأويل فيما ذكره ظاهر بأن يكون المراد من التقييد بكونه باللسان، كونه قولاً، سواء كان بجراحة اللسان ام لا. و التعبير باللسان لانّ الغالب ان القول يكون به و يتبادر من كونه باللسان ان يكون قولاً أو المراد باللسان ما سوى الجنان او الاركان. والمراد قول مخصوص، مصدره اللسان غالباً اذ الغرض

١. قريب من هذا الحديث فى المجلد ١٨ بحار الانوار ص ٢٩٢ / ٥٨ ص ٧٢ / ٥ ص ٧٢ / ٤٨ / ٩٣ ص ٨٣.

٢... فى حديث الدعاء: «لا أحصى ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك» اى لا أطيعه و لا أحصى نعمك و احسانك و ان اجتهدت «انت كما اثنيت على نفسك» و هو اعتراف بالعجز، اى لا اطيق ان أثنى عليك كما تستحقه و تحبّ... / مجمع البحرين ج ١ ذيل «ح ص ى» ص ٥٢٨ / بحار الانوار ج ٧١ ص ٢٣. ٣. مص: بشرط.

خصوص الحمد باعتبار المورد بالنسبة الى الشكر و هو حاصل بذلك و على كلا^١ التقديرين فيكون ذكر اللسان في تعريف الحمد، مسامحة. قالوا لان حمل تعريفاتهم على المسامحة - اذ قلنا يوجد تعريف خال عنها - اولى من حمل نص الكتاب و السنة في مواضع عديدة على المجاز، كيف و قد تقرّر ان الحمل على المجاز لا يسوغ الا عند تعذر الحقيقة و هذا هو الاقوى عندى و الذى جزم به بعض الاعلام في رسالته الحمديّة و شرحه للفوائد الغياثية^٢ و ظاهر الفاضل الدوانى في حواشى الحواشى الشريفة.

عدم تقييد الحمد باللسان اولى من تأويل كلام الله و رسوله

قال صاحب الرسالة: الاولى و الارجح حمل التعريف على المسامحة، لان الامر دائر بين المسامحة في تعريف بعض الفضلاء في قيد استنبطه من كلام اللغويين و بين التأويل في كلام الله و رسوله و البلغاء من السلف و الخلف بصرفه عن الظاهر و الحقيقة ولا شك ان الاول لم يتعين فهو الارجح بالاعتبار و هذا نعتده و ذخراً لدار القرار انتهى.

حمد عرفى او مجاز صرف

و هو صريح فيما حقّقناه واعلم أنه على تقدير كون القول الغير اللسانى بشرطه حمداً مجازاً لغوياً لا حقيقة كما هو القول الاول، فهل يحتمل أن يكون حقيقة عرفية أى حمداً عرفياً أم لا، بل هو مجاز صرف. و أقول: الظاهر ان القول بكونه مجازاً لغوياً لم يصرّح احد منهم بكونه حمداً عرفياً، نعم احتمل ذلك بعض الاعلام، قال: و يحتمل أن يكون ذلك حمداً شرعياً و هو اعم من اللغوى، فلا يلزم ما فى المجاز المحض^٣ من البعد و المنقول الشرعى اكثر من أن يحصى. ويؤيد ذلك فى الجملة ما

١. و فى النسخة «كلام».

٢. راجع ص (١٣٣) تعليقة رقم (٢٣).

٣. مص: المحص.

ذكره بعض العلماء من أن مثل - الحمد لله - حمدٌ شرعى ثم قال فى جواب سؤال و هو «ان النقل و الاصطلاح لا يثبتان بالاحتمال»، ان الدليل الظنى عليه أنه قد ثبت عن الثقات ان الحمد اللغوى انما يكون بالالة و قد ثبت فى الشرع الحمد بمن تنزه عن الالة و كلام الشارع محمول على الحقيقة حسب الامكان. فالظاهر ان يكون له فيه اصطلاح، فالحمد حينئذ حقيقة عرفية و هذا القدر بل دونه يكفى فى الظنيات انتهى.

هل يكون كل من الحمد و الثناء حقيقة لغوية فى القول اللسانى ام لا
ثم لا يخفى عليك أنه على تقدير القول بكون كل من الحمد و الثناء حقيقة لغوية فى مطلق القول بشرطه كما هو المختار، لا يجوز ذكر قدر^١ اللسان فى تعريف الحمد لأدائه الى بطلان عكسه و لو ذكر حُمل على ما ذكرناه من التأويلين صوتاً للتعريف عن الفساد.

و اما على القول بكونها حقيقة لغوية فى القول اللسانى فقط مجازاً فى غيره كما هو المشهور، فلا حاجة الى ذكره أيضاً بعد ذكر الثناء اذ هو حقيقة فى القول اللسانى حيثئذ (اللهم الا أن يكون) ذكره على هذا التقدير (للتنصيص على هذا المعنى) الذى ذكرناه من اختصاص الثناء باللسان.

كلام فى «اللهم»

وقوله «اللهم»، كلمة تستعمل فى الدعاء بمعنى «يا الله» و الميم فيها عوض عن حرف النداء ولذلك لا يجمع بينهما و انما فتحت من جهة الحروف المبنية^٢ والاصل فى البناء، السكون. فلما زيدت و هما ساكتتان حُرِكتْ الثانية بالفتح لالتقاء

١. ظ: زائد.

٢. المبنية على انها صفة و مبنية على أنها حال. فى المتن (مبنية).

الساكنين واختاروا الفتح طلباً للخفة وهذا هو مذهب الخليل^١ وسيبويه^٢ وهو الصواب.

و ذهب الفراء الى ان الاصل «يا الله أم» اى أمنا بخير، فلما كثر استعمالها حذفت الهمزة من بينها ف قيل «اللهم» قال لأنالم نجد الميم زيدت في الاسماء، ألا مخففة ولو كانت هنا بدلاً كما زعموا لما جمع بينها من قال: وما عليك أن تقولى كلما صليت او سبحت يا اللهأ...!

كلام الشارح فى الرد على الفراء

وأقول فيما ذهب اليه بحث من وجه:

اما اولاً فلانه لو كان الامر كما زعم لجاز أن يستعمل على الاصل ولما صح أن يقال «اللهم افعل» الا بجرف العطف، لان الدعاء قد حصل بزعمه فى اللهم، فالدعاء الثانى يجب أن يكون بجرف العطف ولم نجد أحداً يقول «اللهم واغفر». و اما ثانياً فلانه لو كان ما زعم صحيحاً لكان لا يصح أن يقال «اللهم لا تأتهم بالخير» للزوم التناقض، بل لا يصح أن يقال «اللهم امنا بخير»، للزوم التكرار المحض حينئذ وفساده واضح.

و اما ثالثاً فلان قوله «انما تزداد الميم مخففة مدفوع بأنها انما شددت هنا وان كان حقها التخفيف، لكونها عوضاً عن حرفين.

واما رابعاً فلان ما احتج به من الشعر، فذاك ضرورة على أنه لا يعارض من الاجماع وكتاب الله تعالى مجده يقول من لا يعرف اسمه ونسبه. و أيضاً ما اعتمد عليه من رواية البيت على ما ذكره، لعله غير ثابت بل الثابت هو الرواية بمحذف حرف النداء وزيادة كلمة ما فى الاخر اى «اللهم ما» كما رواه الشيخ المحقق رضى الدين الاسترآبادى^٣ عطر الله مرقده، قال المطرذى^٤ فى شرح المقامات:

١. راجع ص (١٢٦) تعليقه رقم (٢).
 ٢. راجع ص (١٣٣) تعليقه رقم (٢٤).
 ٣. راجع ص (١٣٣) تعليقه رقم (٢٥).
 ٤. راجع ص (١٣٠) تعليقه رقم (١٦).

ان كلمة «اللهم قد يؤتى بها قبل «الآ» اذا كان المستثنى عزيزاً نادراً و كان قصدهم بذلك، الاستظهار بمشيئة الله تعالى في اثبات كونه و وجوده ايذاناً بأنه بلغ من الندرة حدّ الشذوذ و هذا كثير في كلام الفصحاء و قد تجبى في جواب الاستفهام قبل لا و نعم كثيراً و كان المتكلم لقصده اثبات الجواب، مشفوعاً بذكر الله تعالى ليكون أوقع و في نفس السائل انجع، و يعلم أنه على يقين من ايراده و بصيرة في اثباته قد جعل نفسه في معرض من أقبل على الله تعالى ليجيب عما سألته مثلاً. و لا شك ان من كانت هذه حالته لا يتكلم الا بما هو صدق يقين و حق مبين انتهى.

(او) يكون ذكر قيد اللسان على ذلك التقدير (لان الثناء) لما كان قد (يطلق) اطلاقاً (مجازاً على غير) القول (اللساني كما فى قوله (ص): انا لا أحصى ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك)^١ فإنه تعالى منزّه عن الجارحة، يصرّح باللسان دفعاً لتوهم صرف الثناء الى ما يعمّ اللسان و غيره على سبيل المجاز و لانّ في ذكره تصريحاً بمقابلته للشكر، حيث يتفرّع الفرق و النسبة بينها على خصوص مورده هذا، اذ من هذا الحديث الشريف تنزيهه سبحانه عن بلوغ العقول والاوهام تمام الثناء الحسن عليه و احصائه كما فى قول على عليه السلام فى نهج البلاغة:

«الحمد لله الذى لا يحصى مدحته القائلون»^٢ أى ان العبد كلّما بلغ مرتبة من مراتب الثناء و المدح كان وراءها اطوار من استحقاق الثناء والتعظيم أعلى.

اثنا عشر وجهاً فى اعراب الحديث النبوى

و ذكر المحقق ملا عبدالله اليزدى فى حواشيه على الحاشية الخطائية فى هذا الحديث

١. بحار الانوار ج ٨٩ ص ٣٦٨.

٢. فى نهج البلاغة الخطبة الاولى: «الحمد لله الذى لا يبلغ مدحته القائلون» / الكاشف عن الفاظ نهج البلاغة القسم الثانى / ص ٤ و شرح نهج البلاغة لفيض الاسلام / ص ٢٢.

الشریف اثني عشر وجهاً في اعرابه و توجيهها ان هذا الحديث أن يكون جملتين، بأن يكون الضمير المرفوع البارز مبتدأ و قوله «كما أثبتت على نفسك». في محل الخبر، تقديره أنت مثنى ثناءً كما أثبتت على نفسك بحذف عامل المصدر و اقامة المصدر مقامه ثم اقامة صفة المصدر مقام المصدر، كما قيل في «خير مقدم»^١ اى قدمت قدوماً خير مقدم، او تقديره «انت مستحق ثناءً كما أثبتت على نفسك» فيكون النائب اولاً المنوب عنه ثانياً مفعولاً به للخبر و يحتمل أن يكون جملة واحدة بأن يكون الضمير المرفوع تأكيداً للكاف في «عليك» و قوله «كما أثبتت» اما في موضع الحال من قوله ثناءً او صفة له. فهذه اربعة اوجه و على كل واحد من هذه الوجوه الاربعة فكلمة «ما» اما مصدرية او موصولة او موصوفة. و العائد الى الموصول او الموصوف محذوف و التقدير «كثناؤك على نفسك» او كالذى أثبتت به على نفسك او كشيء أثبتت به على نفسك. و الحاصل من ضرب الاربعة في الثلاثة اثنا عشر، كما لا يخفى.

و المصنّف دام ظلّه كتب في الحاشية أنت مبتدأ و خبره، اما محذوف خاص و هو مثنى عليك اى أنت مثنى عليك ثناءً مثل ثناءك على نفسك أو عام اى كائن كما أثبتت انتهى و فيه تأمل.

وجود العكس و الطرد شرط في صحة التعريف

(و نقض التعريف) المذكور للحمد (في عكسه) العكس و الطرد، صفتان للتعريف و وجودهما شرط في صحته على الأصح. فالمنعكس بمعنى الجامع بجميع افراد المعرف و ذلك اذا كان المعرف صادقاً على كل ما صدق عليه المعرف، اذ بالضرورة لا يخرج منه حينئذ فرد و الآ لم يصدق الآ على بعض ما صدق عليه المعرف و هذا خلف. و المطرد بمعنى المانع من دخول الغير فيه و ذلك بأن يصدق المعرف على كل ما صدق عليه المعرف، فلو دخل في المعرف حينئذ غيره، لم

يصدق المعترف على كل ما صدق عليه المعترف وهذا كالحلق و الرزق. ورَدَّ بأن
الائمة صرحا بشبوت الحمد عليها كالامام النعلبي^١ و المحقق الشريف في حواشي
الكشاف و غيرهما. (وهذا) الذي ذكرناه من (النقض) بالنناء على صفاته الذاتية
(أنما يرد على الاشاعرة) قاطبة (و) كل (من يخذو حذوهم).

كلام الاشاعرة في زيادة الصفات على ذاته تعالى

و يقول بمقالتهم كبعض المعتزلة (ممن يقول بوجود الصفات) الذاتية الحقيقية و
زيادتها على ذاته تعالى و قيامها به (وقدمها) زماناً لا ذاتاً (وانها
غيرالذات) المقدسة. و تحقيق هذا المقام، ان صفات الواجب على ما نقله الامدئي^٢
عن الاشعري و عامة اصحابه منها ما هو عين الذات كالوجود و منها ما هو غيره
و هي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى
خالقاً و رازقاً و نحوهما و منها ما لا يقال انه عين ولا غير و هي ما يمتنع انفكاكه
عنها بوجه كالعلم و القدرة و الارادة و الحيوية والسمع والبصر والكلام من
الصفات الذاتية لله تعالى. و هذا مبني على تفسير هم الغيرين بموجودين يحوز
الانفكاك بينهما و قال السيد الشريف في شرح^٣ المواقف: ان المفهوم من كلامهم
هو أن الصفة مطلقاً ليست غير الذات ولا عينها.

منشأ الخلاف بين الحكماء والاشاعرة

و على كل تقدير فلا خلاف بين الحكماء والاشاعرة في الوجود لاتفاق الكل على
عينيته و لا في صفات الفعل للاتفاق على عدم قيامها بذاته و على حدوثها، بل
منشأ الخلاف بينهم أنما هو الصفات الذاتية غير ما ذكر. فالحكماء على أنها عين
والاشاعرة على أنها ليست بعين ولا غير. و بهذا ظهر لك ان قول المصنف - مدّ في

١. راجع ص (١٣٤) تعليقة رقم (٢٦).

٢. راجع ص (١٣٤) تعليقة رقم (٢٧).

٣. راجع ص (١٣٤) تعليقة رقم (٢٨).

بقاه - و أنها عين الذات ليس ممّا ينبغي.

معنى القديم الزمانى فى رأى الاشاعرة

ثم الاشاعرة على ان تلك الصفات قديمة زماناً بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا ذاتاً بمعنى عدم المسبوقية بالغير، لاتفاق المتكلمين على أن لا قديم بالذات سوى الله تعالى و ذلك لأنها لو كانت حادثة مع قيامها بذاته تعالى لزم كونه تعالى محلاً للحوادث و قد برهن على امتناعه فوجب المصير الى القول بقدمها و هى عندهم ممكنة مستندة الى ذاته تعالى على طريق الايجاب. لامتناع استناد القديم الى المختار اتفاقاً من المتكلمين و غير هم كما تقدّم فى المواقف. والحكماء انما قالوا بقدم العالم و استنادها الى الله تعالى، لاعتقادهم كونه تعالى موجباً ولو اعتقدوا كونه مختاراً، لم يذهبوا اليه و امتناع استناد القديم الى المختار، مبنى على أن فعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى اليجاد سابق عليه، مقارن لعدم ما قصد ايجاده، سواء فرض مقارنة اليجاد للوجود او سبقه عليه لامتناع القصد الى ايجاد الموجود بديهية. و سيجئ للامدى فيه كلام وحينئذ فلو كانت تلك الصفات الذاتية، مستندة اليه تعالى بالاختيار لزم حدوثها، و هذا خلف.

القول بأن كون صفات الله تعالى ليست عينه ولا غيره غير معقول

وأقول: مفاسد هذا القول كثيرة، منها ان كون صفاته تعالى ليست عينه ولا غيره غير معقول، لأن كل شئ ينسب الى شئ فالمفهوم من احدهما ان كان نفس المفهوم من الآخر فَعَيْنُهُ والآ فغيره بالمفهوم فقط كالانسان^١ و الناطق او بالمفهوم والذات كالانسان و الحجر، فسلبها يكون رفعاً للتقيضين و ما اعتذر به الامام الرازى عن ذلك من أنه مبنى على اصطلاح الغيرين باختصاصهما بما يجوز انفكاكها غير متجه. اذ على تقدير تمامه ينتقض بالبارى تعالى مع العالم للكونه

غير الذات مع عدم صدق تعريف الغير عليه لامتناع الانفكاك بينها.
فان قيل: المراد بجواز الانفكاك في تعريف الغيرين هو الجواز تعقلاً لا وجوداً
و لا شك في جواز الانفكاك كل من العالم والصانع تعقلاً، فيكون غير الذات،
قلنا: لو تَمَّ هذا لَدَلَّ على أن صفاته تعالى الذاتية كلها غير الذات، اذ يجوز
الانفكاك بينها في العقل مع اعتقادهم كونها لا عيناً و لا غير. واعتذر في المواقف
بأن المراد انها ليست عينه بالنظر الى المفهوم و لا غيره بالنظر الى الوجود فهما
متغايران مفهوماً، متحدان وجوداً و هويّة ولعلّ قوله - دام ظله - «وانّها غير
الذات» مبنى على هذا اى انها غير الذات مفهوماً و ان كان نفسها وجوداً. و فيه
نظر اذ كونها متغايرين في المفهوم مبنى على الوجود الذهني و هم غير قائلين به و
منها: ان كون صفاته تعالى قديمة يستلزم تعدّد القدماء و هو كفر و لهذا كفر
النصارى حيث قالوا بقدّم الاقانيم الثلاثة: الوجود والعلم و الحيوة. والجواب بأنه
انما يلزم تعدّد القدماء ان لو كانت الصفات غير الذات، لكنّها ليست غير الذات
بناءً على المعنى الذى اصطالحوا عليه في تفسير الغيرين سفسطة ظاهرة البطلان، اذ
نفى القدماء لا يترتب على ذلك، لأنّ القدماء موجودات متعددة، لا أوّل لوجودها،
سواء كانت متغايرة بالمعنى الذى اصطالحوا عليه ام لا و كأنهم انما ارتكبوا تفسير
الغير بذلك المعنى. و التزموا كون صفاته تعالى ليست غيره بناء عليه مع أنّ فيه ما
ذكرنا سابقاً من الفساد، توهماً منهم الخروج بذلك عن هذه المفسدة العظمى،
فكانوا كغاسل البول بالدم و رُبّما قال بعض جهلته: ان الكفر انما هو القول بتعدّد
القدماء بالذات لا بالزمان و هو كما ترى و منها: ان المتكلمين مطبقون على أن علة
الحاجة للعلة، هي الحدوث و منهم الاشاعرة فلو كانت صفاته تعالى قديمة، لم
تكن محتاجة اليه تعالى، اذ ليس لها حال حدوث مع اتفاقهم على كونها قائمة بذاته
و محتاجة اليه و التّنزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان ههنا محجة و
استراحة الى سلامة الامر. و منها، انه لو كانت الصفات مستندة اليه تعالى على
طريق الايجاب لزم كونه تعالى موجباً بالنسبة الى بعض و مختاراً بالنسبة الى

بعض وانه خلاف ما أطبق عليه الكل. والعجب منهم كيف شنعوا على الفلاسفة في قولهم بالايجاب مع قولهم بكونه تعالى موجباً بالنسبة الى صفاته و ربّما تستروا عن هذه المفسدة و التي قبلها بأن تلك الصفات لما كانت غير مغايرة للذات، بناء على تفسيرهم الغيرين لاتكون محتاجة و مستندة اليه، فلزمهم القول بتعدّد الواجب و استراحتهم الى كونها ليست بمغايرة للذات وانما يلزم التعدّد في المغاير لها أيضاً غير مجدية، كما عرفته فيما سبق.

لو كانت صفاته تعالى زائدة عليه لكان محتاجاً اليها

و منها انه لو كانت صفاته زائدة عليه تعالى لكان محتاجاً اليها. مثلاً يحتاج في انكشاف الاشياء عنده الى حصول صفة العلم و كذا في غيرها من الصفات، فيلزم ان لا يكون غنياً مطلقاً و الجهل في مرتبة الذات تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. و منها انه مخالف لظاهر القرآن العزيز و للاحاديث النبوية لقوله تعالى: ﴿خلق كل شيء﴾^١ و ﴿الله خالق كل شيء﴾^٢ و لقوله عليه السلام ﴿كان الله ولا شيء معه﴾^٣.

يستحيل ان يكون الممكن قديماً

و بالجملة ففساد هذا القول الشنيع اكثر من أن تحصى. ثم ان الامام الرازي ذهب الى أن كون الممكن قديماً امر مستحيل، اذ لو وُجد ممكن قديم لكان مستنداً لغيره و الآ لكان واجباً بذاته لا ممكناً في نفسه. و لا يمكن استنادها الى المختار لما ذكر سابقاً من الدليل على امتناع اسناد القديم الى المختار و لا الى الموجب أيضاً، لأن تأثيره في القديم اما في حال بقائه، فيلزم ايجاد

١. الفرقان / ٢ والانعام / ١٠١ و في المتن: «والله» زائد.

٢. الزمر / ٦٢.

٣. بحار الانوار / ج ٥٧ ص ٧٤ و ج ٤ ص ١٤٨.

الموجود هو محال او في حال عدمه او حدوثه و على كلا التقديرين يكون حادثاً و قد فرضناه قديماً و هذا خلف.

جواب الشارح

أقول: يمكن أن يجاب باختيار استناده الى الموجب لكن احتياجه اليه في بقائه و استمراره و دوام اتصافه بالوجود على معنى أنه يجعله متصفاً به وديم اتصافه لا على معنى أنه يوجد اتصافه به أو يوجد دوام اتصافه به، فإنها امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج على قياس ما قالوا في الحادث الباقي. غاية الامر انه ليس له حال حدوث كما للحادث، فلا يحتاج الآ في البقاء، بخلاف الحادث فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث أيضاً، و ربما يقال بالفرق بينهما، فان الباقي الذي له اول، قد يتصور في التأثير ابتداءً فيتصور دوامه بخلاف الباقي الذي لا أول له، اذ لا يتصور له ابتداء تأثير، فكيف يتصور دوامه؟

نعم هذا الاشكال يرد على الاشاعره و من يحدو حدوهم ممن يقول بكون علّة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث، كما بينا سابقاً واما أطبنا في هذا المقام لانه من مزال الاقدام و مداحض الافهام و اذ قد وقفت على حقيقة مذهب الاشاعرة و من يقول بقولهم، ظهر لك أن الثناء على صفات الله تعالى الذاتية عندهم ثناء على غير اختياري مع أنهم متفقون على كونه حمداً، فيكون النقص بذلك على تعريف الحمد انما هو على مذهبهم الباطل فقط.

صفات الله تعالى عين ذاته

(اما على) المذهب (الحق) المطابق للواقع (من عينية صفاته) تعالى (لذاته) المقدسة كما هو المذهب الصحيح و عليه الحكماء قاطبة و المعتزله.

ما معنى عينية الصفات والذات في الله تعالى

و ليس المراد من كونها عين ذاته تعالى، ان هناك ذاتاً وصفة حقيقية و هما

متّحداً حقيقةً، كما يتخيل في بادی الرأي و من ظاهر الكلام، فانه ظاهر البطلان اذ حال كل واحدٍ من الموصوف و الصفة يشهد بغيرته للآخر، بل على معنى ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات و صفة في غيره. مثلاً ذواتنا غير كافية في انكشاف الاشياء عندنا، بل يحتاج فيه الى صفة العلم الذى يقوم بنا، فيكون الجهل ثابتاً لنا في مرتبة ذواتنا بخلافه تعالى، فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء عنده و ظهورها لديه الى صفة تقوم به، بل الاشياء كلها منكشفة له لا جل ذاته غير محتاج في ذلك الى شىءٍ لكونه هو الغنى المطلق، فيكون انكشاف الاشياء ثابتاً له تعالى في مرتبة ذاته بذاته. فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم و كذا في سائر صفاته تعالى قال بعض الافاضل.

كلام الغزالي في مسألة العينية

و بهذا التحقيق يندفع ما أورده الغزالي^١ على القول بالعينية من أن العلم صفة و عرض يستدعى موصوفاً. فالقول بأن المبدأ الاول في ذاته علم والحال أنه قائم بنفسه، كالقول بان كلاً من السواد و البياض قائم بنفسه. و بالطريق الذى يعلم استحالة^٢ قيام صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام، يعلم بأن صفات الاحياء من العلم و الحيوّة و غيرهما لا تقوم بنفسها، بل إنّما تقوم بالذات فاذاً كل شىء و هو^٣ خالق كل شىء. و قوله عليه السلام «كان الله و لا شىء معه» و عن ابان بن عثمان^٤ الاحمر قال: قد سلّبو عن المبدأ الاول تعالى، القيام بنفسه و ردّوه الى حقائق الاعراض و الصفات التى لا قوام لها بنفسها.

كلام الشارح في المسألة

وأقول: كأنّه لم يتدبّر مراد الحكماء فاورد ما أورد مع تصرّيحهم بأن المراد من

١. راجع ص (١٣٥) تعلیقة رقم (٢٩). ٢. مص: استحالته.

٣. ظ: (هو كل شىء و خالق كل شىء) ١ (فاذاً هو خالق كل شىء).

٤. راجع ص (١٣٥) تعلیقة رقم (٣٠).

عينية الصفات لذاته، نفياً عنه بالكلية بحيث يكون واحداً مبرءاً عن كل لاحق.
فان قلت: اذا لم يكن الآ الذات فقط ولا صفة له أصلاً، لم يصح وصفه تعالى، اذ
ذاك يستلزم اثبات الصفة له مع أن الكتب الالهية والسنن النبوية مشحونة بوصفه
تعالى بالاولى المشهورة كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وغيرها؛

صفات الله تعالى اعتباراً تحدثها عقولنا

قلتُ: ما نصفه به تعالى من الصفات النبوتية والسلبية، اعتبارات تحدثها عقولنا
عند مقايضة ذاته سبحانه الى غيره، فلا يلزم تركيب في ذاته تعالى ولا كثرة.
و تحقيقه: أنا اذا قلنا: انه تعالى اول و مبدأ و موجود و قديم و باقي و قادر و
مريد، فليس هناك الآ امرٌ واحدٌ باضافة شيء اليه او اضافته الى شيء او سلب
شيء او سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في المسلوب عنه ولا الاضافة،
فوصفه تعالى بالاول، اضافة له الى الموجودات بعده، كما ان وصفه بالمبدأ، اضافة
له الى معلولاته واشارة الى أن وجود غيره، منه و هو سبب له. و وصفه
بالموجود، اشارة الى أنه وجود محض ليس له عروض للماهية. و وصفه بالقديم
سلب للعدم عنه أولاً، كما أن وصفه بالباقي سلب للعدم عنه آخرًا و وصفه بالقدرة
بمعنى ان شاء فَعَلَ و ان يشأ لم يفعل. و وصفه بالارادة بمعنى أنه عالم بما يصدر عنه
و ليس كارهاً؛ فالارادة عين العلم و العلم عين الذات. و هكذا كل ما نصفه به
تعالى ليس امراً حقيقياً قائماً بذاته، بل هو امّا نفس الذات او اضافة او سلب. و لما
كانت عقول الخلق على مراتب من التفاوت، كان نفي الصفات بالكلية الذي هو
الاخلاص، أنصى ما تنتهي اليه القوى البشرية عند غرقها في انوار كبرياء الله و
هو أن يعتبره فقط من غير ملاحظة شيء آخر و كان وصفه في الكتاب العزيز و
السنن النبوية اشارة الى الاعتبارات التي ذكرناها آنفاً، اذ كل من هو دون درجة
الاخلاص لا يمكن أن يعرف الله سبحانه بدونها، فيكون في وصفه بها في القرآن
العزيز والسنن النبوية، تعريف للقاصرين عن درجة الاخلاص بنفي الصفات عنه

و تنبيه لهم على طريق معرفته بما هو أظهر عندهم و ادب في عقولهم من وصفه تعالى بتلك الامور الاعتبارية السلبية و الاضافية التي لا توجب كثرة في ذاته. و أقول: لا يخفى على متأمل بعين البصيرة، ان هذا القول هو الاصح والذي دل عليه ظاهر القرآن العزيز و كلام اهل البيت سلام الله عليهم، كقوله تعالى: ﴿خلق كل شيء﴾ و ﴿هو خالق كل شيء﴾ و قوله عليه السلام «كان الله ولا شيء معه» و عن ابان بن عثمان الاحمر قال: قلت للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام: أخبرني عن الله تبارك و تعالى لم يزل سمياً بصيراً عليمًا قادراً، قال: نعم. قلت له: فان رجلاً يتخذ مولاتكم اهل البيت يقول: ان الله تبارك و تعالى لم يزل سمياً بسمع و بصيراً ببصر و عليمًا بعلم و قادراً بقدرة. فغضب عليه السلام و قال: من قال ذلك و دان به فهو مشرك^١ و ليس من ولايتنا على شيء. ان الله تبارك و تعالى ذات عالمة سمیة بصيرة^٢.

و عن يعسوب الدين على عليه السلام: «كمال توحيده، الاخلاص له و كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة انها غير الموصوف و شهادة كل موصوف انه غير الصفة، فمن وصفه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه» الحديث^٣. قال العالم الرباني كمال الدين الشيخ ميثم البحراني: المراد بالشهادة ههنا، شهادة الحال فان حال الصفة تشهد بحاجتها الى الموصوف و عدم قيامها بدونه و حال الموصوف تشهد بالاستغناء عن الصفة و القيام بالذات بدونها، فلا تكون الصفة نفس الموصوف. و اما قوله فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه فهو ظاهر لانه لما قرر بينها الصفة مغايرة للموصوف، لزم أن تكون زائدة على الذات غير منفكة عنها، فلزم من وصفه أن تكون مقارنة لها و ان كانت تلك المقارنة على وجه لا يستدعي زماناً ولا مكاناً.

١. مص: مشترك.

٢. و رواية قريبة من هذه الرواية في الكافي ج ١ باب التوحيد ص ١٤٧.

٣. شرح نهج البلاغة - لفيض الاسلام - الخطبة الاولى ص ٢٣.

و اما قوله عليه السلام «و من قرنه فقد ثَنَاه» فلان من قرنه بشيء من الصفات، فقد اعتبر في مفهومه امرين: أحدهما الذات و الآخر: الصفة. فكان واجب الوجود عبارة عن شيئين او اشياء، فكانت فيه كثرة الى أن قال بعد كلام طويناه على عزّه و حينئذ يَتَبَيَّن المطلوب و هو أن كمال الاخلاص له، نفي الصفات عنه، اذا الاخلاص له و الجهل^١ به ممّا لا يجتمعان و اذا كان الاخلاص له منافياً للجهل به الذى هو لازم لاثبات الصفة له، كان اذاً منافياً لاثبات الصفة له، لانّ معاندة اللازم تستلزم^٢ معاندة الملزوم؛ و اذ بطل أن يكون الاخلاص في اثبات الصفة له، ثبت أن الاخلاص في نفي الصفة عنه. و عند هذا يظهر المطلوب الاول و هو أن كمال معرفته، نفي الصفات عنه و ذلك هو التوحيد المطلق و الاخلاص المحقق الذى هو نهاية العرفان و غاية سعى العارف من كل حركة حسية و عقلية و ما يكون في نفس الامر من غير تعقل كل ما عداه^٣، فهو الوحدة المطلقة المبرأة^٤ عن كل لاحق. و هذا مقام حسرت عنه نوافذ الابصار و كلّت في تحقيقه صوارم الافكار و اكثر الناس فيه الاقوال فانتبت بهم الحال الى اثبات المعاني و ارتكاب الاحوال فلزمهم في ذلك الضلال ما لزمهم من المحال، انتهى كلامه اعلى الله مقامه^٥.

و العجب من اولئك المسفسة الذين عدلوا عن جادة التحقيق و ركبوا من المسالك اوعر طريق و اتبعوا اهواء هم الرذدية و خالفوا نص الايات القرآنية و الاخبار النبوية. و ما وُرد عن يعسوب الدين و امام المتقين.

عليّ (ع) باب علم الرسول (ص)

هذا مع أنهم رَوَوْا عن رسول الله صلى الله عليه و آله أنه قال «أنا مدينة العلم و

١. «الجهل به» في شرح نهج البلاغة ابن ميثم ج ١ ص ١٢٣ و في مص حذف (به).

٢. تستلزم - شرح نهج ص ١٢٣ و في مص: يستلزم.

٣. عداه عنه معه - شرح نهج ص ١٢٣. ٤. مص: المبرأة.

٥. شرح نهج البلاغة شيخ ميثم البحراني / ج ١ / ص ١٢٢ - ١٢٣.

على بابها»^١، كما أخرجه البراز في الاوسط عن جابر بن عبدالله^٢ و الطبراني و الحاكم و العقبلي و ابن عدئ. و في رواية «من أراد العلم فليأت الباب»^٣ و في أخرى عن الترمذى عن على عليه السلام «انا دار الحكمة و على بابها»^٤ و في رواية أخرى عن ابن عدئ «على باب علمي»^٥، الى غير ذلك من الاخبار المستفيضة عن العامة و الخاصة.

شرح كلام الامام عليه السلام حول صفات الله

فان قلت: انه عليه السلام قد صرح باثبات الصفة له في قوله «ليس لصفته حد محدود» فلو كان مقصوده بنفي الصفات ما ذكرتم، لزم التناقض في كلامه، قلت: اثباته للصفة هنا اشارة الى الاعتبار التي ذكرناها اولاً؛ تنبيهاً على أن من لا يبلغ درجة الاخلاص بنفي الصفات عنه بالكلية إنما يعقله تعالى بتلك الصفات التي هي سلوب و اضافات لا توجب كثرة في الذات حسب ما حققناه آنفاً، فيكون مراده عليه السلام ليس لمطلق ما تعتبره عقولنا له من الصفات السلبية والاضافية، نهاية معقولة تقف عندها، فيكون حداً له. و قال ابوالحسن الكندري رحمه الله: «و يمكن أن يؤول قوله عليه السلام على ما تأوّل به كلام العرب «ولا ترى الضبّ بها ينجحر»^٧ اى ليس بها ضبّ فينجحر حتى يكون المراد أنه ليس صفة فتحدّ، اذ هو تعالى، واحد من كل وجه» منزّه عن الكثرة بوجه ما، فيمتنع أن يكون له صفة تزيد على ذاته. قال: و ممّا يؤكد هذا التأويل قوله عليه السلام بعد ذلك، «فن وصف الله فقد قرنه» و هذا التأويل حسن و هو راجع في المعنى الى ما تقدّم. و اذ قد عرفت ذلك فلا يرد النقض بصفاته الذاتية على

١. الصراط المستقيم الى مستحق التقديم ج ٢ ص ١٩ / و بحار الانوار ج ٤٠ ص ٢٠٦ / و

الغدير ج ٦ ص ٦٧٨. ٢. مص: جابر عن عبدالله.

٣. بحار الانوار ج ٤٠ ص ٢٠٦. ٤. بحار الانوار ج ٤٠ ص ٢٠٦.

٥. مص: ليسه الصفة. ٦. بحار الانوار ج ٤٠ ص ٢٠٦.

٧. انجحر الضبّ او السبع: دخل جحره.

القول بالعينية كما هو الحق.

الحمد الثابت لله تعالى راجع الى الاثار المترتبة على نفس الذات المقدسة
(فالحمد) الثابت لله تعالى على صفة من صفاته الذاتية (راجع الى الاثار المترتبة على نفس الذات المقدسة)، كما ذكره المحقق ملا عبدالله اليزدى^١ في حاشيته على الحاشية الخطابية و تلميذه البهائي في العروة الوثقى^٢ ومفتاح الفلاح^٣. وذلك لانه ليس له تعالى صف حقيقية حتى يصحّ عليها بل المحمود عليه في عبارة الحامد كما اذا قال «الحمد لله على علمه او قدرته» الى غير ذلك، انما هو الاثار المترتبة على نفس الذات أعنى التعلقات التي هي امور نسبية اضافية اعتبارية (وتلك الاثار) و التعلقات (اختيارية) له تعالى لكونها حادثة متغيرة متغيرة بتغير المستلقات و تغايرها فيكون الثناء عليها ثناءً على جميل اختياري، فتندرج في تعريف الحمد، فلا يرد النقض بها بناءً على^٤ هذا المذاهب الحق.

كلام في تعريض بالسيد الشريف

كتب في الحاشية «مدّ في بقاء» على قوله «اما على الحق من عينية صفاته»، فيه تعريض بالسيد الشريف ورّد عليه، حيث زعم في بعض حواشيه ان الحمد اذا خص بالافعال الاختيارية، لزم ان لا يحمده الله تعالى على صفاته كالعلم والقدرة، سواء جعلت عين الذات او زائدة انتهى.

اقول: كلام السيد هنا متجه اما على القول بالزيادة فظاهر لعدم كونها اختيارية حينئذ و اما على القول بالعينية ليس هناك صفة ذاتية فضلاً عن صحّة الحمد

١. راجع ص (١٣٥) تعليقة رقم (٣١).

٢. مرّان هذا الكتاب في تفسير سورة الفاتحة و يسير من سورة البقرة و عليه حواشي كثيرة من مصنفه الشيخ البهائي.

٣. مفتاح الفلاح في عمل اليوم والليلة في الادعية للشيخ البهائي.

٤. في مص. حذف (على).

عليها كما اسلفناه. وأما الثابت هي الاثار و هي المحمود عليها. نعم لزوم عدم صحّة الحمد عليها يرد نقضاً على القول بالزيادة، لثبوتها و ورود^١ ذلك، كما نقله الثقات دون العينية، لعدم تحقّقها حينئذ. و ما يذكر ممّا يوهم ذلك، محمول على الاثار و التعلقات كما مرّ فتدبّر.

النقض يرد بناءً على القول بالزيادة دون العينية

و حيث تبيّن لك أن النقض أمّا يرد بناءً على القول بالزيادة دون العينية، كان المحتاج الى التفصّي عنه هو القائل بالاول دون الثانى ولذلك قال دام ظلّه: (وقد ارتبك) تحيّر و وقع فيما لا مخلص له منه، مأخوذاً من الارتباك بمعنى الاختلاط. قال فى قاموس: ارتبك: اختلط عليه امره و منه ارتباك الشباك اى التواءها.

يصح الحمد على الصفات الغير الاختيارية باعتبار مشابقتها للاختيارى

(خصوصونا) المبتنون للصفات الذاتية الزائدة (فى جواب هذا النقض) الوارد عليهم (واضطراب كلامهم فى التفصّي) و التخلص (عنه فتارة قالوا) و هذا التوجيه ذكره المحقّق الشريف فى حواشى الكشف و فى حواشيه على حاشية شرح المطالع و الشيخ زين الدين فى الروض و الخطابى و ملاكلى فى حاشيتها و الشيخ البهائى فى العروة الوثقى و حاصله (ان الذات) الواجب الوجود (لما كانت وحدها كافية فى اقتضاء^٢ تلك الصفات) الذاتية القديمة على ماهى عليه، لانّها لا مكانها تحتاج الى الفاعل، ضرورة انّ وجود العلة يستلزم وجود المعلول و ليس الغير الذات الواجب دخل فيها فكانت مستقلة بايجادها، كافية فى اقتضاءها (جعلت) تلك الصفات الغير الاختيارية (بمنزلة افعال اختيارية يستقل بها فاعلها) لجامع الاستقلال حينئذ. فعلى هذا يصحّ الحمد عليها باعتبار مشابقتها للاختيارى و ان لم تكن اياه حقيقة. هذا محصل الجواب.

اعتراض المصنف على الجواب

ورده المصنف دام ظله بقوله (وانت خير بانّ اللازم من هذا التوجيه^١) لدفع ذلك النقض مع أنه تكلف (كونها) اى تلك الصفات (كالاختيارية) فيما ذكر من الاستقلال (لأنها اختيارية حقيقة) و المذكور في التعريف هو الاختيارى حقيقة. (فالنقض) باقٍ (بحاله) غير مندفع بما ذكر من الجواب، اذ مشابهته للاختيارى انما يقتضى صحة الحمد عليه و اندراجة تحت تعريفه ان لو أخذ الاختيارى بحيث يعم ما هو كذلك حقيقياً او مجازاً (والقول بتناولها) اى بتناول قيد الاختيارى تلك الصفات، فهو مصدر مضاف الى المفعول (تبعاً) اى تناول تبع من حيث مشابهته للاختيارى لا بالذات (مع ما يلزمه من المجاز) لاستعمال لفظ الاختيارى في غير ما وضع له بالنسبة اليها (فى الحدود) و كان الانسب الحد (بعين القرنية) و ذلك مما يجترز عنه فيها (مستلزم) دخول البناء على (ما لا اختيار فيه) للمحمود (من مقتضيات ذواتنا) و غيرها لغير ما ذكر من أن اقتضاء لوجود العلة (و هم لا يلترمونه و تارة قالوا) و هذا التوجيه ذكره ملا حسن كلبى و الشيخ زين الدين فى الروض و الشيخ البهائى^٢ فى العروة الوثقى و محصله (ان تلك الصفات) الذاتية المحمود عليها (مبادى افعال اختيارية) مترتبة عليها و مُسَبَّبة عنها و هذه هى تلك الاثار الحادثة الاختيارية المذكورة فى ما سبق.

(والحمد) الواقع (عليها) اى على تلك الصفات الحقيقية الغير الاختيارية ليس باعتبارها نفسها بل (باعتبار تلك الافعال) و الاثار (الاختيارية) المترتبة عليها.

(فالمحمود عليه، فعل اختيارى) فى المآل تنزيلاً للسبب منزلة المسبب و هذا الجواب ركيك جداً. (وتكلفه ظاهرآذ الكلام) و البحث فى اشتراط الاختيارية ليس فى مطلق ما أمكن جعله محموداً عليه، سواء وقع فى عبارة الحامد ام لا، بل (فى المحمود عليه) الكائن (فى عبارة الحامد) اعنى العلم مثلاً فى قوله «الحمد لله

٢. راجع ص (١٣٥) تعليقة رقم (٣٢).

١. مص: التوجه.

على علمه» (وهو الصفة) الحقيقية الغير الاختيارية (لا اثرها) الاختيارى، اذ هو لم يقع في عبارة الحامد بحيث يكون الوصف بازائه بل انما كان مترتباً عليه فقط. والحاصل أن مجرد كون تلك الصفة الغير الاختيارية مترتباً عليها ذلك الاثر الاختيارى لا يكفى في صحة كونها محموداً عليها من غير أن تكون نفسها اختيارية، اذ الاختيارية شرط فيما يقع في عبارة الحامد بازاء ذلك الوصف، لا ما يترتب عليه فقط.

فان قلت: اذا كان اشتراط الاختيارية انما هو في المحمود عليه المذكور في عبارة الحامد، فكيف صحَّ الحمد بالنظر الى ذلك الاثر المترتب على الذات على القول بالعينية مع أن المذكور في عبارة الحامد انما هو الصفة لا الاثر، قلت: لا نسلم ان الاثر الذى هو المحمود عليه غير مذكور في عبارة الحامد بل يمكن ان يجعل العلم في قول القائل «الحمد لله على علمه» هو نفس الاثر لانه لما امتنع الحمد على الحقيقة لعدم ثبوت صفة له صير الى اقرب المجازات و هو الاثر فتأمل. بخلاف القول بثبوت الصفات، فان الحقيقة غير متعذرة حينئذ، فالاشكال غير مندفع سواء جعل المحمود عليه هو الصفة الحقيقية المذكورة في العبارة او اثرها الغير المذكور كما سبق تحريره.

كلام الخطائى و الامدى فى المسألة

(واضطراب الخطائى فى حاشيته) الشرح (فى المختصر) للمحقق التفتازانى فى دفع هذا النقض و فيه ان ذاك فى حاشيته على الحاشية لا فى اصل الحاشية (الى) تجويز (بنائه) اى بناء الحمد على تلك الصفات الذاتية القديمة (على ما اختاره) بعض المحققين و هو سيف الدين (الامدى)^١ صاحب الاحكام (من تجويز استناد) الاثر (القديم) زماناً (الى) الفاعل (المختار) بناءً على أن ما عللوا به امتناعه و هو أنه لو استند القديم الى المختار، لزم^٢ حدوثه لما سبق من أن فعل

١. راجع ص (١٣٤) تعليقة رقم (٢٧). ٢. مص: لزوم.

المختار واثره^١ مسبوق بالقصد والقصد الى ايجاد الاثر سابق عليه مقارنة لعدمه، لانّ القصد الى ايجاد الموجود محال غير متّجه، لانّ تقدّم القصد على الايجاد كتقدّم الايجاد على الموجود في أنّها بحسب الذات، فيجوز مقارنتها للموجود زماناً وليس هذا محالاً، أمّا المحال، القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل. فقولهم «ان فعل المختار مسبوق بالقصد»، ان ارادوا به السبق الزماني فهو ممنوع في حقه تعالى، انما يلزم ذلك في القصد الى افعالنا لنقصانه وعدم كفايته واما ارادته الكاملة الكافية فلا يتخلّف عنها الاثر. و ان ارادوا به السبق الذاتي منعنا قولهم «ان القصد الى ايجاد الاثر سابق عليه، مقارنة لعدمه» انما يلزم ذلك لو تقدّم القصد عليه زماناً.

يجوز ان يحمّد الواجب تعالى على الصفات الذاتية القديمة حقيقةً وحينئذ فيصحّ الحمد و ان كان المحمود قديماً، لجواز كونه اختيارياً (فيجوز ان يحمّد) الواجب تعالى (على الصفات) الذاتيه (القديمة أنفسها) حقيقة لا باعتبار ما تؤوّل اليه ولا باعتبار شبهها بالاختياري لكونها اختيارية حقيقة (بهذا الاعتبار) الذي اختاره الامدي.

مجرد كون الشيء اختيارياً لا يكفي في صحة الحمد عليه وأقول: ما ذكره الخطائي في البناء على ما اختاره الامدي و ان اندفع به النقص بتلك الصفات وكذا ما شنع به عليهم من القول بكونه تعالى موجباً بالنسبة الى بعضٍ ومختاراً بالنسبة الى آخر وانه خلاف ما أجمع عليه الكل، ألا أنه غير خالٍ من الفساد وذلك لانّ مجرد كون الشيء اختيارياً لا يكفي في صحة الحمد عليه، بل لا بدّ من كونه فعلاً للمحمود صادراً عنه لما ذكر من أنّ المراد بالجميل في التعريف هو الفعل (و) هو قد (خفي عليه أنّه) اي ما ذكره من الاعتبار، (لا

يستلزم الفعلية) المشتربة في المحمود عليه في تلك الصفات (كما لا يخفى) على الفطن. و أقول: هذا الايراد لا يختص بذلك الاعتبار، بل يرد أيضاً على تلك التكلفات السابقة المذكورة في جواب النقض و حينئذ فما ذكر من التوجيه، يكون كالوجه الاول غير وجيه (اللهم إلا أن يلتزم اطلاق الفعل على الوصف) و ان لم يكن فعلاً حقيقة، بل كيفية نفسانية كالعلم والارادة والحياة وغيرها. و هذا (كما نقل عن بعض اهل اللغة) حيث جعل نحو تلك الكيفيات النفسانية، افعالاً و نقله بعض الاعاظم في رسالته الحمديه عن تحقيقات المتأخرين، حيث قال: الظاهر من تحقيقات المتأخرين أن المراد، الفعل العرفي، والعرف يعد جميع ذلك افعالاً و قد حققنا حقيقة الحال في ماسبق. هذا (مع أنه) اى ما ذكره الخطابي^١ من اعتبار صدور تلك الصفات بالاختيار، بناءً على ما ذكره الامدى.

ايجاد الشيء بالاختيار فرع الارادة والقدرة وهما فرع العلم

ولو سلم عدم ورود ما ذكر عليه (لا يصح) و لا يتصور (فيما يتوقف عليه) صدور (الفعل الاختياري) من تلك الصفات الذاتية (كالعلم والقدرة) والارادة. و ذلك لأن ايجاد الشيء بالاختيار، فرع الارادة والقدرة وهما فرع العلم، فالثلاثة متقدمة على الايجاد فلا تصور ان يوجد واحد من هذه الثلاثة بالاختيار و (الآ تسلسل) في الامور الموجودة الخارجية (او تقدم الشيء على نفسه) و وجد قبل وجوده و هما محالان و أمحلية اللازم تؤذن بأمحلية الملزوم. بيان الملازمة ان العلم مثلاً لو صدر بالاختيار فلا بد من علم سابق على ذلك الصدور، فان كان هو عين العلم الصادر بالاختيار، لزم تقدم الشيء على نفسه و ان كان غيره نقلنا الكلام اليه، فان كان صادراً بالايجاب كان خلاف المفروض و عاد النقض بحذافيه. و ان كان بالاختيار لزم أن يتقدم عليه آخر و هلم جرافيتسلسل.

١. من: الخصائى و نحن نقلنا من الذريعة «ان الخطائى من الاغلاط المشهورة و الصحيح، الخطائى» ج ٦ ص ٧٠.

و هكذا نقول في القدرة والارادة. و أيضاً فيلزم الدور الصريح، لأنّ إيجاد كل واحدٍ من هذه الصفات يتوقّف على الآخرين ولعلّ ذكر تقدّم الشيء على نفسه مُغنٍ عن ذكره، لأنّ فساده من جهة استلزامه إياه. و اما نحو الكلام و السمع و البصر و غيرها ممّا لا يتوقّف صدور الفعل بالاختيار عليه، فلا يظهر فيها امتناع إيجادها بالاختيار و ليس له أن يقول بعينيّة تلك الصفات و زيادة ما سواها اذ ذاك مع بطلانه اتفاقاً غير معقول.

كلام ملا حسن الحلبي في الجواب عن النقض

(و زُبّما قال بعض متأخريهم) و هو ملا حسن حلبي في حاشيته على المطوّل في الجواب عن النقض بالحمد على الصفات الذاتية، (ان الحمد هُنا) اى في باب الصفات الذاتية (بمعنى المدح) فيكون عاماً للاختيارى و غيره، ضرورة عموم المدح لها و يكون استعمال الحمد في مقام المدح (مجازاً) من باب ذكر المقيد و ارادة المطلق (كما قيل فى قوله تعالى) ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾^١ ان محموداً بمعنى ممدوحاً مجازاً و قد سبق ممّا اشارة الى ذلك. هذا و جميع ما ذكر انما هو في الحمد لغة.

الحمد العرفي

(و) اما (الحمد عرفاً) و نصبه على نحو ما مرّ في لغة، فعرف بأنه (فعلٌ يُنبئ عن تعظيم المنعم) مطلق؟ اى يشعر في حدّ ذاته، بحيث لو اطلع عليه علم تعظيمه، لكن ذلك التعظيم ليس لا جل اتصافه باى كمال كان بل (من حيث انه منعم) اى لا جل اتصافه بصفة الانعام سواء كان (على الحامد او غيره) فالحيثية تعليلية مثلها في قولنا «التار من حيث انها حارة تُسخّن الماء» و لا خصوص لذلك الفعل ذكراً (سواء كان) اعتقاداً (باللسان او) بأن يعتقد اتصافه بصفات الكمال، لا مجرد

المحبة ولا مجموع الاعتقاد والمحبة كما تُشعر به عبارة التفتازاني^١ في المطول^٢ حيث عطف المحبة على الاعتقاد والمراد من ذلك الاعتقاد هو التصديق سواء كان جازماً أم راجحاً ثابتاً، أم لا. وربما قيل بخصوصه بالجازم بناءً على أن كمال الاشعار بالتعظيم إنما يكون^٣ (بالجنان أو) عملاً على وجه الخدمة (بالاركان) و هي الجوارح بأن يأتي بما يدل على ذلك الاعتقاد كما أن الذكر اللساني ان يذكر ما يدل عليه.

لهم قدم من موارد الحمد، اللسان؟

فان قلت: لم قدم من موارد الحمد، اللسان مع أن الانسب ان يقدم الجنان لاستقلاله بكونه حمداً من غير أن ينضم^٤ اليه فعل غيره و أما فعل غيره فلا يكون حمداً حقيقة ما لم ينضم^٥ اليه فعله. قلت: لعل ذلك للايماء الى أنه أظهر في الانباء عنه لهذا جعل الحمد رأس الشكر، لكون مورده اللسان فقط و هو أظهر موارد الشكر، بناءً مع أن في توسط الجنان رمزاً الى أن (خير الامور اوسطها)^٦ و ذكر المحشى الحلبي: ان عطف الاعتقاد بالجنان على سابقه باو و عطف لاحقه عليه بها يدل على أن مجرد الذكر اللساني والعمل الاركاني لا يكون حمداً ما لم يطابقه الاعتقاد و لم يخالفه افعال الجوارح^٧ و أنت خير بأن استفادة ذلك من العطف بأو، محل تأمل. والتوسط لا دلالة له على ذلك، اذ أقصى ما يُستفاد منها هنا مساواة ما قبلها و ما بعدها في كون كلّ مورداً للشكر.

كلام في «سواء»

اعلم ان سواء، اسم بمعنى الاستواء يوصف به كما يوصف بالمصادر. و منه قوله

١. والشكر فعل بني عن تعظيم المنعم بسبب الانعام، سواء كان ذكراً باللسان او اعتقاداً و

محبة بالجنان او عملاً و خدمة بالاركان. المطول / ص ٦.

٢. مص: مطول. ٣. مص: انما يكون به.

٤. مص: ينظم. ٥. مص: ينظم.

٦. ميزان الحكمة، ج ٣، ص ٢١٦. ٧. مص: الخوارج.

تعالى ﴿إلى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾^١ وهو لا يُثنى ولا يجمع. وقد حكى ابو حاتم^٢ تنبيهه وجمعه وردّه ابو على^٣ وههنا شبهة وهو أن أولاً حدّ الشينين او الاشياء فلا يناسب ذكرها بعد سواء اذا التسوية انما تكون بين المعدّد لا بين أحد^٤ وكذا الكلام لو عطف بعدها بأم، فحاصل المعنى في مثالنا هذا احد هذه الثلاثة سواء ولا شبهة في فساد. و أقول هذه الشبهة انما ترد على القول بكون سواء، خبراً مقدماً وما بعده في تأويل المبتدأ كما هو المشهور والذي نصّ عليه المفسرون كالزحخشري وغيره في قوله تعالى ﴿سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم﴾^٥.

رأى المحقق الاسترآبادى حول كلمة سواء

اما على ما ذكره المحقق رضى الدين الاسترآبادى وهو الحق من أن سواء فى مثله خبر مبتدأ محذوف اى «الامور سواء». وما يذكر بعده لبيان تلك الامور و تكون تلك الجملة الاسمية المتقدمة، دالة على جواب شرط مقدّر. فالتقدير، ان كان الفعل باللسان او الجنان او الاركان، فالامور سواء وهذا كما فى قوله تعالى ﴿فاصبروا او لاتصبروا سواء عليكم﴾^٦ اى ان صبرتم او لا تصبروا فالامر ان سواء^٧. فتندفع الشبهة بخلافها. و رُبما يقال أيضاً بكون حرف العطف هنا بمعنى الواو، لكن ذلك لم يعهد فى ام.

الجهل بالمنبئى عن التعظيم لا يقدر فى تحقيق الانباء عنه

و لما كان الانباء عن التعظيم المعتبر فى التعريف ليس ظاهراً بالنسبة الى فعل

١. آل عمران / ٦٤. ٢. راجع ص (١٢٦) تعليقة رقم (٣٣).

٣. راجع ص (١٣٦) تعليقة رقم (٣٤). ٤. مص: أحده.

٥. البقرة / ٦. ٦. الطور / ١٦.

٧. شرح الرضى على الكافية - بحث الحروف / طبعة حجرية.

الجنان ظهوره في فعل اللسان^١ و الاركان كان مظنة أن ينكر ذلك فيه، فتعرض المصنف دام ظله لدفع ما يرد عليه فقال (و ما يقال) في النقض على هذا التعريف (ان) الاعتقاد (الجناني لا يعقل) ولا يتصور (انباؤه) عن التعظيم، لانه لا معنى لانباؤه بالنسبة الى نفس الحامد و لا يُنبئ بالنسبة الى غيره لعدم اطلاعه عليه ولو اطلع الحامد عليه بقول او فعل، فذلك المطلع هو المنبئ حقيقة لا الاعتقاد، فلا يكون تعريف الحمد بالمنبئ جامعاً ولا قوله «او بالجنان» صحيحاً، لأنه لا انباء له (مدفوع بأن الجهل بالمنبئ) عن التعظيم (لا يقدرح في) تحقق (الانباء) عنه، كما لا يقدرح الجهل بالوضع في تحقق الدلالة الوضعية و ذلك لأن المعنى المراد من انباء الفعل المختبر في التعريف، متحقق في الاعتقاد الجناني (اذ المراد به) فيه (اشعاره) اى الفعل مطلقاً بالتعظيم (في حد ذاته) مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه اى لا بالنظر الى الحامد و لا بالنظر الى غيره اشعاراً (بحيث لو اطلع عليه) اى الفعل بأى مطلع كان (لأنبا عن تعظيمه) اى المنعم يعنى المراد من الانباء هو كون المنبئ بحيث لو عرف. عرف المنبئ عنه و لا شك في تحقق هذه الحيثية بالفعل في الاعتقاد، فهو مُنبئ بالفعل، فلا يتوهم أنّ هذا عين الجواب بأن المراد بالمنبئ في التعريف، ليس المنبئ بالفعل بل ما من شأنه الانباء كتب في الحاشية مدّ في بقاء: اذ هو في ذاته ثبتت له هذه الحيثية عند الاطلاع عليه انتهى.

كلام الشارح في المسألة

و مرجع الضمير فيها هو الفعل أو المنبئ و أنت خير بما في العبارة من التساهل، اذ حاصل المعنى أن المنبئ يثبت له في ذاته، كونه بحيث لو اطلع عليه لانبا عن عظيم المنعم عند الاطلاع على المنبئ وفيه ما لا يخفى (على أنه) ربّما يقال بأن ليس المراد من انباء الفعل، اشعاره في حد ذاته، بل بالنظر الى الغير. و الاعتقاد الجناني قد تشعر بالنظر الى الغير اذ (يجوز الاطلاع على اعتقاد الحامد باخبار الغير) اى

غير المعتقد بواسطته بأن يقول مثلاً «ان زيداً يعتقد اتصاف عمرو بصفات الكمال» (او بالالهام) بواسطه «الملهم بأن يلقي ذلك في قلبه بطريق الفيض (او باخبار المعتقد نفسه) بما يعتقد (او بفعله) بواسطته فيها. وحينئذ فيتحقق الانباء في الاعتقاد بالنسبة الى الغير (فان المنبئ حقيقة بلا واسطة) عن تعظيم المنعم (هنا) بالنظر الى الغير على كل من التقادير الاربعة (هو الاعتقاد) لا غير وحينئذ فقوله و لا اطلع الحامد بقول او فعل، فذلك المطلع هو المنبئ حقيقة لا الاعتقاد في حيز المنع، كيف و معنى الانباء متحقق في الاعتقاد على ذلك التقدير حقيقة غاية ما في الباب، اذ هناك شكرين احدهما، القول و الفعل المطلع و ثانيهما ما يُطلع عليه من الاعتقاد. و انباء احد الامرين عن الآخر، لا يوجب عدم انباء الآخر.

كتب في الحاشية - مد في بقاء - «فان قيل مع الاطلاع عليه بالاخبار فالمنبئ» هو الاخبار، قلنا الاخبار بالمنبئ لا يُنبئ عن التعظيم حقيقة بلا واسطة، بل هو ذلك المنبئ المخبر به كما هو بين انتهى. و هو صريح فيما حقق و لا حاجة الى ذكر المنبئ الاخير كما لا يخفى.

لا تغاير بين الاعتقاد والمخبر به

فان قلت: المخبر به غير مُنبٍ حقيقة بلا واسطة، بل انبأه عن التعظيم بواسطه انبائه عن الاعتقاد الذي هو مُنبٍ حقيقة بلا واسطة بل رُجماً يقال ان انباء الاخبار، اقرب من انباء المخبر به، اذ انبأ الاول بواسطه واحدة والثاني بواسطتين.

قلت: هذا كلام يقطر منه ماء الفساد. اذ لا تغاير بين الاعتقاد و المخبر به، بل هو بعينه الاعتقاد، فان القائل اذا قال «ان زيداً يعتقد اتصاف عمرو بصفات الكمال» كان المخبر به هو اعتقاد الاتصاف المذكور و هو بعينه، الحمد الجناني (و ما (أوردته) الفاضل ملا حسن الحلبي (في حواشيه على المطول) على تعريف الحمد العرفي بالانباء (من أن الانباء عن الشيء لا يستلزم تحققه، فضلاً عن قصده. ولا شك أن قصد التعظيم يعتبر ههنا) اي في الحمد العرفي. فالتعريف عن

قصد التعظيم المعتبر في الحمد، الانباء الذي لا يستلزم تحققه، فضلاً عن قصده محل بالغرض المطلوب (و) حيثئذ (الا حسن ان يبدل قولهم «يُنْبئ» بقولنا «يقصد به») الذي هو نص في المطلوب. و ما أورده اعتراض ركيك جداً (مدفوع بأن) الفعل المنبئ عن (التعظيم مُنْبٍ عن قصده) أيضاً ولو بحسب الظاهر.

الانباء عن الشيء يستلزم قصده

فالانباء عن الشيء يستلزم قصده و تحقيقه أن قوله الانباء عن الشيء، لا يستلزم تحققه ان اراد به، انه لا يستلزم تحققه في نفس الامر فسلّم، لكن ذلك لا يقدح في حمديته اذ لم يشترط احدٌ، تحقق التعظيم في نفس الامر، كيف و من أين لنا الاطلاع على ذلك و ان أراد به أنه لا يستلزم تحققه و لو بحسب ما يظهر من الفعل المنبئ عن التعظيم فهو ظاهر الفساد، لأنّ الفعل اذا أنبئ عن شئ كان ذلك الشئ، لازماً له و امتناع عدم تحقّق اللازم عند تحقّق الملزوم. و كذا قوله «ان قصد التعظيم يعتبر في الحمد ان اراد به أنه كذلك في نفس الامر» فممنوع كما سبق و ان أراد به ما هو أعم و لو باعتبار ظاهر الفعل المذكور فسلّم، و لا شك في تحقّقه هنا اذ الفعل المنبئ عن التعظيم يعطى بحسب ظاهره كونه مقصوداً. فالمنبئ عنه مُنْبٍ عن قصده و لو بحسب الظاهر (وأيضاً فـ) يمكن أن يجاب بأنه (يجوز ان يكون قصد التعظيم) المعتبر في التعريف (شرطاً) في كون ذلك الفعل المنبئ عن التعظيم حمداً (لا جزء الماهية) كما هو مراد ذلك المورد.

في الجواب نظر

اقول: في هذا الجواب نظر، لأنّ الظاهر من سياق كلامه ان التعريف المذكور لبيان ماهية الحمد و انّ ما ذكره من الجواب السابق مبنى على كون قصد التعظيم جزءاً لتلك الماهية. و ان هذا المورد اعتبر قصد التعظيم جزءاً للماهية و كل ذلك في حيّز المنع. كما لا يخفى على الفطن.

كلام الشريف الجرجاني في الحمد العرفي

(و) و ذكر (فى الحواشى الشريفة المشرفة) المنسوبة الى الشريف المحقق^١ و هى التى علقها (على شرح المطالع) لملك العلماء محمد بن محمد بن محمد قطب الدين الرازى البويهى نور الله مرقده. و هى لعمرى حواشٍ أشرقت بضياء تحقيقاتها، ثواقب الافكار و بهرت بمحاسن دُررها البصائر و الابصار قد جانب فيها غاية الايجاز و الاطناب ولكنه لم يبلغ بها نهاية الكتاب و الذى ذكر فيها هو (ان الذكر اللسانى و العمل الاركانى لا يكون) شىء منها (حمداً عرفياً ما لم يطابقه الاعتقاد) و كذا ما لم يخالف احدهما الآخر والآ فلو لم يطابقها او خالف أحدهما الآخر على سبيل منع الخلوة، لم يكن حمداً بل سخرية واستهزاء. وأقول: ربّما يستفاد ذلك من قوله فى تعريفه «فعلٌ يُنبئ عن تعظيم المنعم لكونه مُنعماً»، لانه لما كان الباعث عليه الانعام، كان هناك تعظيم باطنى، ضرورة ان الانعام لا يكون باعثاً على السخرية و ما يقال من أن ذلك أنما يظهر، اذا تعلّق قوله لكونه منعماً بالفعل ليكون معناه فعل صادر للانعام لا التعظيم، فإنّ الانباء عن التعظيم المعلّل بالانعام، لا ينافى السخرية فيتوجّه عليه منع ظاهرٌ. فانه لما كان ذلك الفعل مقصوداً منه التعظيم، لما سبق من أن انبائه عنه يستلزم انبائه عن قصده و ذلك التعظيم لاجل الانعام كان ذلك الفعل لاجل الانعام، فلا يصحّ وقوعه على جهة السخرية البتة، ثم لا يرد على ذلك التقدير، ان فعل اللسان والاركان ليس شىء منها مورداً مستقلاً بل مع الاعتقاد و عدم المخالفة، لأن اعتبار ذلك مع كل منها على سبيل الشرطية لا الجزئية فتدبر.

الشكر اللغوى والعرفى

(و) اما (الشكر لغة) و نصبه كما مرّ، فقليل بأنّه (هو الحمد عرفاً) اى فعلٌ يبنى عن تعظيم المنعم لكونه منعماً سواء كان باللسان او بالجنان او الاركان. فما سبق من البحث و الكلام فيه جارٍ في الشكر اللغوى بعينه، فهما مترادفان و هذا هو المشهور و المنصور. و السيد الشريف اعتبر في الشكر اللغوى، وصول النعمة الى الشاكر و يؤيّده أنه جعل النسبة بينها العموم^١ المطلق و لكنّه احتمل الترداف أيضاً بناءً على عدم تقييد النعمة فيه، بالوصول الى الشاكر.

كتب في الحاشيه دام ظلّه و في الحواشى الشريفة على شرح المطالع، اعتبر في الشكر اللغوى وصول النعمة الى الشاكر، قال كما صرّح به الامام الرازى^٢ انتهى.

النسبة بين الحمد و الشكر

أقول: عبارة السيد الشريف في الحواشى هكذا و قد ظهر ممّا ذكره في تعريف الحمد أنّ متعلّقه عامّ و مورده خاص. و اما الشكر فهو على عكس ذلك، اذ متعلّقه النعمة الواصلة الى الشاكر انتهى.

و قال عند بيان النسبة بينهما و كذا بين الحمد العرفى و الشكر اللغوى اذا قيّدَتْ النعمة في الشكر اللغوى بوصولها الى الشاكر كما مرّ. و اذا لم يقيّدْ كانا متّحدين انتهى.

والاشارة بكذا الى العموم المطلق المذكور سابقاً. ثم قال بعد ذلك:

«واعلم ان الامام فسّر الحمد في سورة الانعام بهذا المعنى انتهى. وأنت خيرٌ بأن عبارته هذه لا تعطى أمّا فسّر الامام بهذا المعنى هو الشكر اللغوى، فضلاً عن أن يكون هو الشكر على تقدير خصوصه بوصول النعمة فيه الى الشاكر، بل المفسّر بهذا المعنى في سورة الانعام هو الحمد، كما هو صريح العبادة، لأنّ مراد السيد دفع ما يتوهم من أن هذا الاصطلاح في تفسير الحمد لم يعهد في كلام القوم،

١. مص: لعموم المطلق.

٢. راجع ص (١٢٨) تعليقة رقم (٧).

كما ذكره الدواني في حواشيه. و اعلم أنه قد ثقل بعض المحسّنين على المطول عن بعض شراح الكشف أنّ الشكر اللغوي لا يكون إلا باللسان و رُبّما يُستدلّ له بتعريف صاحب المجلد، حيث قال: «الشكر، الثناء على الانسان مما يوليكه. ثم قال: الثناء الكلام الجميل». و ضعف هذا الكلام لا يخفى على المتأمل بعين البصيرة. (و) اما الشكر (عرفاً) فهو (صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه) من السمع و البصر و غيرهما (إلى ما خلق) و أعطاه (لأجله) كصرفه النظر الى الاطلاع على ما في مصنوعاته من دقائق الصنع العجيب والحكمة الانيقه و صرفه القلب الى التأمل فيها و الاستكمال بها على وجود الصانع تعالى و صفاته «إن فسى خلق السموات والارض و اختلاف الليل و النهار لا يأتِ لأولى الابواب»^١ و صرفه السمع الى ما ينبئ عن مرضاته من الاوامر و ما يُنبئ عن الاجتناب عن مسخطاته من الزواجر و قس على ما ذكرنا سائر النعم الظاهرة و الباطنة. و اعلم ان صرف الجميع، افعال متعدّدة كما سيأتى. و ان اجزائه صروف الاعضاء كصرف اللسان أعنى القول المطلق الدالّ على التعظيم و صرف القلب أعنى اعتقاد الاتصاف بالكالات على الاطلاق. و على هذا القياس فقولنا «الشكر لله فرد من افراد الشكر» اعنى القول المذكور لا جزء من الشكر، بناء على أن اجزائه ليست هى المفهومات الكلية، بل جزئياتها.

فان قلت: انهم قد ذكروا ان المراد من صرف الجميع فيما خلق لأجله، هو صرف الجميع فى جميع ما خلق لأجله، لا فى جنس ما خلق لأجله و غير خفى أنه على هذا التقدير لا تحقّق للشكر العرفى اصلاً، اذ لا يمكن صرف جارحة اللسان مثلاً فى وقت من الاوقات فى جميع ما خلق لأجله كالذكر و النصيحة و انذار الاعمى من ان يقع فى البئر الى غير ذلك، فضلاً عن صرف الجميع.

قلت: المراد من جميع ما خلق لأجله، جميع ما كلف به و ليس من المتعذّرات اتيان شخص بما يكلف به فى وقته. نعم ذلك قليل ولا بأس به. و تفسير الشكر بهذا

المعنى الذى هو الصرف، مذكور فى كتب الاصول و الامام الغزالى فسر فى الاحياء أيضاً بمثله^١. قيل و بهذا المعنى ورد قوله تعالى ﴿و قليل من عبادى الشكور﴾^٢ كذا فى الحواشى الشريفة.

ولقائل ان يقول: لا يتعين الحمل على هذا المعنى، بل يجوز ان يحمل أيضاً على الشكر اللغوى بل رُبما يدعى امتناع الحمل على الشكر العرفى، لان الشكور يتضمن مبالغة و زيادة على معنى الشاكر و من الظاهر انه لا يتصور فى صرف الجميع فى الجميع مبالغة، بخلاف المعنى اللغوى، فان المبالغة فيه ظاهرة. و فيه نظر لأن صرف الجميع يتفاوت بحسب استغراقه للاوقات و عدمه، و تحقق المبالغة فيه بتحقيق استغراقه للاوقات و ذلك بأن يتحقق منه صرف الجميع فى الجميع فى اغلب الاوقات او فى جميعها. فاذا أبى المكلف فى بعض الاوقات بجميع ما يجب عليه فى ذلك الوقت، فهو شاكر. فاذا استمر على ذلك فى جميع الاوقات او أغلبها فهو شكور، فتحقق المبالغة فيه قطعاً. واحتمال الحمل على المعنى اللغوى رُبما يُمنع، بناءً على أن المبالغة فى الشكر بالمعنى اللغوى ليس قليلاً، اذ صدور التسمية والحمد له و الشهادتين و غيرهما، من الاقوال و الافعال المنبئة عن تعظيمه تعالى من العباد، ليس قليلاً. و فيه تأمل.

المدح اللغوى و العرفى

(و) اما (المدح لغة) فهو (الثناء على) الفعل (الجميل) عند المادح وحده او مع المدوح^٣، على الاصح او عند المدوح فقط أيضاً على رأي. و قد سبق نظيره فى الحمد فليرجع اليه (مطلقاً) سواء كان اختيارياً للمدوح^٤، كالمدح على الأنعام و ما أشبهه او غير اختيارى، كالمدح على الحسن و كمال الذات، كما يقال «مدحت

٢. سبأ / ١٣.

١. الاحياء / ج ٤ / ص ٨١ - ٨٥.

٤. مص: المدوح.

٣. مص: مع المدوح فقط.

للؤلؤة على صفاتها» و سواء كان من الفضائل^١ و الفواضل.

و هذا العموم المذكور في الممدوح عليه، مبنى على المشهور (و قد يقيد) اى الجميل الممدوح عليه فيه (بالاختيارى، كالحمد) و يمنع صحّة المدح على ما ليس اختياريّاً. و يجعل مثال اللؤلؤة مصنوعاً لا عبرة به، كما نقله السيد الشريف و نقلناه نحن أيضاً فيما سبق، ثم لم يقيد المدح بكونه على جهة التعظيم كما قيده في الروض، للاستغناء عنه بالثناء او الجميل كما سبق، كذا في الحاشية.

فان قلت: ان ذلك القيد المذكور في الحمد مع ذكر الثناء والجميل، فهلا استغنى عنه بهما أيضاً مع ما صرح به من عدم الحاجة اليه.

قلت: قد ذكر أنفاً انه انما ذكر هذا القيد في تعريف الحمد، متابعة للجُمهور، حيث قيدوا به. و اعلم بأنه^٢ في كون الممدوح به خاصاً بالاختيارى او عاماً له و لغير الاختيارى كلاماً و قد ذكرنا البحث في ذلك مُستقصى، فليطالع ثمة.

المدح العرفى

(و) اما (المدح عرفاً) فهو (ما يدلّ) باى دلالة كانت، مطابقة او تضمناً او التزاماً (على اختصاص الممدوح، بنوع من الفضائل) و هى المزايا الغير المتعدية، كالعلم و الشجاعة. و هذه العبارة تناول مطلق ما يدلّ، سواء كان باللسان او بالجنان او بالاركان، لكن لا يُعدّ مدحاً عرفاً، الا ما صدر عن اللسان. وليس المراد بالاختصاص بحسب نفس الامر بل و بحسب الادعاء. و عندى في قيد الاختصاص نظر. فان المادح لو أقر بما يدلّ على اتّصاف الممدوح بنوع من الفضائل من دون الدلالة على الاختصاص فالظاهر انه يُعدّ مدحاً فتأمل. و في اخذ الممدوح في تعريف المدح مناقشة لا يخفى. و لو قال ما يدلّ على اختصاص

١. يعنى بالفضائل النعمة الراسخة لا تنفك الى غيره كالعلم و الشجاعة و بالفواضل النعمة الغير الراسخة بل تتصل الى غيره كالاعطاء / شرح المطول.

٢. مص: بأن.

شخص بنوع من الفضائل لاندفعت. و يمكن ان يقال: يكون هذا التعريف من التعاريف اللفظية التي يُقصد فيها مجرد الاشارة الى امر حاصل لِتَتَعَيَّنْ صورته من بين الصور المشار اليها ولا شك انه لا يقدر فيها ذكر ما يتوقف عليه ماهية المعرف فيها، اذ ليس القصد الى الماهية حتى يكون ذكر ما يتوقف عليها في تعريفها دوراً.

واعلم اولاً، ان جميع ما ذكر في تعاريف هذه الالفاظ من بيان معانيها و ما تطلق عليه، لغة و عرفاً، أما كان للقصد الى تمييز بعضها عن بعض، بتعقل معانيها. و لما كان من تمام التمييز بين الشيئين، معرفة النسبة بينهما، عقب تعاريفها ببيان النسبة بينها. و لما كانت تلك الالفاظ المذكورة باعتبار معانيها اللغوية و العرفية، ستة، و اذا نسب كل واحد منها الى الخمسة الباقية، حصلت خمس نسب، كان مجموع النسب العقلية، ثلاثين نسبة حاصلة من ضرب ستة في خمسة. و حيث كانت نسبة احد الشيئين الى الاخر لا تغاير نسبة الاخر اليه، كان الساقط من العد، خمس عشر نسبة. و كذا ايضاً تسقط من العد، نسبة الحمد العرفي الى الشكر اللغوي على القول بالترادف كما هو المشهور و سيأتي التنبيه عليه، فنختصر افراد النسب بين هذه الالفاظ في اربع عشرة نسبة. و المصنف - دام ظله - لم يذكرها على الترتيب، بل ذكرها مشوشة. واعلم ثانياً، ان القوم حصروا النسبة بين المفهومين مطلقاً في التباين الكلي و العموم مطلقاً و من وجه و التساوى. و وجه الحصر على ما ذكره، ان المفهومين ان لم يصادقا على شئ أصلاً، فهما متباينان تبايناً كلياً، كالانسان و الفرس. و ان تصادقا، فان كان ذلك مع التلازم في الصدق بحيث متى صدق احدهما على شئ، وجب صدق الاخر عليه كالناطق و الضاحك، فهما متساويان. و الا فان استلزم صدق احدهما، صدق الاخر، فبينهما عموم و خصوص مطلقاً و المستلزم أخص مطلقاً و اللازم اعم مطلقاً كالانسان و الحيوان. و الا فبينهما عموم و خصوص من وجه. و عموم كل منها باعتبار شموله للآخر و خصوصه باعتبار شمول الآخر. و ليست المباينة الجزئية قسماً برأسه غيرها، بل

هى منحصرة فى التباين الكلى. و العموم من وجه، صادقة عليها صدق الكلى على جزئياته وذلك لأن معنى المبانيئة الجزئية هى المبانيئة فى بعض المواد. فان كان ذلك مع التصادق فى بعض المواد الاخر، فالعموم من وجه والآ فالتباين الكلى. وأقول: قد اورد على هذا الحصر، نقائض للامور^١ العامة الشاملة للموجودات الذهنية و الخارجية، كالوجود و الامكان العام، فانها مفهومات مع عدم صدقها على شىء، لامتناع صدق احد النقيضين على ما صدق عليه الاخر. و فيه كلام حَقَّقناه فى حواشينا على شرح المطالع و حاشية الشريف. و هذه النسب الاربع كما تعتبر فى الصدق فيما بين المفردات و ما فى معناها و المراد به الجميل و يستعمل «بَعْلَى»، فيقال «صدق الحيوان على الانسان» مثلاً، كذلك تعتبر فى الوجود و التحقق، كما فى القضايا. و يحمل الصدق فيها على التحقق و لهذا يستعمل بكلمة «فى»، فيقال «هذه القضية صادقة فى نفس الامر».

النسبة بين الحمد اللغوى و الشكر العرفى

و اذا عرفت ذلك (فالنسبة) الكائنة^٢ (بين الحمد اللغوى) لا بالنظر الى شرطه، كذا فى الحاشية (والشكر العرفى، تباين) كلى لعدم تصادقهما على شىء أصلاً. فالنسبة بينهما (كالنسبة بين المدح اللغوى و بينه) اى الشكر العرفى، فانها بالتباين الكلى أيضاً و ذلك (لصدقتهما) اى الحمد و المدح اللغويين على سبيل الاختصاص (بالثناء باللسان فقط) من دون فعل غيره من القلب و الجوارح و غيرهما و ان كان مطابقة الاول و عدم مخالفة الثانى، شرطاً فى صدقهما (والشكر) العرفى (لا يصدق بذلك) اى بالثناء باللسان فقط، بل لا يصدق (آلا مع) انضمام (غيره) اليه، بل جميع ما عداه من الالات لاعتبار جميعها فيه، فالعبارة لا تخفى من تسامح. و بهذا تبين لك ان كلاً^٣ من الحمد و المدح اللغويين جزء خارجى من

٢. فى مص: «او كائنة» زائدة.

١. مص: الامور.

٣. مص: كلام.

الشكر العرفي و من الظاهر مباينة الكل لجزئه الخارجى، لامتناع ان يحمل على شىء او يحمل احدهما على الاخر. وأنت خير بأنه لوحظ الحمد اللغوى باعتبار شرطه مع الشكر العرفي، فالتباين بحاله لا اعتبار جميع الالات في الشكر العرفي دونه و هو بذاك لا يخرج عن الجزئية و لهذا كان الحمد العرفي مبايناً له كما سيأتى. فما في الحاشية غير جيد.

فان قلت: قد ذكر المحقق الشريف في حواشيه على شرح المطالع، ان النسبة بين الحمد اللغوى و الشكر العرفي عموم مطلق. والشكر أخصّ مطلقاً. فكيف التلفيق؟ قلت: مراده هناك، النسبة بينهما باعتبار الوجود و التحقق، لا باعتبار الصدق و الحمل و قد صرح نفسه بذلك أيضاً. و انما كان كذلك باعتباره، لأنه متى تحقق الكل، تحقق الجزء في ضمنه من دون العكس، فكان اللغوى أعم مطلقاً بهذا الاعتبار و الآ فلا ينكر أحد مباينة الكل لجزئه^١.

وأقول: يرد على ما ذكره السيد من أن النسبة بالعموم مطلقاً، باعتبار الوجود و التحقق فاقد اللسان فانه يتحقق منه صرف الجميع في الجميع و لا يتحقق منه الحمد، لفقد آله. و ما قيل من أن المراد باللسان، مصدر التعبير سواء كان بالعبارة او بالكتابة او الاشارة. و المعتبر في الحمد أيضاً هو التعبير بأى طريق. ففيه اولاً أن ما يدل على الاتصاف بطريق الاشارة، ليس بمحمدٍ لا اعتبار القول فيه على الاصح و الآ فقد سبق ان المشهور، اعتبار آلة اللسان و ثانياً انه لا يدفع النقض بفقد آلة التعبير مطلقاً.

النسبة بين الحمد العرفي والشكر اللغوى

(و) النسبة (بين الحمد العرفي و الشكر اللغوى تساوى) كما ذكره الشيخ زين الدين (فى الروض وفيه)^٢ أى فى ما ذكره فيه من التساوى بينهما (نظر). لأن التساوى و كذا غيره من النسب أيضاً، انما يكون معتبراً بين شيئين متغايرين مفهوماً، لا

متحدین مفهوماً، لا متنازع نسبة شيء الى نفسه باحدها. و مجرد التساوى فى الصّدق لا يکفى فى تحقق التساوى بينهما، الا ترى ان المتساويين يعرفان بأنهما مفهومان، اتّحداً مصداقاً و المترادفان ليسا بمفهومين، فحينئذٍ النسبة بينهما ساقطة عن درجة الاعتبار. هذا على تقدير عدم تقييد النعمة فى الشکر اللغوى بوصوها الى الشاكر، كالحمد العرفى اما على تقدير تقييدها به، كما نقلناه عن السيد فيما سبق.

النسبة بين الحمد اللغوى وكل من المدحيين

فالشکر أخصّ مطلقاً (و) النسبة (بين الحمد اللغوى وكل) واحد (من المدحيين) اللغوى و العرفى (عموم و خصوص مطلق) و الحمد اللغوى أخصّ مطلقاً و أنّما كان النسبة بينهما كذلك (لصدقه) اى الحمد (بالاختيارى فقط) دون ما ليس باختيارى (و صدقهما) اى كل من المدحيين (به) بالاختيارى (و بغيره كما) ان النسبة (بين الحمد اللغوى مع الشکر العرفى) عموم و خصوص مطلق أيضاً. والشکر العرفى أخصّ مطلقاً (نظراً الى شمول متعلّق الحمد) اللغوى (لله تعالى و لغيره) ممّن أتصف بالفضائل و الفواضل (واختصاص متعلّق الشکر) العرفى (به تعالى) ضرورة أنه أخذ فى تعريفه. (كذا) ذكره الشيخ زين الدين (فى الروض و فيه)^١

بحث من وجهين:

الاول: (انه) اى ما ذكره من شمول متعلّق الحمد اللغوى (انما يفيد عموم المتعلّق) لا عموم الحمد باعتبار المتعلّق، بحيث يصدق على الشکر العرفى انه حمد لغوى. و ذلك واضح، ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجى على الكل، نعم بينهما عموم و خصوص مطلق باعتبار الوجود كما تقدّم بيانه. (و) حينئذٍ (الحق انهما متباينان) بحسب الصّدق تبايناً كلياً. ضرورة مباينة الجزء الخارجى للكل و عدم صحة حملة عليه (كما تقدّم) و ذكر غير مرّة.

والثاني: ان ما ذكر من كون المدح اعم مطلقاً من الحمد اللغوى، انما يتّجه بالنسبة الى المدح اللغوى، بناءً على ما هو المشهور من عمومته لغير الاختيارى. وخصوص الحمد بالاختيارى دون القول بالترادف على وجه العموم لهما معاً او الترادف على وجه الخصوص بالاختيارى، كما سبق التنبيه عليه. واما بالنسبة الى المدح العرفى فغير مسلم، لانه وان عمّ الاختيارى وغيره، الا انه اختصّ بالفضائل دون القواضل، لشهادة تعريفه. فاما أن يبطل عكس التعريف او تجعل النسبة بينهما، العموم والخصوص من وجه. و يكون مادة انفراد الحمد فى صورة الثناء بصفات الانعام هذا. وقد ذكر فى وجه أعمية المدح مطلقاً على الحمد اللغوى وجوه:

منها: ان المدح يكون^١ للحمى وغيره وذوى العلم وغيره والحمد لا يكون الآ للحمى من ذوى العلم ومنها ان المدح يكون قبل الاحسان وبعده والحمد لا يكون الآ على الاختيارى لا على معنى ان يكون المحمود عليه نفسه ممّا فيه اختيار، بل بمعنى أن يكون صاحبه مختاراً ولو فى غيره، بخلاف المدح. كذا ذكره المحقق اليزدى فى حاشيته.

(والعجب انه) اى الشيخ زين الدين (رحمه الله، جعلهما) اى الحمد اللغوى والشكر العرفى (اولاً) اى فى اول الامر (متباينين) تبايناً كلياً. وجعل بينهما الان عند بيانه، النسبة بين الحمد^٢ وكل من المدحين عموم و خصوص مطلق و كانه نسي ما سبق منه مع قرينه.

النسبة بين الشكرين اللغوى والعرفى

والنسبة (بين الشكرين اللغوى والعرفى) اما (تباين كلي) بناءً على أن التوئين فى لفظ فعل المأخوذ فى تعريف اللغوى يفيد الواحدة، فيكون الشكر اللغوى فعلاً

١. مص: الكلمتان محذوفتان بشكل كامل.

٢. الروض / ص ٥.

واحداً. فيباين الشكر العرفي حينئذٍ، لانه متعدد (لأنَّ صرف جميع الاعضاء فيما خلق لاجله، ينحل) انحلال الكل الى اجزائه الخارجية، و انحلال الشيء الى اجزاء متعلقه (الى افعال متعدّدة) كصرف اللسان و صرف القلب و صرف السمع والبصر و ما شاكلها من صروف الاعضاء و حينئذٍ (فلا يصدق عليها) اى على تلك الافعال المتعددة انها (فعل واحد) كما لا يصدق عليه أنه افعال متعددة. و من الضروري صحة صدق العام على الخاص و حينئذٍ فلا يكون اللغوى اعم مطلقاً في الصدق من العرفي، بل بينها تباين كلي، ضرورة المباينة بين الواحد والمتعدد و على هذا فعموم الشكر اللغوى من حيث اطلاق المنعم فيه و عدم التقييد فيه بوصول النعمة الى الشاكر كما سيجئ، انما يفيد عموم المتعلق لا العموم باعتبار المتعلق كما مضى. (او) عموم و خصوص مطلق و الشكر (اللغوى اعم) مطلقاً (نظراً الى ان الصرف المذكور) في تعريف العرفي (فعل واحد، قد تعدّد متعلقه) التى هى تلك الاعضاء و الالات و ذلك لا يوجب تعدّده (فلا ينافى وصفه بالوحدة) باعتبار ذاته كما لا ينافى وصف شيء تعدّد متعلقه بالوحدة (كما يقال صدر عن زيد، فعل واحد و هو ضرب القوم)، فوصف الضرب بالوحدة مع تعدّد من وقع عليه و حينئذٍ فيكون كل واحد من الشكرين، فعلاً واحداً بهذا الاعتبار فيتصادقان و يُحمل احدهما على الآخر، فلا تباين بينهما، بل يكون اللغوى اعم مطلقاً من العرفي على ما سيأتى و أورد عليه أنه لو جعل الصرف المذكور فعلاً واحداً، لم ينحصر الشكر اللغوى فى اللسان او الجنان او الاركان، بل كان المجموع قسماً رابعاً، بل كل اثنين منها قسم اخر، فترتق الاقسام الى سبعة:

أجيب: بأن التقسيم هناك لمنع الخلوّ، بمعنى أنه لا يخلو عن هذه الثلاثة، لا لمنع الجمع و قد عرفت فيما سبق أن مبنى ما ذكر جميعه على كون التنوين فى فعل للوحدة و لما منع أن يمنع كونه للوحدة، بل للجنس و حينئذٍ فلا يحتاج الى تكلف الوصف بالوحدة لتلك الافعال المتعددة بل تبقى على تعددها مع صحّة الحمل و بقاء العموم المطلق بحاله. و اعلم ان حمل النسبة بينهما على العموم المطلق بناءً على

أن الصرف المذكور فعل واحد لما ذكر من الاعتبار.

(قال المحقق) السيد (الشریف فی حواشی شرح المطالع)^١. إلا أنه ذكر ذلك في النسبة بين الحمد و الشكر العرفي، لكنه جار هنا ايضاً ثم قال الشریف في الحواشی المذكورة (و تحقيقه) اى تحقيق ما ذكر من كون الامر المتعدد، متعلقه يتصف بالوحدة (ان المركب قد يوصف بالوحدة الحقيقية) و ذلك فيما لا استقلال لا جزائه بعضها عن بعض (كبدن واحد و) قد يوصف بالوحدة (الاعتبارية) و ذلك اذا تركب بحسب الذات من اجزاء، يستقل بعضها عن بعض و لكنه يعتبر امراً واحداً (كعسكر واحد. و صرف الجميع) المذكور في تعريف الشكر العرفي (من قبيل الثانى) المركب الموصوف بالوحدة الاعتبارية. أقول: هذا يخالف ما سبق من أنه فعل واحد قد تعدد متعلقه، فإنه يدل على أنه واحد في ذاته، متعدد بحسب المتعلق فقط و هذا يدل على أنه متعدد في ذاته بحسب الاجزاء، واحد بحسب الاعتبار. و يمكن أن يقال انه تنزل عن المقام الاول كانه بعد أن أثبت انه فعل واحد بحسب ذاته و التعدد انما جاء من المتعلق، اضرب عنه الى التحقيق و هو أنه متعدد بحسب اجزائه، واحد بالاعتبار، كالعسكر، او يقال: الاول بيان لكون المفهوم فعلاً واحداً و التعدد في متعلقه والثانى تحقيق لصدقه على مجموع الصروف. ولا يتم إلا بأن يحقق^٢ ان ذلك المجموع فعل واحد. فقوله «و صرف الجميع من قبيل الثانى حكم على ما صدق هو عليه على طريق الحمل المتعارف.» (انتهى) ما نقله المصنف عن الحواشی الشريفية.

كلام الشيخ زين الدين حول الشكر اللغوى والعرفى

(و) الشيخ زين الدين (فى الروض جعل) الشكر (للفوى، أخص) من العرفى مطلقاً على عكس ما سبق و ذلك (لخصوصه) اى الشكر اللغوى (بالنعمه) اى بكونه لا يقع الا بازاء النعمه (وعوموم) الشكر (العرفى لها ولغيرها) ممّا لا يعدّ نعمه من الكمالات، نظراً الى ظاهر التعريف لعدم الاشعار فيه بكونه بازاء النعمه. (وفيه) اى فى ما ذكره من الخصوص والعموم، (نظر) منشأؤه منع عموم الشكر العرفى لغير^١ النعمه (لاعتبار الانعام فيه)، كتب فى الحاشية - مدّ فى بقاء - لأنّ قولهم فى تعريفه انه صرف العبد جميع ما انعم الله به عليه فيما خلق لاجله ينادى باعتبار الانعام. قضيه لما انعم انتهى.

وأقول: عبارة الروض لا تحتل غير ما ذكرناه من أن الشكر اللغوى يقع بازاء النعمه خاصه، قضيه لا اعتبار حيثية الانعام فيه. و اما الشكر العرفى فلا اشعار فيه بذلك، بل ظاهر تعريفه انه لو صرف العبد جميع ما انعم الله به عليه فيما خلق و اعطاه لاجله، لا فى مقابله النعمه بل لاجل كماله الذائق كما هو مرتبه خلّص العباد لا يكون شكراً لغوياً مع شكر عرفى. و حينئذٍ فقول المصنّف - دام ظلّه - ان الانعام معتبر فى العرفى، قضيه لما أنعم، ان اريد به ان مطلق الانعام قد اعتبر فيه و لو لم يكن باعتبار وقوعه بازائه، فهو غير مطابق للدعوى و ان اريد و انّ الانعام معتبر فيه بحيث يقع بازائه، بناءً على أن تعليق الحكم بالوصف المناسب يشعر بالعلية فسلم و لكن لا يناسب حينئذٍ قوله (وقد يعجب) اى عن النظر (بنوع من العناية) اى بان يحتتمل^٢ كلام الروض على أن مراده أنه لم يذكر فى الشكر العرفى، حيثية مقابله للانعام، كما ذكر ذلك فى الشكر اللغوى فيكون اعم منه حينئذٍ، فانه لا يخفى ان كلامه هنا يشعر بأن ما حمل عليه كلام الروض اولاً، هو عدم اعتبار الانعام فى الشكر العرفى مطلقاً و اعتباره فى اللغوى، فلذلك اعترض عليه بان

الانعام معتبر في العرفي أيضاً و أجاب عنه بحمل العبارة على غير ما حمل عليه
اولاً فتدبر.

نعم يرد على ما في الروض ان اللازم مما ذكره هو العموم من وجه لا مطلقاً،
فانه لا ينكر احد عموم الشكر اللغوي من حيث عدم اعتبار وصول النعمة فيه الى
الشاكر و عدم اعتبار خصوصه بالواجب تعالى و خصوص العرفي من حيث
اعتبارهما فيه كما أشار اليه المصنف - دام ظله - بقوله: (و في الحواشي الشريفة
الشريفة على شرح المطالع، وجه عموم الشكر اللغوي) على الشكر العرفي مطلقاً
(بوجه) ثلاثة^١.

والباء اما تعليلية و هو الاظهر او بمعنى «من» كما في قوله - عز مجده - «عيناً
يشرب بها عباد الله»^٢ (منها) اى^٣ من تلك الوجوه، (ان المنعم المذكور فى
تعريفه) اى تعريف الشكر اللغوي (مطلق) اى مأخوذ من حيث هو، غير مقيد
بخصوصية و ان صلح له، لا أنه مأخوذ بقيد الاطلاق و الآ لم يصدق على منعم
بخصوصه و انما كان مطلقاً (لانه لم يقيد بكونه منعماً) مخصوصاً هو الله تعالى و ان
انعامه (على الشاكر)، لا على غيره دونه (بخلاف) الشكر (العرفي)، اذ قد اعتبر
فيه منعم مخصوص، هو الله تعالى و نعمة فاضلة منه الى عبده) الشاكر، فيكون
اللغوي بمقتضى هذا، أعم مطلقاً، واعلم ان ما ذكر في الحواشي الشريفة من العموم
من هذه الوجوه، انما هو عموم الحمد العرفي بالنسبة الى الشكر العرفي، لا عموم
الشكر اللغوي الا انه لما كان الحمد العرفي عند المصنف مرادفاً، للشكر اللغوي،
قال: ان في الحواشي الشريفة جعل الشكر اللغوي اعم مطلقاً اشعاراً بذلك و لا
يخفى انه لو قيدت النعمة في الشكر اللغوي بوصولها الى الشاكر كما فعله السيد، كان
الحمد العرفي اعم من الشكر اللغوي و لم يلزم من أعمية الحمد العرفي من الشكر
العرفي من هذا الوجه، أعمية الشكر اللغوي من الشكر العرفي منه أيضاً.

(ومنها: ان فعل القلب) و حده (او) فعل (اللسان) وحده بشرطها و كذا فعل الجوارح أيضاً (قد يكون شكراً لغوياً) لصدق تعريفه عليه، لكونه فعلاً يُنبئُ عن تعظيم المنعم لكونه منعماً (وليس شكراً عرفياً) اذا لا يصدق على شيء منها انه صرف الجميع في جميع ما خلق لا جلّه كيف و هو جزء منه و امتناع صدق الكل على جزئه الخارجى (و حينئذ فيوجد الشكر اللغوى بدون العرفى) و هو قرينة العموم.

(ومنها: ان الشكر بالمعنى العرفى لا يتعلق بغيره تعالى) بل يختص به، ضرورة أنه أخذ في تعريف بخلاف الشكر اللغوى، فانه يحتمل تعلقه به تعالى و بغيره.

قيل: عليه، هذا الوجه جز من الوجه الاول، اذ قد ذكر فيه أنه اعتبر فيه منع مخصوص هو الله تعالى و أجيب: بأن العمدة و محط الفائدة هناك، عموم النعمة بالنسبة الى الواصلة الى الشاكر و غير الواصلة اليه في اللغوى و خصوصها في العرفى بالواصلة والتعرض لاعتبار المنعم المخصوص، توطئة له.

و قيل: ان الوجه الاول بالنظر الى الواقع والثاني بالنظر الى التعريف.
(ومن الناس من استشكل العموم مطلقاً بينهما) اى بين الشكرين و كذا بين الحمد العرفى و الشكر العرفى قضية للمرادف، لكن لا بحسب الوجود و التحقق بل (بحسب الحمل)، بل جزم بعدم صحته.

و قال: ان النسبة بالعموم المطلق بين الشكرين لا يصح بحسب الحمل الذى كلامنا فيه (لأن الشكر اللغوى كصرف القلب) مثلاً (فيما خلق لا جلّه جزء) خارجى (من صرف الجميع) الذى هو الشكر العرفى (غير محمول عليه لامتيازهِ فى الوجود) الخارجى (عن سائر اجزائه) من صرف اللسان و صرف البصر و السمع و غيرها ولا شك انه ليس بين الكل و جزئه الخارجى بحسب الحمل، عموم و لا خصوص بل تبين، لأن من شأن العام، الحمل على الخاص ولا شيء من الجزء الخارجى بمحمولٍ على كله (و خصّ النسبة المذكورة) بينها التى هى

العموم المطلق (باعتبار الوجود) و التحقق، لان الجزء الخارجى اعم مطلقاً من الكل، اذ وجود الكل يلزمه وجود الجزء بدون العكس فيكون الشكر اللغوى اعم تحقّقاً من العرفى. (و هو) اى ما ذكره هذا البعض من أن الشكر اللغوى كصرف القلب، صرف الجميع و غير محمول عليه (غلط من باب اشتباه مفهوم الشئ بما صدق هو عليه)، فإنّ مفهوم الشكر اللغوى هو فعل يُنبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعماً و ما صدق عليه من صرف القلب مثلاً فيما خلق لاجله، مغاير له ضرورة مغايرة الكلى للجزئى. (و ما ليس محمولاً على ذلك الصرف هو ما صدق عليه الحمد) العرفى الذى هو الشكر اللغوى (اعنى صرف القلب وحده لا مفهومه) الذى هو الفعل (المذكور) و بهذا تبين ان عموم مفهوم الشكر اللغوى على العرفى و حمله عليه لا يستلزم عموم ما صدق هو عليه و لا حمد عليه. (كذا) ذكر (فى الحواشى الشريفة على شرح المطالع^١)، لكنه اورد ذلك) الاعتراض و نقضه (فى) بحث النسبة بين (الحمد و الشكر العرفيين) و يدلّ عليه تصريح المصنف دام ظلّه بلفظ الحمد فى قوله «هو ما صدق عليه الحمد مع تغييره له فى اول كلامه و لعلّه لم يلتفت اليه (ولعمري انه) اى ما ذكره فى العرفى (جارٍ هنا) فى الشكرين أيضاً، قضاءً للترادف (كما لا يخفى) على التأمل بعين البصيرة.

بحث حول «لعمري»

و قوله لعمري، مبتدأ محذوف الخبر وجوباً لسد جواب القسم مسدّه، تقديره «لعمري قسمي او «يميني»» و اللام فيه للابتداء و به تحتمّ كون المحذوف خبراً. و العمر بفتح العين وضّمّها بالبقاء و لا تستعمل الآ فى القسم كما فى قوله تعالى ﴿لعمرك انهم لفى سكرتهم يعمهون﴾^٢. قيل هذا و امثاله ممّا أقسم فيه بغير الله تعالى كقوله تعالى «والشمس و الليل و القمر» على حذف مضافٍ اى لواهب عمرى و ربّ الشمس الى آخره.

هل تكون النسبة بين الشكرين عموم من وجه

(وقد تجعل النسبة بينهما) أى الشكرين (عموم من وجه) و لعلّ ذلك بناءً على ما سبق من عدم اعتبار كون الشكر العرفي واقعاً بازاء النعمة فيه، كما يعتبر ذلك فى اللغوى و حينئذ فيُتَجَه ما اوردناه على الشيخ زين الدين هناك، من انه اذا اعتبر ذلك المعنى فى اللغوى دون العرفي مع وجود ما ينفرد به اللغوى، كان النسبة هى العموم من وجه و قد ذكرناه فيما سلف.

(والاظهر) من تلك الوجوه الثلاثة المذكورة فى بيان النسبة بين الشكرين، الوجه (الاول) أعنى التباين و العموم المطلق بناءً على أن المراد باللام، الجنس و بالاول مطلق السابق على هذا الوجه و تكون اظهريته من هذا الوجه لما ذكر من الجواب عن الحمل على العموم من وجه فيما سبق او يُراد به التباين بلا تكلف شئ، بناءً على أن العموم المطلق أيضاً يحتاج الى مزيد تكلف كما عرفته بخلاف التباين.

النسبة بين المدحيين

(والنسبة) الكاتنة (بين المدحيين) اللغوى و العرفي (عموم) و خصوص (مطلق) و اللغوى أعم مطلقاً لاختصاص المدح العرفي بالثناء بما للممدوح من الفضائل دون الفواضل و عموم المدح اللغوى لهما فيوجد المدح اللغوى بدون العرفي فى الثناء فى مقابلة فاضلة او فضيلة بما للممدوح من الفواضل. و يمكن أن يقال أيضاً ان المفهوم من تعريف المدح العرفي ان مجرد الثناء بما للممدوح من الفضائل مطلقاً غير كاف، بل لابد فيه من الاشعار باختصاص الممدوح بما يذكر والمدح اللغوى لا يشترط فيه ذلك، بل ولو اشعر بالمشاركة مع غيره فيما يذكر لكان مدحاً لفةً.

النسبة بين الحمد و الشكر العرفي

(وكذا) النسبة (بين الحمد و الشكر العرفيين) عموم مطلق و الحمد العرفي اعم

مطلقاً (كما تقدّم) في بيان وجه عموم للشكر اللغوى على الشكر العرفي لآته لم يعتبر في الحمد أيضاً وصول النعمة الى الشاكر و لا منعم مخصوص هو الله سبحانه كما اعتبر ذلك في الشكر العرفي و لا فعل القلب وحده او اللسان وحده، حمد عرفي و ليس بشكر عرفاً. و يحتمل أن يكون قوله كما تقدّم اشارة الى أن ما ذكر من العموم المطلق بين الحمد و الشكر العرفي ليس على طريق التحتم بحيث لا يجوز غيره بل على طريق الاحتمال كما تقدّم و ذكر في الشكر اللغوى بالنسبة الى العرفي فيحتمل التباين و العموم من وجهه و حينئذٍ فبناء الاول أعنى العموم المطلق على أن الشكر العرفي فعل واحد، تعدد متعلقه او افعال متعددة.

والتنوين في لفظ «فعل» كما سبق، للجنس لا للوحدة و بناء التباين على أن التنوين في فعل للوحدة و ان الشكر افعال متعددة.

و بناء العموم من وجه، على أن الحمد يعتبر فيه أن يقع بازاء النعمة لاغير. و الشكر العرفي لا يختص بذلك مع خصوصه بما ذكر سابقاً.

النسبة بين الشكر و المدح

(وكذا) النسبة (بين الشكر و المدح كذلك) اى العرفيين، عموم مطلق. و المدح أعم مطلقاً لاختصاص الشكر العرفي بوقوعه بازاء النعمة لا غير، بناءً على أن التعليق على الوصف في قوله «على ما انعم الله به عليه» يشعر بعلّيته. والمدح عام للوقوع بازاء الفواضل و غيرها.

(كذا) ذكر (فى الروض وفيه بحث)^١ لان المدح العرفي لا يتحقق الا باللسان، لآته لا يعد فعل غيره مدحاً عرفاً. و فعل اللسان وحده لا يحمل على الشكر العرفي ضرورة كونه جزئه و الجزء الخارجى لا يحمل على الكل و العام يلزمه الحمل على الخاص. فالحق، التباين حينئذٍ، هذا حاصل كلام المصنف دام ظله في الحاشية ولقائل أن يقول ان هذا ايضاً من باب اشتباه الشيء بما صدق عليه فان ما

ليس محمولاً هو ما صدق عليه المدح عرفاً لا مفهومه فتأمل.

النسبة بين الشكر اللغوى و المدح العرفى

(وكذا) النسبة (بين الشكر اللغوى والمدح العرفى)، العموم المطلق. و الشكر أخص مطلقاً لكونه لا يقع إلا بأزاء النعمة والمدح يقع بازائها و غيرها من الفضائل.

(والأظهر عندى) بل الظاهر (ان النسبة) الكائنة (بينهما، عموم) و خصوص (من وجه) يجتمعان فى صورة مع انفراد كل منهما عن الآخر فى صورة لا العموم المطلق و ذلك (لتصادقهما بالثناء باللسان فى مقابلة الاحسان) و الانعام (بما للمحسن) و المنعم (من الفضائل) على وجه الدلالة على الاختصاص بها، كما يشعر به التعريف، فانه يصدق عليه كل من تعريفى الشكر اللغوى و المدح العرفى (وانفراد الشكر) اللغوى بدون المدح (بفعل الجوارح)، اذا دلّ على الاختصاص بنوع من الفضائل (فى مقابلة النعمة) لانه يصدق عليه تعريف الشكر اللغوى دون المدح العرفى لما ذكر سابقاً من اختصاص المدح بفعل اللسان عرفاً دون فعل الجوارح (اذ فى عدّ ذلك مدحاً عرفاً، بُعد).

و وجه آخر لانفراد الشكر بدون المدح فى الثناء باللسان فى مقابلة النعمة بما للمنعم من صفات الانعام لعدم صدق تعريف المدح عليه، بل ربما يقال بناءً على ما ذكر من قيد الاختصاص بانفراده من الثناء باللسان فى مقابلة النعمة بما للمنعم من فضائل مع اشعاره باشتراكها بينه و بين غيره.

(وانفراد المدح) العرفى بدون الشكر (بالثناء) باللسان (لا فى مقابلة نعمة) بل فضيلة (بما للممدوح من الفضائل) و ذلك لصدق تعريف المدح عرفاً حينئذٍ دون الشكر لغةً، لفقدان تعلّقه بالنعمة الذى هو معتبر فى تحقّقه.

النسبة بين الحمدين

(و) النسبة (بين الحمد اللغوى) والحمد (العرفى) و كان الاخير، الحمد بين^١ (عموم) و خصوص (من وجه) و ذلك (لصدقتهما) معاً (بالثناء باللسان فى مقابلة نعمة) لصدق تعريفهما عليه حنيئذٍ (وانفراد) الحمد (اللغوى بصدقه بذلك) اى الثناء باللسان (فى) مقابلة (غيرها) اى غير النعمة من الفضائل (و) انفراد الحمد (العرفى بصدقه بغير) فعل (اللسان)، من فعل الجنان والاركان فى مقابلة نعمة (فمورده) اى مورد الحمد العرفى و هو آله (اعم) من آلة الحمد اللغوى لخصوصه باللسان على المشهور. و عموم الحمد العرفى للجنان والاركان (و) متعلقه) و هو الامر الحامل عليه اعنى المحمود عليه (أخص) من متعلقه ولا فائدة بعد هذا لقوله (واللغوى عكسه) سوى التأكيد و الآ فيفهم حال اللغوى من مضايقه الاول، فيكون عموم اللغوى باعتبار عموم متعلقه و خصوصه باعتبار خصوص مورده و العرفى بعكس ذلك.

النسبة بين الحمد و الشكر اللغوى

(وكذا) النسبة (بين الحمد و الشكر اللغويين)، العموم من وجه و يكون عموم الحمد باعتبار المتعلق و خصوصه باعتبار المورد و الشكر اللغوى عكسه كما سبق فى الحمدين قضاءً لمراذفة الشكر اللغوى للحمد العرفى. (وكذا) النسبة (بين كل) واحدٍ (من الحمد العرفى و الشكر اللغوى مع المدح اللغوى)، العموم من وجه و ذلك (لاجتماعهما) اى الحمد والشكر (معه فى الثناء باللسان على النعمة) لصدق الثلاثة عليه (وانفرادهما عنه) اى عن المدح (بصدقتهما) معاً فى الفعل الواقع (بغير اللسان) كفعل الجنان والاركان بشرطه، اذ لا يعدّ ذلك مدحاً لفوات مورده (وانفراد) اى المدح (عنهما بصدقه) وحده فى الثناء باللسان (على غير النعمة) من الفضائل الاختيارية او غيرها، (فمورده) اى مورد المدح كالحمد

اللغوى (أخص) من موردهما، لعموم موردهما للجنان والاركان. و خصوص مورده باللسان (و متعلقه) اى المدح (اعم من متعلقهما) لعمومه لغير النعمة و خصوص متعلقهما بها، فتكون اعمية المدح منها من جهة متعلقه و اخصيته من جهة مورده (و هما بالعكس) من ذلك اى اعميتهما منه من جهة موردهما و اخصيتهما من جهة متعلقهما.

خذ (هذا) الذى حققناه لك من بيان النسب (و) ذكر (فى الحواشى الشريفية على شرح المطالع^١، اذ المعتبر) من افراد النسبة و فى بعض النسخ ان النسبة (بين الحمد العرفى و الشكر اللغوى) عموم^٢ و خصوص (مطلق) على خلاف ما ذكرنا سابقاً من الاتحاد بينهما (و هو) اى اعتبار النسبة بينهما كذلك، بحيث يكون الحمد اعم و الشكر أخص (مبنى على) تقدير (اطلاق النعمة) التى هى المتعلق (فى الحمد العرفى) بالنسبة الى الواصلة الى الشاكر و غير الواصلة (و) على تقدير (تقييدها) اى النعمة (فى الشكر اللغوى بوصولها الى الشاكر) و حينئذ فالحمد العرفى يصدق اذا كان فى مقابلة النعمة، سواء كانت واصله الى الشاكر او لا و الشكر اللغوى لا يصدق الا مع اعتبار وصولها اليه. هذا اذا قيدت النعمة بالوصول الى الشاكر فى الشكر (و) اما (اذا لم يقيد به فيهما) اى الحمد و الشكر و كان الانسب فيه، اذ لا كلام فى عدم التقييد به فى الحمد (كانا متحدين) فى المفهوم فيكونان مترادفين، فتسقط النسبة بينهما من رأس لما ذكرنا سابقاً من أنها انما تعتبر فى المتغايرين مفهوماً (لا متساويين، كافى الروض) و فى الحاشية وكأنه أراد بالتساوى ما يعمّ الترادف، توسعاً انتهى. و ذلك بأن يراد بالتساوى، مجرد الاتحاد فى الصدق مع قطع النظر عن المفهوم و لا شك فى وجود هذا المعنى فى المترادفين. تمّ تمامه و ختم ختامه بضحوه اليوم الثالث من العشر الاولى من الشهر الحادى عشر من السنة السادسة من العشر الاولى من المائة الثانية من الالف

الثانية^۱ من الهجرة النبوية على مهاجرها أفضل صلوة و تحية.
 وكان الفراغ من كتابتها، عصر يوم الثلاثاء تاسعه عشر^۲ شهر جمادى الثانية
 سنة الثلاثين بعد المائة والالف^۳ على يد فقير ربه الغنى محمد بن على بن عبدالله بن
 محمد البلادى البحرانى عفى عنهم اجمعين بحق محمد وآله الطاهرين.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا
 و مولانا محمد وآله الطيبين الطاهرين

(اللهم تقبل منى)

۱. بالفارسية: پیش از ظهر روز سوم ذوالقعدة سال ۱۱۰۶ هجرى.

۲. فى المتن: تاسع عشرى.

۳. بالفارسية: عصر روز سه شنبه ۱۹ ماه جمادى الثانى سال ۱۱۳۰.

تعليقات

١- سعد بن عمر بن عبدالله التفتازانى الهروى الشافعى الخراسانى، اسمه مسعود بن عمر، كان من اعظم علماء العامة و افاضل محققيه المتبحرين صاحباً للعربية و المنطق و الاصوليين، بل الفقه و التفسير و غير ذلك و عبارته فى غاية الحسن و السلامة و له مصنفات جمة تدل على عظم موقعه وجوده فهمه و وفور علمه و متانة رأيه كتب شرحه المعروف بالمطول على تلخيصه الخطيب الدمشقى و شرح العضد، شرح القسم الثالث من المفتاح و كتاب التلويح على التنقيح فى اصول الفقه و نشریات العقائد و كتاب المقاصد فى الكلام و شرح الشمسية فى المنطق و حاشية الكشاف، مات فى سمرقند سنة احدى و تسعين و سبعمائة.

ريحانة الادب ٣٧٧/١

روضات الجنات ص ٣٠٨ و ٣٠٩ طبعة حجرية

٢- الخليل بن احمد بن عمرو بن تميم الفراهيدى الازدى البصرى اللغوى العروضى النحوى. امام البصريين فى النحو و اول من صنفه فيه و سبب علله و فتح ابوابه. و هو المخترع لعلم العروض و قيل هو متأثر عن الشعر اليونانى و اخذ اصطلاحاته من بيوت العرب المعمولة من الشعر، فأخرج خمسة دوائر يستخرج منها خمسة عشر مجزاً. و له فيه رسالة العروض الموسوم بـ «الفرش و المثال» كما انه اول من صنف فى اللغة العربية بترتيب الحروف فى كتابه الموسوم بـ «العين».

الذريعة ج / ٣٦٥

كشف الظنون ١٤٤/٢

روضات الجنات ص ٢٧١

٣- شريف الدين على بن محمد بن على الحسنى الحنفى الجرجانى الاسترآبادى المشتهر بالسيد الشريف، كان متكلماً، بارعاً عجيب التصرف، كثير التحقيق، صاحب فهم عميق. له مصنفات منها: الترجمان فى لغات القرآن، شرح له

فارسی على كافیه ابن الحاجب یسمونه بگیبائی و حواش له على شرح
الاصفهانى على التجریر، ردود (له) على المطول و شرح له على شرح
الشمسیة القطبی و کتاب شرح المواقف، صرف میر، نحو میر و... وفاته فی
سادس شهر ربیع الثانی من شهور سنة ست عشرة و ثمانمائة هجرية بشیراز.
روضات الجنات ص ٤٧٧

مجالس المؤمنین ٢١٧/٢

ریحانة الادب ٢١٣/٣

طبقات اعلام الشيعة ص ٩٠

٤- ابن هشام جمال الدين ابو محمد عبدالله بن يوسف بن احمد بن عبدالله ابن هشام
الانصارى المصرى ولد بالقاهرة عام ٧٠٨ و توفى بها عام ٧٤١. كان شافعى
المذهب و اصبح بصفته هذه، مدرساً لعلم التفسير بالقبعة المنصورية بالقاهرة،
ثم انتقل الى المذهب الحنبلى، يقول ابن خلدون عنه:

ان ابن هاشم على علم جم يشهد بعلو قدره فى صناعة النحو و كان ينحو فى
طريقته منحاة اهل الموصل. خلف ابن هشام المصنفات الاتية: قطر الندى و
بل الصدى، شذور الذهب فى معرفة كلام العرب، الاعراب عن قواعد
الاعراب، مغنى اللبيب عن كتب الاعراب.

دائرة المعارف الاسلامية ج ٢٩٥/١

٥- جلال الدين محمد بن اسعد الدوانى الصديق المتكلم الحكيم الفاضل المنطقى
المشهور صاحب الحاشية القديمة و الجديدة والا جدّ شرح التجريد المعروف
بالشرح الجديد للفاضل القوشجى على تجريد المحقق. الطوسى قدس سره.
نسبته الى دوان على وزن هوان، قرية من قرى كازرون. كتب بالفارسية
رسالة سماها نور الهداية و هى مصرحة بتشييعه كما ذكره بحر العلوم فى فوائده
الرجالية. و له ايضاً حواشى تهذيب المنطق، كتاب الاخلاق الجلالى، شرح
هياكل النور... كانت وفاته حدود سنة اثنين و تسعمائة.

روضات الجنات ص ١٦٣

٦- حاشية الكشف للعلامة التفتازانى و هى ملخصة من حاشية الطبي مع زيادة تعقيد فى العبارة و لم يتّمها، اقول: وصل فيها الى سورة الفتح و فروغ منها سنة الفتح و فروغ منها سنة ٧٨٩ و توفى اول سنة ٧٩٢.

كشف الظنون ج ١٤٧٨/٢

٧- محمد بن عمر بن حسين بن حسن بن على، التيمى البكرى ابو عبدالله فخرالدين الرازى كان اشعرى الاصل و شافعى الفروع، الامام المفسر، اوجد زمانه فى المقول و المعقول و علوم الاوائل و هو قرشى النسب. اصله من طبرستان و مولده فى الرى و اليهانسته. و يقال له ابن خطيب الرى. رحل الى خوارزم و ماوراء النهر و خراسان و توفى فى قراه. اقبل الناس على كتبه. كان يحسن الفارسية و من تصانيفه: مفاتيح الغيب، لوامع البينات فى شرح اسماء الله تعالى و الصفات، معالم اصول الدين، تفسير كبير، الاربعين فى اصول الدين... له شعر بالعربية و الفارسية و كان واعظاً بارعاً باللغة.

الاعلام ج ٢٠٣/٧

٨- القاموس المحيط، للشيخ مجدالدين ابى طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى الشيرازى من ائمة اللغة و الادب و كان مرجع عصره فى اللغة و الحديث و التفسير المتوفى سنة ٨١٧. و قيل فى مدح هذا الكتاب:

مزمذ مجدالدين فى ايامه من فيض البحر علمه القاموسا
ذهبت صحاح الجوهرى كانها سحرالمدائن حين القى موسى.
هذا الكتاب فى اللغة و له خصائص ذكرت فى مقدمة الطبعة الاولى للشيخ نصر الهورى.

القاموس المحيط ١ / مقدمه الاعلام ١٩/٨

٩- محمود بن ابى بكر الارموى الاذربيجانى صاحب كتاب مطالع الانوار فى علم المنطق. و شرح هذا الكتاب، محمد بن محمد بن ابى جعفر الرازى البوسى

الملقب بقطب الدين و قطب المحققين.

روضات الجنات ص / ٧٢٠

١٠- شرح نهج المستر شدين الموسوم به (ارشاد الطالبين) للفاضل ابى عبدالله المقداد بن عبدالله تلميذ الشيخ الشهيد الاول و نهج المستر شدين فى اصول الدين و مخلص المباحث الكلامية لآية الله العلامة الحلى المتوفى سنة ٧٢٦ الذى الفه لولده فخرالدين محمد.

الذريعة ١٦٢/١٤ و ١٦٣

١١- مقداد بن عبدالله بن محمد بن حسين بن محمد، حلى سيورى الاصل، اسدى القبيلة، ابو عبدالله الكنية و شرف الدين اللقب. غروى الموطن و المدفن. كان من اجلة تلاميذ الشهيد الاول و من مؤلفاته. ارشاد الطالبين الى نهج المستر شدين للعلامة الحلى، تجويد البراعة فى شرح تجريد البلاغة، كنز العرفان فى فقه القرآن، اللوامع الالهية فى المباحث الكلامية...

ريحانة الادب ٢٨٢/٤ و ٢٨٣

١٢- الشيخ الفاضل المحقق و الخبر الكامل المدقق، خلاصة المتأخرين محمد بن الشيخ زين الدين ابى الحسن على بن حسام الدين ابراهيم بن حسن ابراهيم بن ابى جمهور الهجرى الاحسانى، صاحب كتاب عوالى اللئالى فى الاحاديث الاصولية و غيرها و كتاب الاقطاب على وضع كتاب قواعد الشهيد و كتاب معين المعين و زاد المسافرين و شرح الفية الشهيد و شرح الباب الحادى عشر و...

الذريعة ج ٢٩٧/١٣

روضات الجنات ص ٥٩٦

١٣- (شرح المطالع) الموسوم به (لوامع الاسرار فى شرح مطالع الانوار) الاصل هو تأليف سراج الدين محمود بن ابى بكر الارموى المتوفى (٦٨٩) و شرح لقطب الدين محمد بن محمد الرازى البويمى النحلتانى المتوفى (٧٦٦)، ألفه لغيات

الدين الوزير و عليه حواش كثيرة منها الحاشية الشريفة عليه.

الذريعة ١٣٢/٦ و ١٣٤

١٤- يقول صاحب كشف الظنون: تفسيره هذا، كتاب عظيم الشأن، غنى عن البيان، لخص فيه من الكشف ما يتعلق بالاعراب والمعاني والبيان و من التفسير الكبير ما يتعلق بالحكمة والكلام و من تفسير الراغب ما يتعلق بالاشتقاق و غوامض الحقائق ولطائف الاشارات وضم اليه ما ورى زناد فكره من الوجوه المعقولة والتصرفات المقبولة، فجلا رين الشك عن السريرة و زاد في القلم بسطة و بصيرة.

حاشية الشهاب المسماة عناية القاضى وكفاية

الراضى على تفسير البيضاوى / ج ١ ص ٤

الذريعة ج ٦ ص ٤١

١٥- العروة الوثقى / للشيخ البهائى محمد بن الحسين المتوفى ١٠٣٠ فى تفسير سورة الفاتحة و يسير من سورة البقرة و عليه حواشى كثيرة من المصنف. اوله (الحمد لله الذى انزل على عبده كتاباً اهياً ينفجر من بحاره، انهار العلوم الحقيقية...) و طبع مع «مشرق الشمسين» فى طهران فى ١٣٢١ و فى اوائله اشار الى حاشيته على تفسير البيضاوى، فيظهر انه كتبه بعده.

الذريعة ج ١٥ ص ٢٥٢

١٦- الشيخ برهان الدين ابو الفتح ناصر بن ابى المكارم عبد السيد على بن المطرّز اللغوى النحوى الملقب بالمطرّزى الخوارزمى الحنفى المعتزلى كان من اعيان تلامذة امامهم العلامة الزمخشري، و هو صاحب كتاب معرب اللغة المشهور وله كتاب شرح المقامات للحريرى و الاقناع و المقدمة النحوية المعروفة بالمطرّزية و مختصر اصلاح المنطق و غيرها من المصنفات النحوية و غير النحوية. ولد فى رجب سنة ٥٢٨ و مات بخوارزم سنة عشر وستمائة.

المطرّزى نسبة الى من يطرز الثياب ويرقها ولا اعلم هل كان يتعاطى ذلك

بنفسه ام كان في آبائه من يتعاطى ذلك فنسب له.

وفيات الاعيان ج ٥ ص ٣٦٩

روضات الجنات ص ٧٣١

ريحانة ج ٢ ص ١٥٨

١٧- ابوسعيد عبدالله بن عمر بن محمد بن علي ابوالخير القاضي ناصرالدين البيضاوى نسبة الى البيضاء قرية من اعمال شيراز. كان اماماً في فقه الشافعي و التفسير والاصلين والعربية والمنطق. و من مصنفاته التفسير البيضاوى و هو أجلها و منهاج الاصول و شرحه و شرح مختصر ابن الحاجب و متن في علم الهيئة و مختصر الكشف و شرح المطالع في المنطق و كتاب الايضاح في اصول الدين و شرح الكافية لابن الحاجب. و تفسيره (المسمى) بانوار التنزيل و اسرار التأويل، صار منشأ ترقياته في العالم و سبب تقربه عند سلطان العصر و اختصاصه بمنصب قضاة القضاة توفي سنة خمس و ثمانين وستائة بتبريز.

حاشية الشهاب ج ١ ص ٤

روضات الجنات ص ٤٣٥

١٨- امين الاسلام ابو علي الفضل بن احسن بن الفضل الطبرسي المشهدي الفاضل العالم المفسر الفقيه صاحب كتاب تفسير مجمع البيان و جوامع الجامع و الوسيط في التفسير، الوجيز، تاج الموالييد و... انتقل في سبزووار الى دار الخلود سنة ٥٤٨ و نقل نعشه الى مشهد المقدس و قبره الان معروف بها في موضع يقال له قتلگاه.

روضات ص ٤٨٩

ريحانة ٣٦/٤

١٩- روض الجنان في شرح ارشاد الازهان / للشيخ زين الدين بن علي العاملي الشهيد ٩٦٦ و هو شرح مزج خرج منه مجلد في الطهارة و الصلاة. اوله: (الحمد لله المتفضل بشرح معالم شريعته لارشاد الانام، المتطول بارسال

الرسل...). فرغ منه يوم دحو الارض ٢٥ ذى القعدة ٩٤٩ و قد طبع بايران الذريعة ج ١١ ص ٢٧٥

٢٠- الصحاح في اللغة / للامام ابى نصر اسمعيل بن حماد الجوهري الفارابي المتوفى سنة ٣٩٣. كان من فاراب. اخذ عن خاله ابراهيم الفارابي و عن السيرافي و الفارسي و دخل بلاد ربيعة و مضر، فاقام بها مدة في طلب علم اللغة. ثم عاد الى خراسان و اقام بنيشابور مدة فبرز في اللغة و تعلم الكتابة و حسن الخط و مات متردياً من سطح داره و قيل انه تغير عقله و عمل له دفتين و شدهما كالجناحين و قال: اريد أن أطير و وقع من علو فهلک. قال السيوطي في مظهر اللغة: اول من التزم الصحيح مقتصراً عليه الامام الجوهري و لهذا سمي كتابه الصحاح.

كشف الظنون ج ٢ ص ١٠٧١ و ١٠٧٢

٢١- مجمل اللغة - لابی الحسين احمد بن فارس القزويني اللغوي المتوفى سنة ٣٩٥. التزم فيه الصحيح و الواضح من كلام العرب دون الوحشي المستنكر و اثر فيه الایجاز و عليه كتاب للشیخ مجد الدين ابی طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي صاحب القاموس اورد فيه الف سؤال و اخذه عليه مع ثنائة و حبه.

كشف الظنون ج ٢ ص ١٦٠٤

٢٢- میثم بن علی بن میثم البحرانی کمال الدين، عالم بالادب و الكلام، من فقهاء الامامية، من اهل البحرين. زار العراق و توفي في بلده. له تصانيف منها: شرح نهج البلاغة، شرح مائة الكلمة، القواعد... و يقول صاحب الذريعة عن شرحه على نهج البلاغة: له شرح كبير على نهج البلاغة و هذا الشرح الكبير الذي يظهر منه الشرح الثاني الذي اختصره منه و ان اسمه (مصباح السالكين) و قد الف هذا الشرح للخواجه علاء الدين عطا ملك الجويني الوزير الذي توفي سنة ٦٨٠ هـ و فرغ الشارح من هذا الشرح سنة ٦٧٧.

الذريعة ١٤٩/١٤

الاعلام ٢٩٣/٨

٢٣- الفوائد الغياثية - في المعاني و البيان للقاضى عضدالدين عبدالرحمن بن احمد الايجي المتوفى سنة ٧٥٦، اولها (الحمد لله الذى خلق الانسان وألهمه المعاني و علّمه البيان الخ). لخصّها من القسم الثالث من مفتاح العلوم كالتلخيص. لكنها أخصر منه كما قال: هذا مختصر يتضمن مقاصد المفتاح، سميت الفوائد و نسبتها الى غياث الدين الوزير للسلطان محمد خداينده، و هو كتاب مفيد معتبر شرح شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى المتوفى سنة ٧٨٦ و سماء بتحقيق الفوائد و محمد بن السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨٣٨.

كشف الظنون ج ٢ ص ١٢٩٩

٢٤- سيبويه، عمرو بن عثمان، بياضوى الاصل و المولد، بصرى المنشأ، ابوبشر او ابوالحسن الكنية، سيبويه اللقب، كان اعلم المتقدمين و المتأخرين بالنحو و لم يوضع فيه مثل كتابه و ذكره الجاحظ يوماً فقال: لم يكتب الناس فى النحو كتاباً مثله و جميع كتب الناس عليه عيال. اخذ سيبويه النحو عن الخليل بن احمد و عن عيسى بن عمر و يونس بن حبيب و غيرهم. عمره نيف و اربعون سنة و سيبويه لقب فارسى معناه بالعربية رائحة التفاح. مات سنة ١٨٠ بشيراز و قيل بالبليضاء قداودع سيبويه ثمره در اساته كتاباً كبيراً فى النحو العربى (قدره اصحاب كتب الطبقات بالف ورقة) و كان يعرف تشريقاً له بالكتاب و حسب.

دائرة المعارف الاسلاميه ج ١٢/٤٠٧

ريحانة الادب ٩/٣

٢٥- رضى الاسترآبادى، محمد بن الحسن، الشيعى الامامى الاسترآبادى، الملقب بنجم الائمة و نجم الدين و رضى الدين كان من مشاهير النحويين و علماء العربية و من تأليفاته: ١- شرح على الشافيه لابن الحاجب المعروف بن

«صرف الرضى» ٢- شرح القصائد السبعة لا بن ابى الحديد» ٣- شرح على الكافية لابن الحاجب المشهور بـ «نحو الرضى» و توفى فى نفس السنة التى اكمل شرح الكافية يعنى سنة (٦٨٦) او فى السنة القادمة (٦٨٧).

روضات الجنات ص ٢٨٦

ريحانة الادب ٣١٧/٢

٢٦- احمد بن محمد بن ابراهيم الثعلبى ابواسحاق، مفسر، محدث، اديب من اهل نيشابور. له اشتغال بالتاريخ. من كتبه: عرائس المجالس فى قصص الانبياء، تاج العروس، التفسير الصغير، كشف البيان المشهور بالتفسير الكبير.

الاعلام ٢٠٦/١

٢٧- على بن محمد بن سالم الثعلبى، ابوالحسن سيف الدين الامدى، اصولى، باحث، اصله من آمد (ديار بكر). ولد بها و علم فى بغداد و الشام و انتقل الى القاهرة مدرّس فيها و اشتهر. و حسّده بعضُ الفقهاء فتعصبوا عليه و نسبوه الى فساد العقيد» و التعطيل و مذهب الفلاسفة، فخرج مستخضيا الى حماة و منها الى دمشق فتوفى بها. له نحو عشرين مصنفاً منها، الاحكام فى اصول الاحكام ابكار الافكار و لباب الالباب و دقائق الحقائق.

الاعلام ١٥٣/٥

٢٨- كتاب المواقف تأليف الامام الاجل القاضى عضد الدين عبدالرحمن بن احمد الايجى المتوفى ٧٥٦ و شرحه للمحقق السيد الشريف على بن محمد الجرجانى المتوفى سنة ٨١٦. يقول الشارح فى اول الكتاب:.... فان انفع المطالب حالاً و ارفع المآرب منقبة و كمالاً و اكمل المناصب مرتبة و جلالاً و افضل الرغائب أبهة و جمالاً هو المعارف الدينية و المعالم اليقينية، اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى و الكرامة الكبرى فى الآخرة و الاولى و علم الكلام فى عقائد الاسلام من بينها اعلاها شأناً و اقواها برهاناً...

ص ٣ و ٤ شرح المواقف

٢٩- غزالي - محمد بن محمد بن احمد ابو حامد الطوسي الغزالي حجة الاسلام، وُلد بطوس سنة ٤٥٠ و كان والده يغزل الصوف و يبيعه الصوف و يبيعه في دكان بطوس. قرأ في صباه طرفاً من الفقه ببلده على احمد بن محمد الراذكاني ثم سافر الى جرجان... ثم رجع الى طوس و بعدها قدم نيسابور و لازم امام الحرمين و جدّ واجتهد حتى برع في المذهب و الخلاف والاصلين و الجدل و المنطق و قرأ الحكمة و الفلسفة و احكم كل ذلك و فهم كلام ارباب هذه العلوم... من مصنفاته: البسيط، الوسيط، الوجيز، الخلاصه، منهاج العابدين و احياء علوم الدين و غير ذلك من التصانيف. توفي بطوس سنة ٥٥٠.

احياء علوم الدين / ج ١ - المقدمة

مجالس المؤمنين / ج ٢ ص ١

وفيات الاعيان / ج ٤ ص ٢١٦

٣٠- ابا ن بن عثمان الاحمر البجلي الكوفي اللؤلؤي من اكابر رجال الشيعة و فقهاء اصحاب جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام.

روضات / ٢٦٩

٣١- المولى عبدالله بن شهاب الدين حسين اليزدي الشهابادى الفاضل العالم العلامة الفقيه المنطقى الجامع الكامل صاحب الحواشى على تهذيب المنطق للتفتازانى و له ايضاً حاشية على حاشية الخطاينى و حاشية على شرح الشمسية.

روضات الجنات / ٨

٣٢- الشيخ البهائى - محمد بن حسين بن عبدالصمد الحارثى الجباعتى، الفقيه الاصولى، المحدث الرجالى، المفسر الحكيم المتكلم، جامع العلوم العقلية و العقلية و متمهر فى العلوم الغريبة. له كتب متعددة، منها: اربعين حديثاً، تهذيب البيان، الفوائد الصمدية، خلاصة الحسنات، الزبدة، شرح دعاء الصباح، شرح دعاء رؤية الهلال من الصحيفة السجادية، الجامع العباسى، شرح على اثنى

عشرية الشيخ الشهيد الثاني، مفتاح الفلاح، العروة الوثقى، الكشكول، حاشية على تفسير القاضى البيضاوى و عين الحيوۃ، مات شيخنا سنة ۱۰۳۰ و دفن فى الحرم الرضوى.

تلخيص من روضات الجنات / الطبعة الحجرية ص ۶۰۵ و ۶۰۶

ريحانة الادب ج ۳ ص ۳۰۱ الى ۳۲۰

الذريعة ج ۶ ص ۴۴

۳۳- سهل بن محمد سجستانی مکنی بابو حاتم از مشاهیر نحویین و ادباء و لغویین و قراء می باشد که در شعر و عروض و لغت و ... دستی توانا داشت. استاد ابن درید و مبرد بود و کتاب سیبویه را دوبار از اخفش خوانده و بسیار صالح و متقی بود. از جمله تألیفات وی: ۱- الاضداد ۲- اعراب القرآن ۳- الفصاحة ۴- المذکر و المؤنث ۵- المقصور و الممدود ۶- القراءات، به سال ۲۴۸ یا ۲۵۵ هـ در بصره درگذشت.

ريحانة الادب ج ۲ ص ۴۴۴

۳۴- ابوعلی - حسن بن محمد الانصارى مالقِ الولادة. از ادباء و شعراى اندلس و از بزرگان علمای لغت و عربیه و به ابن کسرى مشهور می باشد. به سال ۶۰ هجرت درگذشت.

ريحانة الادب ج ۷ ص ۲۰۹

منابع

- ١- قرآن كريم.
- ٢- ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، الطبعة الثانية، ١٩٦٥ م.
- ٣- ابن خلكان - ابوالعباس شمس الدين احمد: وفيات الاعيان و انباء الزمان، تحقيق الدكتور احسان عباس، بيروت، دارالثقافة.
- ٤- ابن فارس - ابوالحسين احمد: معجم مقاييس اللغة، تحقيق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، بيروت، دارالجيل.
- ٥- ابن المنظور - جمال الدين ابوالفضل: لسان العرب، بيروت، داراحياء التراث العربي، ١٩٨٨.
- ٦- ابن النديم - محمد بن اسحاق: الفهرست، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، مطبعة الاستقامة.
- ٧- ابوالفتح الاريلی - بهاء الدين ابوالحسن على بن فخرالدين: كشف الغمة في معرفة الائمة، تصحيح الشيخ جعفر السبحاني.
- ٨- الاسترآبادی، محمد الرضى: شرح الرضى على الكافية، الطبع الحجري.
- ٩- احمد الشنتناوى، ابراهيم زكى خورشيد، عبدالحميد يونس، دائرة المعارف الاسلامية، دارالفكر.
- ١٠- البحرانى، ميثم بن على: شرح نهج البلاغة، طهران، المطبعة الحيدرية، ١٣٧٨ هـ.
- ١١- البحرانى، ميثم بن على: شرح مائة الكلمة، طبع و نشر و صحّح و علّق عليه جلال الدين الحسينى الارموى المحدث، سازمان چاپ دانشگاه.
- ١٢- البستاني، بطرس: دائرة المعارف قاموس عام لكل فن و مطلب، بيروت، دارالمعرفة.

- ١٣- الیضاوی - عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي.
- ١٤- برازش، علیرضا، المعجم المفهرس لالفاظ احاديث بحار الانوار، مؤسسه الطباعة و النشر وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی.
- ١٥- التفتازانی، سعدالدين: شرح المقاصد، تحقيق و تعليق الدكتور عبدالرحمن عميرة.
- ١٦- التفتازانی، سعدالدين: شرح مختصر المعانی، قم، انتشارات دارالذخائر.
- ١٧- التفتازانی، سعدالدين: المطول فی شرح تلخیص المفتاح و بهامشه حاشية الميرالسيد الشريف.
- ١٨- الجبعی العاملي - زين الدين: الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، الطبع الحجری.
- ١٩- الجبعی العاملي - زين الدين: روض الجنان، الطبع الحجری.
- ٢٠- الجرجانی - السيدالشريف: حاشية المطالع، الطبع الحجری.
- ٢١- الجرجانی - السيدالشريف: شرح المواقف للقاضي عضدالدين عبدالرحمن الايجی، قم، منشورات الشريف الرضي.
- ٢٢- حاجی خليفه، مصطفى بن عبدالله: كشف الظنون عن اسامي الكتب و الفنون، وكالة المعارف ١٩٤١ م.
- ٢٣- الحلّي، حسن بن يوسف: الباب الحادی عشر، شرح فاضل مقداد بن عبدالله السيوري، تصحيح و تعليق محمود رضا افتخارزاده، قم، مكتبة العلامة.
- ٢٤- الحموی، یاقوت: معجم البلدان، بيروت، دارصادر.
- ٢٥- حاشية الشهاب المسماة عناية القاضي و كفاية الراضي على تفسير الیضاوی، بيروت، دارصادر.

٢٦- الحسينى العاملى، محسن الامين: اعيان الشيعة، دمشق، مطبعة الاتقان.

٢٧- الخوئى، ابوالقاسم: معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، قم.
٢٨- خليل بن احمد، ابوعبدالرحمن: العين، تحقيق الدكتور مهدى المخزومى و الدكتور ابراهيم، منشورات مؤسسة الاعلمى.

٢٩- الرحمانى الهمدانى، احمد: الامام على من حبه عنوان الصحيفة - ط: الميز للطباعة و النشر ١٣٧٥.

٣٠- رى شهرى، محمد: ميزان الحكمة، قم، طبع مكتب الاعلام الاسلامى، ١٣٦٢.

٣١- الزمخشري، جارالله: تفسير الكشاف، بولاق مصر، الطبعة الكبرى الاميرية، ١٣١٨ هـ.

٣٢- الزمخشري، جارالله المستغنى فى امثال العرب، بيروت، دارالكتب العلمية.

٣٣- الزركلى، خيرالدين: الاعلام قاموس تراجم لاشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين، الطبعة الثانية.

٣٤- السبزواري، الهادى: شرح المنظومه، تعليق آية الله حسن زاده آملی، تقديم و تحقيق مسعود طالبی، نشر ناب.

٣٥- شوشتري، سيد نورالله: مجالس المؤمنين، كتابفروشى اسلاميه.

٣٦- صبحى الصالح: نهج البلاغة للامام على (ع)، قم، منشورات دارالهجرة.

٣٧- الطباطبائى، محمد حسين: الميزان فى تفسير القرآن، دارالكتب الاسلاميه، الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ.

٣٨- الطبرسى، ابو على: جوامع الجامع فى تفسير القرآن.

٣٩- الطهرانى، آغا بزرك: الذريعة الى تصانيف الشيعة، تهران، چاپخانه

مجلس، ١٣٣٥ ش.

٤٠- الطهراني، آغاز بزرگ: الذريعة الى تصانيف الشيعة، طهران، چاپ اسلامية، الطبعة الاولى.

٤١- الطهراني، آغاز بزرگ: طبقات اعلام الشيعة الضياء اللامع فى القرن التاسع، تحقيق ولده على نقى منزوى، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ١٣٦٢.

٤٢- الطريحي، فخرالدين: مجمع البحرين، تحقيق السيداحمد الحسيني، طهران، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، الطبعة الثانية.

٤٣- عبدالباقى، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لالفاظ القرآن كريم، بيروت، داراحياء التراث العربى.

٤٤- العاملى، زين الدين: الصراط المستقيم الى مستحقى التقديم، تصحيح محمدالباقى البهبدى.

٤٥- الغزالى، ابوحامد: احياء علوم الدين، القاهرة، مطبعة الاستقامة.

٤٦- مجلسى، محمدباقر: بحارالانوار، تعليق السيد الجواد العلوى و الشيخ محمد الاخوندى، طهران، دارالكتب الاسلامية، چاپخانه حيدرى.

٤٧- المصطفوى الخراسانى، جواد: الكاشف عن الفاظ نهج البلاغة فى شروحه، دارالكتب الاسلامية.

٤٨- الفيروزآبادى، محمدبن يعقوب: القاموس المحيط، بيروت، دارالجيل.

٤٩- فيض الاسلام، علينقى: ترجمه و شرح نهج البلاغة.

٥٠- قطب الرازى، ابوجعفر محمد: شرح مطالع الانوار فى المنطق لسراج الدين الارموى، الطبع الحجرى.

٥١- الكاشانى، محسن: المحجة البيضاء، صححه و علّق عليه على اكبر الغفارى، چاپخانه حيدرى.

۵۲- مدرس، محمدعلى، ربحانة الادب فى تراجم المعروفين بالكنية و اللقب، تبريز، چاپخانه شفق، چاپ دوم.

۵۳- المشكينى، على: الهادى الى موضوعات نهج البلاغة، انتشارات چاپخانه وزارت ارشاد اسلامى، ۱۳۶۳.

۵۴- المنجد فى اللغة و الاعلام: بيروت، دارالمشرق، الطبعة الحادية و العشرون.

۵۵- لفيف من المستشرقين: المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوى، مكتبة بريل فى مدينة ليدن.

۵۶- يغمائى، حبيب: تصحيح ترجمه تفسير طبرى، تهران، سازمان مستقل چاپخانه دولتى ايران.

منابع

- ١- قرآن كريم.
- ٢- ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، الطبعة الثانية، ١٩٦٥ م.
- ٣- ابن خلكان - ابوالعباس شمس الدين احمد: وفيات الاعيان و انباء الزمان، تحقيق الدكتور احسان عباس، بيروت، دارالثقافة.
- ٤- ابن فارس - ابوالحسين احمد: معجم مقاييس اللغة، تحقيق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، بيروت، دارالجيل.
- ٥- ابن المنصور - جمال الدين ابوالفضل: لسان العرب، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٩٨٨.
- ٦- ابن النديم - محمد بن اسحاق: الفهرست، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، مطبعة الاستقامة.
- ٧- ابوالفتح الاربلى - بهاء الدين ابوالحسن على بن فخرالدين: كشف الغمة فى معرفة الائمة، تصحيح الشيخ جعفر السبحانى.
- ٨- الاسترآبادى، محمد الرضى: شرح الرضى على الكافية، الطبع الحجرى.
- ٩- احمد الشنتناوى، ابراهيم زكى خورشيد، عبدالحميد يونس، دائرة المعارف الاسلامية، دارالفكر.
- ١٠- البحرانى، ميثم بن على: شرح نهج البلاغة، طهران، المطبعة الحيدرية، ١٣٧٨ هـ.
- ١١- البحرانى، ميثم بن على: شرح مائة الكلمة، طبع و نشر و صحّح و علّق عليه جلال الدين الحسينى الارموى المحدث، سازمان چاپ دانشگاه.
- ١٢- البستانى، بطرس: دائرة المعارف قاموس عام لكل فن و مطلب، بيروت، دارالمعرفة.

١٣- اليضاوى - عبدالله بن عمر، انوار التنزيل و اسرار التأويل شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابى.

١٤- برازش، عليرضا، المعجم المفهرس لالفاظ احاديث بحار الانوار، مؤسسه الطباعة و النشر وزارة الثقافة والارشاد الاسلامى.

١٥- التفتازانى، سعدالدين: شرح المقاصد، تحقيق و تعليق الدكتور عبدالرحمن عميرة.

١٦- التفتازانى، سعدالدين: شرح مختصر المعانى، قم، انتشارات دارالذخائر.

١٧- التفتازانى، سعدالدين: المطول فى شرح تلخيص المفتاح و بهامشه حاشية الميرالسيد الشريف.

١٨- الجبعى العاملى - زين الدين: الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية، الطبع الحجرى.

١٩- الجبعى العاملى - زين الدين: روض الجنان، الطبع الحجرى.

٢٠- الجرجانى - السيدالشريف: حاشية المطالع، الطبع الحجرى.

٢١- الجرجانى - السيدالشريف: شرح المواقف للقاضى عضدالدين عبدالرحمن الايجى، قم، منشورات الشريف الرضى.

٢٢- حاجى خليفه، مصطفى بن عبدالله: كشف الظنون عن اسامى الكتب و الفنون، وكالة المعارف ١٩٤١ م.

٢٣- الحلى، حسن بن يوسف: الباب الحادى عشر، شرح فاضل مقداد بن عبدالله السيورى، تصحيح و تعليق محمود رضا افتخارزاده، قم، مكتبة العلامة.

٢٤- الحموى، ياقوت: معجم البلدان، بيروت، دارصادر.

٢٥- حاشية الشهاب المسماة عناية القاضى و كفاية الراضى على تفسير اليضاوى، بيروت، دارصادر.

٢٦- الحسينى العاملى، محسن الامين: اعيان الشيعة، دمشق، مطبعة الاتقان.

٢٧- الخوئى، ابوالقاسم: معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، قم.

٢٨- خليل بن احمد، ابو عبدالرحمن: العين، تحقيق الدكتور مهدى المخزومى و الدكتور ابراهيم، منشورات مؤسسة الاعلامى.

٢٩- الرحمانى الهمدانى، احمد: الامام على من حبه عنوان الصحيفة - ط: الميز للطباعة و النشر ١٣٧٥.

٣٠- رى شهرى، محمد: ميزان الحكمة، قم، طبع مكتب الاعلام الاسلامى، ١٣٦٢.

٣١- الزمخشري، جارالله: تفسير الكشاف، بولاق مصر، الطبعة الكبرى الاميرية، ١٣١٨ هـ

٣٢- الزمخشري، جارالله المستغنى فى امثال العرب، بيروت، دارالكتب العلمية.

٣٣- الزركلى، خيرالدين: الاعلام قاموس تراجم لاشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين، الطبعة الثانية.

٣٤- السبزواري، الهادى: شرح المنظومه، تعليق آية الله حسن زاده آملی، تقديم و تحقيق مسعود طالبی، نشر ناب.

٣٥- شوشتری، سيد نورالله: مجالس المؤمنين، كتابفروشى اسلاميه.

٣٦- صبحى الصالح: نهج البلاغة للامام على (ع)، قم، منشورات دارالهجرة.

٣٧- الطباطبايى، محمد حسين: الميزان فى تفسير القرآن، دارالكتب الاسلاميه، الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ

٣٨- الطبرسى، ابو على: جوامع الجامع فى تفسير القرآن.

٣٩- الطهرانى، آغا بزرك: الذريعة الى تصانيف الشيعة، تهران، چاپخانه

مجلس، ١٣٣٥ ش.

٤٠- الطهراني، آغاز بزرگ: الذريعة الى تصانيف الشيعة، طهران، چاپ اسلامية، الطبعة الاولى.

٤١- الطهراني، آغاز بزرگ: طبقات اعلام الشيعة الضياء اللامع فى القرن التاسع، تحقيق ولده على نقى منزوى، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ١٣٦٢.

٤٢- الطريحي، فخرالدين: مجمع البحرين، تحقيق السيداحمد الحسينى، طهران، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، الطبعة الثانية.

٤٣- عبدالباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لالفاظ القرآن كريم، بيروت، داراحياء التراث العربى.

٤٤- العاملى، زين الدين: الصراط المستقيم الى مستحقى التقديم، تصحيح محمدالباقى البهردى.

٤٥- الغزالى، ابو حامد: احياء علوم الدين، القاهرة، مطبعة الاستقامة.

٤٦- مجلسى، محمدباقر: بحار الانوار، تعليق السيد الجواد العلوى والشيخ محمد الاخوندى، طهران، دارالكتب الاسلامية، چاپخانه حيدرى.

٤٧- المصطفوى الخراسانى، جواد: الكاشف عن الفاظ نهج البلاغة فى شروحه، دارالكتب الاسلامية.

٤٨- الفيروزآبادى، محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، بيروت، دارالجيل.

٤٩- فيض الاسلام، علينقى: ترجمه و شرح نهج البلاغة.

٥٠- قطب الرازى، ابو جعفر محمد: شرح مطالع الانوار فى المنطق لسراج الدين الارموى، الطبع الحجرى.

٥١- الكاشانى، محسن: المحجة البيضاء، صححه و علّق عليه على اكبر الغفارى، چاپخانه حيدرى.

- ٥٢- مدرس، محمدعلى، ربحانة الادب فى تراجم المعروفين بالكنية و اللقب، تبريز، چاپخانه شفق، چاپ دوم.
- ٥٣- المشكىنى، على: الهادى الى موضوعات نهج البلاغة، انتشارات چاپخانه وزارت ارشاد اسلامى، ١٣٦٣.
- ٥٤- المنجد فى اللغة و الاعلام: بيروت، دارالمشرق، الطبعة الحادية و العشرون.
- ٥٥ - لفيف من المستشرقين: المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوى، مكتبة بريل فى مدينة ليدن.
- ٥٦- يغمائى، حبيب: تصحيح ترجمه تفسير طبرى، تهران، سازمان مستقل چاپخانه دولتى ايران.