PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL>
32101 029522008

Princeton University Library

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

محمد علی الگرامی

شرح
منظومة السبزواری (قده)
قسم : المنطق

منشورات اعلمی فی طهران

Daftar
Inv. 73/1/1021

محمدعلی الگرامی

شرح
منظومة السبزواری (قده)

قسم: المنطق

الطبعة الثانية

منشورات الاعلمی فی طهران

(Arab)
B753
.S23G373
1989

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL
32101 029522008

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، و الصلوة على محمد
و آله الطيبين الطاهرين و لعنة الله على اعدائهم اجمعيـــن

مقدمة الشارح

لقد وفقت قبل سنين متمادية خلال تدريسى لشرح منظومة السبزوارى لتأليف تعليقة عليها منطقا وفلسفة و ابيضت و انتظمت قسمة المنطق سنة

و قد طبعت فى عدة نسخ قلائل نفدت بسرعة ، و مع المراجعة للطبع مرارا ماكنت احب طبعها وعند ما احببت لم اوفق حتى حان وقت التوفيق اذ كنت مبعّدا بيد ظلمة حكومة جور البهلوى فى خوزستان. ـ تستر ـ سنة ١٣٩٨ هجرية فرجعت البصر فيه كرّتين تصحيحا للاغلاط المطبعية فطبعه مؤسسة الاعلمى فى طهران صانها الله عن الافات و ايدها الله لنشر آثار الاسلام .

و اتضرع الى مولاى صاحب العصر ، و ابتهل لقبول هذه الخدمة و سائر خدماتنا المزجاة .

قم المشرفة ـ محمد على ((گرامى))

شرح منظومة السبزواري

قوله : (نحمد) لماكان شكر المنعم و اجباولذ لك ترى العقـــلاء يقبحون تاركه اراد ان يشكر المنعم الحقيقى اى الرب تعالى و تقد س . و اختار لفظ الحمدعلى الشكر لعدم لزوم لفظ خاص فى الشكر فان كل مايكون ثناء على النعمه يكون شكراو لو بلفظ الحمد و قدورد فى الروايـة الحمدرأس الشكر .

ثم ان الحمد انماهو على الجميل الاختيارى و لوغير نعمة كمـــا قالوا ، الاانه فى اللّه تبارك و تعالى اعمّ من ذ لك فانه يطلق عليـــه بلحاظ صفاته الذاتية ايضاكمايقال : الحمد للّه على علمه و ح فامايكـون مجازابمعنى المدح او حمده تعالى ح باعتبار الافعال الصادرة عـــن الصفات الذاتية .

و اختارالمتكلم مع الغير فى الحمدفقال نحمد ، اشعارابعدم مقام لحمده وحده فنضمه الى حمدغيره ، فان يداللّه مع الجماعة .

اشك چشم ما كى آرد در حساب آنكه كشتى راند بر خون قتيـل

نوك مژگان تو از هر گوشه ای همچو من افتاده دارد صد قتیل

قوله : (البیانا) الظاهر ان المراد منه هو الظاهر من آیة القرآن : خلق الانسان علمه البیان و هو المنطق الظاهری لا الوضوح و تبین حقائق الاشیاء کما احتمله الآشتیانی قده فی الحاشیة ، لانه قده اقتبس کلامه من القرآن و القرآن لا یلائم الوضوح و تبین الاشیاء الا بتکلف فتأمل ، فانه غیر لازم فی الاقتباس .

ثم النطق والبیان بمعنی التکلم بالکلمات التی لها معنی مع التوجه بذلك و لذلك لا یکون الببغاء ذا بیان الا مجازا . و ایضا المراد هو القدرة علیه دائما لا کبعض القردة الذین یتکلمون قلیلا بلا قدرة علی ازید منه (۱) و ح یکون اطلاق النطق علی سائر الحیوانات مجازا نظیر ما فی سورة النمل ع ۱۶ : و علمنا منطق الطیر" کما صرح بذلك جمع منهم الثعلبی و البغوی" .

و لا نقول سائر الحیوانات لا یتکلمون ، بل لکل منهم لسان خاص یتکلم به (کما یحتمل انهم یفهمون مقاصدهم بنحو من الاشارة) بل نقول : النطق بحسب العرف و اللغة لا یطلق علی تکلمهم .

و کیف کان فان البیان من اعظم النعم الالهیة اذ به یکون انتقال العلوم نوعا فان المحاورات العلمیة و غیرها انما تسهل باللفظ . و قد سماه الصادق (ع) الاسم الاعظم حیث قال : البیان الاسم الاعظم الذی

(۱) عنترها تا ۱۷ کلمه و میمونهای انسان نما تا ۱۰۰ کلمه صحبت میکنند ... و گوئی با الوضاع و حوادث ارتباط ندارد و از اینجهت با زبان انسان تفاوت دارد . کتاب هفته شماره ۸۷ علم سمیوتیك .

به علم كل شئ

و للبحث فى الاسم الاعظم و وجه تناسبه مع النطق مقام غير المقام.

و قد يقال: البيان فى الحديث بمعنى وضوح الاشياء فانه المناسب للاسم الاعظم و فيه كلام لا يسعه المقام.

قوله: (اقتباس) و هو فى اللغة كما فى القاموس و الاقرب اخذ شعلة من النار من القبس بمعنى شعلة النار و فى الاصطلاح ان يضمن الكلام شيئا من الحديث او القرآن (او كلام آخر غيرهما) بشرط ان لا يصرح بكونه من ذلك الحديث او تلك الآية القرآنية. نظير ما فى مقامات الحريرى: فلم يكن الا كلمح البصر او هو اقرب حتى انشد و اغرب فان ما قبل "حتى" اقتباس من سورة النمل ع ٧٧.

قوله: (وقارن الكتاب و الميزانا) تدبر فى كلمات الاولياء تعرف ان الالفاظ موضوعة للمعانى العامة و ارواح المعانى المعمولة فى المحاورات! قال استادى الاكبر روحى فداه فى بعض تآليفه القيمة المخطوطة: و هل تدبرت فى ذلك؟ ولعمروى ان التدبر فيه من مصاديق قوله: تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة، فانه مفتاح مفاتيح المعرفة و اصل اصول فهم الاسرار القرآنية....

فراجع الروايات الواردة فى اصول الدين حيث تبين ان السميع و البصير و اللطيف و غيرها من الاسماء و الصفات انما هى بمعناها العام غير ما يتبادر الذهن العامى، و لا يكون مجازا اذ الموضوع له فى الحقيقة هو العام و انما يستعمل عرفا فى الخاص لانه المحتاج اليه فى

العرف نوعا ۰

و فی المقام نقول : لفظ الکتاب یستعمل فی العرف بمعنی الصحیفة المکتوبة فیها بالاقلام الملونة المعمولة لکن النظر الدقیق یعطینا ان وجه تسمیة تلك الصحائف کتابا ان الکاتب اظهر فیها مقاصده ولا خصوصیة لقلم دون قلم و لا لنحو من الکتابة دون نحو آخر و ح فکل شئ یکون آیة مراد الشخص و دلیلا علیه یکون کتابا له و بذلك یکون العالم کله کتابا لله تعالی و یسمی بالکتاب التکوینی قبال الکتاب التدوینی الذی دون بالاقلام المعمولة ۰ و حیث ان مخلوقاته تعالی علی اقسام فالکتاب التکوینی ینقسم علی طبقها و سیأتی شرحها انشاء الله تعالی ۰

و نقول علی الاجمال یسمی العالم کله کتابا تکوینیا آفاقیا و خصوص الموجودات المجردة عن المادة کتابا تکوینیا انفسیا کذا قیل ولکن یظهر من بعضهم ان الانفسی هو الانسان فقط و یؤیده ایضا ان ماخذهم فی هذا التقسیم هو القرآن و الانفس فی الآیة الآتیة هو الانسان و ایضا جعل الجبروت فی کلماتهم من اقسام الآفاقی مع انها من المجردات و قد صرح المصنف قده فی بعض عبائر فلسفته (منها ص ۳۰۸) بکون الانفسی هو الانسان ۰

و وجه التسمیة ان الآفاق جمع الافق و هو بمعنی مطلع الشمس (اولازمه) و کل موجود یکون افق شمس الحق تعالی و مطلعه و مظهره و مجلاه ، و وجه تسمیة الثانی بالانفسی ظاهر لکونها ذا نفس و روح ۰

و قد تبعوا القرآن الکریم فی هذه التسمیة حیث قال تعالی : سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الآفاقِ وَ فِی أَنفُسِهِمْ حَتّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

و قد يسمون الاول كتابا فرقانيا او تفصيليا نظرا الى بسطها و الثانى كتابا قرآنيا او اجماليا نظرا الى تعبية كمالات سائر الموجودات فيها على الاجمال و لذلك قد يسمى العالم الصغير قبال العالم الاكبر و هو العالم كله .

و اطلاق الكتاب على ما ذكرنا من الموجودات التكوينية الآفاقية و الانفسية كثير فى ادبيات العرب و العجم .

قال مولينا الامير عليه السلام فيما حكى عنه خطابا للانسان :

و انت الكتاب المبين الذى باحرفه يظهر المظهر
اتزعم انك جرم صغير و فيك انطوى العالم الاكبر

و قيل المراد من ع ٣٨ سورة الانعام " مافرطنا فى الكتاب" مجموع عالم التكوين . و يحتمل ذلك ايضا فى آية : إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمواتِ وَ الْأَرْضَ .

و قال الشاعر الفارسى " جامى " :

ايزد كه نگاشت خامهٔ احسانش ابواب كتاب عالم اركانش
بر لوح وجود زد رقم فهرستى در آخر كار نام كرد انسانش

و قال الشبسترى :

بنزد آنكه جانش در تجلى است همه عالم كتاب حق تعالى است
عرض اعراب و جوهر چون حروف است مراتب جمله آيات و وقوف است
زوى هر عالمى چون سورهٔ خاص يكى چون فاتحه وان ديگر اخلاص

و قال " سعدى " :

برگ درختان سبز در نظر هوشيار هر ورقش دفتريست معرفت كردگار

و قال ایضا

نوك مژگانم بسرخی بربیاض روی زرد قصهٔ دل مینویسد حاجت گفتار نیست

و کذلك لفظ المیزان وضع لکل مایوزن به (فانه مفعال من الوزن) لاخصوص موازین الاجسام کالقبان و الباسکول ۰

و کذلك یطلق المیزان علی المنطق لکونه آلة وزن المطالب و تمییز الصحیح من الفاسد ۰

و اطلق فی الزیارة المأثورة علی امیرالمؤمنین علیه السلام : میزان الاعمال و مقلب الاحوال ۰

و قال علیه السلام فی وصیته (تحف العقول ص ۷۴) : و اجعل نفسك میزانا فیما بینك و بین غیرك ۰

و فسر قوله تعالی : ونضع الموازین القسط لیوم القیمة ۰ بالانبیاء و الاولیاء و یکون الاطلاق المزبور صحیحا بلا عنایة و تجوز ۰

و اذ قد عرفت ما ذکرنا من اعمیة معانی الالفاظ ــ و منها لفظ الکتاب والمیزان ــ عما هو فی العرف فاعلم ان قول المصنف : و قارن الکتاب و المیزانا یحتمل معانی :

۱ــ الکتاب هو التکوینی الآفاقی و المیزان هو الانسان الکامل الذی یکون میزان الاعمال و الافکار صحتها و سقمها (اذ قد عرفت صحة اطلاقه علیه) و المعنی : الحمد لله الذی قارن العالم بوجود انسان کامل هو حجة من الله علی الخلق و لم یخل الارض من الحجة اذ لو خلیت الارض من حجة لساخت باهلها و عبر عن هذا الانسان الکامل الذی هو کتاب انفسی بالمیزان لمراعاة براعة الاستهلال ای الاشارة الی

المنطق فانه يسمى بالميزان ٠

ثم انه يحتمل ـ كماقيل ـ ان يكون مراده من هذه المقارنة هو القرآن التام اى جعل تمام العالم فى الانسان الكامل بنحو اللف و الجمع كماقال المولى "ع" : اتزعم انك جرم صغير و فيك انطوى العالم الاكبر ٠

٢ـ الكتاب هو التكوينى الانفسى و الميزان هو المنطق والمعنى : الحمد لله الذى قارن الارواح بالمنطق و وهبه لهم و براعة الاستهلال اظهر من السابق ٠

٣ـ الكتاب هو التكوينى الانفسى و الميزان هو العقل الموهوب للانسان فانه نعمة عظمى وهبها الله تعالى ، يدرك الانسان بها الحقائق الواقعية و بذلك يسمى عقلا علميا نظريا (و العلم الباحث عن هذه الامور فلسفة نظرية) ،و الاعتباريات الواقعة فى طريق العمل من قبح العصيان و حسن الطاعة و لزوم رعاية المجتمع و ٠٠٠٠ و بذلك يسمى عقلا عمليا (و العلم الباحث عن هذه الامور و المبتنى عليها فلسفة عملية كمطالب الفقه و الاخلاق و غيرهما فان فيها جهة واقعية هى وجود المصلحة الواقعية فى ذلك الشئ و جهة عملية هى لزوم العمل على طبقها و هذه هى العملية) ٠ و فى هذا الاحتمال ايضا براعة الاستهلال كالاول ٠

٤ـ المراد من الكتاب و الميزان لفظهما و المعنى : الحمد لله الذى قارن لفظ الكتاب و الميزان و ان سئلت عن مكانه قلنا فى القرآن عـ ٢٥ سورة الحديد : لَقَدْ اَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ اَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ

وَ ٱلْمِيْزَانَ .

و ان قلت : او هذا نعمه ؟ ! و هل یکون صرف مقارنة لفظین نعمة ؟! قلت : او تحتمل انت ان یکون هذه المقارنة فی الآیة الشریفة بلا وجه ؟ ! أولیس القرآن الکریم حاکیا عن واقع ثابت ؟! أو لم تسمع ان الوجود اللفظی لشئ من مراتب ذلك الشئ حقیقة ؟!(و هذا بحث سیأتی انشاء اللّه تعالی فی مبحث الالفاظ) و ح فهذه المقارنة فی الآیة کاشفة عن قرآن واقعی بین کتاب واقعی و میزان واقعی یکونان نعمتین(و یکون قرانهما ایضا نعمة) علی العباد ایما کان المراد من هذا الکتاب و المیزان .

هذه هی الاحتمالات المذکورة فی کلام السبزواری قده شرحا لنظمه و یحتمل ایضا :

۵ــ ان یکون المراد من الکتاب هو التدوینی ای القرآن و المیزان هوالانسان الکامل الحجة ای الحمد لله الذی قارن قرآنه او مطلق کتابه السماوی بحجة یکون میزانا ای النبی(ص) .

۶ــ الکتاب هو الآفاقی و المیزان هو المنطق .

۷ــ الکتاب هو الآفاقی و المیزان هو العقل والمعنی انه تعالی جعل المنطق او العقل فی العالم و لم یخل العالم من موجود ذی عقل او من المنطق .

و فی هذه الاحتمالات الاخیرة ایضا یتحقق براعة الاستهلال من جهة لفظ المیزان او هو معناه کما لا یخفی .

قوله : (و غیره) عطف علی قولنا ، ای فی هذا المصراع و غیره مما

يأتى ايضا براعة الاستهلال حيث ان هذا المصراع يذكر الفكر الذى اعماله يكون موضوع المنطق و يبحث المنطق عن صحته و سقمه ٠ ومصراعه الثانى يذكر العقل الذى يبحث المنطق عن مدركاته اى الكليات و احكامها ٠ و الشعر الآتى يذكر كلمة المنطق ٠

قوله : (ايهام التناسب) و هو (و يكون من محسنات علم البديع) ان يجمع بين معنيين غير مناسبين بلفظين يكون لهما معنيان مناسبان فى محل آخر كجمع البدايع ـ جمع البديع ـ و البيان فى هذين البيتين ٠

قوله : (قداججا) و التاجيج هو الزيادة فى اشعال النار و ايقادها قال الثعالبى فى (فقه اللغة" ص ٤٥٧) : اذا زيد فى ايقاد النار و اشعالها قيل اججتها" ٠

قوله (صيره ممسوسا بنور علمه) يعنى ان اللّه تعالى هو الذى يعطى العلوم و المطالب المجهولة لفعلنا و ينتج البدايع لافكارنا فتشكيل القياس و تأسيس المعرف انما هو لتحصيل استعداد الذهن لدرك النتائج و اما النتائج فهى مفاضة من اللّه تعالى فينزل نور علمه وشعاعه على القلوب المستعدة كما ان اللّه تعالى اسند تعليم البشر الى نفسه فى قوله تعالى: " **اِتَّقُوا اللّٰهَ يُعَلِّمُكُمُ اللّٰهُ** " لكن الآية فى سورة البقرة مع الواو ـ اواخر البقرة ـ و هى فى سياق ذكر الاحكام و المعنى اتقوا الله و الله يعلمكم حدوده ، لكن مراد المصنف صحيح ايضا كما سيأتى ٠

و العلوم قسمان قسم احساسى وجدانى لا يحتاج الى الفكر و تعبية القياس و نحوه بل يحسه القلب و يجده كما ان البديهيات مثل

اجتماع النقیضین محال من هذا القبیل و احساس ان هذا عدوك و ذاك صدیقك کذلك ــ و قد یحس الانسان مطالب من دون قرینة وهذا القسم کثیر خصوصا فی ذوی الارواح اللطیفة و هذه نعمة الٰهیة غیبیة من اسرار التکوین(۱)

و قسم فکری یحتاج الی تشکیل القیاس و نحوه و ینتقل الی المجهول من طریق الاستدلال ۰

فعبر قده من الاول بالالهام و عن الثانی بالتعلیم ۰

و للبحث عن هذا الاحساس الالهامی و انه من ای قسم من اقسام الکشف المعنوی و انه هل یکون الوحی من مقولة هذا الاحساس فی مرتبة کاملة منها؟ و بیان اقسام الکشف من الصوری و المعنوی مقام غیر المقام ۰

کما ان للبحث عن معنی شرطیة آیة " اتقوا الله یعلمکم الله " و وجه تناسب التقوی للعلم مقاما آخر الا ان اجماله ان العلوم الاحساسی و الحدس الصائب انما تکون فی المتقین المتوجهین الی عالم الغیب (و المراد من التقوی التقوی الروحی الحاصل من التقوی الجسمی الظاهری) اکثر من غیرهم لحصول صفاء قلب لهم لیس لغیرهم کما قال تعالی : اِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ یَجْعَلْ لَکُمْ فُرْقَانًا (ع ۲۹ انفال) ای بصیرة یری الواقع و لو لم یمکنه اقامة برهان علیه ۰ و کذلك العلوم الادراکی الفکری حیث ان

(۱) قال المولوی : عقل دو عقل است اول مکسبی که در آموزی چو در مکتب صبی عقل دیگر چشمه یزدان بود چشمهٔ او در میان جان بود ۰

و قال " جان لاك " الانجلیزی مؤسس العلم المعرفتی : سرچمه کلی معرفت دو نوع ادراك بیرونی و درونی است ۰۰۰ ص ۳۷ مقدمه ای بر فلسفه تألیف " ازوالد کولپد "

الفكر يحتاج الى فراغة كاملة عن الصوارف و اذا كان الروح الانسانى فى قيد الشهوات و نحوها لا يمكنه الفكر الكامل .

ثم ان المطلب المزبور اى كون اللّه تعالى هو المفيض للعلوم وان القياس و نحوه يحصل استعداد الذهن فقط هو الذى يعتقده الحكماء المحققون كما يأتى انشاء اللّه تعالى فى بحث القياس عند قوله قده :

و الحق ان فاض من القدس الصور و انما اعداده من الفكر

كما قال الشاعر الفارسى " شبسترى "

بود فكر نكمور اشرط تجريد پس آنگه لمعه اى از برق تاييد

قوله : (من الصلات) جمع الصلة اى من صلات كلمة ((من)) الموصولة فى قوله نحمد من علمنا، و ان قلت هذا فرع كون "من" المزبور موصولة و هو غير مسلم لجواز كونه موصوفة ، قلت اولا يدلنا على كونه موصولة لا الموصوفة ان الموصوفة تحتاج الى صفة احترازية توضح المراد من الموصوف و تدلنا على المقصود منه لظهور الوصف فى الاحترازية دون التأكيد و يشعر هذا بان موصوفنا فى هذا الشعر (و هو الله تعالى) غير معروف و انه لا بد من توضيحه بهذه الاوصاف مع انه تعالى معروف لجميع خلقه من الاناسى و غيره حتى الجمادات " وَ اَفِيْ اَللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ اَلسَّمٰوٰاتِ وَ اَلاَرْضِ " " اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰاتِ وَ اَلاَرْضِ " " اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ علىٰ كُلِّ شَئٍ شَهِيْدٌ " و قال الحسين عليه السلام و روحى لتراب مرقده الفداء : عميت عين لا تراك " و كل شى حتى الجماد يعرفه و يسبحه قال تعالى: وَ اِنْ مِنْ شَيئٍ اِلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لاٰ تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ " و هذا الذى ذكره الآية من تسبيح كل شئ مطلب يعرفه اهل المعرفة و يحكى

عن بعض الاخیار(۱) فهمهم الذکر الخاص لبعض الموجودات کما ورد فی الروایات تفصیل اذکار الحیوان من الحمار و الدجاج وغیرهما ۰ و لاغرو فی ذلك بعد ان لکل شئ ادراکا حتی الجمادات و لیس معنی اختصاص الانسان بالحیوان الناطق ان غیره لا یدرك شیئا او الکلیات اصلا و قال الفیلسوف "اسپینوزا" کل موجود له من العلم الالٰهی نصیب لکنه مع التفاوت فشعور هذه الشجرة اقل من شعور هذا الکلب و هو من الانسان ۰۰۰ (۲) و اهم درك فی الموجود درکه بصانعه و علمه ۰

بل لنا برهان عقلی علی شعور کل موجود بل یستفاد من آیة : وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِی ٱلْأَرْضِ ۰۰۰ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ ۰

و آیة : "وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ" ان سائر الحیوانات ایضا مکلفون وانهم یحشرون لیوم المعاد و ان کنا لا نعلم حدود احکامهم و تکالیفهم ۰

ان قلت کیف یکون تعالی معروفا لجمیع خلقه و الکفار ینکرونه؟ ! قلت کل جزء من اجزاء هیکلهم ینادی با علی صوته بان له

(۱) کما حکی عن المرحوم الشیخ عبد النبی النوری قده فهمه ذکر الماء و انه "لا إله إلا الله" و قال المولوی :

نطق آب و نطق خاك و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل

و لاعجب من ذلك فان المتخلصین من قیود المادة المانعة عن درك الحقائق یدرکون مالا ندرکه ، نعم نحن نعلم ان جماعة عمی ینکرون ذلك و لکن ما اجدر قول الحافظ :

چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست
سخن شناس نه ای جان من خطا اینجاست

(۲) ص ۲۲۴ ماجراهای جاودان در فلسفه تألیف هانالی تو ماس و انالی توماس ۰

صانعا (١) فتمام شراشر وجودهم شهد بانه لااله الاالله الا انهم لايتوجهون الى هذاالنداء الباطنى فيهم و بعبارة اخرى لهم علم بربهم ولكن ليس لهم علم بهذاالعلم ـ دققوا النظر ـ .

و الحاصل انه تعالى معروف لجميع خلقه بل هو معهود بهذه الافعال لعباده فكل عبد من عباده تعالى يعلم هذه الصفات منه تعالى و انه علمنا البيان و انتج بدايع الافكار واجج العقول . فالموصوف معروف و الصفات منه معروفة فلا وجه لاحترازية هذه الاوصاف و جعلها موضحة للمراد .

اضف اليه ان لاواقعية لهذه الامور التى هى آثار الرب تعالى الا لكونها افعالا لله تعالى اذ هى ممكن الوجود لا وجود لهم من انفسهم فالنظر اليها عند اهل المعرفة بعد رؤية الرب تعالى منها و فيها كما قال على عليه السلام مارأيت شيئا الا ورايت الله قبله و بعده و معه .

و ح فلايمكن ان تكون معرفة لله تعالى اذ الرب عندهم اظهر من هذه الآثار كما قال سيد الشهداء عليه السلام فى دعاء العرفة : أ لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هذا المظهر لك ؟! متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك (٢)

و قال ابنه السجاد عليه السلام الهى تردّدى فى الآثار يوجب

(١) و بهذا فسر الصادق عليه السلام قوله تعالى فى سورة الاعراف ع ١٧١ وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِى آدَمَ ... اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلىٰ يعنى خلقهم على نحو لو سئل عنهم ، مايجدون بدا الا الاعتراف .

(٢) قال استادى الاكبر مدالله اظلاله : و هذا معنى مايقوله الاحرار . العالم خيال فى خيال .

بعد المزارفالآثار آثاره و دلالتها دلالته تعالى كماقال عليه السلام ايضا: الّهى انت دللتنى عليك.

ان قلت: و بعد هذه المطالب فلا وجه للموصوفية اصلا بل لا بد من جعل "من" موصولة فلم يقول: و جعل من موصولة اولى ...؟

قلت حيث ان الوصف قد يأتى لغير الاحتراز و توضيح المراد من الموصوف بل لصرف التأكيد و يعبر عنه اصطلاحا بالوصف التوضيحى فيمكن ان يجعل "من" ح موصوفة الا ان ظهور الوصف فى الاحترازية الجأنا الى الاعتراف بان الموصولية احسن.

اضف الى ذلك ان ماذكرناه من المطالب انما هو بحسب الدقة العقلية او الذوق العرفانى و ليس شيئا يفهمه كل ذهن عامى فلاقدح بحسب هذه الاذهان العامية فى جعل "من" موصوفة و اخذ هذه الاوصاف احترازية كمالا يخفى اذ لاعلم لهم بعلمهم بهذه الامور كما اشرنا فى الكفار.

و قد خرجنا عن وضع هذا الكتاب الا ان تشريح المتن لا يمكن بدونه مع ان ماذكرناه امر لا بد من دركه و فهمه و لو فى غير هذا المحل و بالجملة: **رجعنا الى ماكنا فيه.**

و ثانيا لا فرق فيما نحن بصدده بين جعل "من" موصولة اوموصوفة اذ المقصود جعل كلمة ((صلى)) من توابع كلمة "من" المتعلقة لكلمة "نحمد" حتى يكون المعنى: نحمد من علمنا البيان ... و صلى على النبى (ص)" و يكون ح الصلوة على النبى من نعم الله الموجبة لحمده تعالى و لا فرق حتى بين كون من موصولة او موصوفة و انكان الموصول اولى لما

ذكرنا مفصلا . و انما الغرض فى المقام بيان ان صلى" ليس كلاما مستأنفا"

و اما وجه ان الصلوة على النبى (ص) من نعم الله علينا الموجبة للحمد فهو ان انعامه تعالى علينا لا بد ان يكون بواسطة على ما حقق فى قاعدة: الواحد لا يصدر عنه الا الواحد" و دل عليه قوله تعالى: وَ ابْتَغُوا اِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ" و جعل الفلاسفة هذه الواسطة هو العقل الاول (او ازيد الى العاشر و لا دليل تام على هذه التعداد) و محققوهم الاسلاميون جعلوها نور النبى الاكرم (ص) و قالوا بانه العقل كما دل عليه الرواية اول ما خلق الله العقل" و" اول ما خلق الله نورى (١) وفى زيارة الحجة القائم روحى لتراب مقدمه الفداء : بيمنه رزق الورى وبوجوده ثبتت الارض و السماء وفى الروايات : لو خليت الارض من حجة لساخت باهلها اجمعين" وفى روايات خلق نور النبى ثم الائمة ثم الزهراء (وكانها مثل الجزء الاخير للعلة) ما يؤيد هذا المطلب الدقيق ويوضحه ، فراجع البحار و العلل و اللمعة البيضاء فى شرح خطبة الزهرا (ع) فخلق نور النبى و الصلوة عليه من اتم مقدمات وصول الفيض الينا .

و بالنتيجة نعمه علينا توجب حمده تعالى علينا كما ان السعادة الأخرة و الوصول الى الدرجات العلى ايضا لا يمكن بدون التوسل بذيل عنايتهم (٢)

(١) فمن لم يرث منى الكمال فناقص على عقبيه فاكعن فى العقوبة
ومن مطلعى النور البسيط كلمعة ومن شرعى البحر المحيط كقطرة
و لولاى لم يوجد وجود ولم يكن شهود ولم يعهد عهود مذمة

(٢) من بمنزلگه عنقا نه بخود برد مراه قطع اينمرحله بامرغ سليمان كردم
قطع اينمرحله بيهمرهى خضر مكن ظلماتست بترس از خطر گمراهى

و عليك بالدقة فى مضامين زيارة الجامعة الكبيرة .

فتدبره جیدا ۰

و بماذکرنا یظهر لزوم الصلوة منا علیه لکون نوره من وسائط النعمة علینا و کما یجب شکر المنعم الحقیقی یجب شکر الوسائط کما دل حدیث "من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق" علی لزوم شکر الوسائط الظاهریة ایضا مع انه لاقیاس بینها و بین الوسائط الحقیقیة ۰

ثم ان ماذکرنا احد اسرار حمده تعالی فیما سبق علی مقارنة الکتاب و المیزان فی بعض الوجوه ایضا فدقق النظر فیما ذکرناه ۰

ثم ان المصنف انما قال : هو تعالی معروف لجمیع خلقه و معهود بهذه الافعال لعباده فعبر فی ناحیة الافعال بالعباد دون الخلق ، لانا لانعلم ان الحیوانات یعلمون هذه النعم منه تعالی علینا فلعلهم لا یعرفون عقلنا و تاجیجه و فکرنا و بدایعه و سر مقارنة الکتاب و المیزان و البیان فی الانسان ۰

قوله : (علی الناطق بالصواب) ای کل مایقوله فهو الحق والصواب کما قال تعالی : وَ مَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُوْحٰی، وکلامه مشعر بان کل صواب فهو من ناحیته و انه هو الناطق بالصواب فقط دون غیره کما اثبت محققوا المؤرخون ان اساس العلوم کلها من روساء المذهب و دلت روایات اهل البیت علیهم السلام علی انهم معدن العلوم و ان کل علم یخرج من عندهم و الباقون اخذوا منهم (۱) ۰

و تفسیر الصواب بکلام الله یشیر الی کون اللام فی "الصواب"

---

(۱) قال المولوی :

آن ندا که اصل هر بانگ وندا است خود ندا آنست و باقیها صدا است

للعهد او هوللجنس و لكنه منحصر فى كلام اللّه تعالى لماذكرنا من انهم اصل العلوم و معلوم انهم اخذو امن اللّه تعالى ٠

و لعل المراد من كلام اللّه هو القرآن الشريف كما يحتمل ان المراد اعم من الكلام التكوينى و التدوينى يعنى انه اظهر عالم الصنع و انه على نظم معين و صواب و به وجه الناس الى عالم الغيب (١) ٠

قوله : (كماقال على "ع") يعنى فاطلاق المنطق على الذات صحيح كما اطلق الكلام على الذات خصوصا و اطلاق الكلام على على عليه السلام الذى هو نفس الرسول بحكم آية المباهلة فيصح اطلاق المنطق على الرسول (ص) و لو لم يصح بحسب اللغة و كذا الكلام فى قوله: فيصل حق ٠

قوله : (و آلة) فى جهاتها الادبية راجع كتابنا "مقصود الطالب" و النظر هنا فى ان الآل على مافى اللغة اهل بيت الرجل ٠ و اهل بيته (ص) فى الدرجة الاولى نسائه (ص) و اولاده الذين فى بيته كفاطمة و قاسم و ابراهيم (ع) مع ان المشهور ان آله و اهل بيته هم الائمة الاثنى عشر و فاطمة دون غيرهم و قد فسر فى روايات التفسير و الادعية و الزيارات قوله تعالى : إِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ ... بهم عليهم السلام فما الوجه فى ذلك ؟

و يمكن ان يقال ـ كماقيل ـ الوجه ان الالفاظ بحسب الدقة و الذوق كما مضى و ضعت للمعانى العامة فالبيت ليس خصوص ماتشكل من الاحجار المادية يبيت فيه عدة اجساد بل هو اعم منه و من جامع

(١) پيرماگفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرين برنظرپاك خطا پوشش باد

معنوی خاص لعدة افراد مخصوصین فی حجاب عن افهام غیرهم و اذا اطلق "الآل" و "اهل البیت" فی محیط معنوی فضلهم التقوی والمعنویة کان الظاهر ارادة المعنی الاخیر(۱) کماقال تعالی فی ابن نوح: اِنَّهٗ لَیْسَ مِنْ اَهْلِكَ ، استدلالا بفساد عمله و روحه و انه عمل غیرصالح ای فهو خارج عن بیتك المعنوی.

کمایمکن ان یقال الوجه ان البیت و ان کان بهذا المعنی العرفی السطحی الا ان الظاهر من ترتیب هذه الفضائل الکثیرة ان المراد هم الذین یخلفوا النبی فی الفضائل لا مثل عائشة المخالفة لوصیه الذی هو نفسه.

و ان شئت قلت لکل رئیس ان یخرج بعض اهل بیته من محیط خواصه و یدخل غیرهم فیهم لفساد الاول، و کمال صلاح الثانی فیخرج ابن نوح عن کونه اهل بیته و یدخل مثل سلیمان فی بیت النبی بعنوان "سلمان منا اهل البیت" و هذا ما اصطلح علیه شیخنا الانصاری قده فی الاصول کلمة "الحکومة".

و الروایات الکثیرة قرینة هذا التحکیم و مفسر الآل. و لك ان تجعل هذا وجها ثالثا.

کمایمکن ان یقال: الآل لیس بمعنی اهل البیت اصلا بل بمعنی خاصة الرجل" و کونه من خواص الشخص امر معنوی یمکن ان یدخل فیه الاجانب و یخرج منه الاقارب کما لا یخفی.

---

(۱) کماقال شیخنا البهائی قده:

این وطن مصر و عراق و شام نیست　　این وطن شهریست کورانام نیست

و قد صرح عدة من اللغويين بان معنى الآل خاصة الرجل والظاهر ان من فسره منهم باهل بيت الرجل انما هو من جهة التطبيق و بيان المصداق العادى فتدبّر فيما ذكرناه جيداً .

قوله : (شمس الحقيقة) الظاهر من الحقيقة مقابل الباطل يعنى ان الائمة عليهم السلام كفُلك " منطقة البروج " من الافلاك فكما ان منطقة البروج فى الافلاك محل سير هذه الشمس الظاهرة و مدار بروجها الاثنى عشر (على ماكان يعينه هيئة القديم) فكذلك الائمة عليهم السلام مدار الحقيقة وان الحقيقة تدور فيهم فقط، ومن طلب الحق بلاتوسل اليهم لا يؤمن من الهلاك كما دل عليه حديث الثقلين . و قد شبه الحقيقة ايضا بالشمس و ذكر المشبه به بلا اداة التشبيه ، فهو من اقسام الاستعارة .

بل اعتقاده قده ان كل مافى العالم الظاهر مثال الباطن وان فى الباطن و الحقيقة ايضا شمسا معنويا و قمراً حقيقيا و هكذا . . . قال قده فى الفلسفة :

فكل هذى النسب الوضعية ... اظلال تلك النسب النورية

كهذه الالوان فى الطاووس ... بل كل مافى العالم المحسوس

و الشرح فى الفلسفة .

و الظاهر ان الاتيان بالمناطق (جمع المنطقة) مع ان محل البروج و مدار الشمس فلك واحد يجمع البروج الاثنى عشر و يسمى بالمنطقة لضرورة الشعر .

و حيث ان مذهب المصنف قده هو وضع الالفاظ للمعانى العامة يحتمل ارادة الوجود من الحقيقة اذ ماليس موجوداً افليس حقيقة و متحققا

فالمعنى ح ان آله مدار شمس الوجود اى الوجود الكامل و الوجود الكامل فيهم فقط و " بهم فتح الله و بهم يختم و بهم يسلك الى الرضوان وعلى من جحد و لا يتهم غضب الرحمن ... "

او انهم مدار الوجود الامكانى فى العالم و بهم سرى الفضل و الوجود من الرب تعالى الى عالم المادة .

كما يحتمل ارادة الولاية و انهم مدار شمس الولاية (و قد شبهها بالشمس) الالهية و انهم اولياء الله الكاملين ، اذ المراد من هذه الولاية هو الكامل المراتب النازلة المتحققة بعضها فى المؤمنين ايضا كما قال تعالى : اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا .

قوله : (بها الحق وزن) فهم موازين الحق و بهم يتميز الحق من الباطل فهم ايضا ناطقون بالصواب كالنبى (ص) فالحصر المستفاد سابقا من " الناطق بالصواب " اضافى او انهم نفس النبى " و اشهد ان ارواحكم و انواركم واحدة طابت و طهرت بعضها من بعض " .

قوله و بعد اى بعد الحمد و الصلوة و التوجه الى عالم القدس الالهى ثم النبى و الائمة اتوجه اليكم ايها القراء .

قوله : (اى موازين الهداة) من اضافة الموصوف الى الصفة اى الموازين الهادية و المراد هى القواعد المنطقية .

قوله : فيما شارحا لخ اضافة الحكمة الى الميزان تفيد ان الميزان اى المنطق من الحكمة اذ لا وجه للاضافة فى المقام لو لم يكن المنطق جزءاً من الحكمة كما لا يصح اضافة الفقه الى النحو فالاضافة ح من اضافة الكل الى الجزء — و هى نادرة فى الاستعمال — و يصير المعنى : اقل عليكم تلك

القسمة من الحكمة التى تكون فى مباحث المنطق و الاضافة ح بمعنى "فى" او بمعنى "من" اى الحكمة التى هى الميزان اى تلك القسمة من الفلسفة و اما اللام فتكلف، و يمكن تصحيحه بمعنى الحكمة التى للميزان و هو عبارة اخرى عن كون قسمة منها ميزانا ٠

و الحاصل حيث ان من الرؤوس الثمانية المعهود ذكرها ابتداء التصانيف بيان نسبة العلم و انه من اىّ علم هو فاراد قده بواسطة هذه الاضافة بيان ان المنطق جزء الفلسفه ٠

ان قلت : كيف يحكم قده جزما بكون المنطق جزء الفلسفة مع ان للفلسفة تعاريف لا يمكن كون المنطق جزء لها على بعضها !

توضيح ذلك انه قد عرف الفلسفة بتعاريف :

١ــ الفلسفة صيرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العينى كما قال المصنف قده فى شرح منظومته فى الفلسفة : و هى المعرفة بقول الحكماء الحكمة صيرورة الانسان الخ ٠ و توضيح المراد منه ان الفيلسوف ينظر فى الاشياء و يدرك حقيقة الموجودات من الواجب و الممكن و اقسامه من الجوهر و العرض و ٠٠٠ و يدرك احكام كل منها و الادراك هو تصورها و تصور احكامها ، و التصور حضور مهية الاشياء (الا فيما لا مهية له كالواجب تعالى) فى الذهن و ان لم يحضر متن وجودها الخارجى و هذه الصور تتحد مع ذات الشخص المدرك و وجود نفسه و ح فيصير الفيلسوف بنفسه عالما مشابها للعالم الخارج فى ان مهية الاشياء موجودة فى ذهنه و متحدة مع وجوده كما تكون فى الخارج و تتحد مع الوجود الخارجى (١)

(١) هرآنكو زدانش برد توشه اى جهانى است بنشسته در گوشه اى

و هذا لیس فی الکلیات فقط بل فی التصورات الجزئیة الواقعة فی الحس المشترک و الخیال ایضا کذلک تتحد مع وجود المدرک فی ناحیة الحس و الخیال الا انه لما کان کلامهم فی الکلیات اذ لا شرافة فی الجزئیات الفانیة و الفلسفة لا تتکلم فیها فعرفوا الفلسفة بصیرورة الانسان عالما عقلیا الخ اذ العقل انما هو یدرک بنفسه الکلیات و اما الجزئیات فبتوسط سائر القوی ۰

هذا توضیح التعریف المزبور، و لیعلم انه مبتن علی مباحث "الوجود الذهنی" المعنونة فی الفلسفة ۰

انما المربوط بما نحن فیه ان المنطق لا یکون جزء الفلسفة قطعا علی هذا التعریف ۰

و ذلک لان فی المنطق لا یتعلم احوال الموجودات الخارجة حتی یصیر عالم المنطق بنفسه عالما شبیها بالخارج و انما یتعلم بالمنطق احوال المعرفیة و القیاسیة و الکلیة و الجزئیة و الجنسیة و غیرها مما یسمی بالمعقولات الثانیة و هی موجودات ذهنیة اذ لیس هذه الاوصاف فی الخارج کما هو واضح لکن التمهل الآتی یجری فیه ایضا ۰

۲ــ الفلسفة ما یبحث عن الوجود و العدم للاشیاء (بعد اعتقاد تحقق للعالم و اجزائه فی الخارج و الا فهو سفسطة) والظاهر انه احسن التعاریف للفلسفة اذ الاول و الثالث تعریفان بالغایة حقیقة و الرابع تعریف بالمسبب عن الفلسفة ۰ و کیف کان فعلی هذا التعریف ایضا المنطق خارج قطعا اذ لو فرض شمول الوجود فی التعریف للوجود الذهنی لکن المنطق لا یبحث عن وجود الصور الذهنیة و عدمها بل

يبحث عن احكام قسم من الصور الذهنية اى المعقولات الثانية و هـذا هو الفرق الاساسى بين الفلسفة و سائر العلوم اذ لا يبحث فى غير الفلسفة عن وجود الاشياء حتى موضوع نفس ذلك العلم بل يبحث عن الموضوع المفروض و اما البحث عن تحقق ذلك الموضوع فهو فى الفلسفة و العجب من المصنف قده كيف لم يذكر هذا التعريف و كذا التعريف الاول مع انه عرف الفلسفة به فى منظومته ٠

٣ ـ الفلسفة خروج النفس من حد بساطة الجهلاء الى كمالها المقدر له فى ناحية العلم و العمل فبالحكمة و درك حقائق الاشياء و احكامها ، و درك الاعتباريات و ماينبغى ان يفعل و يترك يخرج النفس من حد بساطتها الاجمالية الجهلاء الى طرف كمالها الممكن له عملا و علما ٠

و اذ ليس فى هذا التعريف كما عرفت قيد الموجود الخارجى فلا منع من شموله للمنطق اذ بالمنطق ايضا يخرج النفس الى طرف الكمال ٠

٤ ـ الفلسفة التخلق باخلاق الله تعالى ٠

٥ ـ الفلسفة هو العلم باحوال اعيان الموجودات على ما هى فى نفس الامر بقدر وسع البشر ٠

و لا ريب فى عدم شمول هذا التعريف للمنطق اذ ليس هو علما باحوال الموجودات العينية اى الخارجية و انما هو علم باحوال المعقولات الثانية و انها كيف تتشكل حتى تصير معرفا او قياسا موصلا و شكلا اولا او ٠٠٠٠

و المعقول الثانى غير موجود فى الخارج اذ هو عارض على المعقول الاول فان القياسية انما تعرض قضيتين مرتبطين و لا ريب فى عدم

وجودها فی الخارج و النوعیة مثلا تعرض الانسان الکلی و لاریب فی وجوده فی الخارج . و قد ظهر بما ذکر وجه تسمیته بالمعقول الثانی ـ .

وقد اجاب المصنف قده عن الاشکال بقوله : بل هو من الحکمة و ان فسرت الخ .

و توضیحه ان المعقول الثانی و ان کان موجودا ذهنیا اذا قیس الی الموجود الخارجی لکنه صفة الذهن و هیئته و الذهن من مراتب النفس و هی موجودة فی الخارج بلا ریب .

و الحاصل ان المعقول الثانی موجود فی النفس و النفس موجود فی الخارج فالمعقول الثانی موجود فی الخارج اذ الموجود فی الشیئ موجود فی ذلک الشئ فالماء الموجود فی الکوز الموجود فی الحجرة هو ایضا موجود فی الحجرة .

و ح فبالمنطق یعلم احوال الموجود الخارجی .

ان قلت : لانسلم ان موضوع المنطق المعقولات الثانیة حتی یحتاج الی هذا التکلف بل موضوع المنطق هو کل معلوم تصوری او تصدیقی موصل الی مجهول مثل : العالم متغیر ، و هو ای العالم و تغیره موجودان فی الخارج قطعا فلانحتاج الی هذه التعسفات .

قلت : من یقول بکون موضوع المنطق هو المعلوم التصوری و التصدیقی لایقول بکون کل معلوم تصوری او تصدیقی موصل الی مجهول موضوع المنطق و انما هو من حیث الایصال ای الجهة التی کانت فی هذه القضیة و القیاس باعثة للوصول الی المجهول ، و لاریب ان تلک الجهة هی القیاسیة و الشکلیة الکذائیة و المعرفیة و هکذا ... وهذه

هى المعقولات الثانية ٠

فلا اختلاف بين القولين اصلا عند التحقيق و لذلك ترى المصنف قده مع تصريحه قبلا بكون المعقولات الثانية موضوعة للمنطق يصرح فى اشعاره الآتية بان موضوع المنطق هو المعلوم التصورى و التصديقى و ليس هذا الا لعدم الفرق بين العبارتين(١)

قوله : (و كيف لا يكون من الحكمة) يعنى ان المنطق آلة التحقيق فى الفلسفة اذ تحتاج بلاريب الى القواعد المنطقية و آلة الشئ فانية فيه يترتب عليها احكامه و تكون من جملة اجزائه كما يكون القدوم من النجارة و ان كان حديدة من فن الحداد و ح فالمنطق اذا لوحظ من حيث كونه آلة الفلسفة " ما به ينظر اليها كان من جملتها (٢)

ان قلت : يستفاد من المنطق فى جل العلوم و يكون آلتها فيلزم ان يكون داخلا فى جميعها !

قلت : وضع المنطق للاستفادة منه فى الفلسفة فانه عرض مدونه الاول و هو ارسطو فالاستفادة منه فى غيرها غاية بالعرض ٠

ان قلت : هذا الوجه يعارض الوجه السابق اذ مفاد السابق ان المنطق من الفلسفة حقيقة و مفاد هذا انه منه من حيث الفناء و الآلية ٠

قلت : هذا مع التنزل عما سبق و ايضا يمكن تحقق الجهتين من الاستقلال و الآلية له ٠

(١) و ان شئت التفصيل فى المقام فراجع كتابنا " مقصود الطالب "

(٢) وليعلم ان هذه الآلية بحسب جعل مؤلف المنطق الذى هو ارسطو وقد جعل شعار مكتبه : لا يدخل مدرستنا من لا يعلم المنطق " قبال شعار افلاطن: لا يدخل مدرستنا من لا يعلم الهندسة ص ٤١ فلسفه هاى بزرگ ٠

قوله : (عیونه خرّارة) شبّه ابواب المنطق و مباحثه بعیون کثیرة النبع و الجریان .

و وجه الشبه امران ۱ــ ان الماء سبب حیوة الانسان بل کل موجود "مِنَ ٱلْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ" فکذا حیوة الانسان الروحیة بالمنطق حیث یشد العقل و یصرف الانسان عن الظن و الوهم . ۲ــ ان ابواب المنطق ینبع منها مطالب کثیرة یستفاد منها فی العلوم کثیرة النبع و الجریان کالعیون الخرارة .

و قد اخذ تعبیر الخرارة من الشیخ ابن سینا فی رسالة حی بن یقظان حیث قال (علی مافی حاشیة رسالة التصور و التصدیق) : المنطق عین خرارة من شرب مائها و تطهر بها سرت فی جوارحه منه مبتدعة ... و لم یتکاده صعود قاف الخ .

قوله : (و اردها قریحة طیارة) القریحة فی اصل اللغة اول ما یستخرج من البئر و یطلق فی الانسان علی غریزته التی یستنبط بها العلوم و الذوقیات و هو المراد من الطبع فی قول بعض اللغویین القریحة فی الانسان طبیعة لکن الاطلاق العرفی للقریحة انما هو فی الذوق و الحدس لا الفکر (۱) .

و لها مراتب کثیرة : منها القطانة و هی اخس مراتبها و هی التی تکون فی صراط کسب المعارف کالواقف الذی لا یستطیع الذهاب الا قلیلا غایة القلة .

۲ــ سیارة و هی اعلی من السابق تکون کمن یسیر باقدامه فی

(۱) بسیم وزر چه نیازم که از قریحه مراست هزار دُرّ گرانمایه در خزانهٔ خویش

الطـــريق ·

٣ــ سباحة تكون كمن يسبح فى الماء اعلى من الثانية ·

٤ــ طيارة و هى التى تدرك اسرع من سابقه ، كالطيران ·

٥ــ براقة : تكون فى صراط الادراك كالبرق اللامع ·

٦ــ طرافة : تدرك المعارف فى طرفة العين ، و كانها اعلى مـــن السابق ·

٧ــ حداسة : تدرك المعارف بلافكر بل بالحدس و الفرق بيـــن الفكر و الحدس واضح ، فالفكر حركة من المطالب الى المبادى وبالعكس كما يأتى و الحدس ظفر بالمطالب مع حدودها الوسطى دفعة من غيـــر الحركتين ·

ثم ان للحدس مراتب اكملها الحدس القدسى كما قال المصنف قده فى الفلسفة ·

كمال حدس قوة قدسية يكاد زيتها يضيئ ماتية(١)

و لعل من هذا الحدس القدسى مايسمى ملهمة و قد يجعل قسما عليحدة ·

و من يرد المنطق و يستفيد من عيونه يصير صاحب قريحة طيارة اذلا ريب فى امكان تكميل القريحة بالتمرين فبالتمرين فى المنطـــق و ورود مباحثه يصير ذا ريحة طيارة و لو كان قبلا ذا قريحة قطانة ·

و اما القريحة البراقة و الطرافة فانما توجدان فى الاوحدى مـــن الناس ·

(١) نگارمن كه بمكتب نرفت وخط ننوشت بغمزه مسئله آموز صد درس شد

و اما القريحة الحداسة فهى غير مربوطة بالمنطق اذ المنطق يفيد تنظيم الفكر، و اما الحدس فهو لا يدخل تحت ضابطة حتى يجرى فيه قواعد المنطق كما لا يخفى و ان كان قد يصلحها ايضا كما يأتى .

قوله : (فضلا! الخ) يعنى ان قريحة المنطقى طيارة و بالمنطق يترقى الى حدها فضلا عن الترقى الى حد السيارة و اما القطانة فلا يتوهم اصلا فى صاحب المنطق .

و قد وقعوا فى الحيص و البيص فى شرح عبارة المصنف قده حتى قال بعض تلامذته قدهَ : لعلها من ابن المصنف لا منه قده لكن بالتدبر فيما ذكرنا من الشرح يشرح لك الحق و انه لا اشكال .

قوله : (راء الخ) فبالمنطق يحصل للسائر فى طريق العلم و الكمال نور مضيئ يكفيه من كل شئ .

و فى عبارته هذه من جهة كلمة النور(و بالنتيجة يكون المنطق يقينا اى نور لا ظلمة فيه فلا و هم و لا شك بل اعتقاد يقينى صرف) و من جهة كلمة الكفاية اشارة الى كفاية المنطق فى صراط الكمال من دون احتياج الى شئ آخر اذ المنطق يعصم عن الخطاء فى الفكر مادة وصورة خلافا للمحدث الاسترابادى و قد ذكرنا قدح كلامه فى بحث الصناعات الخمس من كتابنا " مقصود الطالب " .

و خلافا لعدة من علماء الغرب مثل " دكارت " و " بيكن " وغيرهما واضعى منطق " ديالك تيك " فقد اعترضوا على هذا المنطق شديداً، واسقطوه عن الاعتبار، و قد ذكرنا كلماتهم مع الخدشة فيها فى كتابنا " المنطق المقارن " فراجع .

فما اجد رقول " كانت " .... و قد سار المنطق من اقدم الازمنة طريق العلم الاطمينانى و ما اخّر حتى رجلا و اعجب منه انه ما قدم ايضا رجلا و هذا مما يوجب تحسينه جداً فهو علم كامل مختوم (۱) .

قوله : (قاف القلب) القلب فى البدن هو اللحم الصنوبرى الذى مبدء تقسيم الدم الى العروق و بالنتيجة مبدء الحركة فهو كانه يتقلب بين الاعضاء و يدر عليها رزقها .

و حيث قد عرفت وضع الالفاظ للمعانى العامة فيسمى الروح الانسانى فى مرتبة استفادة المطالب قلبا لانه يتقلب ح فى المطالب المجهولة و المعلومة ، و لتقلبه بين عالم الغيب الذى مبدء لعلوم و بين اصل وجوده النفسانى فيستفيد من الغيب و يدر عليه .

و للروح مراتب بحسب اصطلاح الحكماء و العرفاء يكون القلب

(۱) اگر در کاریکه در قلمرو خاص عقل است بخواهیم بدانیم راه مطمئن علم را یافته ایم یانه از راه نتیجه میتوان بدان پی برد اگر پس از تهیه مقدمات بسیار و تدارکات همینکه میخواهیم بمقصد برسیم سرگردانی و حیرت دچار گشته و یا برای وصول بآن چندین باربايد بعقب برگشت و راه دیگری در پیش گرفت و همچنین وقتی ممکن نشد همکاران مختلف راجع بروشی که باید در راه وصول بهدف پیش گیرند توافق کنند آنگاه میتوان متقاعد شد که هنوز زود است راه مطمئن یك علم را در این تحقیق پیش گرفت ... وچون منطق این راه را از قدیمترین ازمنه پیموده و درواقع از زمان ارسطو مجبور نشده که هیچ قدمی بعقب برگردد کافی برای اثبات آنست و آنچه باز باید بدیده تحسین در آن نگریست این است که تاکنون نتوانسته هیچ قدمی هم بجلو بردارد و بنابراین بحسب ظاهر علم مختوم و کامل شده‌ای بنظر میرسد .

" کانت " از سری فلاسفه بزرگ بقلم آندره کرسون .

اسما لمرتبة منها عند الطائفة الثانية ٠

و توضيح ذلك انك قد عرفت مراتب القريحة سابقا فاعلم انها جميعا بحسب قدرة النفس على الادراك فقد يدرك بطيئا و قد يدرك سريعا ٠٠٠

و للنفس مراتب بحسب فعلية الادراك و الكمال العلمى و العملى و عدم الفعلية ٠

١ــ فالذهن العارى عن الادراك و الروح الذى لا يدرك شيئا بل هو استعداد صرف لدرك المطالب يسمى العقل الهيولائى كما يسمى بالعقل بالقوة و العقل المنفعل فانه مادة التعقل و هيولاه بلا فعلية اصلا ٠

٢ــ و الذهن الذى كسب البديهيات فقط و لم يستفد منها النظريات و لم يرتب مقدماتها بل هو استعداد النظريات مع كسب البديهيات يسمى العقل بالملكة (و لوجه التسمية جهتان مذكورتان فى محله) ٠

٣ــ و الذهن الذى رتب المقدمات و لكن لما يستفد منها النتيجة يسمى العقل بالفعل لفعلية التعقل عندئذ ٠

٤ــ و الذهن الذى استفاد النتيجة ايضا يسمى العقل بالمستفاد٠

هذا بحسب مراتب العقل النظرى و اما بحسب العقل العملى و الكمال فى العمل فهى :

٥ــ الروح الذى تخلى عن الرذائل كبخل و حسد و غيرهما متخلية

٦ــ و الذى تحلى (بالمهملة) بالفضائل متحلية

٧ــ و الذى تجلى (بالجيم) مع ذلك باوامر الشرع متجلية ٠

٨ــ والذى فنى فى الله تعالى و شهد كل شئ مستهلكا بنور الله فانية .

وللفناء ثلث مراحل ١ــ المحو اى لا يرى فعلا الا بارادة الله تعالى فكل فعل محو فعله و هو اشارة الى مقام التوحيد الافعالى الذى يشير اليه كلمة "لاحول و لاقوة الا بالله" .(و لا يراد به الجبر ، بل المراد ان كل فعل يتحقق بحول و قوة اعطاهما الله تعالى فلا حائل و لا قدرة الا باستعانته تعالى) .

٢ــ الطمس اى يرى صفات الممكنات مطموسة و ممحوة فى نعمته و صفته تعالى فكانه لاكمال الا كماله . و قال بعض الاعلام دام علاه كلمة "لا اله الا الله" اشارة الى ذلك لان الله اسم للذات المستجمع لجميع صفات الكمال فالمعنى ان الجامع للصفات ليس الا هو تعالى فتدبر .

٣ــ المحق اى يرى كل وجود محوا فى وجوده تعالى بمعنى انه لا ذات مستقل فى العالم الا هو تعالى فكانه "لا ذات الا ذاته" كما فى الدعاء ، و قيل كلمة "لا هو الا هو" (فى دعاء الجوشن) اشارة اليه . هذه مراتب ثمانية للروح الانسانى بحسب الادراك والفضائل العملية على اصطلاح الحكماء كما قال المصنف قده فى فلسفته :

للنفس قوّتان عقل نظرى ... وعملى ان تشا فعبر

علامة عمالة فالمبتدا ... لاربع مراتب قد صعدا

بحسب الكمال و استعداد ... ذى الضعف والتوسيط واشتداد

فما هو استعداد الاولى ... سمى بالعقل الهيولانى

وعقل استعداد كسب المدركة ... من اوليات له بالملكة

بالفعل ذو استعداد الاستحضار للنظريات بلا انظار
والعقل حيث انعدم استعداد واستحضر العلوم مستفاد

. . . . . .

تجلية تخلية تحلية ثم فنا مراتب مرتقية
محو و طمس محق ادر العملا تجلية للشرع ان يمتثلا
تخلية تهذيب باطن يعد عن سوء الاخلاق كبخل وحسد
و لقلقى قبقبى زبذبى من التذاذ طرحت بجانب
تخلية ان صار للقلب الخلى عن الرذائل الفضائل الحلى
فنا شهود كل ذى ظهور مستهلكا بنور نور النور
بفعله الافعال يمحو الحق فى النعت طمس فى الوجود المحق

الا انه قده قال فى حاشية ذلك المقام: ان اصطلاح المحو و المحق و الطمس من العرفاء.

و كيف كان فقد ظهر النظر فى كلام جمع منهم بعض الاعلام دام علاه فى تعديد مراتب النفس بحسب اصطلاح الحكماء حيث قال: و الحكماء قالوا ايضا بان للنفس سبع مراتب: العقل الهيولانى و بالملكة و بالفعلى، و المستفاد، و المحو الذى هو مقام التوحيد الافعالى و الطمس الذى مقام التوحيد الصفاتى و المحق و هو مقام التوحيد الذاتى. (١)

وعند العرفاء مراتب سبعة: ١ـ الطبع باعتبار جهة مبدئية الروح للحركة و السكون و ان كل حركة اوسكون يقع بامر الروح ٢ـ النفس و

(١) ص ١٣١ ج ١ درر الفوائد

هی جهة ادراك الروح المطالب الجزئية ٣ـ القلب و هو جهة ادراك الروح المطالب الكلية ٤ـ الروح و هو مرتبة حصول الملكة العلمية او العملية ٥ـ السرّ و هو مرتبة فناء الروح فی العقل الفعال (الذی يكون افاضة العلوم من الرب تعالی بواسطته) ٦ـ الخفی و هو مرتبة فنائه فی مقام الواحدية (يعنی مقام "اللّه" ای الذات مع الصفات فلا يری الا اللّه المتجمع للصفات) ٧ـ الاخفی و هو مرتبة الفناء(١) فی مقام الاحدية (يعنی مقام ذاته تعالی مع قطع النظر عن الصفات فلا يری الا اياه ذاته يا من لا هو الا هو) .

و قد يزاد علی هذه المراتب الكلمة و الروح و الفؤاد و الصدر و العقل و التفصيل لعله يوجب الملال . و عرفت من المصنف قده انه قسم

(١) و المراد بالفناء: ان لا يری لنفسه انية وشيئية اصلا و لا يری شيئا الا الرب تعالی و يری نفسه كالميت بين يدی الغسال كما فی الرواية (و التوضيح فی محله) و من الواضح ان الفناء حاصل لكل احد بهذا المعنی الا ان المراد توجه الشخص بفنائه و عدم الغفلة عنه ابدا حتی يصل بواسطة هذا التوجه و المعرفة (التی هی غاية خلقة البشر) الی المقامات العليا فالحق ان الفناء رأس مال البشر و لكن ما اقل من توجه الی رأس ماله و قد بحث فلاسفتنا و عرفائنا عن هذا المقام كاملا و قال الفيلسوف الهندی الامريكی "ويوكاندانا" علی ما فی مترجم كلامه مرحله نهائی تعالی و رستگاری روح عبارت است از محو وجود فرد در وجود الهی و اين وقتی برای ما حاصل است كه درس بزرگ و مهم عشق لا يتناهی را آموخته باشيم .

ماجراهای جاودان در فلسفه ص ٣٦٨

مقام الفناء الى ثلث مراتب ايضا بحسب اصطلاح العرفاء(١)

العرش : هو سرير الملك وعلى ما ذكرنا من وضع الالفاظ للمعانى العامة هو اقرب المكان الى مصدر الامور فيظهر ان كل مركز القدرة وصدور الاوامر يسمى عرشا. ثم ان قلب المؤمن لفنائه فى الله تعالى وكونه بالنتيجة مهبط رحمة الله تعالى يسمى بعرش الرحمن كما فى الحديث : يسعنى قلب عبدى المؤمن.

وظاهر المصنف ان هذا القلب هو القلب المذكور فى عداد مراتب النفس.

لكن الظاهر ان هذا القلب المذكور فى الحديث هو الذى يسمى بالفارسية "دل" وهو جهة احساسات الروح وعواطفه وعشقه ويسمى بالقلب لكثرة تقلب احواله وتموج بحره كما فى الحديث ان للقلب اقبالا وادبارا ....(٢)

فهذا القلب الذى يعشق الرب تعالى ويكون كالعاشق فانيا فى المعشوق هو الذى يكون عرش

(١) المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف ....

(٢) نسيم گلم آرميدن ندانم ز طرف چمن پاكشيدن ندانم
بنوعى اسيرم كه گر بر تن من قفس بال گردد پريدن ندانم
دركى قمى
در اندرون من خسته دل ندانم كيست كه من خموشم واو در فغان و در غوغاست

الرحمن(١) و قد حكى عن المعصوم ان قدر الرجل قدر محبوبه و عليك بالتدبر فى مضامين الروايات ٠

و يحتمل كون مراد المصنف من القلب فى عبارته هو هذا الذى ذكرنا فى شرح الحديث حتى يكون اشارة الى الوصول بكمال عواطف الروح ٠ و الجهة العملى و يكون قوله : قاف القلم الخ اشارة الى الوصول بكمال الادراك النظرى و هذا احتمال قريب و ان لم يذكره احد من الشراح ٠

قوله : (الذى هو عالم العقل) قد مضى ان العالم كله كتاب اللّه تعالى و هو ينقسم الى الآفاقى و الانفسى فاعلم ان كل واحد منهما ايضا ينقسم الى اقسام وذلك لان للوجود الصادر من الله تعالى مراتب ٠

١ــ عالم العقول الكلية التى هى قبل سائر الوجودات رتبة و قد حكى عن على عليه السلام فى حديث الاعرابى : العقل جوهر دراك محيط بالاشياء عن جميع جهاتها عارف بالشئ قبل كونه فهو علة للموجودات و يسمى ذلك العالم بعالم الجبروت لجبره نواقص مادونه فانه كمال عوالم مادونه و يسمى بعالم القلم ايضا لشبهه بالقلم فى جمعه تمام الكمالات بنحو اللف كما ان فى مركب القلم تمام الحروف اجمالا و فى كونه واسطة الفيض ٠

٢ــ عالم النفوس الكلية التى هى بعد العقول رتبة و يسمى بعالم الملكوت الايمن قبال الملكوت الايسر الذى هو عالم المثال و البرزخ وقد سمى بالملكوت لانه ايضا اكمل و اقدر من عالم الطبيعة و الملكوت

---

(١) در اين ره عقل جولانى ندارد رهى دارد كه پايانى ندارد
ولى باجان مردان دل آگاه رهى دارد بكوتاهى يك آه

مبالغة فی الملك و القدرة ·

٣ــعالم المثال و البرزخ الذی هو واسطة بین عالم المـــادة و المجردات و یسمی بالملکوت الاسفل کما عرفت و قد یطلق کلمة الملکـوت بمعنی مطلق عالم الغیب الذی قبال عالم الطبیعة · و قد اخذوا اللفظ عن الشرع فقد ورد فی ادلة الشرع ذکر الملکوت و الجبروت کثیرا (اکثرها بمعناها اللغوی) منها دعاء السجاد علیه السلام قبل صلوته : یا من احار کل شئ ملکوتا و قهر کل شئ جبروتا (١)

٤ــعالم النفوس الجزئیة الفلکیة و الانسانیة و یسمی بالنـــور الاسفهبد ·

٥ــعالم الظاهر و الشهادة من مواد الارض و السماء و مافیهما وما بینهما و یسمی بعالم الناسوت و یسمی الاجسام الفلکیة فی لسان حکماء الاشراق بالبرزخ العلوی ، و الاجسام العنصری بالبرزخ السفلی وهذه المراتب هی المرادة من قول المصنف فی الفلسفة :

بالجسم و النفس و عقل ذی سمك و جبـروت ملکـوت و ملـك
و النور الاسفهبد و المظاهـــر لنور الانوار و نور قاهر .....

و هذه هی مراتب الکتاب الآفاقی ·

کما ان الانفسی ینقسم الی العلیینی و السجینی نظرا الـــی ان النفوس الانسانیة علی قسمین متکامل یکون کتابه فی علیین و فاسد یکون کتابه فی سجین علی مافی القرآن الشریف ان کتاب الابرار لفی علیین و کتاب الفجار لفی سجین ·

(١) ٢/٩ قیام صلوة المستدرك

و اذعرفت هذه تعريف ان عالم القلم و العقل هو العالم الاشرف الذى فى طول سائر العوالم و يكون نورنبينا (ص) من ذلك العالم كما فى الحديث .

و بتعلم المنطق يمكن السير بقدم العلم الى ذلك العالم اذ الوصول الى ذلك العالم يحتاج الى فكر صحيح و حدس صائب و بالمنطق يمتاز الفكر الصحيح عن الفاسد و يصير الانسان برهانيا و بالنتيجة يبعد حدسه ايضا عن الظن و التخمين .

قوله : (به انطوى الزمان ...) يعنى كما ان مطالب الفلسفة كلية و بالنتيجة ليست محدودة بزمان او مكان فكذلك قوانين المنطق بها يوصل الى النتائج و الفكر الصحيح و لا اختصاص لها بزمان خاص او مكان مخصوص .

خلافا لواضعى منطق " ديالك تيك " حيث ينكرون البقاء لكل شئ حتى المطالب الفكرية و يقولون لا ابدية و لا بقاء فى العالم و يتهاجمون على المنطق القديم بذلك و خصوصا فى القضايا الدائمة و الضرورية فى مبحث القضايا الآتية انشاء الله تعالى .

و ان شئت تفصيل اعتقادهم فى هذه الجهة و تحقيق الحق فيه فراجع كتابنا المنطق المقارن " .

و كيف كان فالمنطقى محيط بالزمان و المكان لاحاطة قوانين المنطق بهما هذا من جهة الادراك و العقل النظرى .

و اما من جهة الاشراق الروحانى و العقل العملى فبالمنطق يصفو الفكر ثم القلب و اذا تكامل الشخص فى هذا الصفا و تخلص من قيود

المادة و صار فکره و ذکره مع عالم الغیب لم یکن مقیدا بقیود المادة و یتسلط علی الزمان والمکان کالمجردات التی تکون اعلی من الازمنة و الامکنة، یخلع بدنه من الروح اختیارا (۱) و یفعل افعال الملکوتیین و یسیر مثلا بطیّ الارض فیغلب بفعله الزمان و المکان و قد یصیر الی حال لاظل لجسمه فی الشمس کماکان الرسول (ص) کذلك و یری من خلفه و قدامه کمافی الحدیث ۰

قوله: (اعنی الالٰهی الاعم) الحکمة نظری اذا بحثت عما لا یدخل تحت اعمالنا و عملی اذا بحثت عما یرتبط باعمالنا و العملی اما یبحث عن الملکات النفسانیة فهو علم الاخلاق او عن ارتباط الشخص بالغیر اما فی بیته فهو تدبیر المنزل او خارج بیته مع الناس فهو سیاسة المدن (هذا هو التقسیم الذی تداول من القدیم) ۰

و النظری الٰهی و ریاضی و طبیعی اذ هو اما یبحث عما یکون فی الذهن و الخارج مع المادة و هو الطبیعی او فی الخارج فقط و هو الریاضی او لا یحتاج الی المادة فی الذهن و لا فی الخارج و هو الالٰهی الاعم، و موضوعه الوجود (و هو غیر محتاج الی المادة وان قارنته احیانا) ۰

و بازاء الالٰهی الاعم الالٰهی الاخص و هو البحث عن الموجود المجرد الواجب الوجود ای الله تعالی و خصوصیاته تعالی ۰

و الحاصل ان المنطق آلة لتحقیق الفلسفة الالٰهی الاعم (الباحثة عن الوجود مطلقا) و کما تکون هی کلیة فکذلك المنطق ۰

(۱) و للشیخ الاکبر محمد حسین الاصفهانی قدّه قصة فی الباب ۰

قوله : (بناء على اتحاد العاقل و المعقول) اعلم انه اختلف فـــى كيفية الادراك و العلم الذهنى فقيل : باضافة بين الذهن و الخـارج اى الشئ المعلوم بدون حصول شئ فى الذهن و قيل بحصول شبح من المعلوم فى الذهن و قيل بحصول نفس ماهية الشئ فى الذهن و قيل ينقلب تلك الماهية (كيف ماكانت) الى الكيف ٠

و قيل باتحاد الذهن مع المعلوم اى يتحد وجود الذهن مع الشئ الموجود فى النفس(١) و هذا اعتقاد " فرفوريوس" من المشائين ثم شاع و قبله جمع كثير منهم المصنف قده و تفصيل المقام فى الفلسفة ٠

و عليه فالنفس تتحد مع المطالب الكلية المنطقية و يسرى احاطتها الى النفس وتصير النفس ايضا محيطة بحكم الاتحاد و ان حكم احد المتحدين يسرى الى الآخر(٢) ٠

قوله : (وعصمة) اى بالمنطق يعصم الفكر عن الخطا فى الامور النظرية و العملية فيعصم فى العمل ايضا اذ من اهم الطرق لاصلاح النفس فى ناحية العمل هو التمرين الفكرى كما ان الامر فى الفساد ايضا كذلك وقال على(ع) من كثر فكره فى المعاصى دعته اليها " و التفصيل فى علـــم "

---

(١) اى برادر تو همه انديشه اى ما بقى خـود استخوان وريشه اى
گرگلست انديشه ات توگلشنى وربود خارى توهيمـه گلخنـــى

(٢) و هذا مراد الشاعر يصف رقة الخمر و الزجاج كانهما متحدان :
رق الزجاج و رقـت الخمـر فتشـابهـا و تشـاكـل الامـــر
فكانمـا خمـر و لا قـــدح و كـانمـا قـدح و لا خمـــر
. . . . . .
د اند آن عقلى كه آن روشن دلى است كه ميان ليلى و من فرق نيست
من كيم ليلى وليلى كيست مـــن ما يكى روحيم انـدر دو بـــدن

معرفة النفس التربوی ۰

قوله : (جناحا العقل) شبه العقل بطائر له جناحان ، جناح العلم و جناح العمل کما یکون هذه التشبیه شائعا فی ادب العرب و العجم و فی القرآن الکریم : وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ ۰۰۰۰

و منه قول **ابن سینا** فی الروح الانسانی :

هبطت الیك من المحل الارفع ورقاء ذات تعز زو تمنع ۰۰۰

و قول " **سعدی** " :

طیران مرغ دیدی تو زپای بند شهوت بدر آی تا ببینی طیران آدمیت

و قول الشاعر :

مکش بخون پرو بالم هر آنچه من بپریدم بغیر گوشه بامت نشیمنی نگزیدم

هزار دانه فشاندند و را مشان نشدم من هزار سنگ ببالم زدی و من نپریدم

الی غیر ذلك ۰۰۰۰

و وجه التشبیه ما مضی من انقلاب احوال القلب و طوفانها ۰

فبالمنطق یصح له الطیران فیعرج الی مکان القدس

قوله : (صقع لاهوت) الصقع هو الناحیة و اللاهوت مقام الاسماء و الصفات و المراد ببد وجناحی العقل وظهورهما من ناحیة اللاهوت وصول الفکر الی تلك الناحیة و کون الشخص فی ناحیة العمل مظهر صفات الله تعالی ۰

و اعلم ان للوجود سلسلة طولیة و سلسلة عرضیة اما الثانیة فهی الاجسام المادیة حیث تکون کلها فی رتبة واحدة وعرض واحد والاشراقیون قالوا بان فی عالم العقول ایضا افرادا متماثلة عرضیة ۰ و اما مراتب

الاولى اى الطولية فهى :

١ــ مرتبة الاحدية و نفس ذات الواجب تعالى مع قطع النظرعن الاسماء و الصفات المعبرعنها بغيب الغيوب ، و الغيب المكنون و الغيب المصون و اللاهوت و ....

٢ــ مرتبة الواحدية اى الذات مع الصفات المعبرعنها باللاهوت والوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنى و الصفات العليا .

٣ــ الجبروت و هو عالم العقول و يسمى بعالم القضاء و الامر و الابداع و القلم و امر الكتاب ايضا .

٤ــ الملكوت و هو عالم النفوس و المثال كما عرفت .

٥ــ الناسوت و هو عالم الشهادة من الارض و السماء و يسمى بعالم المحو و الاثبات ايضا .

٦ــ و جعلوا الانسان لعظم شانه من بين الناسوت قسما عليحدة عبروا عنه بالكون الجامع لجامعيته كما قال المصنف فى الفلسفة :

فالعالم الاكبر كان حاويا كان غداً كل له مرائيا

اخذاً من المولى عليه السلام :

اتزعم انك جرم صغير و فيك انطوى العالم الاكبر

قوله : (ينتفع الكل) فان العلوم قسمان عقلى و نقلى و العقلى قسمان برهانى و تجربى و النقلى دينى و غير دينى .

فالعقلى البرهانى يحتاج الى المنطق قطعا سواء كان مثل الفلسفة او الهندسة التى مسائلها

منتظمة(۱) لاحتیاجها الی الاقیسة و لو بقدر ان هذه الزاویة مساویة لتلك و هی للاخری فهذه مساویة للاخری فانه من قیاس المساواة الذی لابد من اثبات صحته فی المنطق ۰

و التجربی کالطبیعی و الطب و الاخلاق (فی وجه) ایضا یحتاج الی تحقیق التجربة و بیان حد صحیحها و سقیمها ۰ و هو من مباحث المنطق ۰ و النقلی یستفید من مسائل المنطق ایضا کبحث الکلیات وامتناع النقیضین و الضدین و القضایا و الاستقراء و التمثیل بناء علی صحة الاستدلال الظنی بهما فی علوم الادب و الکلام فی محله ۰

قوله: (و الصواب الذی الخ) کما قال ابن سینا فی القصیدة:

و فطرة الانسان غیر کافیة فی ان ینال الحق کالعلانیة

---

(۱) و لها براهین ریاضیة و قد حصر بعضهم المنطق فی المنطق الریاضی المسمی بـ "الگوریسم" و تهاجموا علی المنطق القدیم و قالوا بان المنطق الصحیح هو الریاضی و واضعه الاول "بول" ثم کمله "جووفز" و "ون" و "پیرس" و ۰۰۰ و ملاك الحمل فی هذا المنطق هو التساوی کما فی ۴ = ۲ × ۲ لکنه لیس کلیا کما ان ساقی المثلث المتساوی الساقان متساویان ولا یصح حمل احد الساقین علی الآخر کما لا یخفی و ما اجدر قول "ازوالد کولپه" فی مترجم کلامه: منطق ریاضی جز در حالات نادری نه مورد نیاز و نه ارزشی دارد هر چه را بتوان بوسیله آن کسب کرد بطور آسانتری میتوان بوسیله منطق لفظی کسب کرد شخص باید اینجا اصطلاحات و رموز برد و منطق را بداند و علاوه مسائل فراوانی چون تصور و استقراء داریم که نمیتوان با اسلوب دقیق ریاضی تفسیر کرد ۰

ص ۵۶ مقدمه ای بر فلسفه

و قال الشاعر:

گاه باشد كه كودك نادان بـه غلط بر هدف زند تيرى

و لبعضهم كلام فى كفاية الفطرة تراه مع نقده فى كتابنا "المنطق المقارن".

قوله: (و لوازم المتصلات الخ) كما يقال: المتصلة اللزومية تستلزم منفصلتين منفصلة مانعة الجمع من عين المقدم و نقيض التالى، و منفصلة مانعة الخلو من نقيض المقدم و عين التالى. و المنفصلة الحقيقية تستلزم اربع منفصلات تتشكل من عين كل من المقدم و التالى مع نقيض الآخر.

قوله: (فالحكمة لمن يطيق البرهان) الحكمة من الاحكام والاتقان و بذلك يسمى مفاد الطالب حكما لكونه جزميا و فيه اتقان و الدليل المحكم الذى لا شك فيه هو البرهان. و فهم الحقايق الخارجية (الفلسفة النظرية) و الاعتباريات (الفلسفة العملية) يسمى حكمة من باب تسمية المسبب باسم السبب فان الفهم على ما هو فى الواقع انما يصح بالبرهان. و المراد من الحكمة فى القرآن وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا - وَ لَقَدْ آتينا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ - ايضا هذا الفهم النظرى و العملى او احدهما و الله اعلم.

و قد امر النبى (ص) بدعوة الناس الى سبيل الله تعالى (والبحث فى المراد من هذا السبيل فى محله) بالحكمة و الموعظة الحسنة والجدل و لا بد ان يكون الحكمة بازاء من يترقى ذهنه و يستعد للاستدلال البرهانى و الجدل لمن يكون استعداده اقل فيطلب الاستدلال وان كان لا يستعد للدليل البرهانى الذى هو ادق من الجدل المتشكل من

القضایاالمشهورة بین الناس و ایضافی قبال الخصم لافحامه حیث یکون استعداده کماذکر و یقنع بالمشهورات و لایطلب البرهان ۰ و الموعظة للاقل استعداداو للتحریك نحو العمل ۰

و للبحث‌عن قید "حسن" الوعظ و کذاالجدال و تحقیق قوله تعالیٰ و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن ، مقام اخریاتی انشاء الله تعالی فی الصناعات و یأتی انشاء الله تعالی ان الجدل لایختص بالمعاند ۰

قوله : (و یوزن الدین الخ) قال الغزالی فی کتابه "القسطاس المستقیم" فی تفسیر قوله تعالیٰ" و نضع الموازین القسط لیوم القیمة" (علی ماحکی) هی الموازین الخمسة المنطقیة من القیاس الاستثنائی الاتصالی والانفصالی والشکل الاول من القیاس الاقترانی و الثانی و الثالث ۰ وعبّرعن الاستثنائی الاتصالی بمیزان التلازم للملازمة بین مقدمه و تالیه وعن الاستثنائی الانفصالی بمیزان التعاند للعناد بینهما وعن الاقترانی بمیزان التعادل لتعادله بین العناد و التلازم فلیس فی تمام الموارد تلازماو لیس فی الکل تعاند بل النتیجة فیه تابعة للمقدمتین اللتین قد تکونان موجبتین و قد سالبتین و قد بالتفصیل ۰

وعن شکله الاول بمیزان التعادل الاکبر لکونه اعظم الاشکال قدرا و لذلك وصفه المصنف بقوله : جلی ، وعن شکله الثانی بمیزان التعادل الاوسط وعن الثالث بالاصغر و وجه التسمیة ظاهر مامضی ۰

قال اذلیس المیزان المنصوب فی القیمة من هذه الموازین الظاهریة التی تزن الاجسام بل میزان الحق و الباطل المعنویین و لابدان یکون

ممايستدل به استدلالا صحيحا برهانيا و الاستدلال الصحيح ليس الا بهذه الخمسة .

و ح فقد عرفت معنى كلام المصنف : يوزن الدين القويم الالهى بهذه الموازين الخمسة .

قوله : (للسعاة السفرة) فالغرض من تأليف الكتاب و اهدائه الى الذين يريدون التخلص من عالم المادة و السفر بارواحهم الى عالم الغيب الالهى فانهم يحتاجون الى المنطق حتى يسلم فكرهم فى ناحية النظر و العمل .

قوله : (بصيغة الفاعل) يعنى تطهر قلوب المتعلمين الذين يريدون السفر الى الغيب عن الموانع المادية و ارجاس الباطل و السفسطة .

قوله : (العقل الفعال) لا ريب ان علومنا ليست ذاتية لنا بل هى عرضى " وَ اللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ اُمَّهٰاتِكُمْ لاٰ تَعْلَمُونَ شَيْئًا " و من المقرر فى الفلسفة ان كل ما بالعرض ينتهى الى ما بالذات و كذلك النظر العرفى .

فلابد ان يتصل علومنا بما يكون العلم ذاتيا له . اضف اليه انهم قالوا لنقصان استعدادنا لا يمكن استفادة الفيض من المبداء تعالى الا بواسطة سموها " العقل " و لكونه الجهة الفعالة للعالم صفوه بالفعال .

و هل يلزم التعدد فى الواسطة حتى يكون هناك عقول متعددة ؟ و ح فكم تعداده ؟ و هل هذا العقل الفعال ح هو العقل الاول او الآخر المتصل بالعالم ؟ ابحاث لا يسعنا المقام .

ثم اعلم ان المستفاد من ادبيات القرآن المجيد و العرب و العجم

فرض نظائر القوى الظاهرة الباصرة و السامعة و ... للروح ايضا كما ترى القرآن يقول: لا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ و تسمع الشاعر يقول:

چشم دل باز کن که آن بینی آنچه نادیدنی است آن بینی(١)

ففرض المصنف قده ايضا للقلب سمعا و قال: هذه اللئالى زينة سمع القلب و هذه الزينة عطية غيبية الهية بواسطة العقل الفعال ونشأ (بعد الله تعالى) منه.

قوله: (او للقلب) يعنى زينة سمع القلب الذى هو ذو كرامة او زينة السمع الذى جزء ذى كرامة هو القلب.

قوله: (خير منطق) بل لا منطق سواه "انطقنا الله الذى انطق كل شئ"

هذا هو الكلام فى ديباجة الكتاب و لله الحمد و له الشكر.

"المقدمة"

قوله: (اى المنطق قوانين) كانه دفع سؤال مقدر هو ان المنطق

(١) و لعل فرض هذا القول الدراكة للروح بلحاظ ان المدرك الحقيقى فى هذه الحواس الظاهرة هو الروح فهو الذى يدرك المبصرات فى ناحية البصر و المسموعات فى ناحية السمع، و هكذا ... و هذا هو بحث اتحاد النفس مع القوى و قال المصنف فى الفلسفة:

النفس فى وحدتها كل القوى و فعلها فى فعله قد انطوى
للحكم بالمرئى على المطعوم و بالخيالى على الموهوم
و القاض بين اثنين لا بد وان قد حضر اله كذا الباقى علن

كما ان الشخص الذى اهمل روحه لا يدرك بهذه الحواس، لهم آذان لا يسمعون بها ولهم اعين لا يبصرون بها" وللمقام بحث جالب و سيع.

ليس قانونا واحدا او ضابطة واحدة بل هو قوانين متعددة كثيرة فلم قلتم فى النظم : قانون آلى" فاجاب بان المراد هو القوانين لا القانون الواحد وحيث ان "قانون" جنس يقع على القليل و الكثير جيئ به على صيغة المفرد و المراد هو الجمع ٠

او يقال : المراد بقولنا "قانون" هو العلم فاستعمل القانون الذى هو فى الحقيقة، المعلوم ، فى العلم كما يستعمل العلم فى المعلوم فيقال مثلا النحو علم يبحث عن احوال اواخر الكلم بمعنى مسائل يبحث الخ فكما يستعمل لفظ العلم فى نفس المسائل فيستعمل نفس المسئلة (و هنا القانون) فى العلم ٠

و العلم يستعمل بمعنيين ١ــ نفس المسائل كما قد عرفت فى تعريف النحو ٢ــ الملكة الحاصلة من ممارسة مسائل العلم ٠ و المراد هنا ليس الاول حتى يرد اشكال افراد لفظ القانون اذ المسائل متعددة بل المراد هو الملكة و هى صفة واحدة بسيطة نفسانية و لذلك افرد لفظ القانون ٠

و ان قلت : يحتمل استعمال القانون فى العلم و العلم فى المسائل كما عرفت فى تعريف النحو فلا يرد اشكال افراد اللفظ ٠

قلت هو من سبك المجاز من المجاز و هو غير مستحسن او ممنوع ٠

و انما قال قانون آلى ، لان المنطق ليس الا القواعد التى تستعمل لكسب المطالب فهو آلة محضة لكسب المجهولات ٠

و اما تحقيق ان القانون لفظ يونانى او سريانى و تحقيق المقدمة فليراجع فيه الى كتابنا "مقصود الطالب" ٠

ثم ان تعريف المنطق بماذكره المصنف احد تعريفاته و قدعرفه قوم بتعاريف اخر كالشيخ فى الاشارات بانه علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة فى ذهن الانسان الى امور مستحصلة ٠و القاضى فى المطالع بانه قانون يفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات ٠٠٠

و من عرفه بماذكره المصنف ادخل لفظ المراعاة و قال يقى رعايته عن خطاء الفكر، نظر الى انه لولا مراعاة قواعد المنطق لم يعصم الفكر ٠

ثم ان كل ماذكروه من التعاريف تعاريف رسمية لاحدّية لان العلم الآلى لاينظر فيه الا الى نتيجته فى العمل و اثره و الاثر خارج عن الذات و رسم لاحدّ ٠

قوله : (فموضوعاقفوا) و قدجعل قدماء المناطقة موضوعه المعقولات الثانية التى توصل الى المجهول (و المعقول الثانى مايعرض على الموجود الذهنى و بالنتيجة يكون فى الرتبة الثانية من التعقل فيتعقل معروضه او لاثم هو كالجنسية و النوعية و القياسية و المعرفية و٠٠٠ فانهاتعرض مفاهيم الحيوان الكلى و الانسان الكلى و القضيتين المرتبطتين والحد الذهنى) ٠

وعدل المتأخرون و جعلوه المعلومات التصورية و التصديقية الموصلة الى المجهولات من حيث الايصال يعنى ان الموضوع ليس نفس المعلوم التصورى و التصديقى حتى يكون العالم متغير وكل معلوم تصديقى او النار و كل معلوم تصورى موضوع المنطق حتى لاينحصرفى عدد بل الموضوع للمنطق حيث ايصالهاالى المجهول فان جهة

الايصال هو المعرفية و شرائطها و القياسية و شرائطها و هي المعقولات الثانية الماضية ٠

و لذلك ذكرنا في محله ان لا فرق بين القولين عند الدقة و لذلك ترى المصنف مع قوله في ص ٢ بان الموضوع هو المعقولات الثانية ذكرهنا ان موضوع المنطق المعلوم التصديقي و التصوري ٠

و اما وجه عدول المتأخرين عن تعريف القدماء فترى تفصيله في كتابنا " مقصود الطالب " ٠

قوله : (الفه) في كلامه قده جهات :

١ ــ ان مؤلف المنطق هو ارسطو بمعنى ان المنطق و ان كان اصله في عقل البشر و لم يوح الى قلب ارسطو على وجه الوحي في النبوة ، و كذا الف سقراط و افلاطن فيه صفحات لكنه لم يكن مدونا منظما مبوبا و ارسطو هو الذي بوبه و نظمه و دونه على هذا الوجه فهو واضعه الاول ٠

و قد اثنى عليه جمع كثير غاية الثناء قال ابن سينا في " دانشنامه " امام حكيمان و دستور و آموزگار فيلسوفان ارسطاطاليس " و قال " سولينه " الفرنسي نقلا عن ابن رشد ان الله تعالى خلق ارسطو حتى يتعلم البشر منه كل ما يكون تعلمه في طاقة البشر " !!

و قال " فيليپ كين " في كتابه " ابطال العلم " : لقد بقي من ارسطو الف كتاب تقريبا و لم يعلم لنا ان هذه الكتب تمامها دونت بيده و حده او ان تلامذته العلماء اقتبسوا من علمه و الفوا من علمه هذه الكتب فان وسعة مطالب هذه الكتب على وجه يشكل قبول انها مؤلفة انسان وحده (١)

(١) ص ٢٨ قهرمانان علم ٠

لكنه هجم ايضاعليه كثيرون حتى قال "روجرباكون": لو كان لي وسعة زمان و قدرة حتى احرق مؤلفات ارسطو بتمامها اذ قرائتها لا تفيد الا اتلاف الوقت و ايجاد الجهل و الشبهة ... (١)

و قد هجموا على منطقه بخصوصه و اظهروا مناطق متعددة قباله فقد ظهر بعده .

١ـ المنطق الصورى و هو يبحث عن شرائط الموصل بحسب الصورة فقط و اسقطوا مباحث مواد القياس كالصناعات و كذا كيفية تحصيل اجزاء المعرف. و من الواضح شدة الاحتياج اليها ايضا كالصورة.

٢ـ المنطق الرياضى المبتنى على علائم و رموز رياضية و فيه يستمد من "العكس و التحويل" ـ عملان رياضيان ـ لكسب المجهول. و قد عرفت مافيه فى بعض الصفحات الماضية.

٣ـ المنطق المعرفتى الذى ابداها "جان لاك" الانگليسى المبتنى على تقسيم الادراك الى الحسى و الفكرى و الفكرى الى مايرتبط بذات المدرك (و هو مربوط بعلم معرفة النفس و هذه الجهات المربوطة بذات المدرك قطعية) و مايرتبط بالموضوع المدرك (بالفتح) (و هو مربوط بعلم الطبيعى) قال و هو ظنّى، فلم يبق للمنطق شيئ و فيه ماذكره "ازوالدكولپه" من انه ككثير من معاصريه ارتكب شططا حيث جعل الجهات المربوطة بمعرفة النفس اصيلا و الجهات المربوط بالخارج ظنّيا و احتماليا.

٤ـ المنطق الروحى القائل بكون المنطق قسمة من علم معرفة

(٢) ص ٢٧ قهرمانان علم.

النفس حيث ان التفكر ليس الا ظهور و تجلّ و عمل للعقل و البحث فى اعمال الذهن بحث روحى من معرفة النفس و فيه انه قد يبحث فى كيفية تحقق هذا العمل الروحى فهو من معرفة النفس و قد يبحث فى انه كيف يجعل حتى ينتج صحيحا و لا يكون باطلا فهو ليس الا المنطق و هذا هو الفرق بين المنطق و علم معرفة النفس . و قد بحثوا عن ذلك و وقعوا فى حيص و بيص .

٥ـ المنطق التجربى القائل بان لا صلاحية و قيمة لشئ الا ما صدّقه التجربة و قائلوه اكثر من سائر الاقسام و اشهر هم بين المتأخرين دكارت الفرنسى و بيكن الانجليزى و جان لاك الانجليزى و هيوم و . . . و واضعوا منطق " دى الك تيك " قالوا : الطريق الاساسى للمعرفة هو التجربة .

و فيه انا لا نعقل التجربة فى مثل امتناع اجتماع النقيضين و الضدين مثلا فان غاية الامر عدم رؤيتنا اجتماعهما فى الخارج و ذاك بمجرده لا يدل على البطلان و ايضا التجربة منحصر بموارد معيّنة فهل تحتاج فى حكمك بان الكل اعظم من جزئه الى التجربة ، و هل جرّبته ، ثم حكمت؟

فما اجدر قول " كانت " الالمانى على رغم اعتقاد لاك و هيوم : ليس كل معلوماتنا مبنيا على التجربة بل لنا درك مطلق يسمى بالقوة العقلانى موجود قبل الادراك الحسى فان البديهيات مسلّمات بنفسها قبل التجربة و ايضا شهد لنا المسائل الرياضية فان ٤ = ٢ × ٢ معلوم لنا و ان لم يكن لنا تجربة ابدا . (١)

و كان لاك " يعتقد بهذا المثل اللاتينى و يستحسنها : ليس فى

(٢) ص٢٧٣ " ماجراهاى جاودان " تأليف هانا لى توماس و دانا لى توماس

العقل شئ لم يكن قبله فى الحسّ" و ردّه "كانت" .

و نحن نسلّم ان التجربة وسيلة حسنة لكسب المعارف خصوصا فى المعارف العملية كما قال مولينا الامير عليه السلام : العاقل من وعظه التجارب و فى التجارب علم مستأنف .(١)

و اما انه لا يكتسب شئ الا بالتجربة (٢) فلا يمكن تصديقه .

٦ــ الدستورات الدكارتية و كانها تفصيل اعتقاد "المنطق التجربى" لكنها عند التأمّل ترجع الى "الانحاء التعليمية" المذكورة فى بعض كتبنا المنطقية مثل تهذيب التفتازانى و شرح حكمة الاشراق و شرح المطالع فدقّق النظر فى وصاياه هذه :

١ــ لا بد لطالب العلم ان لا يقبل شيئا الا اذا ادركه بشهود و وجدان او قام عليه برهان (و هو التجربة) .

٢ــ لا بد له فى حل مشكلاته من تحليل مطلوبه المجهول الى آخر جزء ممكن .

٣ــ ثم يتوجه الى اسهل الاجزاء ادراكا ثم الى المشكل فالاشكل .

٤ــ لا بد له عند تحليل المطلوب من الاستقصاء حتى لا يغفل عن شيئ .

و الظاهر انها هى البرهان و التقسيم و التحليل و التحديد المذكورة فى الانحاء التعلّمية .(٣)

٧ــ و قد اخذ ثانيها "راسل" الانجليزى المعاصر و جعل نفسها

(١) ٢/٣٣ من ابواب جهاد نفس الوسائل .

(٢) على ما قال الشاعر الفارسى :

تلخى عمر بشر حاصل بى تجربگى است مرد راجز ثمر تجربه دانا نكند

(٣) راجع كتابنا "المنطق المقارن"

فيلسوفاله هذاالطريق فى كشف المجهول(١) لكن من الظاهر انهـا بنفسهالا تفيد مـالـم تنضـم اليهاسائر هذه الامور الاربعة و لعـلّ مراده انّهااهمّها ٠

٨ــ المنطق المادى المبتنى على النظر فى مواد الاقيسة فقـط كالصناعات الخمس و ان طريق التحصيل هو التجربة و هومركب ممامضى و فيه مامضى ٠

٩ــ منطق" ديالك تيك" الحديثة الموضوعة من "هگل" و"ماركس" و٠٠٠ و هو اشد المناطق هجوما على ارسطو و قدابطلوافى تخيلهـم اساس تقسيم المطالب الى التصورية و التصديقية و قالوا :التفكر فـى صغرى القياس فقط كاف فى اخذ النتيجة فلا يلزم القياس وقالوا:اجتماع النقيضين جائز و قالوا : القضايا الضرورية و الدائمة باطلة،جدا و٠٠٠ و انت اذا تأملت كتابنا" المنطق المقارن" تعرف واقع مرامهم مع حـق الجواب منهم فراجع و سيأتى انشاء الله تعالى فى هذاالشرح ٠

١٠ــ و قداستشكل عدة بان ملاك الهداية وعدم الضّلالة هـو التمسك بالقرآن و اهل البيت كماهو مفاد حديث الثقلين و المنطـق ليس منهما ٠

و هذا عجيب فان المنطق طريق التمسك اذلا بد فى تحقق التمسك بالقرآن و الآل من كونه تمسكاقطعالا ظنّياو تخمينا ٠ و القطع انمايحصل بالبرهان المنطقى و كان هؤلاء ــ و منهم بعض فضلاءالعصر ــ لـم يلتفتواالى تعريف المنطق : قانون آلى ٠٠٠ فهو ليس فى قبال سائـر

(١) و سمى نفسه" آتميست منطق"

المطالب بل آلة لتحققها ٠

اضف اليه ان نفس بيانهم و دليلهم قياس لا بد من اثبات حجيته فى المنطق ثم اضف اليه ان آيات القرآن مشحونة بالامر بالفكر والتدبير و التعقل و مدح البرهان و لم يبين طريق التفكر و التعقل فلا بد ان يكون المراد هو الطريق الفطرى الطبيعى الذى يذكر فى المنطق من القياس ٠

و هنا بعض ايرادات اخر تراها فى كتابنا "المنطق المقارن" ٠

الثانية من نكات عبارة المصنف ان ارسطو هو المعلّم الاول و قد وقع البحث فى وجه تسميته بذلك و الظاهر ان وجهه انه قسم العلوم الى النظرى والعملى والابداعى والف فى كل منها مجملا فالف الطبيعيات وما ورائها فى النظريات و سياسته المنزل و المدن و الاخلاق فى العمليات و الشعر و الخطابة فى الابداعيات ٠

الثالثة ان اسكندر المقدونى هو ذوالقرنين و قيل ان ابن سينا اول من طبّق ذاالقرنين على اسكندر(١) و فيه ان التاريخ لا يلائمه فانه حكى عن اسكندر مالا يلائم ذكر القرآن الشريف و لعل ذا القرنين احد ملوك حميرا و غيره ٠

نعم ارسطو معلم اسكندر ثم صار نديماله لا ينفك عنه حتى قال "ديوژن" الفيلسوف العارف الفقير المعاصر لارسطو : ياكل ارسطو الغداء فى وقت يرضاه اسكندر و يأكل "ديوژن" فى وقت يرضاه نفسه(٢)

(١) مجلة "ثقافة الهند" ج ١ ص ٥٥
(٢) ماجراهاى جاودان در فلسفه ٧٤

ثم ان ارسطو رئيس المشائين و هم الذين يقصدون السعادة و الوصول الى الحقائق بالفكر قبال الاشراقيين الذى يقصدون الرياضة. و يعتقدون ان العلوم كانت قبلافى نفس البشر فلابد من الرياضيات الفكرية و تكميل الذوق حتى يتذكر الانسان ماكان علمه. و وجه تسمية ارسطو بالمشاء ـ قبال استاذه افلاطن الذى كان رأس الاشراق ـ ان الفكر حركة قوة الدّماغ من المطلوب المجهول نحومقدماته المعلومة ثم الرجوع الى المطلوب هذا هوالتوجيه الفلسفى الذى يلائمه تاريخ الفلسفة

و هناك توجيه علمى آخر قاله : عدة منهم " الكسيس كارل" وهّانالى توماس و ....(١)

وهوانه كان يدرس تلامذته فى الطريق وحين المشى وقال الاول: وجهه ان الفكر يسهل بواسطة قبض العضلات على وجه الترتيب والنظم فان بعض التمرينات البدنية محركة للفكر ...(٢) لكنه تخرص محض بلادليل.

قوله : (و الملهم الخ) يعنى ان ارسطو و ان كان اول مؤلف فى المنطق ، ليس واضعه و مبتكره فان اللّه الذّى هو القديم ذاتاو صفاتاو من صفاته الفياضيّة المطلقة و هو العليم الذى يعلّم البشر بل و سائر الموجودات و يرتبط بهم باسمه العليم و هو الحق الثابت الدائم الذى لازوال له و لانفاد هو الذى ابتدع المنطق و كل الصناعات سيّما العلوم الكلى الاصالى كالفلسفة فمنّه تعالى عظيم جلّ جلاه.

و توضيح هذا الاجمال ان فيضه تعالى قديم لقدم ذاته و جميع

(١) ماجراهاى جاودان در فلسفه ص
(٢) انسان موجود ناشناخته ص ١١٠

صفاته وعدم نفاد عطيّاته و كلماته كما فى الدعا " ياقديم " فليس علم من العلوم حادثا لانّه ايضا فيض من الفيوض ٠

و ان قلت : هذا فى العلوم الاحساسى و الذوقى اى القريحة التى هى اساس كسب العلوم صحيح و اما ما يستفاد بالبحث و الفكر و الاستخراج من القريحة فهو مربوط بفعالية البشر نفسه فلا دليل على قدم ما يستفاد من البحث و الفكر ٠

قلت : هو ايضا فيض الٰهى و الفيض قديم و ح فالمنطق البحثى ايضا كان قبل ارسطو (فضلا عن المنطق الفطرى الذى هو اساس البحثى) و يشهد لما ذكرنا كلام ارسطو نفسه الذى حكاه ابن سينا فى منطق الشفا قال : انا ما ورثنا عمن تقدمنا فى الاقيسة الا ضوابط غير مفصلة الخ ٠ فيستفاد من كلامه انه كان عند من سبق ارسطو ايضا ضوابط من الاقيسة غاية الامر انها انهما لم تكن مفصلة منظمة ٠

هذا كلام المصنف قده و فيه ان هذا البرهان يقتضى ان يكون منظما و كاملا ايضا لانّ كماله و نظمه ايضا فيض مع ان الواقع خلافه فان العلوم ترقى شيئا فشيئا ٠

و التحقيق ان البرهان لا يقتضى ازيد من قدم فيضه تعالى فيما يرتبط به تعالى بمعنى انه تعالى ليس بخيلا فما يرتبط به تعالى فهو اعطاه الان بعض الموجودات يحتاج الى مادة مستعدة لقبول الفيض فيحتاج الى طول زمان حتى يحصل الاستعداد و برهان قدم الفيض لا يقتضى قدم هذه الموجودات و لذلك تريهم يقسمون الموجودات الى الابداعيات التى توجد بصرف الارادة و على ما يفيده قوله تعالى : انما

امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون" والى الماديات التى تحتاج الى طول زمان لحصول الاستعداد و قد يجعل قوله تعالى : الا له الخلق و الامر" اشاره الى هذا التقسيم و قوله تعالى : قل الروح من امر ربى" بمعنى ان الروح من عالم الامر و الابداع و المجردات .

اضف اليه ان العلم الالهى قدر للانسان كمالات لا يصل اليها الا بالاختيار و السعى و العمل بمضمون قوله تعالى : و ان ليس للانسان الا ما سعى" و قد اعطاه رأس المال و فرصة الكسب حتى يصل اليها فهذا الكمال المترقب و ان كان فيضا من الله تعالى الا انه من قسم ثانى الموجودات المسابقة يحتاج الى زمان و كسب .

و ح فالقديم من الله تعالى هو ما يرتبط به تعالى من اعطاء اصل القريحه التى هى رأس المال و القدرة على كسب المعارف فلا كل فيض و لو كان بحثيا كسبيا فتدبر فيما ذكرناه جيدا .

قوله دوره و كوره؛ كلاهما بمعنى مجموعة من الزمان . و الدورة بمناسبة دور الفلك و كرات المنظومه الشمسيه و الكورة بمناسبه تكرار حركتها .

قوله بل كان ما ذكره الخ ؛ و قد عرفت ان الأخذين عليه كثيرة وقد ظهر مناطق متعددة قبال ارسطو الا ان لا مر هو ما ذكره ابن سينا من كمال منطقه و دوامه و ان الاخذين لم يكن لهم شى يستحسنها الخواص و ان كان لهم تصدية و قال و قيل عند العوام ، فان هذا القال و القيل و التصديه لامثال " دكارت " و " لاك " و " راسل " و " جوونز " انما هو عند الصحفين الذين لا سهم لهم من العلم الا قاله و قيله و اسعدهم على

ذلك السياسات الاستعمارية و لو كان الدهر مقبلا على حكماء الاسلام وعلماء الشرق و ارتفع الموانع السياسية لقد ظهر الحق و علم ان غير واحد من علمائنا ادق منهم بكثير و انّ فيهم يصدق حقا ماقاله بعض معاصري "كانت" في حقه : لو علم الناس حقيقة "كانت" لاستوحشوا منه و فروا من عظمته و جلالته ....(١)

و لقد كان بعض الافاضل من اهل الفهم و السر اذا رأى بعض مراجعنا الدينى كانه يصغر عنده و يخاف من عظمته و يلوذ بملاذ ويقول لا تعلمون ما أعلم منه.

و الاسف عن بعض كتابنا المعاصرين يتهاجمون على علمائنا الكاملين بلادقه فى كلمات الطرقين.(٢)

قوله و بعد الفراغ عن الثلاثه المهمة : اى التعريف و الموضوع و الغاية و ظاهر عبارته قده ان هذه الثلاثة و كذا ذكر الواضع والمؤلف ليست من الرؤوس الثمانية لقوله : شرعنا فى القسمه ... و اقتصرنا عليها و قوله الثلاثة المهمة. يعنى انها اهم من الرؤوس بتمامها مع ان الذين ذكروا الروس الثمانية كالتفتازانى فى التهذيب و شارح هكتة الاشراق و... جعلوا الغاية بمعنى الغرض و كذا المنفعة و المؤلف من الروس الثمانيه.

و لوكان مراده انا اقتصرنا من الروس الثمانية على هذه الثلاثة و

(١) ماجراهاى جاودان در فلسفه.

(٢) قال سيد الرضى قده :

قد رضى المقتول كل الرضا و اعجبا لم سخط القاتل

و قال الشاعر :

سوء خطى انالنى منك هجرا فعلى الخط لا عليك العقاب

الواضع و المؤلف و القسمة .... حتى يكون مفاده ان هذه الثلاثة ايضا من الرووس الثمانية ورد عليه انهم لم يجعلوا التعريف و الموضوع من الرووس الثمانية فانهما اهم فان الرووس الثمانية من مبادى العلم و الموضوعات عدت شيئا عليحده قبال المبادى فى اجزاء العلوم .

قوله لانهما اهم و الانصاف عدم تمامية هذا فان الانحاء التعليمية التى هى احد الرووس الثمانية اهم منها قطعا و قد قال جمع : وجه ركود العلم فى القديم عدم الدقة فى طريقة التعليم .... و قد بلغ "دكارت" الفرنسى ما بلغ من الاشتهار ، بدستوراته التى سبق انها ترجع الى هذه الانحاء التعليمية و قد ذكرنا فى كتابنا " المنطق المقارن " و كذا " مقصود الطالب " من اراد فليراجع .

ثم انه قده لم يقتصر من الرووس الثمانية على القسمة فقط فقد ذكر سابقا ان المنطق من الفلسفة و هو (اى بيان هذا العلم من اى علم) احد الرووس الثمانية .

ولو كان معنى قوله سابقا : وارد هاقريحة الخ بمعنى ان الوارد حين وروده يكون ذا قريحة يكون ح بيان مرتبة العلم يعنى لابد اولا من تكميل القريحة و الذوق ببعض الرياضيات و الاخلاقيات ثم الورود .

قوله ايسا غوجى الظاهر من المحقق فى اساس الاقتباس ، و القطب الشيرازى فى درة التاج ، و ابن نديم فى الفهرس و مقاصد الفلاسفه للغزالى و الفروغى فى " سير حكمت در اروپا " و المنجد ان ايسا غوجى بمعنى المدخل و المقدمة لا الكليات الخمسة فقط بل يشمل كل ما يذكر فى مقدمة المنطق كبحث الالفاظ و الكلى و الجزئى و الذاتى

و العرضى ايضا . و كانهم او بعضهم اعرف بلغة اليونان و اصطلاح القدماء من المصنف قده .

فيرد على المولى عبد الله فى الحاشية و النوبخت فى منطقه(ص ١١٣) ايضا هذا الاشكال حيث فسراه بالكليات الخمسة .

و قال بعض المعاصرين(١) اللغة اعم اى بمعنى المدخل لكن اصطلاح القدماء على انه الكليات و لكن عبارة المحقق قده صريحة فى اعمية الاصطلاح ايضا راجع " المنطق المقارن " .

قوله باری ارمیناس : النون مقدم على الياء واصله : پری ارمنیاس .

قوله : عوض فى تقسيم العلم : و الغرض عن هذا البحث افادة الاحتياج الى المنطق تفصيلا المستفاد من السابق اجمالا و محصله ان العلم اما حضورى او حصولى و هو اما تصورا و تصديق وهما اما بديهيان او نظريان و النظرى منهما يستفاد من البديهى بالفكر و الفكر هو الحركة المرتبة من المجهول الى المعلوم و بالعكس و المنطق هو الذى يبين الترتيب الصحيح الطبيعى فى الفكر و اذا انحرف عن هذا المسير الطبيعى وقع الاشتباه .

قوله الارتسامى الخ : الحجا بمعنى العقل (من الحجا بمعنى القصد او التوقف او السبقة او المعارضة و الكل مناسب) و الارتسام من الرسم بمعنى النقش .

و حاصل الكلام ان العلم (بمعنى انكشاف الواقع) و الانكشاف اما بحضور نفس المعلوم لا صورته و نقشه و بالنتيجة يكون العلم عين المعلوم

(١) هو الشهابى فى رهبر خرد .

كعلم الشخص بذاته و حالاته كما يقال : انا اعلم بى من غيرى" بل الانسان على نفسه بصيره" اى عالمه و سمى اصطلاحا بالعلم الحضورى و فى الحقيقه العلم فى هذا القسم بمعنى الوجدان الذى هو اتم العلوم اى انا اجد حالة نفسى و من هذا القبيل انيات كلّها كعلم الشخص بجوعه و شبعه و ... فانه يجد فى نفسه هذه الحالات و من هذا القبيل ايضا العلم بصورنا الذهنية اى نجد هذه الصور فى الذهن لانّ لها ايضا صورا اخرى فى الذهن و هكذا حتى يتسلسل .

و المحققون من الفلاسفة على ان علم المجردات من البارى جلّت عظمته و غيره من المجردات ، بمعلولاتها ايضا من هذا القبيل فهو كعلمهم بذواتهم حضورى اى يجد المعلول على نحو الحضور و بعضهم قالوا بانه فى المعلول الاول و فقط كذلك كعلم الحق بالعقل الاول و يحتمل كون علوم الامام عليه السلام ايضا من هذا القبيل و التفصيل فى محله .

و اما بحصول صورة الشى و نقشه فى الذهن و اكثر العلوم من هذا القبيل فان كلّ علم يتعلق بما هو خارج عن الذات و معلوله من هذا الباب ، كعلمنا بزيد او بحكم احراق النار مثلا . و العلم فى هذا القسم قد تعلق فى الحقيقة بصورة الشى فانها هى المعلومة للنفس و اما ذو الصورة الذى فى الخارج فهو يرتبط بنا بواسطة هذه الصورة و لذلك قيل : الخارج معلوم بالعرض و الصورة الذهنية معلومة بالذات .

و لعل هذا احسن كلمة فى الفرق بين العلم الحضورى و الحصولى و قد اشار اليه مولينا على عليه السلام فى بيان علم الله تعالى : ليس بينه و بين معلومه علم غيره كان عالما لمعلومه (ص ٩٢ تحف العقول) .

و كيف كان فهذا العلم سمى فى الاصطلاح بالعلم الحصولى و الارتسامى نظرا الى حصول شى فى الذهن و رسمة فيه ٠

اذا عرفت ذلك فاعلم ان المنطق لا يتكلم فى العلم الحضورى اذا المنطق لاصلاح الفكر فى المطالب التصورية و التصديقية حتى لا يشتبه و فى الحضور لا اشتباه اذ لا يتصور الاشتباه فى وجدان واقع الشى ٠

هذا هو الوجه فى اخراج الحضورى عن البحث لا ما يقال (و ظاهر المصنف ايضا) من ان مقسم التصور و التصديق هو الحصولى و حيث ان البحث عنهما قالحضورى خارج ٠

اذ جعل الحصولى مقسمها اصطلاح و الافيجريان فى الحضورى ايضافنجد ذاتنا (و هو نظير التصور) و نجدانا قادرون او عاجزون او جائعون ٠٠٠ و هذا بمنزلة التصديق ٠

و كيف كان فالعلم الحصولى اى الصورة الحاصلة من الشى فى الذهن اماتكون بلا اعتراف بنسبة تامة خبرية فيهاويسمى ح تصورا او تكون مع الاعتراف بنسبة قامة فيهاو يسمى العلم ح تصديقا ٠

و قدعرفت ح ان التصور اما بحصول صورة مفردة كصورة زيد اومع نسبة ناقصة كتصورغلام زيد او مع نسبة تامة انشائية كتصوراضرب او مع نسبة تامة خبرية لكنهالا مع الاعتراف كالشك بقيام زيد و كالتخيلات التى قد تسمى ابداعيات بملاحظة انهامن مبدعات النفس و اختراعاتهاكقول الشاعر" زمين شد شش و آسمان گشت هشت "

ان قلت : و اذ كانت المخيلات تصورافلم تذكر فى ابواب القياس و يعقد لهاباب مسمى بباب القياس الشعرى ٠

قلت : استطراد اذ فيها اعتراف بدوى يزول بسرعة و ان شئت قلت : اعتراف احساسى عاطفى من مقولة الاخلاقيات الاعتباريات لا ذهنى ادراكى او وجدانى ٠فتذكر لتذكر انها ليست قضايا صحيحة تصديقية و انما توثر فى الاذهان العامية ٠

و سيعلم ان القول يكون ماذكر من الاقسام تصور الا تصديقا ليس صرف اصطلاح و اعتبار علمى بل التأمل السير فى الحالات و اعمال ذهننا (١) يفيد ذلك فان الاعتراف (و بازائه فى الفارسيه " باور") حالة ذهنية لا نجدها فى هذه الاقسام و نخطى من يستعمل كلمة الاعتراف فى هذه الاقسام ، بخلاف استعمالها فى زيد قائم مثلا ٠

و اظنك قد عرفت ان التصديق ايضا نفس ذلك الاعتراف الذى فى الصورة مع النسبة لا جميعها فان ماقبل الاعتراف من الصور الذهنية المتعلقة للاعتراف كصورة الموضوع و المحمول والنسبة بينهما لا نسميها تصديقا و اعترافا ٠

و بعد الدقة فى هذه الحالة الذهنية يمكننا ان نخطى ماينسب الى الفخر الرازى من كون التصديق هو مجموع تلك الصور الذهنية من صورة الموضوع و المحمول و النسبة ثم الاعتراف ٠

لو كان هذه النسبة الى الفخر صحيحة و لكن ذكرنا فى كتابنا " مقصود الطالب " مايزيف هذه النسبة ٠

و اظنك عرفت ايضا ان التصديق ليس الحكم فان الحكم مترتب على الاعتراف المزبور لا نفسه ٠ فقول المصنف قده او هو تصديق هو الحكم

(١) و المنطق فى هذا البحث يرتبط بمعرفة النفس ٠

فقط. ليس موافقا للتحقيق فان الحكم لازم التصديق لا نفسه.

و ظهر النظر فى كلام بعض من يدعى الفضل من المعاصرين (١) حكم و تصديق در نظر دانشمندان عين يكديگرند. و كلامه هذا يباين صريحا مع كلام قطب الشيرازى فى درة التاج: تصديق امر انفعالى است و حكم ايقاع نسبت است و فعل است و تصديق لازمه حكم است و حكماء همين لازمهٔ حكم راتصديق خوانند نه خود حكم را.

و كم له من غفلات نسئل الله ان يمن عليه بالالتفات.

و كذا بعض آخر من المعاصرين: تصديق حقيقى حكم ذهن است بايجاب يا سلب. (٢)

و قدعرفت ايضا ان التصديق يفارق القضية جدا فان القضية على مايأتى انشاء الله تعالى قول يحتمل الصدق و الكذب و لو لم يكن قائله معترفا به و التصديق هو الاعتراف نعم مورد القضية الذهنية اى صور الموضوع و المحمول و النسبة شرائط التصديق فيظهر النظر فى قول بعض المعاصرين (٣): تصديق حكم ذهن است بايجاب يا سلب كه تعبير لفظى آن قضيه است!. فلا التصديق حكم و لا القضيه تعبير التصديق و لا القضية مختص باللفظ.

ثم اعلم ان التصور و التصديق لا يختصان بالصور العقلية و بعبارة المصنف قده: بادراك الحجا. بل المدرك بسائر القوى ايضا كذلك

(١) دكتر صاحب الزمانى.
(٢) دكتر سياسى ص ٢١١ مبانى فلسفه.
(٣) ص ٩٧ مبانى فلسفه.

فيدرك بالواهمة مثلا المعانى الجزئية التصديقية و بالحس المشترك الصور الجزئية التصورية الا ان المنطق لا ينظر الى الجزئيات بل ينظر فى الكليات و هى تدرك بالعقل و لذلك اصطلح على اختصاص التصور و التصديق بادراك العقل كما اختص بالعلم الحصولى دون الحضورى كما عرفت .

و فى المقام بعض ابحاث آخر من اراد التحقيق فليراجع كتابينا " المنطق المقارن " و " مقصود الطالب " .

قوله كل ضرورى الخ و الدليل على وجود القسمين فى التصورات و التصديقات هو الوجدان فان نرى و نحس ان التصور و التصديق على قسمين ضرورى و نظرى .

و لا ريب ايضا فى ان النظريات مكتسب من البديهيات بواسطة الفكر فانه محسوسة وجدانى لنا .

قوله و الفكر المصطلح قد يطلق الفكر على مطلق حركة الذهن فى الامور الكليه المعقولة اى حركة كانت مرتبة اولا و من المجهول الى المعلوم او غيره (اذ يتصور غيره ايضا كما لا يخفى) و هذا هو الفكر الذى يعدّ من خواص الانسان .

و قد يطلق الفكر على توجه النفس من المطلوب المجهول الى ما عنده من المقدمات مترددة فيها حتى يحصل ما هو المبداء المطلوبة و هذا اكثر موارد اطلاق الفكر عرفا فان اكثر موارد ما يقول العوام : فيم تتفكر و فلان يتفكر ، من هذا القبيل و هذا الاطلاق مقابل الحدس .

و قد يطلق الفكر على حركة الذهن من المطلوب المجهول الى

مباديه ثم الوصول منها اليه و المراد من الفكر و النظر فى كلمات القوم فى المقام هذا ، اذ المنطق يبحث عن قواعد ترتيب المبادى للوصول الى المجهول و اما ما ليس مرتبا كالمعنى الاول او قبل تحصل المبادى و بالنتيجة لا يجرى فيها قواعد المنطق فهو خارج عن البحث .

هذا مراده قده حيث يقول : و الفكر المصطلح .

ثم انه عرف الفكر الاصطلاحى بانه حركة من المطلوب الى المقدمة و بالعكس .

قال بعض المحشين : انما عدل عن تعريف القوم : الفكر ترتيب امور معقولة للتوصل الى المجهول ، لان تعريف المهية بالفصل او الخاصة وحده جائز عند القوم نحو الانسان ناطق مع انه ليس من ترتيب الامور فانه امر واحد .

و فيه ان الاشكال بعينه وارد على هذا التعريف ايضا فان الفصل وحده او الخاصة وحدها ليس "مبادى" حتى يصدق انه حركة من المطلوب الى المبادى بل هو مبدء واحد .

بل الوجه ان الفكر مجموع الحركتين (من المطلوب الى المبدء و بالعكس) و الترتيب ليس مجموع الحركتين هذا .

و لكن يرد على المصنف قده و من ماثله فى هذا التعريف كالمحقق فى شرح الاشارات امران :

١ــ ان الفكر ليس حركتين فقط بل هو ثلث حركات : حركة من المطلوب الى المبدء و حركة عكسها و هاتان حركتان فى المادة و هناك حركة اخرى هى الحركة فى الصورة غاية الامر ان سرعة حركة الفكر اغفلتنا

عن الدقة و تفكيك حركة المادة عن الصورة ففى مثال العالم حادث حركة منه الى مقدماته من تغير العام و حدوث المتغير، هذه حركة، ثم اذا اريد الوصول الى المطلوب اى حدوث العالم لا بد ان يتحقق حركة الذهن فى ناحيتين اوليهما فى تحقيق شرائط القياس الصورية من ايجاب الصغرى و كلية الكبرى و غيرهما ثانيتهما ـ و هى بعد الاولى ـ الانتقال من المقدمات الواجدة للشرائط الى النتيجة فتدبر جيدا ٠

و بما ذكرناهنا و فى كتابنا " مقصود الطالب " يظهر الاشكال فى جميع تعاريق القوم اى تعريف المشهور (ترتيب امور ٠٠٠) و تعاريف مثل المصنف قده (حركة من المطلوب الى المبدء و بالعكس) اذ الفكر قد عرفت انه لا يخلو من حركات ثلث ٠

٢ ـ ماذكروه من ان الكلام فى المنطق فى المعنى الثالث للفكر المتقدم فقط مخدوش بان فى المنطق نوعين من القانون : نوع يتكلم فى شرائط الصورة كباب شرائط القياس و المعرف و اقسامها و هذا فى الحركة من المطلوب المجهول الى المبادى المعلومة و بالعكس ٠

و نوع يتكلم فى كيفية تحصيل المبادى من دون نظر الى الحركة الثانية كمباحث تحصيل المهية الآتية فى هذا الكتاب انشاء الله تعالى و مباحث الانحاء التعليمية الكافلة لتحصيل حد وسط القياس ولم يذكرها المصنف قده و قد شرنا اليه عند ذكر دستورات " دكارت " و لعله نذكرها انشاء الله تعالى فى محله ٠

و هذه الباحث انما هى كافلة لتحصيل المبادى عند التردد فى مبادى المطلوب ٠

و هى مربوطة بالفكر بالمعنى الثانى المذكور سابقا فتدبر فى المقام فلم ار من تنبه له ٠

قوله ثم المباد ٠٠٠ يريد التنبيه على ان مبادى المطالب المجهولة على اقسام و اظن ان لا فائدة لهذا البحث الا تسهيل تحصيل مبادى المطالب حتى اذا تردد الذهن فى مبادى مطلوبه تفكر فى ان مبادى على اقسام و هذا المبدء الذى منظوره من اى قسم منها فيصغر دائره مطلوبه فيسهل امره نظير مباحث الانحاء التعليمية و كيفية تحصيل الحد و قد عرفت انه مرتبط بالفكر بالمعنى الثانى الذى هو كالمقدمة للمعنى الثالث ٠

ثم ان المبادى لها تقسيمات متعددة :

فمنها ان المبادى اما تصورية او تصديقية و كيف كان فاما خاصة و اما مشتركة و الخاصة اما خاصة مطلوب واحد او خاصة علم واحد فهنا ستة اقسام و لا يلزم ذكر امثلتها و الغرض صرف التنبيه الا انه لا يخلو من فائدة :

فالتصورى الخاص بمطلوب واحد : الناطق للانسان ٠

و التصورى الخاص بعلم خاص كمعنى المعقولات الثانية للمنطق ٠

و التصورى العام المشترك كالحيوان للانسان اذ هو مبدء الغنم ايضا ٠

و التصديق الخاص بمطلوب كالعالم متغير لحدوث العالم ٠

و التصديقى الخاص بعلم مثل : المعقولات الثانيه موجودة لمسائل المنطق ، و الحركة موجوده ، لمسائل علم الطبيعى و كل مقدار ينقسم

الى اجزاء ، لعلم الرياضى و الكلمة و الكلام موجودان ، لعلم النحو و هكذا ....

اذ البحث عن احوال المعقول فى الثانى المنطق فرع اعتقاد وجوده حتى لا يكون البحث لغوا (١)

و البحث الطبيعى عن الجسم المتغير متوقف على اعتقاد التغيّر الذى هو حركة والبحث فى الرياضى عن العرض القابل للقسمة والنسبة اى الكم (الذى هو احد مقولات العشر وياتى انشاء الله تعالى شرحها) متوقف على اعتقاد وجود الكم اى المقدار المنقسم .

و المراد بالرياضى اعم من الحساب و الهندسه و الهيئة والموسيقى كما ان الكم اما متصل او منفصل و الاول اما فى الموضوع المتحرك او غير المتحرك و الاول هو الهيئة و الثانى الهندسة و المنفصل اما ان لا يلاحظ فيه الترتيب فهو الحساب او يلاحظ الترتيب وهو الموسيقى .

و التصديقى العام مثل : النقيضان لا يجتمعان و لا يرتفعان فانه من المبادى العامة المحتاج اليها فى تحصيل المطالب بل الاعتقاد بكل قضية يتوقف على هذا المبدء لان صحة كل قضية فرع بطلان نقيضها و لذلك يقال : مبدء المبادى .

و باعتبار بداهته و اعتراف كل احد به حتى الاطفال يقال : اول الاوائل فى الاذهان اى اول ما يحصل فى الذهن .

و بعد ذاك المبدء قضايا آخر يستفاد منها فى موارد كثيرة نحو :

---

(١) على ما افاده مولينا على عليه السلام و لا تسئل عما لا يكون ففى الذى قد كان لك شغل .

المثلان لا يجتمعان و كذا الضدان ، و الدور و التسلسل باطلان .

و من التقسيمات للمبادى باعتبار الادراك انها اما علمية او ظنية او تخيلية او وهمية او تسلمية نحو الكل اعظم من الجزء ، و فلان يطوف بالليل فهو لص ، و العسل مرة مهوعة ، و كل موجود محسوس ، و الخبر الواحد حجة اذا اخذ مقدمة للدليل فى قبال خصم يعتقد به و ان كنا لا نعتقده .

و تقسيم آخر للمبادى باعتبار قبول المخاطب اما بديهية لا تقبل الانكار نحو الكل اعظم من الجزء و يسمى العلم المتعارف واما يتلقاها المخاطب مع الانكار و العناد فيسكت اضطرارا لا قبولا و يسمى المصادرة (على وزن المفعول لا المصدر المستعمل فى المغالطة) .

و اما يتلقاها المخاطب بالقبول لحسن الظن بالقائل فيسكت قبولا و ان كان نظريا و لم يكن هنا محل اثباته لا تعنتا فهو يسمى ((اصل موضوع)) فى الاصطلاح .

قوله و لهذه المذكورات : يعنى ان المبادى التى عدت جزئا من اجزاء العلوم هى هذه و الجزء الآخر هو موضوعات العلم و مسائله ، والجزء الثالث هو مسائل العلم اى محمولاته لا مجموع المسئلة موضوعا و محمولا حتى يستشكل بانه فلم ذكرت الموضوعات عليحده .

قوله سباحة : و عبّر بالسباحة دون الغوص اشاره الى ان بحث الالفاظ ليس بحثا اصيلا فى المنطق .

قوله اذ : متعلق بكلمة " لازم " فى الصفحة الاتية و المراد ان وجه البحث من الالفاظ فى المنطق ان اللفظ احد الوجودات الاربعة

لكل شى (من الخارجى و الذهنى و الكتبى و اللفظى) ولاجل ارتباطها و تاثر بعضها من بعض يشتبه و يتخيل حال اللفظ فى المعنى فالاشتراك الذى فى اللفظ يوجب تخيّل شركة المعانى فيشتبه شركة لفظ العين مثلا بشركة معناه و اتحاد معانيه و هذا يوجب المغالطة فيلزم البحث فى المنطق عن الالفاظ و التنبيه على حالاتها و تذكار ان اللفظ قد يكون مشتركا مثلا و ان الاشتراك ح فى اللفظ فقط و اما المعانى فمختلفة .

و هناك وجه آخر للبحث عن الالفاظ فى المنطق (مع ان المنطق يبحث عن الفكر و تحوله فى المعانى) و هو ان مدار الافادة والاستفادة هو اللفظ و من جهة احتياج المنطقى ايضا كغيره فى الافادة والاستفادة الى اللفظ يلزم علمه باللفظ و حالاته .

قوله ذاتى : كون الوجود العينى وجودا ذاتيا للشى باعتبار انه ليس يتبع شى كالوجود الذهنى الذى هو تبع الذهن و ايضا هو نفس الشى و دلالته عليه بذاته لا بالطبع او اللفظ كما فى الذهنى واللفظى .

قوله فى السماء الرابعة : حيث ان الشمس على الهيئة القديمة ثابتة فى الفلك الرابع ، و اعتقد عدة من علماء الهيئة الاسلاميون ان الافلاك التسعة هى السموات السبع مع العرش و الكرسى قال : كوجود الشمس فى السماء الرابعة . لكن الهيئة الحديثه لا تقبل الافلاك ، .

و ظاهر القرآن الكريم بل صريحه ان السموات السبع ليس كما ذكروه فان القرآن الكريم يذكر ان الانجم بجميعها زينة السماء الدنيا، و السموات السّت الآخر من وراء هذا السماء الدنيا و هذا يناقض كون الافلاك هى السموات .

كما هو ارفع من هدف العلم الحديث.

قوله ذهنى طبع: المراد بالوجود الذهنى هو الوجود العلمى للشئ و من خواصّه انه لا يترتب عليه الاثر المطلوب منه كوجود زيد فى الذهن لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجى.

و اذ قد عرفت انه هو الوجود العلمى للشى فقد عرفت انه شامل للوجود العلمى فى البارئ و المجردات فان الوجود العلمى للاشياء فى الحضرة الربوبية او سائر المجردات وجود ذهنى اصطلاحا مع انه لا ذهن فى ذلك المقام بهذا المعنى الذى فينا من كونه مرتبة من مراتب النفس.

كما عرفت ان نقش الشى فى اللوح و القرطاس ليس وجودا ذهنيا كما قاله بعض الشراح لعدم كونه وجودا عمليا فانه تخيل ان الوجود الذهنى كل ما لا يترتب عليه الاثر مع انه لو كان كذلك شمل الوجود اللفظى و الكتبى ايضا.

و لو قيل: بشرط عدم الوضع، و هما موضوعان قلنا فالنقش فى اللوح ايضا موضوع اذا الواضع اعم من اللفظ كما يأتي فى اقسام الدلالات.

ثم ان الوجود الذهنى وجود الشى لا بالذات لعدم ترتب الاثار عليه و لعدم كونه نفسه الواقعى الخارجى ولا بالوضع لدلالته عليه بدون الاحتياج الى الوضع بل هو وجود طبيعى اى هو هو بطبعه و بدون الوضع و القرار. كما ان دلالته ايضا بطبعه و بدون القرار.

قوله كنقش الشمس فى الالواح اى كتابة لفظ الشمس او ترسيمها

قوله كالطبيعى الخ الطبيعى: هو الموجود المادى المنغمر فى

المادة و يجرى عليه احكام المادة من الزمان و المكان و التغيّر والفساد و الحدوث و الوضع و ... فهو مادى مادة و صورة .

و المثالى هو الموجود المادى صورة لامادة و بعباره اخرى لـــه صورة لامادة كعالم البرزخ و المثل المعلقة الافلا طونية (فى وجه ،فان فى تفسيرها عقائد) . و الوجود الذهنى ايضا من هذا القبيل لوجـــود بعض عوارض المادة فيه و لذلك لاينطبق الاعلى الصورة الخارجيـــة للشئ .

و النفس هو الذى لامادة له و لاصورة ففى مقام ذاته مجرد لكـــن عمله يحتاج الى المادة كالروح الانسانى لايعمل الا بالبدن فانه مركبة لكن ذاته مجرد .

و العقلى هو المجرد ذاتا و فعلا كالعقول .

ثم ان الطبيعى ايضا ينقسم الى اقسام كالفلكى و يسمى الاثيرى و هو الجسم اللطيف و العنصرى و هو مقابله و هو اما بسيط و هوالعناصر الاولية او مركب و هو اما تام اوغير تام و التام ينقسم الى المعدنـــى و النباتى و الحيوانى .كماقال قده فى الفلسفة :

و الجسم عنصرى او اثيرى من فلك و كوكب منير .....

و قال :

حيوان انس معدن ونامى مركب تم وغيرتـــم .....

و كذلك سائر الاقسام من المثالى و النفسى و العقلى ايضالهـــا اقســـام .

قوله فى الذهنى: قدعرفت ان الوجود الذهنى هو الوجـــود

العلمى اعم من ان يكون ذهن متعارف اولا فيشمل الحضرة العلمية الربوبية كما يشمل اذهان الموجودات السافلة الادميين وغيرهم ٠

قوله فى العاقلة :كل محسوس ينتقل من الحس المدرك(بالكسر) الى قوة يسمى بالحس المشترك (لاشتراك كل القوى الظاهرة فيه) او " بنطاسيا " ثم بعد الانصراف عن الشى المدرك (بالفتح) ينتقل الى قوة الخيال و لذلك يكون الخيال حافظ المحسوسات ٠

كما ان كل معنى جزئى يدرك بالواهمة ثم ينتقل الى قوة تسمى الحافظة و يضبط فيه فالحافظة خزانة المعانى الجزئية كعدالة زيد و صداقة عمرو مثلا ٠

و المعانى الكلية تدرك بالعقل ٠ و هل يكون دركها بتجريد الخصوصيات من الجزئيات المدركة (و يسمى الانتزاع فى الاصطلاح قبال الاستنتاج فى التصديقات) او الكليات موجودات و وسيعة فى عالم آخر يشاهدها الروح فيه بحث و مقامه غير المقام ٠

و قد فرضوا حافظ الكليات فى خارج النفس فى وجود عقلى كعقل الفعال لان مدرك الكليات هو الروح و هو مجرد و المجرد لا يتبعض مع ان الحافظ غير المدرك و حيث لا يمكن تبعيض الروح مع الحافظ غير المدرك فلابد ان يكون حافظ الكليات غير النفس ٠ و البحث فى محله ٠

قوله الحروف المركبات: كزيد فانه مركب من حروف، وضع لذات زيد ٠ و التركيب فى الحروف ايضا على اقسام فقد تركب الحروف على نحو التركيب الابجدى و قيل اصله سريانى و ترتيبه ا ب ج د ٠٠٠

و قد على نحو التركيب الابتثى و ترتيبه ا ب ت ث ٠٠٠ و قيل اصله

عربـــى .

و قدعلى نحو التركيب الاهطمى و ترتيبه اهـ ط م ... و قيل اصله من الفهلويين فى القديم .

و يقال : فى كل من هذه التراكيب اسرار ودلالات مذكورة فى علـــم الحروف و فى بعضها رموز غريبة يتبنى عليها بعض الطلسمات يطلب من اهلها و لكل علم اهل .

قوله و المقطعات: يستفاد من روايات الائمة عليهم السـلام ان الحروف المتعارفة فى ايدى الناس لكل منها معنى ، و حيث انـــه لايفهمها الناس فلابد ان يكون كل واحد منها إذا على معناها بالدلالة التكوينية لا بالوضع المتعارف نظير ان المعلول يدل على علته . ولايفهم هذه الدلالة التكوينية الا اهلها الراسخون فى العلم كالائمه الابـــرار عليهم السلام .

كماورد فى الكافى الشريف و المعانى و التوحيد ان الف للـــذات الاقدس تعالى و الباء بهاء الله و السين سناء الله و الميم مجـــد اللّـه ....

و قال بعض اهل المعرفه(١) رزقناالله و لائهم : يستفاد مـــن الروايات ان عالم الحروف فى قبال العوالم كلها ... الف للـــذات الاقدس و الباء للمخلوق الاول و هو العقل الاول اى نور نبينا (ص) و هو المراد بالبهاء لانه ص ظهور جمال الحق و السين المفسر بالسناء

(١) الحاج ميرزا جواد آقا الملكى التبريزى قده فى كتابه " اسرار الصلوه " ص ٢١٦

اى ضوء البرق و بمعنى الرفعة اى مرتبة النفس الكلية و الميم حاك عن الامكان المفسر بالملك فالعالم جبروت و ملكوت و ناسوت ....

و كيف كان فهذا ايضا علم مكنون عند اهله و لا يقبل من كل مدع .

قال السيوطى(١) : الميم فى كلمة محمد (ص) يعنى محق الكفر بالاسلام و الحاء حكمة او حياة و الميم الثانية مغفرة و الدال انه الداعى ....

بل لابد من الخضوع عند باب الائمة الاطهار فانهم معدن العلم و مهبط الوحى .

و يظهر للنظر فى الروايات ان دلالة الرب تعالى ملاء الخافقين و ان كل شى له دلالة على جهة فى الرب تعالى و تقدس حتى الحروف .

و لعل ذكر الحروف المقطعات فى صدر السور القرآنية ايضا اشارة الى مقامات غيبية فى العالم الربوبى لا يفهمها الا اهله كما ان لسائر آيات القرآن ايضا بطونا لا يعلمها الا اهله .

قوله فالوجودات الثلثة الخ : يعنى ان الوجود الذهنى واللفظى و الكتبى تعرف الوجود الخارجى الذى هو اصيل و ذاتى للشى و تكون مرآة ذاك الوجود و النظر اليها نظر مرآتى " مابه " لا " مافيه " و حينئذ فهى من مراتب ذاك الوجود الخارجى و ظهوراته .

كما ان الاسم لكونه ظهورا للمسمى يقال : الاسم هو المسمى اى مظهره .

و لذلك يجب احترام اسماء الله المكتوبة لكونها ظهوره تعالى و

(١) ص ١٨٧ كنز المدفون .

يجب احترام اسماء الله التكوينية بطريق اولى لكون مظهريتها اتم من التدوينى ، فكل وجود من حيث دلالته التكوينية على الله تعالى محترم و بهذه النظرة يقال : مارأيت شيئا الا و رأيت الله قبله وبعده وفيه و ان كان قد يلزم هدمه لمصالح اجتماعيه و هنا دقيقه ليس مقام ذكرها فتدبر جيدا .

و كذلك يلزم احترام اسماء الانبياء و الائمه عليهم السلام لذالك الظهور الذى قلناه .

و كيف كان فحيث ان وجودات الاربعة للاشياء (و قد ليس للشى تمام هذه الوجودات) وكذلك مراتب تلك الاربعة مرتبطة وكلها من مراتب وجود الشى فقد يؤثّر حالات وجود فى وجود و يشتبه و يغالط فلابد من النظر الى احوال كل وجود و منها الوجود اللفظى و يذكر احواله المختصة به حتى لا يشتبه و يجرى فى الوجود الاصيل .

و حيث ان اكثر الاشتباه من جهة الوجود اللفظى ذكر فى المنطق بحث الالفاظ دون سائر الوجودات .

كما يقال مثلا فى الفارسية : در باز است و هر بازى پرنده است پس در پرنده است ، و التفصيل فى باب مغالطة القياس .

قوله الاسم هو المسمى : الاسم يطلق على معنيين : ١ـ اللفظ الموضوع للشى ٢ـ مرتبة تعيّن الشئ بصفة خاصة كجهة عالمية الشخص مثلا (اى الجهة الواقعية فيه لا لفظه) و ماذكره صحيح بكلا المعنيين اذ اللفظ ظهور الشى و جهة عالميته ايضا ظهوره .

قوله و هى على العبارة : اذ باللفظ ينتقل الى الصورة الذهنية

و لكونها مرآة الخارج ينتقل الى الخارج ٠

قوله بالفاظ ذهنية ؛يعنى ان الرسوخ بين اللفظ و المعنى بحد قد يكون الانتقال الذهنى الفكرى العارى عن التلفظ ايضا مع تصور اللفظ الموضوع لذلك المعنى ٠

الدلالات

الدلالة يعبر عنها فى الفارسية " راهنمائى كردن " و لا تسند الى شى الا اذا دلّ شخصا على شى و ح فلا دلالة للالفاظ الا حين ما دل شخصا على معنى لا فى غير ذلك الحين و لكنه لما كان الالفاظ معدة للدلالة و الهداية الى المعانى اسند الدلالة اليها فيقال : هذا اللفظ دال على ذاك المعنى و لو لم يدل فعلا شخصا على شى و هذا بالنظر الدقيق مجاز وان كان بنظر العرف حقيقة نظير اطلاق كلمة الدليل على من يكون شغله ارائه الطرق و لما ذكرنا قالوا : الدلالة كون الشى بحيث يلزم من العلم به العلم بشى آخر و كيف كان فالشى الاول دال والثانى مدلول ٠

قوله جلية ؛و ظاهره قده عدم اعتبار المفاهيم و فيه انه لا فرق بين المفهوم و المنطوق فلكل منهما ظهور و ان كان ظهور الثانى اقوى و لكنه غير فارق بعد كون كل منهما ظهورا ٠

قوله لا تختلفان ؛عدم الاختلاف باختلاف الاعصار تفسير قوله : ادوم يعنى ان الدلالة العقلية و الطبيعية ادوم من اللفظية لامكان تغير الاوضاع فى الالفاظ كما نرى كثيرا ٠

و قوله و الامم تفسير قوله : اعمّ يعنى انهما لا يختصان بقوم دون قوم فان سرعة النبض دالة على الحمى مثلا فى اى لغة بخلاف الالفاظ لان لكل قوم لغة خاصه .

و قوله لا تتعلقان بارادة اللافظ، تفسير قوله : اتم يعنى انهما تدلان من دون اختيار لمن يكون فيه الدلالة فسرعة النبض دالة على الحمى و لو لم يرده الشخص المحموم و هذا بخلاف الالفاظ اذ للافظ ان يصرف اللفظ عن معناه بوضع القرائن فيعلن بعدم ارادته .

اضف اليه ان كون معنى اللفظ مراداله يتوقف على قصده و ارادته فلو غفل او هذل او لم يقصده لم يكن المعنى مراداله و لم يدل اللفظ على ذلك اى على ان المعنى مراد المتكلم و هذا مرام بعض الاعلام قدهم (١) من الدلالة التصديقية للالفاظ .

و الظاهر ان ماذكرناهو مراد العلمين (ابن سينا و المحقق الطوسى) من تبعية دلالة الالفاظ للارادة اى فى ناحية الدلالة التصديقيه فتدبر جيدا .

ثم قدعرفت من عباره المصنف قده ان الدلالات ستة عقلية و طبعية و وضعية و كل منها لفظية و غير لفظية و وجه الضبط ان الدلالة اما بالواضع فوضعية اولا و ح فاما بواسطة الطبع فطبعية و الا فعقلية كذا ذكروه .

لكن يرد انه لا وجه لعد الطبعية الا تكثير الاقسام و الا فيمكن ان يقال : اما بالوضع فوضعية اولا فعقلية اذ الطبعية ايضا (كسرعة النبض

(١) منهم الآية الحائرى قده فى الدرر.

على الحمى) عقلية اى العقل يحكم بانه اثر ذاك . الاان يقال : فى الطبعية لا يستحيل التخلف بخلاف العقلية فتدبر وراجع ماكتبنا فى كتابينا .

ثم ان بعض المعاصرين (١) جعل الطبعية مخصوصة بما اذا تحقق الدال بلاتعمد و اختيار بل على نحو حركة انعكاسية طبعية فلو كان عن تعمد و قصد فهو الوضعى و قال : فبكاء الطفل فى الايام الاول طبعى و بعد مافهم انه بالبكاء يصل الى مراده فهو وضعى .

و فيه ان تعريف الوضعى عند القوم ماكان بوضع واضع و هل ترى دلالة البكاء على الجوع مثلا بوضع واضع ؟!

قوله و نسبة الثلاثة الى الوضع : يعنى ان الدلالة اللفظية بواقع الكلمة انما هى فى المطابقة حيث ان فهم المعنى من اللفظ بالوضع انما هو فى المطابقة و اما التضمن و الالتزام فليس الدلالة فيهما من جهة الوضع بل فى التضمن من جهة العقل (٢) و فى الالتزام من جهة الملازمة العرفية .

و ذكر بعض اهل التحقيق (٣) لجعل الدلالة فيهما ايضا وضعيا وجها لا يتم مع مافيه من التكلف .

ثم ان مرادهم من التضمن و الالتزام هو الدلالة على الجزء والخارج تبعا للدلالة على الكل لاستعمال اللفظ فى الجزء و الخارج اللازم

---

(١) دكتر سياسى فى " مبانى فلسفه "
(٢) چونكه صدآمد نود هم پيش ماست .
(٣) هو الدزفولى فى نور الانوار .

مجازا كما توهمه القطب الشيرازى(١) و بعض اهل العصر(٢) .

و ممن صرح بما ذكرنا من المتأخرين المحقق القمى فى بحث العام و الخاص من القوانين و قد فصلنا الكلام فى " مقصود الطالب " .

قوله و مايقال : و قائله الفخر الرازى ، و تبعه بعض اهل العصر(٣) و استدلّ بان الذهن يحيط بصورة الشى تامة اى يتوجه الى ما به امتيازه عن الاغيار ايضا و ما به الامتياز ليس معناه الّا انه ممتاز عن غيره و ليس غيره .

و فيه ان الانسان موضوع للمهية على وجه الابهام و عند دقّة العقل و تأمله يتوجه الذهن الى جنسه و فصله لان هذا التفصيل فى الموضوع له نفسه .

و ايضا التوجه الى الجنس و الفصل بالحمل الشائع اى الى الحيوان و الناطق لا بوصف الفصلية و الامتياز عما عداه .

قوله و هى كالسبيه الخ : و قد ذكر قد فى الحاشيه امثلة هذه المذكورات فراجع . لكن التحقيق عدم احتياج المجاز الى هذه العلائق بل يحتاج الى المصحح العرفى و هو كل ماينا سبه ذوق العرف و لعل مرادهم ايضا ذلك و ذكر هذه العلائق بيان موارد المناسبات العرفية .

قوله ترادف : و قد يقال : ليس لنا لفظ مترادف لعدم الاحتياج الى

---

(١) ص ١٩ درة التاج .
(٢) ص ٥٤ منطق صاحب الزمانى .
(٣) هو الفتحى الدزفولى فى نور الانوار ص ٦ .

اللفظ الثانى بعد الوضع الاول و مايتخيل من الالفاظ المترادفة فبعد الدقة يعلم عدم كونها مترادفة اذ كل منها يحكى عن جهة خاصة فى الموضوع له كالخيل باعتبار سرعة الفرس كالخيال و الفرس باعتبار فراسته و الجواد باعتبار انه يفدى نفسه لصاحبه و ...

و فيه ان ماذكر صحيح لو كان الالفاظ المترادفة لقوم واحد فلم لا يمكن ان يضع كل قوم لمعنى خاص لفظا غير مايضعه الاخر فحصل الترادف بذلك .

قوله بالوضع تخصيصى :متعلق بمايأتى فى الشعرالاتى و المراد ان المنقول هو اللفظ الذى تخلص عن معناه الاول و اختص بمعنى ثان و هذا التخلص و الاختصاص انما هو بوضع ثانوى و قد افاده قده استطرادا ان الوضع مطلقا على قسمين تخصيصى و تخصصى .

قوله مركب مادل :كما قال ابن سينا فى القصيدة :

اللفظ اما مفرد فى المبنى ليس لجزء منه جزء المعنى

او الذى تعرفه بالقول للجزء منه دل جزء الكل

و المراد بقوله قده :لمعناه هو المعنى الموضوع له بهذا الوضع فعبد الله علما لا يدل جزء لفظه على جزء معناه العلمى المنظور فعلا فهو مفرد بخلاف عبد اله الوصفى .

ثم المراد بجزء اللفظ هو الجزء المترتب فى السماع فنحو ضرب و يضرب مفرد و ان كان له جزء ان ماده الضرب و هيئه الماضى اوالمضارع و لكل منهما معنى لكنه لما لم يكن الجزء ان مترتبين فى السماع بل مندمجين لم يكن مركبا .

و الدليل على ماذكرنا تصريح القوم كما صرح به فى الدره و شرح المطالع و المقام مقام الاصطلاح و لا بد ان يؤخذ من القوم ٠

و قد ذكرنا فى "المنطق المقارن" ان ياء يضرب و همزه اضرب (متكلم) و نون نضرب ايضا ليس من الجزء الذى له معنى فراجع و ذكرنا ان صيغه الامر ايضا مفرد و ماقالوا من تقديرانت لا يفيد ٠

نعم الرجل مركب عند المنطقى و ان كان مفردا عند الادباء اذ اللام جزء مترتب فى السماع و له معنى و هو التعريف الا ان يزاد فى تعريف المركب قيد آخر(١) و هو ان المراد بالجزء مالا يخرج بالاتصال عن الاستقلال فيخرج امثال و او مسلمون و ياء يضرب و تاء التانيث و تنوين التنكير ٠

قوله ربط خالصا: و ذلك لماذكرنا من الضابطة اذ ليس للافعال الناقصة معنى مستقل اذ المراد من ((كان زيد قائما)) هو اسناد القيام الى زيد فى الماضى لا اسناد الكون او هو القيام فليس لكان معنى منظور سوى الربط ٠

قوله اعارها الخ :يعنى ان المترجمين لكتب اليونان الى العربية لما وصلوا الى كلمة "استين" اليونانى الدالة على الربط غير الزمانى و لم يروا بد له فى لغة العرب جعلوا الضمائر بدلها اضطرارا مع العلم بان الضمائر اسماء لا حروف ٠

لكن الحق عدم الاحتياج الى ذلك بل الهيئة فى جملة زيد قائم مثلا دالة على الربط ٠

(١) كما فعل المرحوم الخوئى قده فى شرح نهج البلاغة ص ١٣

قوله و اما البسیطة الخ : و هذا اعتقاد جمع منهم صدر المتألهین فی الاسفار(۱) و استدلوا بان النسبه (و دالها الرابطة) انما هی فیما کان شیئان یراد اثبات احدهما للاخر و بعبارة اخری یکون مفاد القضیة ثبوت شی لشی نحو زید قائم و امافیما کان مفاد القضیة ثبوت الشی فقط نحو زید موجود فلا اذ لیس منسوب و منسوب الیه حتی یکون نسبة(۲)

و فیه ان ذلک صحیح فی الواقع المحکی للقضیة و اما نفس القضیة الحاکیة عن الواقع فلابد ان یکون فیها النسبة اذ بدونها لا یتم القضیة حتی تحکی عن الخارج فان النسبة هی التی تربط مفهوم الموجود الذی یکون محمولا بزید الموضوع و لو لم تکن نسبة لما ارتبطا و کانا لفظین مفردین فتدبر جیدا .

فی الکلی و الجزئی

و حیث ان هذا البحث من مباحث المنطق الاصیلة بخلاف مباحث الالفاظ عبر بالغوص .

قوله مفهوم وهو کل مافهم من اللفظ ای المعنی و قال بعض المعاصرین(۳) المفهوم المعنی الکل الجامع للصفات المشترکة کالانسان

(۱) فی موارد متعددة منها ص ۱۳۹ ج ۱ و ص ۷۹ .

(۲) وذکر بعض الاعاظم اطال الله عمره نظیر هذا الوجه لنفی النسبة فی مطلق القضایا الدالة علی الاتحاد و الهوهویة (این همانی) نحو زید قائم قبال ماد ل علی ثبوت شئ لشئ مثل زید له القیام و الکلام فی محله .

(۳) دکتر سیاسی ص ۲۰۶ مبانی فلسفه : مفهوم عبارت از مجموع صفات مشترکی است که معنی کلی از آنها تشکیل گردیده مانند جسم نامی و حساس و ناطق که برروی هم مفهوم انسان را بوجود میاورند .

المتشكل من الجسم النامى و الحساس و الناطق مثلا ٠

و لا اعلم من اين اخذ هذا الاصطلاح فان المفهوم عندهم كل مافهم من اللفظ بسيطا او مركبا جزئيا او كليا ٠

قوله و الا لما احتيج الخ : يعنى لو كان مفهوم واجب الوجود منحصرا فى فرد واحد و قام البرهان على تحقق واجب الوجود لم يحتج الى برهان آخر على وحدة واجب الوجود لكفاية البرهان الاول ٠

قوله كالشمس : بناء على الهيئة القديمة و اما الهيئة الحديثة فهى تثبت اكثر ٠

قوله لزم البعد الغير المتناهى : يعنى فى الافلاك اذ الكواكب ثابتة فى الافلاك على الهيئة القديمة و البرهان قائم على تناهى ابعاد كل جسم و منها الفلك فلا يمكن تمكن الكواكب غير المتناهية فى الفلك ٠

قوله على مذهب الحكماء اعتقدوا ان الموجودات التى لا تحتاج مادة و مدة فى التحقق قديمة اذ الحدوث اما من جهة بخل الموجد البارى و هو محال او من جهة نقص القابل لاحتياجه الى مقدمات و المفروض عدمه و ح فالروح المدرك اى النفس(١) الناطقة الانسانية (دون النفوس الفلكيه) قديم و غير متناه و كل فرد فرض منه فله فرد آخر ايضا و لا يخفى ان هذه النفوس غير المتناهية انما هى فى عالم النفوس المسمى بالملكوت كما عرفت سابقا لا فى عالم المادة لعدم المادة لها فلا تزاحم فيها اذ التزاحم انما هو فى الماديات لا فى الروحانيات جعلنا

(١) اى المراد هنا هو النفس الناطقه و ان كان فى اتحاد الروح و النفس خلاف و قد رجح بعض اهل العصر فى كتابه " اصول اساسى روانشناسى " ص ١٧٦ عدم اتحادهما نظرا الى تفاوت موارد استعمالها فتأمل ٠

الله من الروحانيين بحق محمد و عترته الطاهرين ٠

قوله افراد الكليات الطبيعيه اختلفوافى حدوث العالم و قدمه بحسب الزمان (بعد الاتفاق على الحدوث الذاتى اى كونه معلـــولا لواجب الوجود) فالحكماء على القدم لكن اعتقدوا ان العقول و النفوس الكلية و جرم كل فلك لكل منهافرد واحد و نوعها منحصر فى شخص واحد و اما الطبيعيات فيضاف الى قدمهاتعدد افرادها و حفلها افراد غيـــر متناهية لكن حيث ان مادة العالم متناهية فهذه الافراد فى كل زمـان كماترى تناهى افراد الانسان الان مثلا و لكن مجموع الافراد غيرمتناهية

قوله سيما الانواع المتوالدة : اذا التوالد فيها كاشف عن عنايـة اكثر من البارى تعالى اليها ٠

قوله او مشكك : و ظاهر المصنف ان التواطى و التشكيك مـن صفات المعنى لانهما من اقسام الكلى و هو فى كلام المصنف من اقسام المفهوم و هو المعنى خلافا لبعض الاعلام(١) حيث عد الجزئى صفـة اللفظ فى الاصطلاح تسمية للدال باسم المدلول و ان كان بحسـب الدقة صفة المعنى ٠

قوله باولوية الخ : و قد مثلوا بالوجود العلة احق بالموجودية من وجود المعلول و إنّ صدقه عليها اولى منه ٠

و ايضا هو مثال الاقدمية ايضا فان صدق الوجود على العلة اقـدم رتبة من المعلول لان وجوده ناش منها ٠

و الزيادة و النقصان كالخط الطويل و القصير فان صدق الخـط

(١) هو الخوئى قدّه فى شرح نهج البلاغة ص ١٤ ج ١ ٠

على الطويل اولى من القصير بحيث قد يشك الانسان فى صدق الخط على ماكان قصير اغاية القصر .

و الكثرة و القلة كالعدد فان بعض الاطلاقات العرفية فى لفظ العدد تكاد تنصرف عن العدد القليل كاثنين .

و الشدة و الضعف كالبياض فى الثلج و اللباس .

قوله بالكم المتصل: و سيجئ انشاء الله تعالى فى بحث ترتب الاجناس الاشارة الى اقسام العرض و منها الكم و هو مايقبل القسمة و النسبة كالمقادير ككون هذا منوين و ذاك مترين و هو ينقسم الى المتصل و المنفصل و الاول ماكان بين اجزائه حد مشترك كماذكر و الثانى ماليس كذلك كالاعداد كماان الكيف ايضا يبين هناك و هو مالا يقبل القسمة كالسواد و البياض الا بتبع موضوعه اى الجسم .

قوله كالعدد: فانه كلى يشمل كل عدد و مشكك لتفاوته فى الصدق فصدقه على الاكثر متقدم و تشكيكه خاص اذ مافيه التفاوت عين ما به التفاوت و بعبارة اخرى ما به الافتراق عين ما به الاتحاد اذ التفاوت فى ذلك الكلى اى العدد و منشاء التفاوت ايضا اكثرية العدد و كليته و كثرة العدد و قلته بنفس العدد . هذا فى الكم المنفصل .

و نذكر مثالا من الكم المتصل كالخط فانه كلى مشكك لتقدم صدقه على الطويل بالنسبة الى الخط القصير و منشاء التفاوت هو طول الخط و قصره و معلوم انهما بنفس الخط فما به الاتحاد و التساوى عين ما به التفاضل و التفاوت .

ومثال آخر من الكم المتصل هو الزمان فانه مشكك لتقدم صدقه على الكثير كساعة

مثلا بالنسبة الى القليل كالانسان مثلا ومنشاء التفاوت كثرة الزمان وهى الزمان نفسه .

قوله فانكان بامور زائدة : لا يخفى انه على هذا القيد لا يصير اعم من المشكك الخاص بل مباين له ففى العبارة تسامح و المراد ان الكلى الذى فيه التفاوت و مشكك اعم من ان يكون منشاء التفاوت نفسه او الخارج منه فان كان منشاء التشكيك نفسه فهو الخاص .

قوله ضياء القمر : ضعف نور القمر من نقص القابل اى القمر ـ بناء على كون نور القمر من الشمس و الظاهر انه فرضية علمية و اما الاظلال فهو لاجل المانع .

ففى هذه الانوار يرجع التفاوت الى احوال الوجود الخارجى لا الى نفس النور و حقيقته . بخلاف الذاتى للنور فان اشدية نور هذا السراج من ذاك و هو من ذلك من نفس النور فالاختلاف الذاتى فى النور من التشكيك الخاص و الاختلاف العرضى من التشكيك العالم و سيأتى بقية الكلام .

قوله و النور الحقيقى : يعنى واقع النور لا مفهومه ، و نفس النور و ذاته لا عوارضه فهذا مثال المشكك الخاص عند شيخ الاشراق اى السهرورردى القائل (فى مسئله اصالة الوجود او المهيه فى الفلسفة) بكون الوجود اعتباريا اصالة المهية فى التحقيق و ان الواقع الحقيقى فى قولنا الانسان موجود هو الانسان لا الوجود .

و اما القائلون باصالة الوجود فى الخارج و هو محققوا الحكماء القائلون بان الواقع فى الخارج هو الوجود ، و الانسان مثلا حد منتزع من ذلك الوجود الذى هو مرتبة من الوجودات الخارجيه ، فهم يمثلون

للتشكيك الخاص بالوجود فانهم يقولون : مفهوم الوجود كلى مشكك كما عرفت بالتشكيك الخاص لان منشاء التفاوت فى صدقه بالنسبه الى العلة و المعلول ، و الوجود الاقوى و الاضعف هو كمال العلة و الوجود الاقوى و نقص المعلول و الوجود الضعيف و كمال الوجود و نقصه من الوجود نفسه .

و السهرورد ى و تابعوه ينكرون ذ لك لاعتقاد هم ان الوجود ليس الا امر اعتباريا لا حقيقيا حتى يجرى فيه التواطى و التشكيك ثم العام و الخاص فى التشكيك .

كما ان الحكماء المحققين ينكرون مثال النور من السهرورد ى حيث ان التشكيك فى النور امافى مراتب وجوده الخارجى فهو فى الحقيقه تشكيك فى الوجود و امافى مفهوم النور و مهية فهم يبطلون التشكيك فى المهية (فى الفلسفة) .

و نظرهم الى ان كل مهية (من النور او غيره) اما موضوعة بجامع يشمل القوى و الضعيف فالقوة و الضعف خارجان من نفس المهية و مربوطان بوجود ها فلا تفاوت فى نفس المهية و اما موضوعة لخصوص الناقص او لخصوص الكامل بحيث يكون الكمال او النقص دخيلا فى الوضع وح فغير ما دخل فى الوضع خارج من المهية وليس منها اصلا .

و لذ لك فليس عند المحققين من المنطقيين مثال للتشكيك الخاص الا ما لم يكن من سنخ المهيات و هو الوجود اذ الوجود له عرض عريض ليس له حد محدود يكون مهية له فمفهوم الوجود مشكك لتفاوته فى الصد ق و منشاء التفاوت نفس الوجود .والكمال و النقص خارجان من

نفس المفهوم.

ثم ان للتشکیك اقساما آخر منها التشکیك خاص الخاصی و هو ان یکون للمفهوم بحسب الظاهر افراد کثیرة لکن عند الدقه لیس له الا فرد و احد و الباقی اظلال ذلك الفرد الواحد و عکوسه کالوجود (عند طائفه): فرده الحقیقی هو الواجب تعالی و الباقی تجلیاته و ظهوراته و کلماته ـ و ما نفذت کلماته ـ.

و منها التشکیك اخص الخواصی و هو کون باقی الافراد خیالا محضا کالعارف ذی العین الواحدة الذی لا یری سوی الحق تعالی موجودا.

قوله فی النسب الاربع: هذا البحث مربوط بلحاظ کل کلی مع الآخر کما ان المباحث السابقة و بعض ما یأتی مربوطة بنفس الکلی الواحد.

قوله تساویا: فالتساوی هو الاتحاد فی الوجود کما ان الترادف هو الاتحاد فی المفهوم و التساوق اعم منهما ای یطلق علی مورد الاتحاد الوجودی و کذا المفهومی.

قوله الانسان انسان: ان قلت: لا معنی لهذا الحمل، قلت: لا بد فی صحة الحمل من اتحاد و تغایر، التغایر لتصحیح تعدد الموضوع و المحمول حتی یتحقق جزء ان، و الاتحاد لتصحیح اذ الحمل هو الاتحاد (۱)

و یکفی ادنی التغایر و الاتحاد فاذا کان کلام الخصم بحیث یوهم سلب

(۱) خلافا لاصطلاح منطق "الگوریسم" الریاضی حیث ان ملاك الحمل عندهم هو التساوی و قد عرفت ما فیه.

الشئ عن نفسه كمافى مباحث النقيض و العكس فيقال له : لا يصح سلب الانسانية عن الانسان اذ الانسان انسان و هذا القدر من و هم التغاير كاف .

قوله و كل يكل : بمعنى تسليم الامرا ى فوض الطبيعى و العقلى الى الحمل الشائع و خصصه به .

قوله كالمضاف : و هو احد المقولات العشر الاتية انشاء الله تعالى . و هو النسبة المكررة كالابوة و الاخوة حيث ان الابوة يتضمن نسبه البنوة و الاخوة يتضمن نسبة هذا الاخ الى ذاك و ذاك اليه .

و المضاف يطلق على الموصوف بالاضافه كالاب و على نفس الاضافة كالابوة و عليهما معا .

قوله و لا يعتبر الذات فى المشتق : جواب سؤال مقدر هو ان المضاف كيف يكون نفس الاضافة و الابيض نفس البياض ، و المشتق مركب من الذات و المبدء ؟

و الجواب انا لا نسلم ذلك بل المشتق يطلق على المركب منهما كاطلاق الضارب على زيد الذى ضرب ، و يطلق على البسيط اى نفس المبدء كاطلاق الضارب على نفس الضرب و المتصل على نفس الاتصال و ليس بمجاز عند التحقيق و ان كان خلاف تبادر اذهان العرف بدوا .

بل مصحح اطلاق الضارب على زيد هو ضربه ، و المتصل على ما اتصل هو اتصاله فكيف لا يطلق على نفس الضرب و الاتصال مثلا .

قوله من المعقولات الثانية : قد مضى تعريفها و نزيد ان فيها اصطلاحين للمنطقى و الفلسفى اذ عروض المعقول الثانى على المعقول

الاولی لا ریب انه فی العقل و المنطق یشترط ان یکون اتصاف المعقول الاولی بالمعقول الثانی ایضافی العقل کعروضه علیه کالکلیة مثلافان عروضهاعلی الانسان الذهنی و اتصافه به ایضافی الذهن اذالانسان الخارجی لا یکون کلیافان کل موجود یتمایزعن کل ماعداه فلایمکن ان یکون کلیا ۰ لکن الفیلسوف لا یشترط ذلك بل یطلق المعقول الثانی علی ما کان العروض فی الذهن سواء کان الاتصاف فی الخارج کالابوة فان عروضهاعلی زید (الاب) فی الذهن لکن الاتصاف فی الخارج فزید الخارجی اب او کان الاتصاف فی الذهن کالکلیة الماضیة۰

قوله وصف له بحال متعلقه: الفرق بینه و بین الاول ان الاول ینکر وجوده رأساحیث یقول : لیس الطبیعی الاالمهیة و المهیة لیست الاالحد المتصور للموجود الخارجی و الحد لیس الاامرا اعتبرناه باذهاننا فلا مهیة و لافرد لهاو لاطبیعی و لافرد له ۰(۱)

لکن هذا یقول : الطبیعی هو المهیة لکنهالیست اعتباریة محضه کالملکیة بل انتزاعی له منشاء انتزاع و لیس اعتبار الانسان لافراد الحمار و بالعکس و منشاء انتزاعه هذه الافراد فله افراد و هذه الافراد متحققة و الطبیعی ینتزع منهاو ان قیل : الطبیعی موجود فهو وصف بحال المتعلق ای افراده موجودة(۲) ۰

(۱) و یسمون اصحاب التسمیة و "نومینالیست" ومنهم "آبلار" فی القرن ۱۲م (ص ۴۸ مقدمه ای برفلسفه) وقد خلط مؤلف "فلسفه های بزرگ" من سلسلة "چه میدانم" فجعل آبلارونظائره منکرین للکلی المنطقی (والبحث فی الطبیعی)۰

(۲) ویسمون اصحاب التصور ومنهم الکسیس کارل قال فی مترجم کلامه (ص ۲۴۷ انسان موجود ناشناخته) ماد رطبیعت هیچگاه باموجودانسانی برخورد نمیکنیم بلکه همیشه فرد را می بینیم ۰۰۰۰۰

و القول الثالث هو تحقق الطبيعى نفسه و يسمون الواقعيين ٠

و اماكيفية تحققه فى الخارج فقيل بوجود مستقل فى عالم التجرد و يسمى برب النوع و يسمى كليا على اصطلاح العرفاى وجوده وسيع محيط ، لكن القول بوجود رب النوع مردود عند ارسطو و من تابعه اى لا يجدون برهانا على وجوده ٠

و قيل بوجود الافراد و ان الكلى متحد مع الفرد فكل فرد له طبيعى و هذا مقبول عند المحققين و برهنوا عليه بدليل المقسمية توضيحه ان المهية لها ثلثة اعتبارات كما قال المصنف فى الفلسفة :

مخلوطة مطلقة مجردة عند اعتبارات عليها مورده

و حاصله انه يلاحظ المهية كالانسان بقيد شئ و تسمى بالمهية المخلوطة او بشرط شئ و قد تلاحظ بقيد عدم شئ و تسمى بالمهية المجردة او بشرط لا وقد تلاحظ بلاقيد شئ او عدمه و تسمى بالمهية المطلقة او لا بشرط و هل هذه الثلثة اقسام صرف اعتبار او لها واقعية فله مقام آخر و ظاهر السبزوارى هو الاول ٠

هذه اقسام ثلثة للمهية و حيث ان الاقسام عين المقسم فنفس المهية بلالحاظ شئ معها حتى اطلاقها و تخلصها من قيد وجود شئ او عدمه هو المقسم و تسمى باللا بشرط المقسمى ٠

فنقول : المهية (كالانسان) المخلوطة بالوجود و بشرطه موجودة قطعا كزيد فانه الانسان الموجود بقيده فالمقسم اى نفس المهية موجود ايضا لاتحاد القسم و المقسم ٠ و الحاصل ان زيدا حيوان ناطق مع خصوصياته الشخصيه و هو موجود فنفس الحيوان الناطق الكلى ايضا

موجود كماقال المصنف:

فــلا تحاده بشخصه يحق وجوده ليس كوصف ما اعتلــق

اى وصفه بالوجود وصف حقيقى لا مجازى بحال المتعلق و هذا مــا قلنا سابقا من سراية حكم المتحد الى متحده .

ان قلت : و اذا كان موجودا فهو جزئى لا كلى قلت : تسميته بالكلى اصطلاح و بعلاقه الاول و نحوه اى يعرضه الكليه فى الذهن فالمراد من الكلى الطبيعى نفس الطبيعى كالانسان و ليس مرهونا و مقيدا بالكليه كماقال المصنف :

اذ ليس بالكلية مرهونــا بكل الاطوار بدا مقرونــا

و قد تمسك بدليل الجزئيه ايضا : الطبيعى جزء الفرد و الفرد كزيد موجود فالطبيعى موجود و لكنه كما اشار اليه المصنف غير تمام اذ الطبيعى جزء عقلى للفرد لا خارجى و الجزء الخارجى للموجود الخارجى موجــود خارجى لا الجزء الذهنى .

و قد نسب ابن سينا الى رجل فيلسوف من اهل همدان انه كــان يعتقد ان الطبيعى (كالانسان) موجود واحد سار فى الافراد و قد الــف ابن سينا رسالة فى ردة و مما اورد عليه انه مستلزم لاتصاف الموجود الواحد بالصفات المتضادة و الامكنة المتخالفة حيث ان هذا الطبيعى الواحــد متحقق فى ضمن زيد الجاهل و عمر و العالم و هكذا .

و الى رد ذاك الرجل اشار المصنف قده بقوله :

و ليس فيها مثل واحد يحد وجوده كان وجودات يعــــد

و قد يقال : مراد ذاك الرجل ايضا ليس ذلك الذى نسب اليه بل

مراده رب النوع الذى قاله افلاطون و قد مضى ، اذ مقالة الوجود الواحد الساري فى الافراد افسد من ان يقوله فيلسوف !.

لكن اقول : هذه المقالة الفاسدة لازمة قول كثير من العلماء فى الاصول و المنطق و حتى الفلسفة من غير توجه كما استدل بعض المعاصرين(١) على وجود الكلى الطبيعى بان بعض آثار الافراد آثار الجهة المشتركة فيها فيعلم وجود تلك الجهة المشتركة(و هى الطبيعى الجامع) اذ الاثر يدل على المؤثر.

و انت اذا دققت النظر علمت ان القول بوجود جهة جامعة واحدة فى الافراد جميعها هو عين مقالة الرجل الهمدانى . و فيه ان الاثر فى كل فرد اثر جهة خاصة فيه فتدبره .

و كذلك قول بعض اعلام العصر دام علاه(٢) فالصواب ان يقال: ان وجود الطبيعى يستكشف من وجود افراده لانه القدر المشترك بينها و القدر المشترك بين الافراد الموجودة موجودة لا محاله فتأمل .

قوله لا بمعنى اصالة المهية اعلم انه لا ريب ان فى الخارج شيئا واحدا شميه انسانا و انه ليس هذا الموجود الخارجى المسمى انسانا كزيد الا شيئا واحدا لكنه اذا دخل الذهن تحلل الى شيئين منسوب و منسوب اليه فنقول : هذا الوجود الانسان .

و قد وقع البحث فى الواقع منهما فى الخارج هل الواقع الخارجى منهما الذى كان واحدا و هو الوجود و مهيّته المسماة انسانا لاحقة به

(١) هو الشهابى فى رهبر خرد .
(٢) فى درر الفوائد ص ٣١٠ ج ١

و تابعة له او الواقع هو المهية (کالانسان) و الوجود تابعها ؟

و المحققون علی ان الوجود اصیل و المهیه تابعة اعتبارية کماقال المصنف فی الفلسفة :

ان الوجودعندنااصیل دلیل من خالفنا علیل ...

و یتفرع علی هذاالبحث دقائق شریفة توحیدیة و غیرها .

و المصنف قدهیقول هنا: لا نقول المهیة اصیلة بل الوجود هو الاصل فی المحقق و المهیة تابعته لکن نقول : اسناد التحقق الی المهیة ایضا حقیقه بحسب المتعارف و انکان مجازابحسب الدقة العقلیة او العرفان الکامل .

قوله واسطة فی العروض الواسطة فی الاصطلاح هو الذی یجر الحکم الی الموضوع وهی ثلثة اقسام : واسطة فی الثبوت ، و فی العروض وفی الاثبات .

فی الاثبات : هی الواسطة فی علمنا بتحقیق الحکم للموضوع کالحد الاوسط فی القیاس .

فی الثبوت : هی الواسطة لتحقق الحکم فی الموضوع واقعا کتعفن الاخلاط الذی هو سبب لتحقق الحُمّی فی زید المحموم .

فی العروض : هی الواسطة لاسناد الحکم الی الموضوع و لو لم یکن متحققافیه کالغلام فی جاء زیدغلامه فان الجائی حقیقة هو الغلام لکنه واسطة لاسناد المجئین الی زید ایضا .

و قدعرفت ح ان الواسطة فی العروض انماهی فی المجازات .

فلقائل ان یقول : المتحقق واقعافی الخارج هو الوجود کماتقدم

و اسناد التحقق الى المهية انما هو بواسطة الوجود واسطة فى عروض صفة التحقق على المهية فاسناد التحقق الى المهية ليس على سبيل الحقيقة كما قلتم بل مجاز بواسطة الوجود على نحو الوساطة فى العروض

و اجاب المصنف : قده بان الواسطة فى العروض على اقسام و الكل مشترك فى ان الحكم ليس لذى الواسطة عند الدقه حقيقة لكن وساطة بعضها ظاهرة بحيث يكون الاسناد مجازا بحسب متعارف الاذهان ايضا و بعضها خفية ليس الاسناد فيها مجازا بحسب المتعارف و ان كان مجازا بحسب الدقة ، و الملاك فى الحقيقه و المجاز هو النظر المتعارف .

فاسناد الحركة الى جالس السفينة بنحو الواسطة فى العروض اذ ليس المتحرك الحقيقى الا السفينة لا الجالس و اسناد الابيض الى الجسم فى قولنا : هذا الجسم الابيض ايضا بنحو الواسطة فى العروض اذ ليس الابيض و به يتصف الجسم بالبياض .

لكنهما ليسا على نحو واحد اذا السفينة و جالسها موجودتان بوجودين ممتازين فى القرار الخارجى لكن البياض و الجسم موجودان بوجودين غير ممتازين فى القرار الخارجى بل متحدان .

و احسن منه اسناد التحقق الى الواقعى هو الفصل كالناطق فان الفصل متعين و الجنس مبهم كما قالوا فالفصل واسطة فى عروض صفة التحقق على الجنس لكن الوساطة خفية بحيث لو قيل : الحيوان متحقق لم يكن مجازا بحسب العرف اذ الجنس و الفصل متحدان فى الوجود اى موجودان بوجود واحد و شاهد محمله عليه و الحمل دليل الاتحاد سيّما

فی البسائط کالالوان لان الجنس و الفصل لهاانماهو فی الذهن فقط فلیس کل واسطة العروض مجازاعرفیا ۰

و اسناد التحقق الی المهیة بوساطة الوجود ایضا من هذاالقبیل۰

قوله : (لکن لیعلم) یعنی ان المهیة اعتباریة لا من الاعتباریات المحضة التی امرها بید من اعتبرها کالملکیة و انیاب الاغوال بل من الاعتباریات الواقعیة التی لها منشاانتزاع و تسمی بالانتزاعیات کالفوقیة و التحتیة و کیف کان فهی من سنخ الاعتباریات لکن اعتباریتها لاتنافی تحققها بوساطة الوجود بل اعتباریتها تسلب عنها الاستقلال و تصیّرها تابعا للوجود و متحدة مع الوجود فتستفید من احکام الوجود و خواصه و یصیر فرد الوجود فردها ایضا ۰

فنسبة التحقق الیها حقیقة الا بحسب الدقة العقلیة المیزه حکم المتحدعن متحده حتی یفکک الجهات و یعلم ان المهیة لیست الاحد الوجود فقط ۰

او بنظر عرفانی ناف الوجودعن کل شی سوی الرب تعالی ۰

قوله : (و تحقیق هذه المسئلة الخ) اذ البحث عن وجود الاشیاء و عدمها شان الفلسفة هذا و یحتمل ارتباط البحث بمباحث التوحید و التثلیث ، راجع " المنطق المقارن " ۰

قوله : (الجنس الخ) و قد فصلنا الکلام فی تحقیقه و اقسامه و وجه تسمیة و الحق فی تعریفه فی کتابینافراجع و کذلک النوع ۰

قوله : (ابهام جنس الخ) کما سمعت فی اقسام الواسطة فی العروض ان الفصل متحصل و الجنس مبهم و بواسطه الفصل یتحصل ۰

قوله : (و الحل الخ) يعنى ان مفهوم الحيوان تام متعين كمفهوم الناطق لكن تحقق الحيوان بوصف الجنسية مبهم اذ الجنس كما عرفت فى تعريفه " ما على الحقائق حمل" و هو الجهة الجامعة بين انواع متباينة و بهذا الوصف تتردد بين هذه الانواع .

و لو تصور الحيوان مفهوما متعينا ممتازا لم يكن جنسا .

بخلاف النوع فانه مفهوم مستقل .

اضف اليه ان النوع موجود مستقل مجرد عند الاشراقيين يسمى برب النوع وبهذا المعنى ايضا متعين ولا تعين للجنس بهذا المعنى لعدم رب الجنس عندهم

قوله : (فى عالم الابداع) اى المجردات التى لا مادة لها ولا زمان قبال عالم الاختراع الذى له مادة لا زمان كالافلاك و عالم التكوين الذى له مادة و زمان .

قوله : (بوجه الجزئى الخ) يعنى الجزئى الاضافى يشبه النوع الاضافى فى التعريف فان الجزئى هو الاخص من شى و النوع ما يدخل تحت جنس و بالنتيجه يكون اخص من الجنس فهو شبيه بالجزئى و ان كان فرق بينهما من جهة ان الاخص من شى اعم من ان يكون اخص من النوع و الجنس او العرضى .

قوله : (هذا ان اريد الجسم المطلق) يعنى ان الجسم قد يطلق على معناه الكلى الذى يكون جنس ما تحته من الاجناس و الانواع وهو الذى يسمى بالجسم المطلق و قد يطلق على اى جسم من الاجسام و يعبر عنه ح بمطلق الجسم فلو كان المراد من الجسم فى المتن هو الجسم المطلق فالمراد واضح يعنى ان الجسم المطلق نوع اضافى لوقوع الجوهر جوابا عنه وعن غيره كالنفس الناطقة

و لو کان المراد هو مطلق الجسم حتی یکون معنی العبارة مطلق الجسم و ای جسم من الاجسام نوع اضافی لاحقیقی لورد علیه اشکال و هو ان الانواع الحقیقیة فی الاجسام کالانسان و الغنم و ... جسم و نوع حقیقی و اضافی و قدعد المصنف قده نفسه الانسان مادة التصادق

و الجواب ان قرینة التقابل (بین الجسم و کلمة الانسان المذکور فی الشعر السابق) تفید ان المراد بمطلق الجسم هنا غیر الانواع الحقیقیة فلو اربد مطلق الجسم کان المراد ظاهرا ایضا ۰

قوله : (العقل الفعال) و هو العقل المدبر لعالم النفوس والطبیعة و لذلک سمی فعالا و قدعرفه الشیخ فی برهان الشفا (ص ۱۶۱) : اتصال من الفعل بنور من الصانع مفاض علی الانفس والطبیعة یسمی العقل الفعال و هو المخرج للعقل بالقوة الی الفعل ۰

قوله : (بان یکون له مهیة بسیطة) ای بناء علی بساطته و عدم کون الجوهر جنسا له و لسائر العقول ۰

قوله : (ترتب الاجناس) فائدة البحث التنبیه علی تعدد الاجناس و الانواع فی کل سلسلة وجودیة فلکل شی اجناس و انواع متعددة فلابد من الدقة عند اخذ الحد حتی لا یشتبه ۰

قوله : (مقولات عشر) اعلم انهم حصر و المهیات الاصیلة الامکانیة(۱) فی عشرة اقسام لکل قسم جنس اعلی یشمل مادونه یسمی

(۱) التقیید بالمهیه لاخراج الوجودات فان الوجود لا یدخل تحت مقولة اذ الکلام فی الکلیات و المهیات و الوجود شخصی و لا مهیة له والتفصیل فی الفلسفة و التقیید بالاصیلة لاخراج الانتزاعیات کالنقطة و الوحدة و الاعتباریات کالملکیة ۰

بجنس الاجناس و مادونه انواعه الاضافية و ان كانت هى بنفسها اجناسا، الى الادون الذى يسمى نوع الانواع ٠

كالجوهر الشامل للجسم المطلق و الجسم النامى و الحيوان ثم الانسان ٠

و هذه العشرة هى الجوهر و الكم و الكيف و الاين و المتى و الجدة و الاضافة و الفعل و الانفعال و الوضع ٠ و ان شئت تعريف كل فراجع كتابنا " المنطق المقارن " ٠

هذا هو المشهور لكن صاحب البصائر ذكر الكم و الكيف و الاضافة فقط و اضاف عليها السهرورد ى الحركة و مراد هما انها جامعة للباقية ٠

و حكى عن " كانت " ايضا الكم و الكيف و الاضافة فقط ٠

و نقل عنه ان المقولات اربعة و لكل اثلثة اقسام : الكم و هو شامل للوحدة و الكثره و الكلية ، و الكيف و هو شامل للوجود و العدم و التحديده و الاضافة و هى شاملة للجوهر و العرض ، و العله والمعلول و التبادل ٠ و الجهة ، و هى شاملة للامكان و الامتناع و الوجود و اللاوجود ، و الضرورة و الحدوث ٠ (١)

و الظاهر ان فى النقل خللا و الكلام فى محله ٠

قوله : (من الجوهر النوعى) كالانسان الذى هونوع فى مقولة الجوهر و كالغنم و البقر ٠٠٠ الى الحيوان الى الجسم النامى الى جسم المطلق الى الجوهر ٠

قوله : (الى الكيف المطلق) الكيف هيئة ثابتة ليس فيها حركة

(١) ص ٣٩ مقدمه اى بر فلسفه تأليف ((ازوالد كولپه))

(بخلاف الفعل و الانفعال) و لانسبة و قسمة (بخلاف الاضافة و الكم) (ينقسم الى الكيف المحسوس و هو المذوقات و الملموسات و المبصرات والمسموعات والمشمومات ·والى الكيف النفسانى وهوالنفسانيات كالشجاعة و العلم و ··· والى الكيف الاستعدادى و هو الاستعداد فى الشئ كاستعداد النواة للتمر، و الى الكيف المختص بالكم كاستقامة الخط و الخط كم ·

قوله : (اليهاللسماء) يعنى تحتية الشى للسقف نوع حقيقى فى مقولة الاضافه و جنسه تحتيه ذلك الشى للسماء و جنسه ····

و هذا منه قده عجيب فانه من مغالطة المحسوس بالمعقول فان السماء فى الخارج اعلى من السقف لافى الجنسية و النوعية العقلية ·

قوله : (الاضافة المتخالفة الاطراف) الاضافة هى النسبة المتكررة كالفوقية و كون الشى مستقراعليه اذ الفوقية بين شيئين احدهماله نسبة الفوقية و الاخر نسبة التحتيه و كذاالاستقرارو هى تنقسم الى الاضافة المتوافقة الاطراف كالاخوة و المتخالفة الاطراف كالابوة و الفوقية ·

قوله : (كادم فيه فنت الخ) البحث هنافى الكليات و ترتبها،واما فناء الموجودات فى الادم الكامل و ترتبهافليس من ترتب الكليات بل من الترتب فى الكمال الوجودى فالكاف فى قوله كادم الخ لابدان يكون للتشبيه لاالتمثيل يعنى كماان مفهوم النوع الاخيريشتمل على جميع مفاهيم مافوقه كذلك وجود الانسان الكامل يشتمل على جميع كمالات مادونه ·

فالانسان الكامل الذى هو حقيق بالانسانية يشتمل على جميع

كمالات مادونه بنحو الجمع و اللف اى مع وحدته جامع لكمالات مادونه فهو واحد جامع كماقال المولى : و فيك انطوى العالم الاكبر .

و لماذكرنا من اشتماله على الكمالات يسمى نوع الانواع تشبيها بباب ترتب الكليات و فصله الاخير اى فعلية عقله و دركه و هى مقام اتحاده مع العقل الفعال المدبر لعالم الشهادة يسمى فصل الفصول (و قد ذكرنا سابقا مراتب العقل كماذكرنا سائر مراتب النفس) .

قوله : (وحدة جمعية حقة) الوحدة اماحقة او غير حقة : الاولى اذا كانت الوحدة صفة للشى حقيقة و بحال نفسه كوحدة هذا الوجود او ذاك الوجود و الثانية اذا كانت الوحدة صفة للشى بحال متعلقه لا نفسه كاتصاف المهية بالوحدة فان الوحدة صفة الوجود (بل هما متساوقان و التفصيل فى الفلسفة) و يتصف المهية بهالاتحادها مع الوجود وتبعيتها له . و الموصوف هنا نفس وجود آدم الكامل .

ثم الوحدة الحقة اماحقيقية او ظلية : الاولى الوحدة التى فى الواجب تعالى فهو تعالى بوحدته الحقة الحقيقية جامع للكمالات . و الثانية الوحدة التى فى الوجودات الامكانية فالانسان بوحدته الحقة الظلية جامع لكمالات مادونه .

قوله : (اى التميز المستفاد) يعنى ان الجار و المجرور متعلق بالتميز المقدر المستفاد من جملة ماقبل و المراد ان التميز الحاصل من كلمة اى (فى سؤال) ان كان عن شركاء الجنس القريب فالفصل قريب .

قوله : (المحمولة اشتقاقا) الحمل ينقسم باعتبار الى المواطاة و الاشتقاق : المواطاة حمل مالا يحتاج الى اشتقاق وصف منه او اضافة

كلمه ذو و نحوه بل يحمل بنفسه على الموضوع و يسمى بحمل (هو هو) نحو زيد انسان و الاشتقاق حمل مايحتاج الى اشتقاق وصف او اضافة كلمة ذو و نحو و الافلايصح الحمل كحمل القيام على زيد فانه لايصح الا باشتقاق وصف فيقال زيد قائم او اضافة ذو و نحوه فيقال زيد ذو قيام و مقولات الاعراض ماتقدم من الكم و الكيف و ... كالبياض و كون الشى امتاراو منوين ، و الفوقية و .... و حملهايحتاج الى اشتقاق و نحوه فيقال الجسم ابيض و منوان و ...

و الحاصل ان هذه الاعراض اعراض الوجود اذ مهية الجسم ليست ابيض و لااسود بل الجسم الموجود يصير ابيض باضافة البياض اليه او اسود باضافة السواد اليه و هكذا .

قوله : (اذ تقدم المهية المعروضة الخ) يعنى نسلم ان الموضوع فى قضية الانسان موجود مقدم على المحمول باقتضاء الحمل لكن هذا التقدم ليس فى الوجود الخارجى بحيث يكون الانسان موجودا قبل هذا الوجود الذى فى المحمول ثم يصير موجودا ايضا بالوجود المحمولى للزوم الدور او التسلسل فانه لوكان الوجود القبلى عين هذا الوجود الذى فى المحمول لزم تقدم الشى على نفسه و هو باطل و لو كان غيره فننقل الكلام اليه و نقول اتصاف الانسان بذاك الوجود ايضا كهذا الاتصاف فى القضية هل يكون الانسان موجودا قبل ذاك الوجود ان قلت نعم قلنا ننقل الكلام الى ذلك الوجود فيلزم قبل كل وجود وجود آخر و يتسلسل وان قلت : لا قلنا ما الفرق فتقدم الانسان الموضوع على الموجود المحمول انما هو فى التعقل و التقرر الذهنى اى يتقرر الانسان الموضوع فى الذهن اولا ثم يحمل

عليه المحمول ٠

و الحاصل ان الموجود ح عارض المهية لا الوجود ٠

و هكذا الكلام فى حمل الشيئية المطلقة على الشى الخاص نحو هذا الشى (مشير الى موجود) شى ، و كذا حمل المهية المطلقة على المهية الخاصة نحو الانسان مهية فان الشئ لا يلزم ان يكون قبل الشئ المحمول شيئا بشيئية اخرى حتى يتسلسل او بعين شيئية المحمول حتى يتقدم الشى على نفسه فتقدم شيئية الموضوع ح على المحمول بالتقرر الذهنى ٠ و كذلك لا يلزم كون الانسان مهية قبل المهية المطلقة المحمولة بمهية اخرى او عينها ٠

قوله : (كحركة الفلك الخ) للفلك جهتان اصل الجسمية وكونه جسما فلكيا و هذه الاثار بالنسبة الى لحاظ كونه جسما فلكيا ليست من العوارض بل ذاتيات له اذ الفلك ليس الا ما هو كذلك ٠ و اما بالنسبة الى اصل الجسمية الجامعة بين الفلك و سائر الاجسام فهذه الاثار عوارض ٠

ثم ان له حركتين اصل الحركة الدورية على وضعه (بدون الانتقال الى مكان آخر) و هذا كما يكون فى الفلك الاطلس المسمى بفلك الافلاك يكون فى سائر الافلاك ايضا فهذه الحركه عرض عام للفلك الاطلس و غيره من الافلاك و الحركة السريعة فى الفلك الاطلس التى بها يتحقق اليوم و الليلة و هى مخصوصة به ليست فى سائر الافلاك كما قال المصنف قده الفلسفه :

و الفلك الكلى تسعة و ذى اولها الاطلس ثانيها الذى
حركة بطيئه تضاف لـــه و بالسريعه اخصصن او لـــه

يقطع حيث لفظ واحد قيلا من سطح ثان هغ قصوميلا

اى يمر فلك الاطلس حدود ثلاثين الف فرسخ فى زمان قليل بقدر قول لفظ واحد (و العهدة فى هذا البحث على مدعيها) .

قوله : (وكثير من احواله) كشكله و مقداره ، لا تمام احواله اذ بعض احوال الفلك ليس دائميا بل يزول كاستقامة الفلك و رجعته و نحوهما و قد استدلوا بهذه الاحوال المتغائرة الزائلة على تعدد الافلاك كما قال قده فى الفلسفة :

و انما الهادى الى تكثيرها سوانح تسخ فى مسيرها

كاوج او حضيض او رجعة او اقامة او استقامة رأو .....

قوله : (بالذات) يعنى هذه الحركة السريعة ليست بعامل خارجى و لا تتغير باختلاف الميول و الاهواء بل هو ذاتى الفلك وان كان عرضيا بالنسبة الى اصل جسمه .

قوله : (هذان لازما وجود مقتضى) يعنى ان اللزوم فى اللازم الذهنى و الخارجى بمعنى ان الملزوم مقتض للازمه و منشاء له و لكن اللزوم فى لازم المهية بمعنى ان اللازم تابع لمفهوم الملزوم لا اقتضاء الملزوم اياه و منشائيته له لعدم الاقتضاء و التأثير فى المفهوم ، انما الاثر للوجود فانه مبدء الاثار و هو الذى ينتهى الى الوجود الواجبى المبدء لكل اثر و اظن ان فطرة الارتباط بالخالق تعالى فى البشر ايضا من فروع ذلك و له مقام آخر .

قوله : (لم يكن معللا) اى بغير علة الذات ، فليس له علة عليحده فما هو علة الانسانية علة الحيوانية و الناطقية كذا فسر بعض

اعيان التحقيق (١)

لكن الحق هو ظاهر عبارة المصنف قده اذ الذاتى لاعلة له اصلا فانه ذات الشى و نفسه و نفسية الشى ليس من الغير. دقق النظرات اضف اليه ان المهية بنفسها ليست شيئا فانها عدم و العدم لاعلة له. فالانسان انسان بنفس ذاته و البارى تعالى يوجد الانسان و هذا هو العبارة المشهورة عن ابن سينا: ماجعل الله المشمشة مشمشة و لكن اوجدها.

ثم ان هذه العلامة ثابتة فى العرض اللازم البين المسمى فى باب القياس بالذاتى كزوجية الاربعة ايضا فهى ليست مانعة عن الاعيار ثم الفرق بين هذه العلائم ان الاولى بالنسبة الى الخارج و الاخيرين بالنسبة الى الذهن و الثانى مقام ماهو و الثالث مقام لِمَ هو. و فى هذه العلائم الثلاث اشكال الدور اذ من لا يعلم ان الحيوان ذاتى والضاحك عرضى من اين يعلم انه معلل اولا ، و انه سابق فى التعقل اولا، اوبين الثبوت اولا فانها فرع الدرك بالكنه و الاشكال الثانى مامضى من انه غير مانع من الاعيار فالظاهر ان الاتم قوله ابن سينا :

فانه ذكر علامة اخرى للذاتى لعلها اتم و هى ان الذاتى مالوسلب عن الشى لم يبق (٢)

قوله : (اذ العرض مأخوذ بشرط لا) مضى ان التحقيق عند المصنف

---

(١) الاشتيانى قده فى الحاشيه.

(٢) قال فى قصيدته :

و كل كلى فاما ان رفع وجوده ماقيل عليه يمتنع
كالجسم للانسان و النبات فهو الذى له يقال الذاتى

قده ان المشتق لم يؤخذ فيه الذات و انه يصح اطلاق المشتق على المبدء ليضافيقال للضرب ضارب و للبياض ابيض (و البحث فى الاصول).

و ح فيقع البحث فى الفرق بين المشتق و مبدئه (و المشتق هو العرضى كالابيض اى المنسوب الى العرض الذى هو البياض و هو المبدء) ماالفرق بينهما ؟

فقالوا : لموصوف العرض شئون و صفات متعددة فقد يلحظ كل شأن فى حد نفسه و منفرد اعن الآخر و عن الموصوف كلحاظ البياض مثلا منفردا عن موصوفه و سائرشوؤنه ويعبرعن هذا اللحاظ بلحاظ " بشرط لا " و قد يلحظ ذاك الشأن مندكافى الموصوف و انه من مظاهره و شئونه و يعبرعند بلحاظ " لابشرط " اى لم يشرط فيه الانفراد. و فى مقام اللفظ يعبرعن الاول بالمبدء كالبياض الدال على نفس المبداء المسمى بالعرض وعن الثانى بالمشتق كالابيض الدال على المبدء الفانى فى الموصوف فالفرق بين المشتق ومبدئه عند الوضع فى لحاظ كل منهما. و ان منهماوضع للحاظ خاص فالموضوع له فيهماواحد و الاختلاف فى حالات الموضوع له .

و بماذكرناظهر الجواب عن توهم بعضهم : لو كان الفرق بين المشتق و المبدء بصرف اعتبار " لابشرط " و " بشرط لا " فنحن نعتبر اللابشرطية فى البياض مع عدم صحة الحمل و الجواب ان هذا من اجتماع النقيضين فان معنى البياض بحسب الوضع هو اعتبار الشرط لائيه فكيف تعتبر انت بشرطيه ؟

و اماالقائلون بدخل الذات فى المشتق و ان الضارب شخص صدر

منه الضرب فالفرق عندهم واضح لتعدد الموضوع له فالموضوع له فى المبدء نفس المعنى المصدرى و فى المشتق موجوده .

قوله : (بعض الحال فى المحل الخ) هذا تعريف العرض كالبياض مثلا فانه حال فى محل يكون مستغنى عن هذا الحال .

قوله : (و الخارج المحمول الخ) اى العرض قد يطلق على كل ما هو خارج عن ذات المعروض و حمل عليه سواء كان فى حمله على معروضه محتاجا الى ضم ضميمة الى الذات كالابيض بالنسبة الى الجسم فانه خارج عن ذات الجسم و حمله على الجسم متوقف على ضم البياض الى الجسم اولا يحتاج الى ضم ضميمة بل الذات كافية فى الحمل نحو : الانسان ممكن ، فان الامكان خارج عن ذات الانسان و لكنه لا يحتاج فى حمله عليه الى ضم ضميمة و نحو هذا (مثير الى شى خارجى) موجود او واحد او متشخص و نحو ذلك مما يساوق الوجود . و يسمى العرضى بحسب هذا الاطلاق الاعم ((الخارج المحمول)) .

و قد يطلق على خصوص ما كان بضم ضميمة كالانسان ابيض و يسمى بالمحمول بالضميمة و ح فالنسبة بينهما العموم و الخصوص المطلق و مراده قده من ((يغاير)) هو المغايرة بالعموم و الخصوص .

و قد يقال : النسبة بينهما التباين اذ الخارج المحمول يشترط فيه ان لا يحتاج الى ضم ضميمة و المشهور فى الاصطلاح هو الاول .

قوله : (و الوجود و الوحدة الخ) يغنى لا فرق فى هذا الاصطلاح بين حمل المواطاة و حمد الاشتقاق فالوجود و الوحدة و التشخص المحمولات بالاشتقاق ايضا من الخارج المحمول كما ان الموجود و الواحد

و المتشخص المحمولات بالمواطاة من الخارج المحمول ٠

و لعله يريد انه لافرق بين الوجود و الموجود مثلا لعدم اخذ الذات فى المشتق ٠

قوله : (لاغيرى) اى لم يوخذ من الخارج ، و التفعيل فى الفلسفة حيث بينوا ان الامكان لا يمكن ان يكون غيريا ٠

قوله : (و ماتشابهت) المشترك ماله ازيد من معنى واحد حقيقى و المتشابه ماله ازيد من معنى واحد و لو مجازا و تأويليا ٠

قوله : (الى الشى المعرف بالفتح و المعنى ان كان المعرف اخذ و صيد بالفصل القريب ٠

قوله : (سواء النقض الخ) و فيه ردعلى بعض المعاصرين(١) المشترط فى الناقص ان يكون مع الجنس البعيد ٠ و فى كلامه اشكال آخر ٠

قوله : (شرح الاسم) هو مايأتى فى الفصل بعد مامن مطلب ما الشارحة ٠

غوص فى المطالب

حيث ان المنطق آلة لكشف المجهولات يريد فى هذا الفصل ضبط مجهولات البشر و جمعها فى ثلث طوائف و هى الجهل بالمهية و الحقيقة ، و الجهل بالوجود ، و الجهل بالعلة ٠ و كل منها قسمان

(١) هو الدكتر سياسى فى ص ٢٠٩ " مبانى فلسفه " حد ناقص آنست كه مركب باشد از جنس بعيد و فصل قريب و اسم ناقص مركب است از جنس بعيد و خاصه ٠

فاصول المجهولات ستة ٠

و توضيحها انك اذا سمعت اسما كالجن و مايرادفه فى كه لغة و لم تعلم شيئا من هذا الاسم فاول جهل لك تريد كشفه هو الجهل بهذا الاسم فتسئل عن شرح هذا الاسم فيقال لك: الجن شى مادى من نار(١) (كمافى القرآن و خلق الجان من مارج من نار) ٠

ثم تسئل: هل هذا المعنى موجود فى الخارج او هو اسم بلامسمى كماتقولون: العنقاء شيى من الطيور و ليس فيقال لك: نعم هو موجود فى الخارج ٠

ثم اذا اردت زيادة تحقيق تسئل عن حقيقة هذا الموجود دقيقا فتقول: ماهو و ماحقيقته؟ فيقال لك: موجود مادى خلق من نار؛ وبذلك يظهر ان جواب ما الحقيقه قد يكون عين جواب "ما الاسم" و الفرق بالمقام فاذا لم تعلم وجوده بل سمعت اسما منه فقط و تريد شرح الاسم يكون الجواب قهرا مفيد الشرح الاسم فقط و لاريب ان شرح الاسم يتحقق بذكر الحقيقة ايضا كما يتحقق ببيان الاثار او اجمال من عوارضه او خصوصياته

ثم يصل المقام الى ان تسئل عن آثار ذاك الموجود و احكامه فيقال لك مثلا الجن ايضا كالانسان خلق لان يصل الى كماله المترقب فى ناحية المعرفة و بعض افراده يصلون الى كمالهم فمنهم مسلم و كافر" و انا منا القاسطون و منا دون ذلك" و نحو ذلك ٠

ثم تسئل عن علة وجوده من العلة الفاعلية و الغائية فتسئل: من اوجده و مم تولد هذا الموجود؟ و لاى شئ وجد و ماغاية خلقه؟ فيقال

(١) اى المراد من هذا الاسم ذاك المعنى ٠

الله تعالی خلقه من نار لان یصل الی کمال منظور.

ثم تسئل بعد ذلك کله عن طریق العلم به و احکامه فتقول من این علمت هذه الامور: حقیقته و علته و احکامه و غایته ... ؟ فیقال من کذا و کذا و...

هذه هی اصول مجهولات الانسان و یعبر بالترتیب عنها بمطلب "ما" المنقسم الی ماالحقیقیة و ماالشارحة للاسم. و مطلب هل المنقسم الی هل البسیطة السائلة عن اصل الوجود و هل المرکبة السائلة عن الاثار و مطلب لم المنقسم الی لم الثبوتی السائل عن العلة الواقعیة الفاعلیة و الغائیة و لم الاثباتی السائل عن علة العلم و طریقه.

و قدعرفت بماذکرنا ان بین هذه المجهولات ورفعها ترتیبا طبیعیا و ان مطلب هل مع "ما" مشتبکان فالاول مرتبة ماالشارحة ثم هل البسیطة ثم ماالحقیقتة ثم هل المرکبة. ثم بعد هما مطلب لم الثبوتی و الاثباتی.

کماعرفت عند الدقة ان وظیفة اللغوی هو عین ماالشارحة یعنی انه یضر الاسم اما بتبدیل اللفظ بلفظ لغة اخری فیقول الماء ماتسمونه فی الفارسیة "آب" او بغیر ذلك.

قوله: (ماالحرکة و ماالمکان) کذر لماالشارحه مثال الخلاء والعنقاء و لماالحقیقیة مثال الحرکة و المکان لیمتاز کاملاکل عن الاخر فذکر لما الشارحة ماالیس له وجود و حقیقة اصلاکالعنقاء و الخلاء (علی اعتقادهم) فیتمحض فی شرح الاسم فقط.

قوله: (و لذایقال التعریف للمهیة) یعنی قولهم "التعریف للمهیة و بالمهیة مربوط بهذاالقسم من التعریف ای مطلب ماالحقیقیة و معنی

قولهم هذا ان التعريف لمهية الشى لا اسمه (اى التعريف الكامل هو الحقيقى لا الاسمى) و المعرف (بالكسر) فى هذا التعريف اجزاء المهية من الجنس و الفصل ٠

و التقدم بالحقيقة من اقسام التقدم الثمانية زاده الصدر قدو هو ان يثبت حكم واحد لشيئين احدهما بالذات و الاخر بالعرض و هنا حكم التحقق بالذات للوجود و بالعرض للمهيه ٠

قوله : (اذا الوجود مقدم الخ) اى المهية حد الوجود فما الوجود له لاحد له و لا مهيه فالوجود قبل المهية فلابد من تقدم هل على ما الحقيقية و من طرف آخر المنطق مقدمة الفلسفة و الفيلسوف يبحث عن الحقائق فان عمل الفلسفة هو تمييز الموجود عن المعدوم و الحقيقة عن التوهم و المهية ما لم ينضم اليها الوجود لم تكن حقيقة ٠

قوله : (و لهذا فالوجود حقيقه كل ذى حقيقه) استفاد قده من كلامه الماضى لبحث " اصالة الوجود " فى الفلسفة فقال : و مما ذكرنا علم ان ملاك التحقق و كون الشى حقيقة و ثابتا هو الوجود و ان وجه اتصاف المهية بالحقيقة هو الوجود فالوجود اصل التحقق و اولى بالتحقق ٠

قوله : (اليه آلت الخ) و قد ارجع بعضهم اللم ايضا الى مطلب ما و هل لان السؤال عن لم الثبوتى اى العلة يرجع الى " ما " اذا العلة من اجزاء الحد كما يأتى و السؤال عن لم الاثباتى اى اثبات وجوده يرجع الى " هل " كما لا يخفى لكن المصنف لم يعتن به لانه ايجاز مخل ٠

قوله : (لا اين و لا كم الخ) يعنى ان وجه قولنا ان كانت " هو الاشارة الى انه ليس هذه الفروع المتى قلنا برجوعها الى اصول المطالب

المذكورة موجودة فى تمام الموارد مثلا المجردات لا مكان لها و لا مقدار من المساحة و الحجم و الثقل و ... و لا زمان لها فليست هذه الفروع هناك اصلا .

بل لا كيف للمجردات ايضا بالنسبة الى وجودها فانه و ان كان لها علم و العلم من مقولة الكيف النفسانى الذى هو من اقسام العرض الا ان المجردات حيث انها بسائط و ليس لها استعداد كالماديات بل كل كما لاتها حاصلة لها بالفعل فعلمها ليس زائدا على وجودها بل وجودها من الاول كان مع تلك المرتبة من العلم فعلمها ليس من العوارض بالنسبة الى وجودها و ان كان عرضا بالنسبة الى ماهيتها .

قوله : (وفى كثير كان ماهو لم هو) الغرض ان المطالب و ان كانت ثلثة الا انه قد يكفى رفع الجهل عن احدها رفع الجهل عن الآخر لاتحاد بعض المطالب مع بعض كما يتحد فى العقول الكلية مطلب ما و لم حيث لا مادة و صورة لها لبساطتها فلا يمكن تعريفها بالذات و لو اريد تعريفها بما يرجع الى حقيقتها فلابد ان يعرف بالفاعل و الغاية هذا و لتوضيح البحث اذكر مقدمات .

١ــ كل مركب فله علل اربع العلة المادية و الصورية و الفاعلية و الغائية بمعنى انه يلزم فاعل و غاية يلحظها الفاعل فى فعله (و الا لم يفعل) و مادة يتكون الشى منها و صورة تعرض على المادة عند ذاك يتكون الشى .

و يقال للعلة المادية و الصورية اصطلاحا علل القوام اى قوام الذات و الحقيقة و للعلة الفاعلية و الغائية علل الوجود اى ليستا داخلتين فى

الذات لكن وجود الشى لا يحصل خارجا الا بالفاعل و الغاية .

و هذا فى المركبات ظاهر و اما البسائط (كالالوان فى عالم الظاهر) فليست مركبة(١) من مادة اولية و صورة تعرض المادة فهى و انكانت لها ذات و حقيقة لكن ايدينا لا تصل اليها لعدم اجزاء فى الذات حتى ننتقل الى كل جزء جزء و نعرف الاجزاء و بواسطتها الكل فلو اريد تعريفها فاما تعرف بالاثار كان نقول البياض لون مفرق لنور البصر و العقل الاول موجود يؤثر فى العالم كل اثر باذن الله تعالى .

و اما تعرف بعلتها الفاعلية و الغائية فنقول مثلا العقل الاول او ل مخلوق لله تعالى ليتكمل العالم به و هذا ما يعبر عنه فى لسان القوم باتحاد ماهو و لم هو و قد يقال : ليس لها ماهو" فليس المراد انه لا ذات لها ، لا حقيقة كيف و لكل شى ذات و حقيقة و الا لم يكن شيئا و بكلمة الامام الصادق (ع) : ان الله قد جعل لكن شى حدا" (٢) بل المراد عدم الوصول الى الذات لانه انما يكون بالمعرف و المعرف هو الجنس و الفصل و هما فى المركبات .

و قد عرفت مما ذكرنا ان ليس هذا مختصا بالعقول و المجردات (و سنذكر شرحها) بل يجرى فى كل البسائط .

٢ــ العقل مصدر عقل يعقل و بمعنى النظر و يطلق على القوة المدركة للمعانى الكلية (و الكليات روح الجزئيات و امها) فى الانسان

(١) قال صدر المتألهين فى شرح الاصول (حديث ٢٣٧) : ومن المعاليل ما لا يحتاج الى السببين الداخلين لكونه بسيطا و اما الفاعل و الغاية فليس يمكن لشى من الممكنات الاستغناء عنهما ...

(٢) الوسائل كتاب الاطعمه و الاشربه .

من باب اطلاق المصدر على الموصوف به (فاعلا و مفعولا) كاطلاق الخلق على المخلوق و العدل على العادل و كان افلاطن يطلق العقل على ارسطو و يقول لا اشرع فى التدريس حتى يحضر العقل اى ارسطو .

و للّه تعالى موجودات دراكة اشرف و اعلى بمراتب من عقل الانسان هى عقل صرف و درك محض تسمّى فى الاصطلاح بالعقول الكلية (على اصطلاح اهل العرفان و فلسفة الاشراق من تسمية الموجود القوى الوسيع المحيط بالكلى و تسمية الموجود الضعيف المادى بالجزئى) و تسمى بالعقول المفارقة ايضا لتفرقه و بينونته عن الماديات و يسمى عالم العقول بعالم الجبروت ايضا لجبره نقائص مادونه من العوالم لكماله و صفائه .

و لشدة درك العقل الكلى و قوة ادراكه يرى الاشياء كلها فانية سوى الرب تعالى رؤية حاضرة و لا يغفل عن ذلك فيعشق الرب تعالى لفهمه انه الكمال المطلق و الجمال الصرف و كل جمال سوى الله قد اخذ شيئا قليلا من ذلك الجمال المطلق فيتوجه دائما الى الرب تعالى و يتصل بعالم الرب تعالى و يغفل عن غيره تعالى و لذلك يسمى ذلك العالم بعالم الذكر الحكيم ايضا ، الذكر لتذكره الدائم ربه تعالى ، الحكيم لحكمته و درايته ذلك المعنى الذى قلنا ، و توجهه اليها دائما بلا غفلة ابدا .(١)

و يمكن للانسان ايضا ان يصل بعمله الى عالم العقول كما يأتى انشاء الله تعالى .

(١) على خلاف العالم المادى ، يا عفله ليست تزول ابدا .

و ان سئلت : لو كان العقل غافلا عن ما سوى الله فكيف يدبر العالم كما قال الفلاسفة . اجبنا : انه بشدة وجوده و كماله يجذب ما دونه من العوالم من جهة توجه العوالم الدانية الى الكمال فطرة فالباب باب الانجذاب و سائر العوالم يتوجه الى عالم العقول لكماله الحاصل من انجذابه الى الرب تعالى(١)

و لذلك تقول توجه الانبياء (ع) ايضا الى الناس انما هو من جهة امر الله تعالى ففى توجههم الى الناس توجه الى الرب تعالى .

ثم هل العقول الكليه عشرة او ازيد او اقل؟ لا برهان عليه وان جعلها المشهورة عشرة .

٣ـ اذا توجه الشئ الى غيره توجه الحب و العلاقه فباول مرتبة من التوجه الحيى يذهب قدر من وجوده و استقلاله و يغفل عن وجود نفسه بقدر توجهه الى غيره ثم اذا زاد الحب فهواه فعشقه فاشتد عشقه بحيث لا يرى الا المحبوب و لا يتوجه الا اليه لم يبق من نفسه سوى هيكل مادى صرف ليس له روح من نفسه بل روحه و ارادته و قدرته بيد المحبوب و يعبر عن هذه الحاله بحاله الفناء فى المحبوب و ليس المراد فناء الجسم (حتى يرد اشكال الحلول و الاتحاد) و هو واضح ، بل و لا فناء الروح حقيقة بمعنى انعدام الروح من عالم الكون و الوجود او الموت . بل المراد هو الفناء الذى نسميه فناء مجازيا و هو فناء حقيقى عند اهل المعرفة بل و عند اهل الدقة من علماء معرفة النفس بمعنى ان

(١) من تماشاى تو ميكردم و عافل بودم
كز تماشاى تو جمعى بتماشاى منند .

ذهننا المادی یتخل ان الفناء الحقیقی فناء ظاهر الشی مع ان فناء ظاهر الشی ای الموت مثلالیس الا الانتقال من منزل الی منزل لکن الفناء الحقیقی هو العشق الذی لا یبقی للعاشق شخصیة و استقلالا و ارادة و ... و یجعله ظل المعشوق و فیئه . فلیتوجه العاشق الی معشوقه و انه فیمن یفنی ؟ فان قدر الرجل قدر همته (۱) و عشقه فالاولیاء الکاملون یتوجهون الی الرب تعالی و یفنون فیه علی طبق التکوین و الفطرة (لان کل موجود فان فی الله تعالی طوعا او کرها بمعنی انه لیس من نفسه استقلال فی قبال ارادة الله تعالی فالاولیاء توجهوا الی فطرتهم و عیر الاولیاء عفلوا عن فطرتهم و فنائهم و توجهوا الی المادیات و لکن اکثر الناس لا یعلمون) (۲) و بالجملة الفناء فی الله رأس مال الانسان فطوبی لمن توجه الی رأس ماله .

واعلم ان الفانی فی محبوبه قد یری نفسه عظیما لاتصاله بالمحبوب الذی یراه قویا وکاملا و قد یری نفسه ضعیفا لا یقدر علی شی فی قبال المحبوب اذ الفناء له جهتان لان الفانی بفنائه فی المحبوب یتصل به و یصیر من ذیل عالم المحبوب و یترشح علیه عظمة المحبوب فیحصل من الفناء عظمة (۳) کما یعظم الناس خدمة اکابر الدنیا مع ان صیرورتهم خادمین لم تکن الا لقلة شخصیتهم نوعا .

---

(۱) نهج البلاغة .

(۲) چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند .

(۳) قال الشبستری :

دو خطوه بیش نبود راه سالك — اگر چه دارد او چندین مهالك

یك از هاء هویت در گذشتن — دوم صحرای هستی در نوردن

و لماذكرناه ترى العشاق (عشاق الله تعالى اوعشاق الماديين) قده يلتذون بانهم من صقع المعشوق و قد يتفجعون من الم العشق فقد يقول :

برآن بودم كه ازآهن كنم دل ندانستم كه توآهن ربائى

او يقول :

در سينه دلم گمشده تهمت بكه بندم

غير از تو كسى راه در اينخانه ندارد .

و قد يقول : الهى هب لى كمال الانقطاع اليك و انرابصارنا بضياء نظرها اليك حتى تخرق ابضار القلوب حجب النور فتصل الى معدن العظمة و تصير ارواحنا معلقه بعزّ قدسك ....(١)

فان التعلق بعزّ قدس الرب ليس الاالفناء عن ذات نفسه لكنه يسئل ذلك الفناء عن ربه تعالى لانه يرى ذلك الفناء عزّا (كفى لى عزا ان اكون لك عبدا) .

و قال تعالى : لايزال عبدى المؤمن يتقرب الى بالنوافل حتى اكون سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به و....(٢)

و انت خبير بان كون اللّه تعالى سمع العبد و بصره و... ليس الافنى العبد عن نفسه و اضمحلال ارادته فى ارادة الله تعالى . و الاولياء و صلوا الى ماوصلوا و فعلوا مافعلوا من الكرامات و العجائب لمكان اتصالهم بعالم الرب تعالى .

---

(١) من مناجاة الائمة فى شهر شعبان .
(٢) مسائل كتاب الصلوة .

ولیعلم ان مراد الشاعرین المدّاحین للائمة الاطهار ذلك الذی قلناه حیث یقول الشاعر مثلافی علی(ع) :

توئی آنکه غیر وجود خود بشهود و غیب ندیده ای
همه دیده ای نه چنین بود مه من تو دیدهٔ دیده ای
فقرات نفس شکسته ای سبحات و هم دریده ای
ز حدود فصل گذشته ای بصعود وصل رسیده ای
زفنای ذات بذات حق شده اتصال تو یا علی

و یقول الفائض المازندرانی (و هو کان فاضلامتدینالا یعبد الا الله تعالی) فی حق علی (ع) :

دین توئی و لا توئی الا توئی سیر کن عالم بالا توئی

فالمراد انه(ع)من جهة فنائه فی الله تعالی کانه لم یبق منه شی فیحکم علیه بحکم الرب تعالی(۱)

و بالجمله ادل العرب و العجم مشحون باعتبارات الفناء فان قول الصادق (ع) فی شرح قوله تعالی الا من اتی الله بقلب سلیم : القلب السلیم قلب یأتی ربه و لیس فیه احد سوی الله تعالی ۰لیس الا الفناء الذی قلناه و کذا قول ابراهیم الخلیل : ان صلواتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین فان کون الحیوة و المماة و کل عمل من الاعمال لله تعالی لیس الا الفناء عن ارادة نفسه و انجذابه الی رضی الله

(۱) ولست بصدد تصحیح کل ماقال الشعراء بل اقول لا یصح تکفیرهم بصرف قولهم فان مرادهم الفناء بلاریب واما وجهة البحث فقهافتقول اذا کان مراد المتکلم معلومالا اشکال فی اطلاق اللفظ الا اذا کان هتکا لحرمة الامام(ع) اواهانة بمقام الرب تعالی و تقدس ۰ و للبحث مقام آخر ۰

تعالى ...

و كذا المناجاة الشعبانية المذكورة آنفا و فى اشعار الشعراء ما لا يحصى فتدبر جيدا .

٤ـ لا ريب فى ان كل عمل يصدر عنا انما يقع لهدف و غاية نريد تحصيل تلك الغايه لتوجهنا الى كمال تلك الغاية كما ان لكل موجود مادى ايضا غاية فى خلقته و تكونه ، يتوجه اليها بعمله الطبيعى و لو بلا ارادة منه فان جهاز هاضمة البدن فى هضمه الغذاء يتوجه الى غاية هى تحصيل بدل مايتحلل من الانسان و قس عليه هذا ... و يعبر عنها بالغاية غير الارادى كالاولى بالغاية الارادية و هذا واضح .

لكن هذا كله انما هو قبل الوصول الى الغاية و اما بعده فقد يفعل الفعل ايضا لكنه ليس لاجل تحصيل تلك الغاية بل لحصولها بمعنى ان فعالية الموجود كانت للوصول الى الغاية فاذا وصل اليها فقد يتركها و يتوجه الى غاية اعلى و ذلك اذا لم تكن تلك الغاية غاية كاملة بالكمال المطلق و قد لا يتركها بل يعمل ايضا على طبقها و ذلك فى الغاية الكاملة بالكمال المطلق لعدم شى اعلى منه و فى المثل البخيل الذى يريد ازالة بخله و تعديل نفسه يجود و يعطى حتى يحصل له ملكة الجود فاذا حصلت له تلك الملكة كالحاتم الطائى مثلا فيجود ايضا لكنه ليس لغاية ليست حاصلة بل لغاية حاصلة ، فلا يقال يجود ليحصل له ملكة الجود ، بل يجود لكونه جوادا و لانه جواد .

و بعبارة اخرى قد يكون محرك الشخص نحو العمل تصور الغاية غير الحاصلة و قد يكون نفس الغاية الحاصلة .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان افعال الله تعالى لها غايتان غاية الفعل وغاية الفاعل : غاية يتوجه اليها يعبر عنها بغاية الفعل كالكمال للانسان و العالم كما عرفت فى الغاية غير الارادى . وغاية ارادى للفاعل اى الله تعالى نفسه لكنها ليست غاية غير حاصلة يريد تحصيلها حتى يكون ناقصا يريد الكمال (تعالى و تقدس عن ذلك) بل لغاية موجودة هو كونه فياضا و دائم الفيض ، و لكون صفاته عين ذاته فغاية فعله نفسه ــ دقّق النظر ــ فهو تعالى يوجد العالم ليستكمل العالم واما غاية عمله هذا يعنى استكمال العالم فلانه فياض و رب والله .

ثم ان بعض الموجودات ايضا كذلك كعالم المجردات فان المجرد ليس له استعداد الكمال بل كماله معه من الاول توضيحه ان الغرض من خلقة العقل الاول مثلا لم يكن استكماله لكونه موجودا كاملا من الاول بل الغرض من ايجاده نفس وجوده الكامل كما ان غرض العقل الاول من اعماله ليس الاستكمال لعدم نقص ممكن الزوال لعدم استعداد الاستكمال زائدا على مايكون .

اذا عرفت هذه الامور فدقّق النظر فى عبارة المصنف قده تفهم مراده فان العقول لمكان بساطتها وعدم تركبها ليس لها " ماهو " بمقتضى المقدمة الاولى كما قال المصنف . لا مادة و لا صورة لها حتى يكون لها كالمركبات ماهو غير لم هو .

فلو اريد تعريفها لا يمكن تعريفها بعلل القوام بل لا بد ان يعرف بعلل الوجود اى الغلة الفاعلية و الغائية .

و من جهة اخرى العقول فانيه فى الحق تعالى فكانه لم يبق لها

ذات و حقيقه بمقتضى المقدمة الثالثه . فليس لهاالا لم هو . فالوجه الاول وجه منطقى و الثانى وجه عرفانى روحى .

ثم انه لاغاية لله تعالى فى خلقه العقول سوى ذاته المقدسه (كما لاغاية للعقل نفسه فى وجوده و فعله سوى نفس وجوده الكامل) فعلته الغائية هو الله تعالى كماانه العلة الفاعلية ايضا للعقل .

ثم ان مقتضى قوله اذ لامادة و لاصورة لهاالخ اتحاد ماو لم فى جميع البسائط و مقتضى قوله فانية فى الحق تعالى ، اتحاد ماو لم فى كل مافنى فى فاعله و بينهما عموم من وجه فذكر العقول لابد ان يكون على نحو المثال لاالانحصار .

و قدعرفت بماذكرناكله ان اتحاد ماو لم امر تسامحى و الافبالحقيقة العلة متقدمة رتبة على الشئ قطعاو اتحاديا و هل متوقف على نفى الماهية عن بعض الاشياء .

قوله : (كمايكون ماهو هل هو) توضيحه ان اختلف فى المجردات فى المجردات المفارقة عن المادة هل لهاماهية ام لا ؟ فقال جمع وصفهم المصنف باهل التحقيق لامهية لهالكونه فانية فى الحق تعالى يجرى عليها ماجرى من الحكم على المقام الربوبى . و قال آخر هذا وجه مسامحى و الافعند الدقه هى موجودات ممكنة و الممكن محدود لاشى من نفسه .

فعلى قول من ينفى المهية عنهافليس لهاسوى وجود كامل غير محدود فلها " هل هو " دون " ماهو " .

قوله : (و كالوجود المنبسط) الوجود المنبسط هو الجهة الجامعة

لانحاء الوجودات و هو الصادر عن الله تعالی(۱) بمعنی ان الذی صدر عن الله تعالی هوالوجود لاالانسان بحدّه و البقر بحدّه و ... و انماتصوّربهذه الصور عندارتباطه بهاو هذاکماان الروح لاانسانی یصیر سمعافی ناحیة السمع البدنی و بصرافی ناحیة البصر البدنی و.. فان السمع من الروح و البصر منه و ... کماقال المصنف فی الفلسفه :النفس فی وحدتهاکل القوی ...

و الحاصل ان محدودیة کل شی ترجع الی جهة اثبات وجهة نفی : اثبات کمال وجودی له و نفی ماورائه عنه ، الاثبات من شؤون اصل الوجود الصادر عن الله تعالی المسمی بالوجود الظلّی و المنبسط و النفی اعتباری انتزاعی .(۲)

و لیعلم انه قد یسمی الوجود الکامل کالعقل الوجود الکامل کالعقل و نورالولی(ع)وجودا منبسطاایضا علی اصطلاح العرفان . والوجود المنبسط لامهیة له و لاحدعند المحققین (الاحدانه صادر عن الله تعالی) . فلیس له ماهو فلابدان یعرف بعلّته الفاعلی ای الرب تعالی و یقال هو اول صادر عن الله تعالی او بعبارة اصح هو الصادر عن الرب تعالی .

قوله : (و الانخساف الاول یناسب) یعنی ان الانخساف لکونه بسیطالاجنس له و لافصل فلیس له ماهو کمامضی فاذااریدتعریفه فلابد

(۱) علی طبق قانون" الواحد لا یصدر عنه الا الواحد" الثابت بالبرهان و الفعل کمافاده الرضاعلیه السلام فی مجلس المامون" توحید الصدوق"

(۲) چندین هزار خانه ویکنور بیش نیست

لیك اختلاف از در و دیوار آمده .

ان يعرف بالعلة فيقال الانخساف محو نور القمر لاجل حيلولة الارض · فماو لم فيه واحد و لا يخفى انه يلزمه اتحاد ماو هل فيه ايضالانه اذالم يكن لها مهية فليس الاالوجود ·

لكن المصنف لم يتعرض له اشارة الى ان الانخساف امر عدمى اى عدم النور فليس وجود له و ذكر العلة له ايضا اعتبارى ·

قوله : (فى وجودى اتحد المطالب) اذكر مقدمات لتوضيح المقام ·

١ــ قالوا كل موجود ممكن مركب من مهية و وجود كالانسان الموجود فان له مهية و هو الانسانية و وجودا عارضا عليها · و هذا صحيح نوعاو هل يصح كلا بمعنى انه هل يكون كل ممكن مركبا من مهية و وجود ؟ فيه خلاف فقيل المجردات كالعقول لا مهية و لا حد لها بل لها الاتصال التام بالبارى تعالى فهى من صقع الرب و من ناحيته تعالى فيجرى عليها حكم الله تعالى من الاحاطة و الوسعة و عدم المحدودية و قد مضى بحثه ·

و قيل الروح الانسان ايضا لا مهية و لا حد له لان كمال الانسان غير محدود فكلما وصل الانسان الى كمال فيمكن له الارتقاء الى كمال فوقه و ليس قباله مانع و رادع اصلا فان الاستعداد المجعول فى هذه الاعجوبة من اعجب العجائب فمع انه " فى احسن التقويم " يرد الى " اسفل سافلين " فيمكن كونه اخبث الموجودات و يمكن كونه اشرف الموجودات و اعلى من الملك(١)

(١) بار ديگر از ملك پران شوم — آنچه اندر وهم ناید آن شوم
نور مردان مشرق و مغرب گرفت — آسمانها سجده كردند از شگفت
موجهای تیز دریاهای روح — هست صد چندان كه بد طوفان نوح

و هذا اعتقاد السهروردى رئيس الاشراقيين الاسلاميين و قبله المصنف فى الفلسفه حيث ذكر ان النفس لا مهية لها و استدل عليه بوجود منها ما ذكره بقوله :

و انها بحث وجود ظل حق عندى و زافوق التجرد انطلق

و يمكن تقريب هذا الاعتقاد بما ذكرنا من عدم محدودية كمالات الانسان فمهما رقى يمكن له الارتقاء ايضا .

٢ــ فى الموجودات المركبة من المهية و الوجود ، اذا تصور تلك المهية فى الذهن فالوجود زائد عارض عليها و المهية موضوع الوجود فالمهية موجودة بالوجود لا بنفسها بخلاف ما لا مهية له فانه نفس الوجود و موجود بذاته لا بوجود عارض زائد اذ لا مهية له حتى تكون معروضة و الوجود عارضا . و ايضا بخلاف نفس الوجود فى المركبات من الوجود و المهية فان المهية موجودة بالوجود لكن نفس ذلك الوجود موجود بنفس ذاته .

٣ــ المهية قد يطلق بمعنى الحد كالانسان و نحوه فلا تطلق على الوجود بل هى حد الموجود و قد يطلق على هوية الشى و بهذا الاطلاق تكون اعم فتطلق على الوجود ايضا اذ الوجود هوية و شيئية الشى به .

اذا عرفت هذه فتدبر فى عبارة المصنف حتى تحصل مراده فان الوجود الحقيقى (التقييد بالحقيقى احتراز عن مفهوم الوجود) فى كل شى ــ من المركبات و البسائط ــ بسيط لا جنس له و لا فصل اذ الجنس و الفصل اجزاء المهية لا الوجود فانه بسيط لا يعرف ذاته فليس له " ما هو " فان حقيقته نفس الوجود فما وهل فيه واحد فليس له من العلل

الاربع الماضية سوى العلة الفاعلية و الغائية و هماذات الله تبارك و تعالى لكنه تعالى فاعل بالواسطة(١) و غاية بالواسطة(٢) فان الصادر اولاعن الله تعالى كمامضى هو الوجود المنبسط و هذه الوجودات الخاصة انماوجدت بالوجود المنبسط و بانطباقه عليهافهو الفاعل باذن الله فيهاكماان الوصول الى الله تعالى(و هو الغاية القصوى) لايمكن دفعة بل بواسطة(٣) فالوجود المنبسط غاية هذاالوجودات بمعنى ان هذه الوجودات لابدان يرفض انانيته و خصوصيته فيرجع الى الوجود المنبسط العارى عن الخصوصيات ، الذى هو ظل الله تعالى .فالوجود المنبسط فاعل هذاالوجود الخاص وغايته كماانه اصله و هذافرعه بمعنى ان الخاص فرع الوجود المنبسط و مضاف اليه و المضاف غير خال عن اصل الشى فان المضاف كالماء المضاف ليس الاالماء و اضافة ، والخاص مقيد بقيود جزئية و المقيد كالرقبة المؤمنه مثلا غير خال عن المطلق اى اصل الرقبة خصوصافى مانحن فيه حيث ان القيود ليست الاالحدود الحاصلة من المهيات و المهية ليست الااعتبارية انتزاعية كمامضى بحثهافى مبحث الكلى الطبيعى .

و ح فليس لكل وجود خاص سوى هل و لم و ليس له ماكما عرفت . فان هل نفس الوجود الخاص و لم اى فاعله وغايته ـ بلا واسطة ـ هو الوجود المنبسط و هو عين الخاص و الفرق بين الخاص و العام

(١) كماقال الصادق(ع) ابى الله ان يجرى الامور الا باسباب .
(٢) كماقال على(ع)اليه تنتهى الغايات فيثبت غايات متكثرة لكنه تعالى منتهى الغايات .
(٣) و التغوا اليه الوسيله .

بالاعتبار کمامضی فماو هل واحد بمعنی عدم مهیة له بمعنی الجنس و الفصل ۰

و هل و لم واحد بمعنی ان الوجود الخاص انماهو تحت العام و العام منطبق علی الخاص فهماواحد بنحو من الاعتبار ۰

لکن هذاالاتحاد کمالا یخفی تسامحی و عرفانی کالاتحاد بالفناء الماضی ۰

ثم ان هذاکله فی الوجود من کل شی و یمکن اجرائه فی نفس الشی فی الاشیاء التی لامهیة لهاکالنفس الناطقة فان الروح الانسانی کما مضی لامهیة له فلیس له ماهو فهو الوجود بلاحد و فاعلها و غایتهاالوجود المنبسط الذی هو ظل الله و یجر کل موجود الی الله تعالی فماو هل واحدو هل و لم ایضاواحد بالاعتبار الماضی ۰

قوله : (وعلی قول من یقول الخ) یعنی بناء علی هذاالقول لانحتاج فی بیان قولنافی الشعر : و فی وجودی ۰۰۰ الی ذکر الوجود نفسه و بیان ماذکرنافی وجود النفس بماوجود بل یجری ذلك فی بنفس النفس الناطقة فانهاایضالامهیة لها ۰

غوص فی اقسام ماهو

قوله : (فی شیئیة المهیة) یعنی ان هذاالغوص فی بیان اقسام ما هو الواقعة فی جهات المهیة و السائلة بها عن حیثیة المهیة ۰

قوله : (اذالفصول صور نوعیة) مراده قده ان شیئیة کل شی انماهی بفعلیاته و مایکون فعلالاالقوی و الاستعدادات فانه استعداد الشیئیة

لانفسها و لا ريب ان الفعلية انما هى بالفصل الذى هو صورة الشى لا بالجنس الذى هو مادة و له صلاحية الشيئة لا الشيئية فعلا فان انسانية الانسان مثلا انما هو بفصله الذى يكون به فعلية الانسان و هو الناطق لا بجنسه اى الحيوان الذى له استعداد الانسانية لا الانسانيه الفعلية .

و اذا كان شيئية الانسان بالناطق و "ماهو" يسئل عن ذات الشى و شيئيته فما المانع من ان يقع الناطق وحده فى جواب الانسان مـا هـو؟ .

و يدلك على ما ذكرنا من ان شيئية كل شى بفصله ان مدار الحدود على الفصل و انه لو لم يكن فصل فى الحدود لم يسم حدا .

قوله : (صور نوعية) المراد من الصورة النوعية صورة النوع اى فعلية النوع كالناطق فانه فعلية الانسان قبال صورة الصنف و الشخص .

قوله : (اى هى ماخذها) يعنى ان ما ذكرنا من ان الفصل صورة النوع و فعليته انما هو مسامحة و فى الحقيقة الروح الانسانى و النفس الناطقة صورة الانسان و فعليته لا مفهوم الناطق الذى هو كلى فان الناطق قد انتزع من الصورة الحقيقية اى النفس الناطقة كما ان الضارب قد انتزع من الضرب الصادر من زيد و المؤثر و المولم نفس الضرب الخارجى لا عنوان الضارب و انما انتزع عنوان الضارب و الناطق لتسهيل التكلم و الاعتبارات الذهنية فان النفس الناطقة نفسها الخارجى . و مفهومها الذهنى لا يمكن حملها على الشى فلا يقال : زيد نفس ناطقة او بعض الحيوان نفس ناطقة كما لا يقال : زيد يد و انما اليد بعض زيد و

النفس بعض اجزاء زید بخلاف المشتق فیقال بعض الحیوان ناطق و زید ناطق ۰

فاطلاق الصورة علی الناطق تسامح لکن هذا الاطلاق شائع فی الحکمة ۰

قوله : (اذ کل قال فی السلسلة الصعودیة) انما عبر بالسلسلة الصعودیة لان درجات الکمال صعودی بمعنی ان کمال الکمال اکمل منه کما ان جنس الجنس فی بحث ترتب الاجناس یکون اعلی و اصعد من الجنس فالانسان التالی للحیوان اشرف من الحیوان و هو من النامی و هو من الجماد ۰۰۰ (۱) فکل تال فی هذه السلسلة الصعودیة جامع لکمالات السابق بنحو اتم ای مع کمال زائد فالنفس الناطقة صاحبة لجمیع کمالات الحیوانیة مع زیادة کمال ۰ فجمیع کمالات الفصول السابقة (و من جملة تلك الکمالات ان تلك الفصول محققه لکمالات الجنس اذ الجنس مبهم کما مضی لا تحقق له الا بالفصل) ۰۰۰ فکل کمالات الفصول و الاجناس منطویة فی الفصل الاخیر ای النفس الناطقة ۰

قوله : (لکنه قواعد القوم هدم) یعنی ان ما ذکرنا و ان کان صحیحا لکنه خلاف قواعد المنطق اذ المقرر فی المنطق ان جواب ماهو لا یکون الفصل فقط و الفصل انما یجاب به ای ۰

قوله : (تفنن النمط : من اضافه الصفة الی الموصوف یعنی ان

---

(۱) ولی ذلك یشیر المولوی فی اشعاره :

از جمادی مردم و نامی شدم و زنما مردم ز حیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم

للفيلسوف روية متفننه يراعى فى الكلام اساليب متعددة فيلحظ تارة جهة القوام فى الفصل فيقول يصح ان يجاب به ماهو و يلحظ تارة جهة المجيز فيه فيقول يجاب به اى.

لكن لايخفى ان مجرد ماذكر لا يرفع الاشكال اذ المنطقى و هذا الفيلسوف بالاخرة يتخلفان فى وقوع الفصل فى جواب ماهو. الا ان يقال هما يتفقان فى ان اللازم فى جواب ماهو مايكون مقوم الشى و اختلافهما انما هو فى المصداق و ان الفصل مقوم ام لا؟ و الاختلاف الموضوعى المصداقى ليس اختلافا فى اصل القاعدة الكلية فتدبره.

غرض فى مشاركة الحد و البرهان فى الحدود

لهذا الفصل عنوانان ١ـ عنوان تقسيم الحد بنحو آخر، ذكره قبيل الشروع فى المتن و عنوان مشاركة الحد و البرهان، ذكره هنا. و الاول احسن ارتباطا بباب الحدود و ان كان الثانى ايضا مربوطا فنقول: قد عرفت ان كل موجود مركب فله علل اربع من المادى و الصورى و الفاعلى و الغائى فاعلم انه قد يذكر المعرف باعتبار جميع العلل فيعرف الانسان مثلا بانه حيوان ناطق خلقه الله تعالى للاستكمال بمعرفة الرب تعالى و قد يعرف باعتبار علل القوام فقط اى المادى و الصورى كالانسان بانه حيوان ناطق و قد يعرف باعتبار علل الوجود فقط كالانسان بانه مخلوق لله للاستكمال فالاول حد المهية الموجودة و الثانى حد المهية مع قطع النظر عن الوجود و الثالث حد وجود الشى فقط و بيان علة التحقق الخارجى مع قطع النظر عن الذات.

قالوا : احسن التعاريف ما عرف الشى بجميع ماله دخل فى وجوده اى بالعلل الاربع فانه مالم يعرف اجزاء ذات الشى و فاعله الذى اوجده وغايته التى اريدت من وجوده لم يعرف الشى حق المعرفة و اما التعريف بعلل القوام من الجنس و الفصل فقط مع قطع النظر عن وجود الشى و علل الوجود فهو لا يوجب الا معرفة ناقصة اضف اليه ان المهية و اجزائها (اى الجنس و الفصل) مع قطع النظر عن الوجود ليست الا اعتبارا صرفا و مفهوما محضا فان مفهوم الانسان مثلا مالم يتحقق بالوجود لم يكن الا صرف الاسم بلا واقع و لذلك قال جمع يسمون اصحاب التسمية : الكلى الطبيعى اسم بلا مسمى .

و مهما اختلف فى الفلسفة فى ان الواقع فى الخارج هو الوجود او المهية فالاختلاف انما هو فى المهية المربوطة بالخالق ارتباط سموه كسب الفيض (و القائلون باصالة الوجود يقولون كسب الفيض و الارتباط ليس الا الوجود و بالوجود و البحث فى محله) . و لا اختلاف فى ان المهية مع قطع النظر عن الوجود و الارتباط المزبور اعتبار صرف كما انه معلوم بالبرهان القطعى اذ المهية الخالصة عن الوجود و التحقق لا يمكن كونه متحققا و هذا اما ذكروه من ان المهية من حيث هى ليست الا هى .

و اما التعريف بعلل الوجود فقط من الفاعل و الغاية مع قطع النظر عن اجزاء الذات فهو و ان لم يكن اعتبار الكونه موجود الكن بيان علل الوجود فقط بلا ذكر الذات ليس تعريفا للذات الكاملة .

فاحسن التعاريف هو تعريف الذات بعللها الاربع .

قالوا : و هذا التعريف الجامع الكامل هو الذى يجرى فيه

" مشاركة الحد و البرهان فى الحدود " ؟

فلابد من بيان بحث المشاركة و تحقيق ذلك البحث فى مقامات اربعة .

۱ــ فى معنى المسئلة ۲ــ فى الدليل عليها ۳ــ فى فائده البحث ۴ــ فى الفرق بينه و بين ماقاله منطق ديالتيك من عدم انفكاك بحث الحدود و البراهين ، (اى التصور و التصديق) (۱) فنقول :

ان الحد قه يطلق على التعريف للمفهوم فقط و ان كان غير موجود فى الخارج كالعنقاء و يقال له الحد الاسمى اى هو تعريف الاسم فقط و قد مضى فى اقسام المعرف و هو اردء اقسام التعريف لكونه عدما محضا و قد يطلق على تعريف المهية الموجودة (باعتبار ذاته فقط او مع علل وجوده) و هو اما باجزاء الذات من الجنس و الفصل و الاصطلاح فى باب المعرف على اطلاق الحد على ذلك و اما بالاثار والعوارض الخارجة عن الذات و هو الرسم .

و المراد من الحد هنا ليس الحد الاسمى لعدم عبرة به كما مضى و ليس خصوص ماقائل الرسم بل مطلق معرف المهية الموجودة اعم من ان

(۱) قال الدكتور ارانى فى رساله " ماتريا ليسم ديالتيك " ما در منطق جامد هريك از اجزاء طبيعت راجامد فرض نموده مفهومهاى مختلف را تشكيل مى داديم كه باب تصورات بحث در اطراف همين مفهومهاى جامد است ... و آنگاه در بحث تصديقات بهم ربط ميداديم و از مقايسه تصديقها و بكمك اسلوبهاى قياس ، استقراء ، تمثيل ، مجهولى را نتيجه مى گرفتيم ... در اين منطق جامد قديم تصديقهاى بينهايت زيادكه بالقوه در يك تصور موجود است فراموش ميشد و يكى از حالات ناقص تصور تصديق نا ميده ميشود ..... ص ۴۸ و

يكون باجزاء الذات او بالاثار ٠

و هذا و انكان خلاف اصطلاح باب المعرف لكن اطلاق كلمة الحدعلى ذلك شائع فى عبارات القوم كماقال ابن سينافى برهان الشفاء :اللهم الان نعنى بالحد الحد و الرسم معا ٠ يعنى اطلاق الحد على الرسم ٠

و كماقالوا : تعريف القوس بانه قطعة من الدائره من باب زيادة الحدعلى المحدود مع ان ذلك التعريف ليس حدا بل رسم ، اذ ليس القطعة جنسا و لا الدائرة فصلا بل القطعة عرض عام (اماكونه عرضا فظاهر اذ الاتصاف بكونه قطعة عين الاتصاف بكونه جزء لذاك و صفة الجزئية لشى ليس الا امرا اضافيا عرضيا و اماكونه عاما فلان القطعة تشمل اجزاء الخط المنكسر و المستقيم) و كونه من الدائره عرض خاص (اماكونه عرضا فلما ذكرنا من ان الاتصاف بكونه جزء للدائرة اولا ى شى ليس الا معنى اضافيا و اماكونه خاصا فلعدم شموله غير القوس كذا قالوا لكن الجزئية للدائرة تشمل قدر رأس الابرة من الدائرة و هو ليس قوسا بالضروره فهو ايضا عرض عام) ٠

فالتعريف الحدى (على اصطلاح المعرف) للقوس هو الخط المنحنى المحيط على سطح او هو كيفية حاصلة من احاطة خط منحنى على السطح ٠

و كيف كان فتعريف القوس بكونه قطعة من الدائرة ليس تعريفا بالذات و الذاتيات مع انك عرفت اطلاق الحد عليه حيث يقولون هذا التعريف من باب زيادة الحد على المحدود ٠

و مرادهم من زيادة الحدعلى المحدود ذكر الكل فى تعريف الجزء كذكر الدائرة هنافى تعريف جزئها اى القوس فالمحدود هو القوس الذى هو جزء و قد زيد فى الحد نفس الكل ايضاحيث ذكر كلمة الدائرة(١)

و قد اطلقوا الحدعلى الامور العدميه ايضافقالوا : الوجود بالنسبة لازم فى ذكر الحد للسلب مطلقاو مرادهم انك اذا اردت تعريف عدم فلابد من ذكر ثبوت و وجود ما اما الوجود المطلق لواردت تعريف العدم المطلق (فتقول: العدم نفى الوجود) اوالوجود المضاف لواردت تعريف الوجود المضاف (فقول عدم زيد مثلا نفى وجوده) فيعتبرفى تعريف السلب مطلقاوجود بالنسبة الى ذلك السلب ان مطلقافمطلق و ان خاصافخاص.

فاطلقواكلمة الحدعلى تعريف العدم مع انه لاذات له و لاذاتيات اذالعدم ليس شيئاله ذات حتى مثل الجهل و العمى من الاعدام الانتزاعية التى لهامنشاء وجودى (بمعنى انه ليس عدما محضاو لذلك لايطلق العمى على كل مالاعين له كالجدارو السقف وكذا الجاهل لايطلق عليهامثلا فلهذه الاعدام ارتباط بالوجود) .

فاطلاق الحدعلى الاعم من الحد المصطلح فى باب المعرف شائع بل ان القوم اطلقوا الحدعلى حد الاسم فقط الذى هو المفهوم فقط فقالوا : من اقسام الحد الحد الاسمى كحد العنقاء و قالواكل تعريف للشى قبل اثبات وجوده حد اسمى لعدم العلم بواقعه و مسماه و قالوا :

---

(١) و ليعلم انه احد اقسام زيادة الحدعلى المحدود ومنهاذكر الموضوع فى تعريف عارضه كتعريف البياض بانه لون عارض على الجسم الكذائى و منهاماذكره فى تعريف العدم .

التعاريف التى تذكر فى اوائل الكتب لمطالب لم يثبت اول الكتاب كتعريف المربع و المستطيل اول كتب الهندسة و تعريف الكلمة اول كتب النحو و تعريف المعقول الثانى اول كتب المنطق و ... كلها حدود اسمى لانه مالم يثبت وجود شيئ فتعريفه ليس حد المسمى بل حد الاسم.

فاطلقوا كما عرفت كلمة الحد على حد الاسم فاطلاقنا كلمة الحد على ما يعم الرسم (مع كون ذلك تعريف الواقع و المسمى لاصرف تعريف المفهوم والاسم) ليس بعيدا.

اضف الى ذلك ان اكثر تلك التعاريف فى اوائل الكتب ليس الا بالاثار و الرسوم فمن هذه الجهة ايضا يستفاد من كلامهم امر مفيد لنا.

ثم اعلم ان المراد من الحدود فى قولنا "شركة الحد و البرهان فى الحدود" الحدود المذكورة فى المعرف و البرهان اما فى المعرف فالحدود اجزائه من الجنس و الفصل و الفاعل و الغاية او بعضها (فيما لا يذكر الا البعض كالبسائط) و اما فى البرهان فحدوده الحد الوسط فى القياس. و ان قلت: الحد الاوسط واحد لا حدود (بصيغه الجمع)، قلنا: الجمعيه باعتبار الموارد و الامثلة يعنى ان حدود المعرف و البرهان فى كثير من الامثله مشتركان فذكر الحدود باعتبار الموارد.

او نقول: فى الشى الواحد ايضا قد يكون براهين متعددة و اجزاء معرفه تذكر فى براهين متعددة فحدود البرهان يعنى حدود البراهين القائمة على ذلك الشى الواحد. و سيأتى انشاء الله تعالى توضيح ذلك.

اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان المراد من مشاركة حدود المعرف و البرهان انك اذا عرفت شيئا بالتعريف الكامل الجامع للعلل الاربع او بعضها (فيما ليس له الا البعض) فكثيرا ما يقع اجزاء ذلك التعريف فى البرهان

عليه فالدليل عليه و معرفة يشتركان فى حدودهما واجزائهما . وهذا فى التعريف الكامل اى التعريف للمهية الموجودة لا التعريف بعلل القوام فقط او علل الوجود فقط اذ البرهان على وجود الشى انما هو ـ نوعا ـ بالعلة الفاعلية و الغائية و هما ليس فى المهية بلا وجود، اضف اليه ان المهية بلا وجود ليست شيئا يعتد بها حتى ينظر المنطقى و الفيلسوف اليها . و معرف الوجود انما هو بحسب علل الوجود اى الفاعلى و الغائى فقط و لا نظر له الى الذات اصلا مع ان البحث فى باب المشاركة يشمل معرف الذات (فى المهية الموجودة) ايضا . و ان كان قد يطلق باب المشاركة عليه ايضا مثلا يقولون : وجود العلة حد تام للمعلول اى معرفة الكامل (فاخذ وجود العله معرفا للمعلول) و يستدل على وجود المعلول بوجود علته فاشترك البرهان و المعرف فى الاجزاء يعنى ان وجود العلة صار جزء للحد و البرهان معا . لكن مراد المنطقى لا يختص بذلك .

اذا عرفت ذلك فمثال باب المشاركة انه يعرف انكساف القمر بانه انمحاء نوره لحجب الارض بينه و الشمس و يقال فى مقام الاستدلال عليه و فى مقام ذكر علة الانكساف ان الارض صار حجابا بين القمر و الشمس و لذلك فانمحى نوره . فترى ان الانمحاء و الحجابية ذكرا فى المعرف و البرهان كليهما .

و ليعلم ان ماذكر فى بيان علة الانكساف من ان الارض حجب القمر عن الشمس و لذلك فانمحى نوره فى الحقيقة برهانان تشريحه ان نقول : الارض حجب القمر عن الشمس و كل مستضيى من الشمس حجب عن الشمس ينمحى نوره فالقمر انمحى نوره و كلما انمحى نوره منكسف فالقمر

منكسف ٠

فهناك برهانان وحدان او سطان ٠ احدهما بمنزله العلة للاخر كعلية الحجب للانمحاء و لاريب ان العلة بمنزلة المبدء للمعلول و المعلول نتيجته فان اخذ معرف الكسوف عن برهان العلة و قيل الكسوف حجب الارض بينه و الشمس يسمى معرفا مبدء البرهان و ان اخذ عن برهان المعلول و قيل الكسوف انمحاء نوره يسمى معرفا نتيجة البرهان و ان اخذ عن كليهما يسمى كامل البرهان نحو الكسوف انمحاء نوره لحجب الارض بينه و الشمس ٠

و هذا ما ذكرنا سابقا من ان جمعية الحدود فى البرهان باعتبار اقامة اكثر من برهان واحد فى مثال واحد كما ترى من البرهانين فى مثال الكسوف ٠

و هذا ما ذكره الشيخ فى النجاة من ان الحد خمسة اقسام الحد الاسمى (و هو ما ذكر من حد الاسم) و حد كامل البرهان و حد نتيجة البرهان و حد مبدء البرهان و حد الامور العدمية ٠

الحد الاسمى خارج عن البحث لعدم وجود له حتى يكون له علة (بمعنى عدم التوجه الى الوجود) و حد الامور العدمية ايضا خارج عن البحث لعدم علة له واقعا و اصلا ٠ و الذى يرتبط بالبحث هو الثلثة اقسام الباقية ٠

هذا بيان اصل مسئله المشاركة ٠ و من بيان الاصل يعرف دليل المسئلة فانه اذا تصور اصل المراد لا يحتاج الى استدلال زائد على تصوره ٠

و امافائدة بحث مشاركة الحد و البرهان فهو الاشاره الى ان البرهان كمايأتى فى باب القياس انشاء الله تعالى مركب من القضايا اليقينية و القضية اليقينية ماكان محموله منتزعامن نفس الذات الموجودة بحيث يؤخذ فى حده و تعريفه فاجزاء البرهان القطعى مايمكن ان يقع فى المعرف للذات الموجودة اى التعريف باعتبار علل الوجود و القوام معا . و ان بالدقه فى اجزاء ذلك المعرف يستخرج البرهان على الشى و التصديق بوجوده فالتصديق لازم لتصوره .

و من فوائد هذا البحث استفادة حد الشى من البرهان عليه لمن يعلمه و لكنه يغفل عن ارتكازه الذهنى كمايأتى و اما الفرق بينه و بين ما يقوله منطق ديالك تيك فهو انهم يقولون : التصور و التصديق فى تمام الموارد متلازمان و التصديق منطو فى التصور كما عرفت من عبارة "ارانى" و لكنا لانسلم ذلك الافى المعرف للمهية الموجودة على ما عرفت و ايضا يردعليهم ان التلازم غير الاتحاد . فتدبر فى المقام جيدا فانه من مزال الاقدام بل من مضال الافهام و لله الحمد . و اظن انك بعد الدقه فى اطراف كلما تناتفهم مراد المصنف قده فى عباراته كلها و نشرح بعض الفاظها .

قوله او اسبابها و عللها غير داخله فى ذاتها : على اختلاف الاقوال فى العدميات الانتزاعيه قيل لاعلة لها اصلا و قيل لها علة بالعرض و بالواسطة و هذا مراده من الترديد على مايظهر بالدقة فى آخر الاشعار

قوله : (و لانقول كل انتقال للنفس الخ) ليس المراد ان الحد يمكن استفادته من البرهان فانه لايمكن كمايأتى فى الفصل الاتى بل المراد

ان من يعلم الحد لكنه غفل عنه و يطلق الفكر مثلا على كل حركة ذهنية بلا التفات يمكن تنبيهه بالبرهان .

قوله : (فان العاملة تحت الشوقية الخ) يعنى ان ترتيب مبادى الافعال هكذا : الادراك من التصور و التصديق بفائدة الشى ، ثم الميل من الخفيف الى الشديد المعبر عنه بالشوق و الميل الشديد ، ثم العمل بواسطة الاعضاء .

غوص فى ان الحد لا يكسب بالبرهان

من اشكالات بعض المناطق الحديثة ان المنطق القديم الموروث من ارسطو لا يزال يبحث فى شرائط القياس و المعرف مع انه ليس بمهم انما المهم ارائه طريق يكشف عن المعرف و حد اوسط القياس فان المهم لطالب المجهول فى باب المعرف و القياس تحصيل مادة المعرف و كبرى القياس اما اذا كشفا فمراعاة شرايط الصورة مما لا يصعب (١)

و فيه ان هذا الاشكال من قلة التدبر فى كتب القوم فان المحققين ذكروا فصولا فى كتبهم المنطقية لكشف الحد (و هذا الغوص و الذى بعده وضع لذلك) و وسائل لكشف كبرى القياس كما ترى فى بحث الانحاء التعليمية .

فذكر فى هذا الغوص عدم امكان كشف الذاتيات بواسطة القياس البرهانى لما بينه من الدور و التسلسل و المصادرة و ... و الجميع واضح .

(١) و ترى بعض عبائرهم فى كتابنا " المنطق المقارن "

قوله : (قلت المراد بالوجود للمحدود) يعنى ان مراد الشيخ من قوله اعرف وجودا " تعريف حدود الوجود بنفسه اى بيان الذاتيات فيقول كيف يمكن كسب الحد بالعرض اى كيف يكون العرض احسن واوضح تعريفا للذات من نفس حد الذات مع ان الذاتى بين الثبوت و العرضى غير بين .

و ايضا لا يكتسب بالضد ...

قوله : (و هذا ظاهره) يعنى عبارة ابن سينا يحتمل الوجهين

١ــ ليس حد احد الضدين اولى به من حد الضد الاخر به يعنى ليس حد السواد مثلا اوضح من حد البياض حتى يستفاد حد البياض من حد السواد

٢ــ ليس حد احد الضدين اولى به من حد الآخر بذلك الآخر يعنى ليس حد السواد اولى به من حد البياض بالسواد يعنى انه حيث ليس الحد لكل منهما معلوما فيحتمل ان ما تخيل حد اللبياض يكون حدا للسواد .

قوله : (لان الحس لا يفيد شيئا : يعنى ان صرف احساس النطق مثلا افراد الانسان لا يثبت انه ذاتى لها اضف اليه انه لا يمكن احساس جميع الافراد فانها غير متناهية بحسب الازمان و الامكنة و عدم العلم بالحصر . ثم ان ما يحمل على الفرد اما يكون حمله من الاول بنحو الذاتى و انه حد لمهيتها و نوعها فهو مصادرة و اما يكون حمله على الفرد بنحو الاطلاق الاعم فلا يثبت الذاتية .

قوله : (فالحد بالتركيب اقتناصه) المراد بالتركيب تحليل الشى و

تجزيته الى اجزائه و صفاته حتى يصل الى آخر اجزائه واعمه ثم ينضم الاجزاء و ترتب على ترتيبها الطبيعى فيعلم اجناسه و فصوله كتحليل زيد مثلا الى اجزائه الكثيرة العقلية حتى يصل الى اعم اجزائه و هو الجوهر ثم ينضم و يرتب الاجزاء التى بعد ذاك الاعم من الخاص منه و الاخص فيقال جوهر جسم نام الخ ٠

و لا ريب انه محتاج الى تشخيص الذاتى من العرضى على ماهو مذكور فى علائم الذاتى حتى لا يشتبه عند اخذ الذات فلا يأخذ العرضى مكان الذاتى اذ ليس المراد ذكر الذاتيات التى ذكرها القوم فى كل مقولة من المقولات ، عمياو تقليدا منهم فان البحث عقلى لا معنى للتقليد فيه٠ فان المراد الاخذ على وجه البرهان لا التقليد و قد اتضح ايضا ان المراد بالتركيب مايشمل التقسيم المذكور فى الانحاء التعليمية يعنى انه يقسم الشى الى آخر اجزائه ثم تركب الاجزاء على الترتيب المعين الطبيعى من الاعم الى الاخص ٠

فاخذ الحد انما هو بالتقسيم و التركيب سواء كان المراد تقسيم العقل الشى الى اجزائه ثم تركيبها بفكره المستفاد من علائم الذاتى و العرضى او التركيب المستفاد من ذكر القوم اجناس كل مقولة و فصوله ٠

و ح فكان الاحسن ان يذكر التفتازانى فى التهذيب بدل قوله " التحديد " التركيب اذ ليس التحديد شيئا آخر مقابلا للتقسيم والتركيب و هو لم يذكر التركيب مع لزومه جدا يعنى ان تركيب الاجزاء المستكشفه ذو اهمية جدا مثل تقسيم الشى الى الاجزاء و الافصرف التقسيم الى الاجزاء الكثيرة مالم ينظم الاجزاء على الترتيب المعين لا يفيد ٠ والعجب

من شارحى كلامه لم ينهبوا على ذلك (١)

و يرد هذا الاشكال على المشتهر بالفلسفة فى عصرنا "راسل" الانجليزى حيث يبنى فلسفته على التجزيه فقط و يسمى بذلك نفسه "آتميست"

قوله: (ان الحدود حسب الوجود) يعنى ان الحد يقدر بقدر الوجود يعنى اولا ان مالا وجود له لا حد له و ثانيا لابد ان يحكى الحد جميع خصوصيات وجود المحدود و ليس الغرض صرف تمييزه عما عداه فاذا قيل فى جواب الانسان ماهو ؟ جوهر ناطق او جوهر ناطق مائت (لوقلنا ان صرف النطق لا يميز و الانسان عما عداه اذ الفلك ايضا جوهر مدرك الكليات فيضاف المائت اذ الانسان يموت و لا يموت الفلك) فهو و ان كان تميز الانسان عما عداه لكنه ليس بحد لعدم مساواته مع الانسان مفهوما و معنى ضيقا وسعة يعنى انه لا يذكر جميع الخصوصيات الكاملة فى الانسان مع ان الفرض من ذكر الحد بيان جميع الذات و لو ترك بعض الفصول و الاجناس فقد ترك بعض الذات كما ذكر ابن سينا .

فهو و ان كان مساويا للمحدود بحسب الحمل اى بالتساوى الصدقى الذى ملاك التساوى فى النسب الاربع لكنه ليس مساويا للمحدود بحسب المعنى اى التساوى الدلالى الذى ملاك الحد الكامل .

(١) والى مجموع ماذكر فى الانحاء يشير قول مولينا الحسين (ع): ومن دلائل العالم انتقاده لحديثه .... و قول على (ع) من لم يتعاهد علمه فى الخلا فضحه فى الملاء . فان النقد و التعاهد لا يمكن بدون ما ذكرنا .

قوله : (من ثم مافى بدو تعليم الخ) يعنى ان التعاريف المذكورة فى اوائل الكتب التعليمية للاشياء قبل اثبات وجودها تعاريف اسمية و حدود الاسماء لاحدود حقيقية لما مضى من ان الحدود بقدر الوجود .

قوله : (و المحركة الباعثة الخ) المشاعر قوى الادراك من الحواس الظاهرة و الباطنة ، و المحركة الباعثة هى الاحساسية العاطفية التى توجب الشوق و العشق نحو المطلوب و العاملة هى القوى المنبثة فى العظلات . وكلمتا الحاس و المتحرك بالارادة تشيران الى جميع ماذكر .

كما ان النطق اى درك الكليات حيث يكون اعم من الدرك قوة و فعلا فيكون اشارة الى مقام العقل بالقوة و بالفعل .

قوله : (مقام المعدنيه و ماقبلها) الجسم ماكان له وزن و مكان وهو اما مادى يسمى عنصرى او سماوى لطيف يسمى اثيرى و العنصرى اما بسيط (اعتقده القدماء اربعة : التراب والماء و النار و الهواء وبعدهم ايضا اربعة لكنها الذهب و الكبريت و الزيبق و القطر و الان انكشف تجاوز العناصر البسيطة عن ماة) . او مركب و المركب اما جماد يسمى معدن او ذوحياة نباتية او حيوانية او انسانية فيسمى النامى والحيوان والانسان والجوهر الاولية اذا توجه نحو الانسانية لابد ان يعبر الجسمية العنصرية البسيطة ثم المركبة الجامدة ثم يرتقى الى حد الحياة النباتية ثم الحيوانية ثم الانسانية .

فلابد ان يشار الى جميع هذه المراتب المذكورة و ان قلت : كلمة الجسم و ذوالابعاد يشمل كل جسم من العنصرى و المعدنى فهما مندرجان فيه قلنا : يشمل ايضا النامى و الحساس ايضا فلم ذكر عليحدة ؟

قوله : (فالتعريف التام الخ) ولا يخفى انه تعريف لطبيعه الانسان

الخالية عن الذاتيات المكتسبة و الا فلكل فرد من الانسان ذاتيات مكتسبة من اعماله المكررة التى صارت ملكة له زائدة على ماذكر فى تعريف طبيعة الانسان كماقال المصنف فى الفلسفة :

و كيف فعلنا الينا فوضا و ان ذا تفويض ذاتنا اقتضى
اذ خمرت طينتنا بالملكة و تلك فينا حصلت بالمحركة

غوص فى القضايا

قوله : (شرطية) ليست الشرطية مقابلة للحملية الا انها مع قيد زائد عليها راجع " المنطق المقارن " .

قوله : (بعلقة و فقدها) اما يصرح بان الحكم لعلاقة فهو لزومية او يصرح بانه لا لعلاقة فهو اتفاقية او لا يصرح باحد الطرفين فهو مطلقة .

قوله : (الموجود اما ذهنى و اما خارجى) فيمكن تصور الموجود الخارجى فى الذهن فماهيته موجودة فى الذهن و فى الخارج معا .

قوله : (الممكن اما جوهر و اما عرض) يمكن تصور جوهر كالانسان فى الذهن فهو جوهر بالذات و عارض على الذهن .

قوله : (اما كلى او جزئى) الانسان الكلى المتصور فى الذهن كلى بنفسه مع قطع النظر عن لحاظ الذهن و جزئى بما انه ملحوظ فى الذهن .

فى اقسام الحملية بحسب الموضوع

قوله : (و هذا كما ان الحركة الخ) يعنى تقسيم القضية و هى حركة

ذهنية الى هذه التقسيمات الاربعة . نظير تقسيم الحركة الخارجية الى تقسيمات من جهه فاعلها (الارادى وغيره) و قابلها (السماوى و العنصرى) و وقتها (الدائمى وغيره) و جهتها اى المقولة التى وقعت الحركة فيها (المكانى و الوضعى و الجوهرى و الزمانى و الكمى و الكيفى ...)

قولة : (كدهراو سرمدا) الدهر فى المجردات قبال الزمان فى الماديات و السرمد فى البارى تعالى .

قوله : (قضية شخصية لاتعتبر) استدل لعدم اعتبار الشخصية بوجوه ثلثه اثناهما ذوقى عرفانى و الثالث عقلى منطقى:

١ ــ معرفة الجزئيات جهة فقر النفس لاحتياج الروح فى ادراكها الى البدن و الاته و لاينبغى سوق الروح الى جهة فيها الاحتياج والفقر و هذا بخلاف ادراك الكليات فان الروح لايحتاج فى ادراكها الى غيره الافى الابتداء بمعنى ان درك الكلى الواحد كالانسان انما هو بعد تصور افراده و جزئياته فان الكلى كالانسان انما ينتزع من الجزئيات المحسوسة او يكون تصور الجزئيات موجبة لاستعداد الذهن لدرك الكلى (على اختلاف المبانى فى درك الكلى) وكيف كان فالجزئيات محتاج اليها فى درك الكلى لكنه فى الابتداء و بنحو الاعداد و تهيئة الذهن لاالافادة و الكسب بمعنى ان تصور الجزئيات يوجب استعداد الذهن لرؤية الكلى .

نعم ماذكرناه من الدليل يختص بالجزئيات المادية لاالمجردات كالعقول فانها و ان كانت جزئيات لكنه موجود محيط وسيع مجرد يسميه

الاشراقيون كلياو ادراكه لايحتاج الى الحس و البدن ٠

٢ــ الجزئيات فانية لاتبقى و لاكمال فى درك الفانى كماقال الصادق(ع)الاشتغال بالفائت يضيع الوقت بخلاف الكلى فانه ثابت بتعاقب الافراد سيما الكليات التى افرادها مجردة ثابتة كالمجردات التى فى عالم الجبروت المسمى بعالم الذكر الحكيم ٠

و اظنك قد دريت مماذكرنا ان هذا الدليل ايضا يختص الجزئيات المادية و اما المجرد كالعقول و ذات الرب تعالى فهو و انكان جزئيا لكنه فوق الكليات و موجد كل شى و يبقى و لايفنى ٠

٣ــ لايعتبر الشخصية فى العلوم العقلية الاستدلالية لعدم امكان الاستدلال به اذ الجزئى لايكون كاسبا و لامكتسبا كما اوضحناه فى سائر كتبنا ٠ (راجع مقصود الطالب و المنطق المقارن) و هذا وجه سارتام ٠

قوله : (فان شئت الغنى) استفادة عرفانية من البحث والمراد ان غنى الانسان فى مراودة المجردات ٠

قوله : (و اذا استتبع الخ) يعنى ان الوصول الى الكلى وصول فى الحقيقة الى جزئياته ايضا لكن لا الجزئى بما هو جزئى بل لاحكامه الكلية بما انه مصداق و فرد لنفس الكلى من دون توجه الى خصوصياته الشخصية فيستفاد من قولنا الانسان ضاحك ان زيدا و عمرا و ٠٠٠ ايضا ضاحكون لانهم افراد الانسان ، و يستفاد حكم زيد بما هو زيد من الخصوصيات فى هيكله و روحه الخاص به ٠

فيستفاد من الكلى حكم جميع افراده ايضا لكن حكمها الكلى من حيث انها مصاديق الكلى ٠ فلاحاجة الى تجديد النظر لدرك الحكم الكلى

للافراد ٠

قوله : (سباحة بحار الكليات) السباحة و الدوس اشاره الى اول مرتبة ادراك المجردات من المشاهدة فقط و الغوص اشاره الى مرتبة اعلى و الوصول الى المجردات و الاختلاط معهم على ما افاده الملا صدرا ٠

قوله : (او كحباب فى الدأماء) السراب شئ فى حد نفسه لكنه يخيل الذهن انه ماء و لكن الحباب ليس شئ عليحده اصلا و اذا نفخ فيه يذهب سدى ٠ فالثانى اشارة الى فناء الجزئى فى الكلى و الاول الى فساد التوجه الاستقلالى اليه ٠

فى بعض احكام الموضوع

قوله : (على افراد موضوعها) و الحكم فيها و ان كانت بعنوان واحد نظير " من فى العسكر " و " دار فى البلد " لكن لا يلزم ان يكون لجميع الافراد علة واحدة بل يمكن ان يكون لقتل كل منهم علة تخصه و لذلك لا يكون القضية الخارجية معتبرة فى العلوم العقلية الاستدلالية لعدم وحدة فى جهة الحكم و رجوعها فى الحقيقة الى قضايا شخصية متكثرة ٠

قوله : (كل اجتماع النقيضين الخ) لا يخفى ان ملاك كون القضية خارجية او ذهنية هو الحكم على الموضوع من حيث هو كذلك يعنى ان كان الحكم على الفرد الذهنى بما هو ذهنى فهى ذهنية و ان كان الحكم على الفرد الخارجى بما هو خارجى فهى خارجية ٠ و لا ريب ان فى قضيه كل اجتماع النقيضين الخ ليس الحكم على الافراد الذهنية

لاجتماع النقيضين بماهى ذهنية اذ ليس المراد ان افراد اجتماع النقيضين الموجودة فى الذهن مغاير لاجتماع المثلين بل الحكم على طبيعى الفرد من دون توجه الى الذهن او الخارج . وكذلك الجبل فى قضية : كل جبل ياقوت ممكن . ليس المراد خصوص الجبل الذهنى بل اصل الجبل مع قطع النظر عن الذهن و الخارج .

و القضية الذهنية مثل ان يقال : هذا النقش المتصور فى ذهنك صورة زيد مثلا فان الحكم على الموضوع الذهنى بماهو ذهنى . كما ان الخارجية مثل قتل كل من فى العسكر ايضا الحكم على الموضوع الخارجى بما هو خارجى . فالتحقيق ان الحكم فى امثال كل اجتماع النقيضين الخ على نفس المفهوم لا يحتاج الا الى كون الموضوع مفهوما صحيحا لا مهملا كد يزنعم لا باس به فى السابعة راجع مقصود الطالب و المنطق المقارن و لعله مراد الآية البهبهانى مد ظله (١) من عدم الاحتياج الى وجود الموضوع اصلا لان الربط بين المفهومين فقط .

قوله : (نفس الامر) يعنى ان الحكم ليس على خصوص الافراد الموجودة فعلا بل على كل فرد محقق فى اى ظرف من الزمان ماضيا او حالا اومستقبلا .

قوله : (و الحكم فى المحصورة ايضا الخ) كان الاحسن ذكر هذا المقال فى بحثه عن " اقسام الحملية بحسب الموضوع " عند عد المحصورة و الطبيعية و كيف كان فغرضه الفرق بين الطبيعية و المخصورة بان

(١) كان حيا فى زمن طبع الكتاب اولا الان فى جدث التراب مضى عليه سنون ، رحمة الله عليه .

الحكم فى كليهما على الطبيعة لكن فى الطبيعية يقف الحكم على نفس الطبيعة و لا يسرى الى افرادها و امافى المحصورة فلايقف الحكم على نفس الطبيعة بل الطبيعة جعلت كالمراة للافراد فيحكم على الافراد بوساطة عنوان الطبيعة . فالحكم فى المحصورة و ان كان بحسب الظاهر على الافراد لكن التأمل يشهد على عدم امكان الحكم على كل فرد فرد لانه قد يكثر الافراد جدا بحيث قد يكون غير متناهية و لا بد فى الحكم من تصور الموضوع فكيف يمكن تصور الافراد غير المتناهيه تفصيلا فان التصور لا بد ان يكون اما بالقوى الجسمانية فمتناهية التأثير و التأثر لا تقدر على تحمل غير المتناهى .

خصوصا فى القضايا الحقيقية التى يكون الحكم على جميع الافراد ماضيا او مستقبلا او حالا فان الافراد ح غير متناهية فلابد من اخذ الطبيعة عنوانا للافراد .

قوله : (بالعقل المجرد البسيط المبسوط) المراد بالعقل اما العقل الجزئى فى الانسان او الكلى و كل منهما مجرد لكن العقل الكلى مجرد ذاتا و فى مقام العمل و العقل الجزئى فى الانسان و ان كان مجردا بحسب الذات لكنه فى مقام العمل يحتاج الى البدن (ولو بنحو الاعداد كما مضى) . و كل منهما بسيط لا مركب و مبسوط اى وسيع محيط .

(اقسام الحملية بحسب المحمول)

قوله : (و العناية هنا بمعدولة المحمول) لما ذكر فى الصفحة بعد من ان المعتبر فى ناحية الموضوع هو الذات وفى المحمول هو الوصف

و بالعدول و جزئية السلب يتفاوت المفهوم فى جانب المحمول دون الموضوع الذى لا يعتبر فيه تغيير العنوان لعدم اخذ العنوان فيه الا للاشارة الى الموضوع .

و فيه ان الاشاره ح ، تختلف فان زيدا اشارة الى ذات و "لا زيد" اشارة الى غيره . لعل الوجه فى ذكر معدوله المحمول فى كلمات القوم هو شيوع العدول فى جانب المحمول دون الموضوع.

قوله : (اشعارا بان ذلك السلب عند وجود الموضوع) و لا يخفى ان هذا الاشعار متحقق فى المعدولة ايضا لاحتياج العدول الى الموضوع نعم حيث ان التحليل فى سالبة المحمول اكثر يكون العناية بتحقق الموضوع فيها اكثر اذ بعد السلب و تمامية القضية يرجع ثانيا و كانه يصرح بان الموضوع موجود فالتفاوت بين سالبة المحمول و معدولة المحمول انما هو بحسب شدة التوجه الى تحقق الموضوع فالسالبة المحمول اكثر توجها من المعدولة لما ذكرناه و هذا نظير الترقى بكلمة "بل" فى الادبيات حيث لا يتفوهون باصل المطلب من الاول بل يترقى شيئا فشيئا (١)

الموجهات

قوله : (لم تكن من باب الفصل و الوصل) يعنى لم يكن البيت جملتين فصلت احديهما عن الاخرى فى الشعر و وصلت فى الشرح (على القانون المرسوم فى علم المعانى فى عطف الجملتين الخبرتين اللتين بينهما جامع) . بل يكون كلمة "تلك" فى المصراع الثانى مضافا اليها

(١) كقول الشاعر: بسائل بحر وبربخشش علط گفتم جهان بخشى

لكلمة " جهة " فى المصراع الاول ويكون البيت جملة واحدة . ولا يخفى انه مبنى على ماذكره علماء المعانى تقليدا و فيه تأمل فانا لانسلم لزوم العطف فى كل جملتين كذلك و لنا شواهد .

فى بعض اقسام الموجهات

قوله : (لان واجب الوجود بالذات واجب الخ) يعنى ان مايكون وجوده واجبا بنفسه (لا بغيره كالممكنات) يكون جميع صفاته واجبة و لا يمكن ان يكون واحد من صفاته ممكنا يحتاج فى الوجود الى غيره و الا لا يكون هذا الوجود الخاص واجبا و ح فالقضايا المنعقده فى صفات البارى تعالى ايضا ضرورية ازلية .

و قدعرفت ان الفرق بين الضرورية الذاتية و الازلية التقييد بمادام الذات فى الذاتية دون الازلية لان الموضوع فى الازلية بنفسه وجود ليس فيه احتمالا لان من الوجود و العدم حتى يمكن تقييده بالوجود فان واجب الوجود لا يتحمل التقييد .

قوله : (الضرورية بشرط المحمول) توضيحه انك اذا قلت زيد قائم فالقيام محتمل لكن اذا اخذت المحمول فى ناحية الموضوع وقلت زيدا لقائم كان القيام ضروريا لكونه مفروضا و لا يمكن عدم القيام مع فرض القيام . و هذه الضرورة انما جائت من قبل المحمول و اخذ فى جانب الموضوع . و هذا مراده قده من قوله : لان حيثية الوجود الخ يعنى ان فرض المحمول و اخذه فى الموضوع عبارة اخرى عن اعتبار حيثية الوجود و لا ريب فى ان الوجود كاشف عن الوجوب بمعنى ان الشى مادام لم ينسد ابواب عدمه و

لم يتحقق جميع شرائط وجوده لم يوجد و اذا وجد علته و جميع شرائطه وجب وجوده و لا يمكن عدمه و الا لزم انفكاك العلة عن المعلول .

غوص فى ارجاع الشيخ المتأله

قوله : (التالهية) التاله شدة التوغل فى علم الالهى ، و الالهى معتقد الاله .

قوله : (فان الضرورة هى اليقين) لا يخفى ان الضرورة فى باب جهات القضايا ليست بمعنى القطع و اليقين بل بمعنى حتمية التحقق حتمية واقعية فالحيوان ضرورى للانسان قطعنا به او شككنا و القيام غير ضرورى للانسان قطعنا او شككنا فاليقين انما هو من صفات النفس و الضرورة فى الموجهات امر واقعى .

و هذا الاشتباه من باب اشتباه اشتراك اللفظ على ما هو مذكور فى باب المغالطة . و قد صدر هذا الخلط من " كانت " ايضا حيث قسم القضايا الى الاحتمالى و هو الممكنه و التحقيقى و هو المطلقه و القطعى و هو الضرورى(١) .

فالحق ان البت فى كلام السهرورد ى اخذ بمعنى الضرورة الاصطلاحية التى من الجهات و البتان فعلان من البت كالرحمن .

قوله : (اذ الوجود كاشف الوجوب جا) بمعنى ان جهة المحمول وان كانت

(١) " كانت " بقلم " آندره كرسون " من سلسله نشريات " الفلاسفة العظما " قال فى مترجم كلامه : از حيث جهت بر حسب ميزان يقينى كه شرح ميدهند احكام احتمالى (شايد اين هست) و تحقيقى (اين هست) و ضرورى (اين حتما هست) از اينجا پيدا ميشود ....

کنفس المحمول محتملة و ان قولنا زید قائم بالامکان مثلا یحتمل الصدق و الکذب من جهتین جهة اصل القیام و جهة امکانه ، لکنه اذا اخذت الجهة قید اللمحمول و قیل القیام الامکانی ثابت لزید کان الجهة ای الامکان قطعیة و حتمیة لعین ماذکر فی الضروریة بشرط المحمول من ان مع فرض وجود المحمول (و کذا جهته) لا یمکن عدمه ۰

قوله : (و الجهة ان جزء محمول الخ) بمنزلة دلیل ثان علی مذهب السهروردی و حاصله انه بدیهی فان الجهة اذا جعلت جزء المحمول فلاریب فی صیرورة کل القضایا الموجهة ضروریة ۰

قوله : (فالاولی أن یجعل الخ) دلیل اول اقامه علی مذهبه و حاصله ان الاختصار امر مطلوب و اذا جعل الجهة جزء المحمول تصیر جمیع الموجهات ضروریة و لا یلزم التفصیل فی باب الموجهات ۰

کما ان قوله فانا اذا طلبنا فی العلوم الخ) دلیل ثان اقامه علی مذهبه و حاصله ان الوجدان قاض بان الجهة فی کل قضیة ایضا مطلوبة لنا کاصل المحمول فاذا قلنا الانسان کاتب بالامکان فکما انا ننظر الی الکتابة ننظر الی الامکان الذی هو قید للکتابة و ح فالجهة جزء المطلوب فی المسئلة و قید المحمول فیلزم ان یکون بین المحمول فیلزم ان یکون بین المحمول المقید بالجهة و بین الموضوع نسبة وجهه وهی الضرورة ۰ و هذه الضرورة الثانیة هو المراد من قولنا الضرورة البتاته بحسب اصطلاحنا ۰

قوله : (ان نحکم حکما جازما) لا یخفی ان الجزم و الحکم الجازم انما هو من صفات النفس، و الضرورة امر واقعی فالسهروردی ایضا خلط فی

بيان مذهبه الضرورة النطقية بالضرورة بمعنى القطع كما مضى من المصنف و "كانت".

ان قلت: لعل السهرورد ى يريد من الضرورة البتانة هو القطع الذ ى من صفات النفس لا الضرورة الواقعية. قلت ظاهر عبارته: الممكن امكانه ضروريا ... هو الضرورة الواقعية لا بحسب اعتقاد المتكلم وصفه النفس.

قوله: (و الجهة و ان تصر الخ) اشكال على السهرورد ى فى قوله اذا طلبنا فى العلوم امكان شى او امتناعه فهو جزء مطلوبنا وحاصل الاشكال انا لا نسلم ان الجهه جزء المطلوب دائما بل الجهة كاصل النسبة (وقد مضى ان الجهة كيف للنسبة) مرآة لرؤية المحمول فى الموضوع وما بها ينظر لا ما فيها ينظر فليست جزء المطلوب بل آلة اللحاظ.

نعم لا ننكر امكان ذلك فانه يمكن ان يلحظ الجهة لحاظا استقلاليا فتصير جزء المطلوب كما ان المعنى الحرفى وان كان واسطة فى الكلام بين المحكوم والمحكوم عليه، يمكن لحاظه استقلالا فيصير معنى اسميا فيقال مثلا الابتدائية فى سرت من البصرة ابتداء مكانى، فهذا ممكن لكنه خروج عن طبعه بالقسراى بالنظر الثانوى.

ان قلت: يرد على السهرورد ى لزوم التسلسل اذ لو كان للجهة جهة (كما صرح بان للضرورة ضرورة و...) فللضرورة الثانية ايضا ضرورة ثالثة و هكذا.

قلت: هذا التسلسل انما يلزم من لحاظ الذهن فما دام يلحظ الذهن ضرورة ثالثه و هكذا تترتب الضرورات فاذا انقطع اللحاظ انقطع

السلسلة .

فى التناقض

قوله : (بدل بعضهم هذا الخ) و هذا التبديل غير كاف لكون التعريف حينئذ للرفع لا للنقيض فمفاد العبارة ان الرفع نقيض و اما ان النقيض هل هو اعم من الرفع او اخص او مساو فغير مذكور فى العبارة مع ان الغرض تعريف النقيض .

قوله : (بان المصدر الخ) و اعترض عليه بعض اهل العصر بلزوم الاستعمال فى الاكثر لعدم الجامع و فيه ان للرفع الفاعلى مع المفعولى مناسبة ليست له مع الضرب مثلا و التناسب لا يمكن بدون جامع راجع مقصود الطالب .

قوله : (من احد الشطرين لا مناص) خلافا لمنطق " ديالتيك " القائل بجواز اجتماع الضدين والنقيضين وخلافا لبعض السوفسطائيين القائلين بان ملاك الصحه و البطلان هو الذهن فكل حكم صحيح بحسب الذهن الذى ادركه (راجع المنطق المقارن) و يأتى كلام فى هذا الباب فى بحث العكس ايضا فانتظر .

قوله : (اللاثابت فى الذهن الخ) لاريب فى انه اذا تصور " مفهوم اللاثابت فى الذهن " صار ثابتا فهو لا ثابت بالمفهوم مع قطع النظر عن الوجود اى الحمل الاولى الذى ينظر الى اتحاد الموضوع و المحمول فى المفهوم فقط نحو الانسان انسان اى مفهوما ، و ثابت بالنظر الى الوجود اى بالحمل الشائع الذى ملاكه الاتحاد فى الوجود نحو الانسان كاتب اى

بحسب الخارج والوجود لا بحسب المفهوم لان مفهوم الانسان و الكاتب متغايران و بحسب هذا الحمل الانسان ليس بانسان يعنى ان مفهوم الانسان لا يكون انسانا واقعيا ٠

قوله : (و هو فى مادة الامكان) التقييد بمادة الامكان لعدم جريان التضاد فى مادة الضرورة مثل كل انسان حيوان ولا شى من الحيوان بانسان فان الاول صادق ٠ ان قلت : كل حيوان انسان و لا شى من الحيوان بانسان كلتاهما كاذبه و ليس فى ماده الامكان بل الضرورة قلت لا نسلم انه من الضرورة فان الحيوانية ضرورية للانسان لا العكس فالانسانية ممكنه للحيوان لا ضرورية بمعنى انه لا يلزم للحيوان الوصول الى حد الانسان بالضرورة فهذا المثال من ماده الامكان و يكون مثالا للمتضادين ٠

و كذلك فى الداخلتين تحت التضاد فان صدق كليهما لا يجرى فى مادة الضرورة كما ترى ان بعض الانسان حيوان بعض الانسان ليس بحيوان ليسا صادقين بل احدهما صادق و الآخر كاذب فتدبر جيدا ٠

فى نقايض الموجهات

قوله : (اذ قد يكذب المركبة الجزئية الخ) و ليس هذا بنفسه دليلا على الطريق الذى يذكره للمركبة الجزئية بل هو دليل عدم جريان ما ذكر فى الكلية فيها قد ليل ان نقيض الجزئية بالتردد فى افراد الموضوع هو القانون الكلى فى النقيض و هو ان نقيض كل شى رفعه فان رفع الجزئية المركبة ملازم الكلية مرددة المحمول فتدبر فى مثال المصنف :

بعض الحيوان انسان بالفعل لا دائما فان مفاده ثبوت الانسانية لبعض الحيوان و قتاما و عدمها و قتاما و لا ريب ان رفع هذا الحكم انما هو باثبات الانسانية دائما و عدمها دائما ٠

قول بعض القدما

الغرض من هذا البحث الاشارة الى ان ما ذكرناه فى نقائض الموجهات انما هو على طريقة المتأخرين القائلين بان السالبة قضية مستقله فى قبال الموجبة فنقيض الضرورية الموجبة مثلا قضية سالبة ممكنة عامة وهكذا ٠ و اما على طريقة القدماء القائلين بعدم استقلال للسالبة و انها ليست سوى الموجبة المدخولة لاداة السلب فلا يمكن ان يقال نقيض الموجبة (كالضرورية الموجبة) قضية سالبة (كالممكنة) بل نقيض كل موجبة ادخال اداة سلب عليها فيرتفع التفاصيل المذكورة آنفا ٠

قوله : (خلافا لما شاع بين المتأخرين) المتأخرون على ان فى القضية السالبة ايضا كالموجبة نسبة و حكم و جهة كالموجبة وان الذهن الانسانى كما يلحظ النسبة فى الموجبة و يحكم بالارتباط بالضرورة او غير الضرورة كذلك يلحظ نسبة فى السالبة و يحكم بسلب الارتباط سلبا ضروريا او غير ضرورى ففى السالبة نسبة و حكم و مادة كالموجبة ٠

قالوا و ما ترى من ان القوم يمثلون فى كل باب من الابواب بالقضايا الموجبة فهو لفضل الموجبات و لجريان شرائط السوالب فيها فيذكرون الموجبات و يعلم حكم السوالب بالقياس حتى ان معنى كل سالبة يمكن ان يرجع بوجه الى الموجبة فان معنى قضية سالبة ضرورية حكم فيها

بوجوب العدم و السلب يرجع الى موجبة ممتنع الوجود حكم فيها بامتناع الوجود فمعنى لا شى من الانسان بحجر بالضرورة يرجع الى معنى كل انسان حجر بالامتناع وعلى هذا القياس ممتنع العدم واجب الوجود و ممكن العدم ممكن الوجود ٠

قوله : (يثبت له او به الخ) يعنى ان السلب ليس شى براسه يمكن ان يجعل موضوعا فيثبت له معنى او يرفع عنه معنى او يجعل محمولا يثبت به معنى او يرفع به معنى فليس كزيد الموضوع فى زيد قائم او زيد لا قائم و ليس كالقائم فى المثال حتى يثبت به معنى القيام لزيد او ينفى به معنى عنه ٠

قوله : (على ان يعتبر ذلك فى الايجاب الخ) و لو لا ذلك الاعتبار لزم عدم تطابق الجملتين اذ من الظاهر ان معنى الدائمة السالبة نحو لا شى من الفلك بساكن بالدوام هو دوام السلب و ان عدم السكون دائمى للفلك مع انه لو فرض ان قيد الدوام انما هو للايجاب و قبل ورود السلب و السلب يرد على القيد يصير المعنى سلب الدوام و ان الفلك ليس بساكن دائما بل قد يسكن و قد يتحرك ٠

فلابد من انه بعد اعتبار الدوام فى الموجب و مدخول النفى يجعل السلب قطعا لكل جزء جزء فيصير المعنى انه ليس بساكن فى اليوم ولا فى الغد و لا بعده و ٠٠٠ فيصير سلب الدوام بهذا المعنى عين دوام السلب ٠

قوله : (فالسلب يرفع القيد و المقيد جميعا ٠ يعنى النسبة الايجابية و جهتها ٠

فى العكس المستوى

قوله : (و مقارنة الكذب الخ) و توجيه بعض اهل العصر لا يوجب الا مزيد الاشكال راجع مقصود الطالب ٠

قوله : (و لفظ الاتحاد الخ) يعنى ان الاصل لا بد ان يتحد مع العكس و اتحاد هيئة الاصل مع العكس ليس بلزومها فى كل مادة فصرف التقارن فى مثل كل انسان ناطق و كل ناطق انسان لا يفيد ٠

قوله : (مع صدق الاصل الخ) نقل عن " بيكن " الاشكال على المنطق القديم فى قانون العكس بان معرفة الموضوع لا يؤثر فى معرفة المحمول لكونهما مفهومين مستقلين فالتعاكس و تغيير محلهما مما لا يفيد ٠ (١)

و فيه انه ليس الغرض من قانون العكس معرفة المفهوم على نحو التعريف التصورى بل الغرض تحقيق الصدق الخارجى و التطبيق على الموارد على نحو باب التصديقات و ح فالموضوع و المحمول و ان كانا مفهومين لكن الارتباط الحملى بينهما يؤثر فى تشخيص التطبيق و الصدق الخارجى كما لا يخفى ٠

ففائدة قانون العكس انه مع صدق اصل القضية لا نحتاج فى اثبات صدق العكس الى دليل كما قال المصنف : مع صدق الاصل العكس يعنى عن سند ٠

و نقل ايضا عن المنطق الجديد الذى اسسه " بيكن " انه يلزم مضافا الى قوانين " التعاكس " و " عكس النقيضين " و " التناقض " و " الافتراض "

(١) ص ٤٦ منطق نو بخت

المذكوره فى المنطق القديم قانون "البداهة" و قانون "امتناع الحال و بعبارة اخرى حذف الاوسط" و قانون "العقل الكامل" ايضا (١)

و ذلك لان صدق القضايا البديهية انما هو بالبداهة الذاتية فيها من دون الاحتياج الى قانون آخر من التناقض و نحوه فلابد ان يدخل تحت عنوان قانون "البداهة" قال "هربرت ميلتون": غفل ارسطو عن عنوان القضايا البديهية بعنوان خاص و اكتفى بقانون التناقض اى صدق احدى القضيين من الاصل و النقيض بدليل وعدم الاحتياج الاخر الى دليل مع انه لا يحتاج البديهيات الى قانون التناقض و نحوه وبداهتها كافية فى صدقها .

و ايضا قانون امتناع التناقض يثبت امتناع اجتماع النقيضين و اما امتناع ارتفاعهما فيحتاج الى قانون آخر نسميه بقانون امتناع الحال (اى الواسطة بين الوجود و العدم) و بعبارة اخرى حذف الوسط بين الوجود و العدم اى لا يمكن ان لا يجتمعان و لكن يرتفعان اى لم يكن وجود (اى القضية الموجبة) و لاعدم (اى السالبة) .

و ايضا قانون التناقض يثبت امتناع صدقهما معا واما ان اى منهما صادق فيحتاج الى قانون آخر نسمية قانون "العقل الكامل" يعنى الصادق من النقيضين ماصدقه برهان العقل .

و اقول ماهكذا تورد يا سعد الابل .

يا غفله ليست تزول ابدا .

١ــ فان القضايا البديهية تذكر بعنوانها فى مواد القياس مع انها

(١) ص ٤٣ منطق نو بخت

ايضا محتاجة الى قانون التناقض اذ البداهة يثبت صدق القضية البديهية و اما كذب نقيضها فيحتاج الى قانون التناقض .

٢ــ و التناقض فائدته مامضى من ان من احد الشطرين لا مناص لاصدق اى من القضيتين ضدقه الدليل حتى يقال انه لايشمل البديهيات لعدم الاحتياج الى دليل فيها فان الفائدة المذكورة عامة يشمل البديهيات ايضا فان المراد من تلك الفائدة انه اذا صدق الاصل كذب النقيض و اذا كذب الاصل صدق النقيض و اما ان الصدق ثابت بالذات او بالليل فهو ساكت فهو عام يشمل مالا يحتاج الى الدليل ايضا .

٣ــ و قانون التناقض يثبت امتناع الاجتماع و الارتفاع معا يعنى النقيضان لا يجتمعان فى الوجود و العدم و بعبارة اخرى لا يجتمعان و لا يرتفعان فلا نحتاج الى قانون امتناع الحال .

٤ــ و قانون " العقل الكامل " ما يذكر تحت عنوان " البرهان " فى الانحاء التعليمية و يوصى بان لا يقبل من القضايا الا ما صدقه البرهان .

و كان ما استشكله بعض المتمنطقين(١) من ان المنطق القديم يقول كل مالم ينجر الى التناقض فهو صحيح اخذه من امثال هذه الكلمات الغربية بلا تأمل فى كتبنا المنطقية .

قوله : (لفقد الترتيب الطبيعى) المراد بالترتيب الطبيعى كون المقدم ملزوما و التالى لازما كما فى المتصلة و عكسها صحيح بنحو الجزئية لاحتمال اعمية اللازم و ليس هذا الترتيب فى المنفصلة بل مفادها صرف التمانع و التدافع بدون مزيد توجه الى الاول او الثانى .

(١) (راجع المنطق المقارن فى بحث التناقض)

ان قلت : فى المتصلة قد يكون الاول علة و التالى معلولا و قد بالعكس و قد يكونان معلولى علة ثالثة فليس فى كل الموارد المقدم ملزوما و التالى لازما قلت الظاهر من الشرطية المتصلة كون المقدم ملزوما و التالى لازما و يحتمل كون اللازم اعم ٠

و هذا مراد القوم من ان المقدم فى المتصلة ممتاز عن التالى بالطبع لا ما ذكره بعض اهل العصر من كون المقدم علة و التالى معلولا ولا ما ذكرته فى مقصود الطالب من كون المقدم مع اداه الاتصال فيمتاز اذ لو اكتفى فى الامتياز بهذا القدر فالمقدم فى المنفصله ايضا ممتاز بتقدم الذكر بل المراد ما ذكرنا من اللازمية و الملزومية ٠

عكس الموجهات

قوله : (ربما امكن صفة لنوعين الخ) الصفة هو المركوبية لزيد مثلا و النوعان هما الحمار و الفرس و ثبتت المركوبية لنوع الفرس بالفعل ولم تثبت لنوع الحمار بل ممكنة له فقط و ح فيصح ان يقال كل حمار بالفعل مركوب زيد بالامكان اى لا يمتنع ان يصير الحمار مركوب زيد و هذا صحيح ولا يصح ان يقال بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالامكان اذ مركوب زيد بالفعل هو الفرس و هو لا يمكن ان يصير حمارا قطعا ٠

و اما الفارابى فهو يقول الموصف العنوانى فى الموضوع انما هو على نحو الامكان لا الفعلية و معنى كل حمار مركوب زيد بالامكان ح كل ما يمكن حمارا يمكن ان يكون مركوب زيد و عكسه بعض ما يمكن ان يكون مركوب زيد حمارا بالامكان و هذا صحيح فان افراد الحمار يمكن ان تكون مركوبة لزيد

و هی حمیر.

قال بعض الاعلام دام علاه(۱) العکس صحیح حتی علی مذهب الشیخ لان الامکان فی اصل القضیة قید للمحمول فلابدان یذکر مع الموضوع (الذی کان محمولا فی الاصل) فی العکس فیصیر عکس قولنا کل حمار مرکوب زید بالامکان بعض مرکوب زید بالامکان حمار و هو صحیح فمذهب الشیخ فی کون الوصف العنوانی هو الفعلیة انما هو فیما لم یکن قید فی الکلام و هنا قید الامکان ثابت.

و انت خبیر بان الجهات فی القضایا عند المنطقی لیست قیود اللمحمول و قدعرفت من المصنف قده تفصیل ذلک فی الرد علی السهروردی.

قوله: (و اللاتی تلت: ای الوقتیان و المطلقة العامة و الممکنتان و هذه خمسة و مع الوجودیتین تصیر سبعة.

قوله: (اذ خصها الوقتیة) مفاد الوقتیة ان الحکم ضروری فی الوقت المعین لادائما و لاریب فی کون هذا المفاد اخص من الممکنتین لعدم قید الوقوع فیهما فضلا عن کونه ضروریا و من الوجودیتین و المطلقة التامة ایضا لان الوقوع فیها لیس مقیدا بوقت معین و لا بالضرورة و من المنتشرة ایضا لعدم تقید الوقت فی المنتشرة بکونه معینا. و ان شئت التفصیل فراجع ماکتبنا فی تحقیق نسب القضایا فی سابق الزمان فی مقصود الطالب.

قوله: (للزوم) یعنی ان العکس لازم لاصل القضیة و اصل القضیة هنا (ای غیر الوقتیة) اعم من الوقتیة و لازم لها لکون الاعم لازما للاخص

(۱) هو الایة الحجة البهبهانی مدظله.

فلو كان للاعم عكس لزم ان يكون للاخص ايضا عكس لان العكس المفروض لازم الاعم و الاعم لازم الاخص و لازم اللازم لازم فعدم العكس للاخص دليل عدم العكس للاعم ايضا .

قوله : (مثاله اللاخف) الاان يقال كلمة " وقت التربيع " قيد للمحمول وعكسه بعض المنخسف وقت التربيع ليس بقمر و هو صحيح راجع مقصود الطالب .

عكس النقيض

قوله : (لكن اتبنا على القديم) هنا ابحاث اربعة : فى طريقة القدما و المتأخرين و دليلهم ، و فى وجه عدول المتأخرين و صحة اشكالهم على القدما وعدمها ، و فى صحة طريقة المتأخرين ، و فى فائدة عكس النقيض .

١ــ عكس قولنا كل انسان حيوان على طريقة القدماء كل لاحيوان لاانسان و استدلوا عليه بانه لو لم يصدق لصدق نقيضه و هو ليس بعض اللاحيوان بلاانسان اى بعض اللاحيوان انسان وعكسه المستوى بعض الانسان لاحيوان مع ان مفاد اصل القضية (و الفرض صدق الاصل) كل انسان حيوان و هذا خلف .

٢ــ او ردعليهم المتأخرون بان من مقدمات استدلالكم ان مفاد ليس بعض اللاحيوان بلا انسان هو انه بعض اللاحيوان انسان و لانسلم ذلك فان الاول سالبة جزئية و الثانى موجبة جزئية و السالبة اعم من الموجبة للزوم الموضوع فى الموجبة دون السالبة و صدق الاعم

لا یستلزم صدق الاخص ۰

۳ــ قال المتأخرون فالطریقة الصحیحة لعکس النقیض ان یبدل عین الاول و نقیض الثانی مع اختلاف فی الکیف فیقال لا شی ممالیس بحیوان انسان و استدلوا علیه بانه لو لم یصدق لصدق تقضیة و هوبعض اللاحیوان انسان (وهوقضیة وصل الیهاالقدماء بواسطة قضیةلیس بعض اللاحیوان بلا انسان بناء علی اتحاد مفادهما) و عکسه المستوی بعض الانسان لاحیوان مع ان اصل القضیة کل انسان حیوان هف ۰

۴ــ و اشکالهم غیر وارد لان الفرق بین الموجبة و السالبة فیما یحتمل عدم الموضوع فی السالبة واما فی المقام فلاذ الموضوع ثابت قطعا اذ کل ماذکر من العکس و نقیضه و مرادفه جمیعا فرع اصل القضیة ای قولنا کل انسان حیوان و هو موجبة و لها موضوع فلافرق بینهما فی المقام ۰

۵ــ لکن طریقة المتأخرین غیر صحیحة فی السوالب الکلیة اصلا فانه لو قیل لا شی من الانسان ببقر یکون عکسه علی طریقتهم کل لا بقر انسان وهو کاذب و کذا کل لاحجر انسان فی عکس لا شی من الانسان بحجر ۰

فوجه عدم قبول طریقة المتأخرین لیس صرف انه غیر متداول فی العلوم کماقاله الاشتیانی من ان طریقتهم غیر متداولة و طریقة القدماء مرضیة " بل لا یکون صحیحا ۰

کیف و انا امة نقبل الکلام الصحیح و نستخرج منه المطالب و لو لم یقبله سابقونا و اساس تحصیلاتنا فی الحوزات العلمیة علی مبنی " اعلم " لا " اقرء " ۰

ومن الظاهر ان هذا المقام غير مقام عدم اعتبار بعض القضايا الموجهة الصحيحة فان ذلك المقام مقام الاستعمال وهذا مقام الاستدلال والاحتياج واذا كان شى مفيد اللاستدلال فلا معنى لرده بصرف عدم ذكر القوم.

فتأمل جيدا وانظر الى مايزاد على المنطق القديم قلما يوجد مطلب صحيح يضاف الى المنطق القديم فارجع البصر كرتين الى ماذكره ابن سينا وقد مضى فى اول الكتاب من قوله: انظروا معاشر المتعلمين هل اتى احد بعده زاد عليه او اظهر فيه قصورًا او اخذ عليه ماخذا مع طول المدة وبعد العهد ....

٦ــ وفائدة عكس النقيض مامضى فى عكس المستوى من انه "مع صدق الاصل العكس يغنى عن سند".

فى القياس

ان قياسا: ويسمى بعض الغربيين(١) القياس تحولا لانه فى الحقيقة تحويل القضيتين (الصغرى والكبرى) الى قضية ثالثة اخرى.

قوله: (فان قيل) مرادة الاشكال فى القياس الاستثنائى فان نتيجته قد ذكرت فى متن القياس بمادته وهيئته كما ترى من مثال ان كان زيد انسانا كان حيوانا لكنه انسان فهو حيوان فان جملة "فهو حيوان" مذكورة بعين عبارته وهيئته فى

(١) "هربرت ميلون" و "بوزانكت"

متن القياس (اى كان حيوانا) فليست النتيجة قولا آخر .

و الجواب انها حين ماكانت فى متن القياس لم تكن جملة مستقلة يصح السكوت عليها والاتى فى النتيجة جملة مستقلة فهذا كاف فى كونها " قولا آخر" .

قوله : (اشارة الى المذهب الحق) و سنشير انشاء الله تعالى الى وجه تلك الاشارة و انها فى كلمة "استلزمت" دون استتبعت او انتجت .

قوله : (و هل بتوليد) فى العام ابحاث ١ـ فى الاقوال فى باب انتاج المقدمتين ٢ـ دليل المذهب الحق و ردّ عيره ٣ـ الوجوه المحتملة فى كيفية تحقق المذهب الحق .

١ـ اما الاقوال فثلثة : ١ـ قول المعتزله بان المقدمتين مولدتان للنتيجة و لا تأثير لغيرهما اصلا من الله تعالى او عيره ، و انهم يعتقدون بما ذكرناه فى كل الاسباب الظاهرية فيعتقدون ان الاحراق معلول النار فقط بلا دخالة من الله تعالى (بعد ايجاد النار) فيه فالله تعالى اعتزل عن الخلق و العالم مشترك بين الله و خلقه ، الله تعالى حلقة و الخلق بعد اهو العلة المستقلة . قال تعالى و مايومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون .

٢ـ و قول الاشاعرة بان التأثير كله لله تعالى مستقيما و ليس للمقدمتين (وللنار مثلا) تأثير اصلا و انما عادة الله تعالى جرت بايجاد الاحراق عقيب النار و النتيجة عقيب المقدمتين بلا دخالة لها فى النتيجة

وهذه العقيدة زعما منهم بانه كمال التوحيد فيلغى الغير عن التأثير اساسا غفلة منهم عن "الواحد لا يمكن عقلا ان يصدر منه الا الواحد".

وعن انّه تعالى يابى الا ان يجرى الامور الا باسباب (كما قال الصادق عليه السلام كما فى الكافى).

وعن ان هذه الاسباب ايضا ليست شيئا مستقلا فى قبال الرب تعالى بل الكل مطويات بيمينه فلا ينافى التوحيد بل يؤكده؟ (١)

وعن ان هذا الاعتقاد خلاف الوجدان الذى جعله الله فينا فان وجداننا قاض بالارتباط بين النار و الاحراق.

٣ـ و قول المحققين من الحكماء و المحدثين بان هذه الاسباب معدة لقبول فيض الله تعالى و الفيض انما هو من الله تعالى فالعلة التامة هو الله تعالى و هذه الاسباب لا هو الله تعالى فقط و لا هذه الاسباب فقط، و بالحقيقة العلة التامة هو الله تعالى و افعاله فان الاسباب فعله كتابى. كما قال المصنف فى المقام: و الحق ان فاض من القدسى الصور و انما اعداده من الفكر يعنى اعمال الفكر و تحصيل المقدمات ليس الا معد الذهن و موجبا للياقته للاستفاضة من الله تعالى و اما الفيض و النتيجة فهو من عالم القدس.

و ظاهر المحدث المجلس قده سره (١) موافقته للاشاعرة ان عادته تعالى جرى بايجاد المسببات عقيب الاسباب و انكر على الفلاسفة اشد الانكار لكن القدة فى كلامه تعطى بان النزاع لفظى و انه لم يتدبّر

(١) فان اثبات الصانع بقانون العلة و المعلول.
(٢) ص ١٨٨ ج ٦ بحار

مرادهم فراجع ولاحظ ٠

٢ــ و المحققون يستدلون او يمكن ان يستدل لهم بان الوجدان قاض بالارتباط بين المقدمتين و النتيجة و ليس ارتباط العالم متغير و المتغير حادث "مع" فالعالم حادث "مثل ارتباط "ضرب زيد و كرم عمرو "مع" فالعالم حادث" و لاجل هذا الارتباط نحكم بلزوم المناسبة بين المقدمتين و النتيجة ٠ هذا اولا ٠

و ليس هذا الارتباط بنحو العلّية التامة حتى يكون تصور المقدمتين بنفسه موجبا بنحو العلية التامة للنتيجة ضرورة ان الوصول الى النتيجة انما هو حركة الذهن نحو المطلوب و الذهن انما يتحرك بعون الله تعالى بل كل شى فى العالم انما يعمل و يتحرك بعون الله و بحوله وقوته تعالى ٠ اذ الممكن يحتاج الى العلة حدوثا و بقاء و هو بديهى بعد الدقة فى معنى الممكن و انه لا شئ ، من ذاته ، فالذهن و كل شئ فى العالم كما انه محتاج الى الله تعالى فى اصل الوجود محتاج اليه فى بقاء الوجود و ايجاد الاثر ٠ اضف اليه ان لا معنى للعلية فى السلسلة العرضية للعالم (١) اذ الكل فى رتبة واحدة و العلية انما تتصور بين موجود اعلى رتبة و موجود اسفل حتى يفض الاعلى على الاسفل فالعلية انما هى من الله تعالى لعالم المجردات او من المجردات لعالم

(١) للعالم سلسلتان عرضى و هو عالم الموجودات التى فى رتبة واحدة كالاجسام المادية و العقول التى فى رتبة واحدة (و يعبر عنها بالعقول العرضية المتكافئة على القول بوجودها) و طولى و هو عالم الموجودات التى بعضها فوق بعض رتبة كعالم المجردات مع عالم الشهادة المادية فان الاول فوق الثانى رتبة ٠

الظاهر فالدّقة فى جميع ما ذكرنا تفيد ان المقدمتين معدة للذهن توجب استعداده و لياقته للنتيجة لا انهما علة تامة بدون تأثير من الله تعالى فانه اعتقاد اسرائيلى يهودى دخل الاسلام قالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم و لعنوا بما قالوا ... بل : كل يوم هو فى شان ، انا لموسعون ، بيده ملكوت كل شى .....

و لا ان الله تعالى بذاته (بلا فعله و بلا ايجاد سبب منه تعالى علة تامة للنتيجة لانه تعالى ابى الا ان يجرى الامور باسباب كما قال الصادق (ع) و كما قال تعالى : و ابتغوا اليه الوسيلة ، و كما نراه من نظام التكوين و الايجاد فان كل اثر فى العالم انما يتحقق باذن الله تعالى بعد وجود سبب ظاهرى و لو كان هذا السبب الظاهرى بلا اثر اصلا كان هذا النظام التكوينى لغوا من الله تعالى و اللغو ليس من الله تعالى كما ان برهان النظم فى العالم يفيد النظم القاطع فى تمام جوانب العالم . و كما نرى ان الوجدان حاكم بارتباط النار و الاحراق و نحن نقطع بان لا خطاء فى هذا الوجدان فانه وجدان وحضور (كما قلنا فى محله بانه لا بد ان يزاد فى الانحاء التعليمية اصل بعنوان لزوم التبعية عن الوجدان الصريح و عدم الاعتناء الى ما يتخيل برهانا فان الوجدان القاطع كاشف عن خلل فى برهاننا) و كما يقتضيه الامر الاتى ، و كما قال على (ع) : عمل الفكر تورث نورا مع قوله : (ع) العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء ، بمعنى عمل الفكر مقدمة و معدة و الله تعالى هو المفيض .

ثم اعلم انه تعالى انما يوجد الاشياء و يفيض عليها بواسطة كما

تقتضیة "قانون" الواحد لا یصدر عنه الا الواحد " ای الموجود البسیط الذی لا جهة تکثر فیه اصلا (و هو الله تعالی) لا یمکن ان یصدر عنه الکثیر اصلا کما برهن علیه فی الفلسفة و کما یشیر الیه آیة "وابتغوا الیه الوسیلة" روایة " ابی الله ان یجری الامور الا باسباب " و وصف امامنا القائم المنتظر "عج" فی الدعاء : " بیمنه رزق الوری و بوجوده ثبتت الارض و السماء ۰ و لعل وجه روایة : لو لا الامام لساخت الارض باهلها " ذلك و ان کان یحتمل فیها العلیة الغائیة (و التفصیل فی محله و لعله یأتی الکلام فیها انشاء الله تعالی) ۰

و کما هو نظام اعمالنا فان المرسوم الذی لا یمکن التخلف عنه فی الحکومات مثلا ان یرجع امور القری الی البلد و امور البلاد الی مرکزها و امور مراکز کل مجموعة البلاد الی مرکز الکل و هکذا حتی یصل لبابه و لبه الی الرئیس الاول فی کل مملکة ۰

و هذا النظام فی اعمالنا لا ریب فی انه مأخوذ من نظام التکوین المحسوس لنا بالوجدان ففی العالم ایضا یجری الاوامر التکوینی من مبدء المبادی الی المتصل بذلك المقام القدس ای العقول (۱) مثلا ثم الی

(۱) و قد صرح القوم فی مواضع متعددة منها رسالة الدعاء (لابن سینا) بان المراد بالعقول هو الملائکة المقربون و کذلك صدر المتألهین فی شرح الکافی (العقل و الجهل) و لیعلم ان الانسان مع کونه موجودا ماددیا قد یترقی الی حیث یصل او یعلو العقول فیستفیض من الرب تعالی بلا واسطة و یفیض باذنه علی سائر الموجودات و لعله من هذا الباب روایات فضائل الائمه علیهم السلام ۰

و هذا من عجائب خلقة هذه الاعجوبة و ما الطف قول السهروردی بان لاحد للانسان ۰

المجردات التى اسفل منهاثم الى النفوس الكلية ثم الى عالم الشهادة و الظاهر و امور هذه الموجودات انماتصعد بالترتيب الى الله تعالى و هوغاية الغايات كماانه مبدء المبادى . و مع هذه فالروح القدسى يجرى فى جميع هذه المراتب على حسب درجاتهم .

و لابدان امثل مثالاآخر من انفسنافان كل جزء من اجزائناكالسمع مثلا انمايتأثر و يجرى عليه مايختص من الغذا بالسمع من طريق العضو السمعى المجموعى و هو يسمع الاصوات و لاارتباط له من هذه الجهة بالبصر ... و باليد ... و بالرجل و هكذا لكن امور الكل يصعد الى النفس و الروح الانسانى الواحد يكون سمعافى ناحية السمع و بصرافى ناحية البصر و هكذافتدبر حيداتفهم المراد .

فتحصل من جميع ماذكرناان افاضة الفيض من الله تعالى انماهو بواسطة عالم القدس ولا مؤثر حقيقى فى الوجود الاالله تعالى .

و اذاتدبرت فى اطراف ماذكرناه تفهم مراد المصنف فى الباب .

قوله : (ان فاض من القدسى الصور) يعنى ان الافاضة من المجردات المقدسة على الذهن لكنه باذن الله تعالى .

٣ــ و فى كيفية فيضان الصور من عالم القدس على الذهن اقوال و لابدقبل تذكرها بيان مقدمة فى بيان حافظ الكليات و المراد من العقل الفعال فنقول :

مدرك المحسوسات الحس المشترك الذى يدرك كل محسوس بواسطة احدى القوى الخمس الظاهرة .

و يسمى " بنظاسيا " و اذاادراك المحسوس فيحفظ فى قوة اخرى

تسمى "الخيال" فالخيال حافظ المحسوسات بعد درکها . و مدرك المعانى الجزئية الواهمة و حافظها بعد الدرك قوة اخرى تسمى حافظة و مدرك المعانى الكلية لا ريب انه العقل اى نفس الروح و النفس قالوا فلابد ان يكون حافظها غير النفس لان المدرك غير الحافظ و لا يمكن ان يقال قسمة من النفس تدرك و قسمة اخرى منها تحفظ لان النفس مجرد و المجرد لا يتبعض فلابد ان يكون حافظ المعانى الكلية فى خارج النفس و لا محالة يكون من عالم المجردات و العقول فانها "الذكر الحكيم" و لذلك كله قالوا فالمعانى الكلية جميعا ثابتة فى موجود عقلانى مجرد بيده تدبير العالم (كما ان التعليم ايضا نوع من التدبير) و لذلك سموه عقلا فعالا اى بيده الفعل و العمل .

و لابد ايضا بعد هذه المقدمة بيان مطلب اخر و هو بيان الاقوال فى كيفية الابصار فى العين (هذا العين الظاهرة فى البدن) ليتبين التشبيه الذى ذكره المصنف قده و ليعلم كيفية فيضان العلم فى النفوس فانه ايضا نوع من الابصار نعم هو ابصار باطنى و اشراق واقعى اشرف و اعلى من الابصار الجسمانى (١)

فتقول قد اختلف فى كيفية الابصار على اقوال :

١ــ قول الطبيعيين (و قبله ارسطو و اتباعه كالشيخ الرئيس و غيره) و هو ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا تفيض به صورته على الجليدية (اى انسان العين المسمى فى لساننا "مردمك") فانسان العين يحمل صورة من المبصر الخارجى . و ليس المراد انتقال صورة

(١) لهم اعين لا يبصرون بها . . . من كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى .

مادية من الجسم الى العين بل المراد وجود صورة مماثلة للصورة الخارجية.

٢ـ قول الرياضيين و هو ان مقابلة الجسم توجب خروج شعاع من البصر على الجسم (الذى له نور و الا لا يتحقق الرؤية) و ينعطف من الجسم على البصر ويرى العين بسبب هذه المقابلة و الانعطاف والكلام فى هذا الشعاع هل انه خارج من العين او يحدث خارج العين و فى كيفية شكله الهندسى المخروطى وجوه و اقوال و الى هذين القولين (الرياضى و الطبيعى) و وجوه القول الثانى اشار المصنف فى فلسفته حيث قال:

قد قيل الابصار بالانطباع وقيل بالخارج من شعاع
مضطرب الآخر او مخروطى مصمت او الف من خطوط
لدى الجليدية رأسه ثبت قاعدة منه على المرئى حوت

٣ـ القول الحديث و هو حدوث صورة مشابهة للخارج على سطح الشبكية بعد العبور من انسان العين نظير آلة العكاس.

٤ـ قول صدر المتألهين و هو ان النفس بقدرتها الخلاقة باذن الله تعالى يخلق صورة مشابهة للخارج فى صقع النفس ثم تظهر تلك الصورة من النفس فى انسان العين لكمال لطافته و الى هذا القول اشار المصنف بقوله: و صدر الا راهو راى الصدر، فهو جعل النفس رويا يدرى، للعضو اعدادا فاضة الصور، قامت قياما عنه كالذى استتر.

و قد عرفت مما ذكرنا كله ان العين يتحمل صورة على جميع الاقوال الاعلى قول الرياضيين.

و قد قال الصادق (ع) فى بيان رؤية الله تعالى : انه لا يحتمل شخصا منظورا اليه (١) اى غيره تعالى يتحمل شخصا و هو الصورة .

اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان فى كيفية فيضان العلم اقوال :

١ــ انه على طريق الرشح : يتصل النفس بالعقل الفعال الذى قد عرفت انه حافظ العلوم اتصالا روحانيا فيترشح العلوم منه على النفس على حسب استعداد النفس نظير قول الطبيعيين بحدوث صورة فى العين عند المقابلة فهذا القول ايضا يقول بحدوث صورة علمية فى النفس الاتصال المعنوى من رشحات العقل الفعّال .

٢ــ على سبيل الاشراق يشرق نور العقل الفعال على النفس المستعد المشغول بالتفكر (و فى هذه المرتبة يسمى العقل بالفعل) و ينعطف هذا الشروق من النفس الى العقل الفعّال فيرى الشخص ما فى العقل الفعال من العلوم بقدر استعدادها نظير قول الرياضيين فى الابصار بانه يخرج شعاع من البصر الى الجسم و منه يعطف على البصر فيرى الجسم .

٣ــ على سبيل الفناء : اذا كمل اتصال النفس بالمجرد و الغيب يفنى فيه اى لا يرى غيره و يغفل عن الغير و بالفناء فى المجرد الذى هو فناء فى الله تعالى يرى الاشياء بعين رؤية المجرد (و قد تقدم بحث الفناء مضلا فراجع) فبالفناء فى الله يكون سمعه و بصره عن الله تعالى كما قال تعالى فى الحديث القدسى : لا يزال عبدى المؤمن يتقرب الىّ بالنوافل حتى اكون سمعه الذى يسمع لربه و بصره الذى

(١) الكافى .

يبصر به و يده الذى يبطش بها ... فعلمه علم الله تعالى بهذا الاعتبار و اذا خطاء علمه فمن نقض توجهه و عدم حصول الفناء له .

(فبالفناء يعمل عمل الله و هو كمال العشق و قد مضى) نظير اعتقاده قدمه فى الابصار ان النفس تعدرته الصفالة باذن الله يوجد صورة فى النفس .

تبصرة

ان قلت لا تفهم هذه الاقوال فى فيضان العلم من الاتصال بالغيب و الاشراق من الغيب و الفناء فى الغيب لحصوص العلم لمن لا يعتقد بالغيب كالكفار فكيف يحصل لهم الاتصال بالغيب و الاشراق او الغناء و هم لا يعتقدون بالغيب اصلا ؟

قلت ليعلم ان هذا الاشكال على قول المعصوم (ع) ايضا حيث يقول : العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء و قوله : عمل الفكر تورث نورا فالكافر لا نور له و لا يعتقد بالرب حتى يقذف فيه . فاعلم ان الاتصال بالغيب لا يلازم اقتفاذه فعند التوجه التام الى العلم و الغفلة عن الشهوات و سائر الموانع يحصل الاتصال بالمعانى و العلوم التى فى الغيب و هو بعينه اتصال بالغيب .

فالاتصال و الاشراق و الفناء لا يلازم اعتقاد الغيب كما ان حصول الاشراق و الصورة و ايجادها فى ابصار البصر لا يلزمه علم المبصر بذلك فكم من مبصر لا يفهم حقيقة الصباره ؟ .

كما ان المراد بالفناء و الاتصال ليس الرياضة النفسانية والتقوى

المعروف بيننا بل الغفلة عن موانع العلم اى القوى الغضبية و الشهوية و نحوهما فان من يريد حل مسئلة لا بد ان يغفل من الموانع كلها حتى يتمركز قواه الدماغية فى تلك المسئلة و عند ذلك يقذف من جانب الله تعالى (و هو علة كل شى) نور فى قلبه هو العلم ، لانورانية الباطن بجميع الجهات المعروف بيننا ٠

قوله : (و الكليات العقلية المتحمله الخ) اعلم ان الكليات التى تحمل عند العقل اما وجودية حقيقية كالانسان و نحوه او ليست وجودية حقيقية بل اعتبارية محضه كالملكية الاعتبارية (اذ لا فرد حقيقى لها) و مراده قده من المتحصلة القسم الاول ثم الاول اما وجودى بنفسه كالانسان او وجودى بوجود منشاه وهو الانتزاعيات كالفوقية و التحتية و نحو ذلك فان الانتزاعيات ليست صرف اعتبار بل لها حظّ من الوجود و فالفوقية مثلا ثابتة و ان لم يكن انسان فى الخارج تعتبرها بخلاف الملكية فانها اعتبار من العقلاء و لو لم يكونوا لم تكن ٠ و مراده قده من المتاصلة القسم الاول اى ما لا يكون انتزاعيا ٠

اذا عرفت ذلك فاعلم ان فى تصور الكليات الحقيقية الوجودية مذهبين : ١ــ مذهب المشائين و هو انها تنتزع من تصور الافراد فان الذهن يتصور الافراد ثم يحذف الخصوصيات الفردية فيبقى الجامع الكلى فى الذهن ٠ ٢ــ مذهب الاشراقيين و حاصله ان للكليات الحقيقية غير هذه الافراد الخارجية فرد عقلانى مجرد فى عالم الذكر و التجرد يربى هذه الافراد و يفيض عليها باذن الله تعالى و الذهن اذا توجه الى الكلى ففى الحقيقة توجه نحو ذلك الفرد المجرد لكنه امكان بعد الطريق .

و كون المشاهدة غير نقية بل مشوبة لا يدرك جميع الخصوصيات لذلك الفرد العقلانى فيرى انه ينطبق على جميع الافراد فيتخيل انه ادرك الكلى و ح فتسمية الكلى (على المعنى المصطلح) ليس الا صرف توهم الذهن و الواقع من معنى الكلى هو السعة الوجودى الذى فى اصطلاح الاشراقيين ، الذى فى ذلك الفرد المجرد فانه موجود محيط .

قالوا و هذا نظير ما اذا بصرت شبحا عن بعيد فحيث لم يتميز عندك تحتمل انطباقه على زيد و عمرو و ....

و حينئذ فاعلم ان مراد المصنف قده من قوله : (و الكليات المتحصلة الخ ان درك الكليات و احكامها على مذهب الاشراقيين ليس بورد شئ فى الذهن حتى يجئ مذهب المعتزلة القائلين بالعلية وان المقدمتين مولدتان للنتيجة اذ ليس مولود حتى يكون له مولد .

تقسيم للقياس

قوله : (الاشكال فى تربع) و بعض المنطقيين الغربيين (١) يرتبون الاشكال الاربعة على ترتيب اخر غير المرسوم و هو ان الشكل الاول (و يسمونه الشكل المستقيم) شبيه الشكل الرابع المرسوم غير ان موضوع النتيجة انما هو فى الكبرى لا الصغرى نحو الحيوان جسم و البقر حيوان فبعض البقر جسم ، و يسمونه مستقيما بمناسبة خطهم الكتابى من الايسر و الشكل الثانى و يسمونه غير المستقيم و هو الشكل الاول المرسوم و ليس مورد استعمالهم نوعا .

(١) " هربرت ميلون " و غيره .

و الشكل الثالث و يسمى الشكل المنفى و هو الثانى المرسوم ووجه التسمية ان النتيجة سلبى ·

و الشكل الرابع و يسمى الجزئى لكون النتيجة جزئية هو الشكل الثالث المرسوم ·

قوله : (بديهى الانتاج) و الشبهة فى الشكل الاول معروفة من القديم و ذكرها الغربيون ايضا ترى تفصيلها فى المنطق المقارن ·

قوله : (حتى يكون الموضوع الخ) يعنى ان كثرة توجه الذهن الى الكليات و العناوين صارت منشاء للغفلة عن المصاديق و التوجه التام الى العناوين الكلية و لذلك يكون حكم بحسب وصف للموضوع معلوما و بحسب وصف آخر للموضوع مجهولا كالحساسية للحيوان فانها معلومة الثبوت لعنوان الحيوان ومجهول الثبوت لعنوان الانسان مع ان الانسان من مصاديق الحيوان فتعلم ارتباط الحساس مع الحيوانية و نغفل عن الارتباطه مع الانسانية ·

قوله : (ثم ضروب الثانى المنتجة) و انما اشترطوا كلية الكبرى لئلا ينتقض بمثل قولنا لا شى من الحجر بحيوان و بعض الجسم حيوان بعض الحجر ليس بجسم ·ووجه الانتاج فى الضروب المنتجة ان فى مثال لا شئ من الحجر بحيوان و كل بقر حيوان مثلا يثبت الارتباط بين الحيوان و البقر و ينفى الارتباط بين الحيوان و الحجر فيعلم انه لا ارتباط بين الحجر و البقر اذ لو ارتبطا (و الغرض ارتباط البقر و الحيوان) لكان الحجر له ارتباط بالحيوان بواسطة البقر مع انه نفى اى اقسام الارتباط بين الحجر و الحيوان فى الصغرى ·

قوله : (من مطلع الانوار) يعنى ان العلم من عالم القدسى اى الذكر الحكيم كما مضى و هو باذن الله تعالى فالعلم ح من الله تعالى اى مطلع كل نور بواسطة عالم العقول و الذكر .

و المراد من النور نور العلم اذ العلم نوربه يظهر الاشياء و يرفع به ظلمة الجهل كما فى الحديث : العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء .

قوله : (ثم ضروب الثالث) ان قلت ماوجه لزوم ايجاب الصغرى فى الشكل الثالث و لم لا يكون مثل الشكل الثانى حيث ينتج مع اختلاف المقدمتين فى الكيف ؟

قلت : وجهه ان الحد الاوسط محمول فى مقدمتى الشكل الثانى و الاكبر موضوع الكبرى و الاصغر موضوع الصغرى فليس الاكبر محمولا بخلاف الشكل الثالث فان الاكبر محمول فى الكبرى و يحتمل كون المحمول اعم فلا يمكن سلبة عن الاصغر لاحتمال كون الاكبر المحمول جنسا للاصغر و الاوسط كليهما فلا يمكن سلبة عنهما كما ترى فى مثال لا شى من الحيوان بحجر و كل حيوان جسم لا شى من الحجر بجسم و هذا كذب .

قوله : (و رابعا ينبو عن الطبع) و التحقيق ان شرط " خينكاين " اى اختلاف المقدمتين فى الكيف مع كلية احديهما (و قد مضى انه احد شرطى الشكل الرابع) لا يصح امر الشكل الرابع لو ورد امثلة كثيرة على خلافه مثل :

١ــ كل انسان حيوان و بعض الحيوان ليس بانسان = بعض الحيوان ليس بحيوان .

٢ــ كل ناطق انسان و بعض الحيوان ليس بناطق = بعض

الانسان ليس بحيوان ·

٣ــ كل انسان حيوان و بعض الجسم ليس بانسان= بعض الحيوان ليس بجسم ·

٤ــ كل انسان جسم و بعض الجسم ليس بانسان= بعض الجسم ليس بجسم ·

٥ــ بعض الحيوان ليس بانسان و كل انسان حيوان = بعض الانسان ليس بانسان ·

و ·····

نعم لم يظهر لنا النقض فى غير الذاتيات و ان لم اتتبع كاملا· وح فيمكن ان يقال لا يتم ماذكروه فيما كان الاكبر جنسا للحدين الاخرين او مساويا للاصغر مثلا و حيث انه يحتمل ذلك فى جميع موارد الذاتيات فلا يتم ح القاعدة التى ذكروها ·

قوله : (ذو الشرفين الخ) اى الضرب الاول من ضروب الشكل الثالث المؤلف من موجتين كليتين (و لذلك يكون ذو شرافتين من جهة الكلية و الايجاب ، و يكون اخص من اكثر الضروب الباقية بلحاظ الكلية اذ الكلى اخص من الجزئى لصدق الجزئى فى كل مورد صدق الكلى و لاعكس) اذ لم ينتج كليا فعدم انتاج الضرب الاخص اى مالا شرافة له ، و الاعم اى الجزئى ، لكلية واضح ·

و انما آخر هذا الكلام عن بيان ضروب الشكل الثالث و ذكره خاتمة الكلام فى الاشكال لانه قاعدة كلية يجرى فى غير الثالث ايضا ·

قوله : (بالتتظير) اى و لو لم يكن قياس ذوالشرفين مع غيره بل

قياس ذو شرف واحد مع غيره فاذا لم ينتج الكلى و لو السالب كليا فعدم انتاج الجزئى اوضح ٠

قوله : (ثنّيت فى استثنائهم) عبارة اخرى عن قولنا : الباب الثانى من القياس القياس الاستثنائى ٠

قياس الخلف

قوله : (خلاف المقرر الخ) كانه اخذه الخلف بضم الخاء فانه بمعنى الاخلاف فى القول و خلاف المفروض لكنه لا يناسب الوجه الاخـــر اى الانتقال من الوراء فانه من الخلف بفتح الخاء مع ان الاختلاف انما هو فى وجه التسمية لاصل التسمية فلابد ان يكون التسمية على اى حال هو الخلف بفتح الخاء لا الضم و وجهه انه بمعنى الوراء او بمعنى القـــول الردى و الباطل كما فى كتب اللغة و حيث انه ينجر الى اجتماع النقيضين من جهة الاعتقاد بطرفى النقيض سمى قولا باطلا وردیا ٠

فى الاستقراء

قوله : (حكم على الكلى) لا يخفى ان الاستقرار ليس هو الحكم بل الحكم نتيجة الاستقراء و الاستقراء حجة على الحكم كما ان القياس نفس المقدمتين اللتين يلزمهما قول آخر اى النتيجة و ليس القياس نفـــس الحكم المستفاد منه اى النتيجة ٠

و فى الاستقراء و التمثيل مباحث آخر ذكرناها مفصلة فى كتابينـــا فراجع٠

قوله : (و زيف بانه يقتضى علية الخ) يعنى انه لو كان نفس الدوران موجبا للحكم بالعلية فلايدان يحكم على كل منهما بانه علة للاخر لان كلا من هذين المسميين بالحكم و العلة دائر مدار الاخر .

البرهان

قوله : (موقنة الخ) يعنى انه يلزم فى البرهان ان يكون مقدماته يقينية و قطعى الصدق و هو المراد من ضرورى الصدق فى بعض عبارات القوم لا الضرورى قبال النظرى .

قوله : (و هى نعم موهبية الخ) ان الذهن الساذج الانسانى فى بدو حيوته بلانقش ذهنى يسمى العقل الهيولانى اى ليس عندئذ اثر من الادراك و التعقل فى الذهن بل ليس الا مادة التعقل و هيولاه و اشير الى هذه المرتبة فى قوله تعالى و الله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا .

و المرتبة الثانية مرتبة العقل بالملكة و هو فيما حصل البديهيات الاولية فى الذهن و هذه القضايا البديهية توجب استعدادا قريبا للتعقل و كشف المجهولات فهذه المرتبة ملكة العقل و استعداده و المرتبة الثالثة مرتبة العقل بالفعل اى حين التعقل و الادراك و هى فيما حصل مقدمات المطلوب المجهول فى الذهن نحو ترتيبها و جمع شرائط انتاجها فانه عقل بالفعل اى صار التعقل متحققا و المرتبة مرتبة العقل بالمستفاد اى مرتبة الاستفادة من التعقل بالفعل و هى حين اخذت النتيجة و استفيدت .

و قد ظهر مما ذكرنا ان مرتبة العقل الهيولائى مرتبة العدم و القوة اى لما يتحقق التعقل و الادراك بل الذهن فى مرتبة القوة و الاستعداد وعدم التعقل فعلا وان الفرق بين العقل الهيولانى والملكة كالفرق بين العدم و الملكة حيث ان الاول عدم و الثانى وجود ٠

و انما قلنا كالفرق بين العدم و الملكة لان عدم الملكة عدم فيها كان الوجود متوقعا كعمى الانسان و اما العقل الهيولانى الذى فى اوان الولادة فليس وجود التعقل متوقعا منه و ايضا العقل بالملكة ايضا ليس عقلا بالفعل و وجود للتعقل بل هو تحقق مقدمات التعقل اى البديهيات.

و ظهر ايضا ان رأس مال الانسان فى المسائل الادراكية هو القضايا البديهية فانها قنية الذهن و ذخيرته التى منها يستخرج المجهولات و الويل لمن لم يلتفت الى ذخيرته و لم يستربح منها و تفكر عميا و بلا توجه الى منشاء الفكر و ح فما ربحت تجارته ٠

قوله : (فى محل واحد شخصى) انما قيد بالشخص لجواز الاجتماع فى الواحد النوعى و الجسمى اى الشيئين الذين يتحد نوعهما او جنسهما كما ترى السواد و البياض فى افراد نوع واحد كالانسان ٠

قوله : (لنا شهوة الخ) هذه مثال الادراك بالقوى الباطنة كما ان العلم بذاتنا و بفعل ذاتنا (كخلق الصور فى الذهن) مثال الادراك بالذات ٠

قوله : (استفادة العقل من المفارق) على ما سبق فى قوله : و الحق ان فاض من القدس الصور ، و انما اعداده من الفكر من ان الفكر معد و المفيض هو الوجود القدسى باذن الله تعالى ٠

قوله : (ان قلت) مربوط بتعريف الاوليات و المشاهدات يعنى ان كلا التعريفين صادق من وجه ، فان السواد و البياض حيث انهما ضدان فعدم جواز اجتماعهما كانه اولى و من جهة تشخيص انهما ضدان يحتاج الى مشاهدة ما من حيث فهم معنى السواد و البياض دقيقا . و الجواب انه من الاوليات و الاحتياج الى المشاهدة انما هو التصور الموضوع اى السواد و البياض و الدقة فيهما .

قوله : (و الاخر القياس الخفى) و هذا هو الفارق بين التجربة و الاستقراء فكل مورد ينضم الى المشاهدة هذا القياس الخفى فهو تجربة برهانية و الا فاستقرائى ظنى كما ترى فى مثال المضغ المعروف فانه لا يمكن ضم القياس اليه اذ كثرة تحريك الفك الاسفل لا تكون دليلا عليه فى تمام الحيوانات حتى ينفع فى المشكوك لانا تحتمل جدا الفرق بين التمساح و غيره مثلا و لكن لا نحتمل الفرق بين زيد و سائر الافراد المختلفة فى بلاد مختلفة و خصوصيات مختلفة ، فى جهة تأثير السقمونيا مثلا .

قوله : (امر ينضم الى العقل الخ) يعنى انه اما يحتاج الى ما ينضم الى المدرك (بالكسر) او ما ينضم الى المدرك (بالفتح) او اليهما معا .

فى البرهان اللمى و الانّى

و قد يذكر غيرهما برهانان اخران شبه اللم و شبه الان و الاول هو الذى يسمى برهان الصديقين و هو الاستدلال من الذات على الذات كمن لا يرى انفكاكا بين الحق و خلوقاته و يرى المخلوقات و جها من وجوه الحق تعالى و يقول : يا من دل على ذاته بذاته و يقول : تعرف لى فى

كل شى و يقول : متى عبثت حتى تحتاج الى دليل ... ترددى فى الاثار يوجب بعد المزار ... الغيرك من الظهور ماليس لك ...

و الثانى ماذكره بعض العرفاء فى الاستدلال بالنفس الانسانية حيث يرى النفس فانية فى الرب تعالى و يجرى عليها حكم الوصول الى الحق بنفس الحق تعالى .

و التحقيق انهما لا ينفكّان عن اللم و الان و لا يكون برهان يخلو عن اللم و الآن غاية الامر انه نبه على امر اخر وراء البرهان فافيد فى برهان الصديقين ان هذه الآثار ليست متمايزة عن الله تعالى على حذو سائر الآثار و المؤثرات اذ الاثار و المؤثرات فى العالم المادى ليس على نحو العلية بل على نحو الاعداد كما مضى بخلاف الحق تعالى فانه على نحو العلية الحقيقية و الافاضة منه تعالى فالاثار الدالة عليه تعالى بطريق البرهان الانى لكن ليعلم انها ايضا وجه من وجوهه تعالى و عند الغفلة عن هذه الجهة يتحقق البرهان الانى و عند التوجه و العلم بذلك لا يكون جهل حتى يحتاج الى البرهان و ان شئت قلت زيد على اصل البرهان ان الدلالة انما نشئت باختيار من المدلول . و هكذا فى برهان شبه الان فى طريقة العرفاء من جهة فناء النفس بل الامر فيه اوضح فانه فناء تسامحى

قوله : (اسبق بالشرف) اذ العلة اشرف من المعلول .

قوله : (اوثق) التحقيق ان فى كل من الان و اللم قد ينتقل الى المطلوب المعين و قد ينتقل الى المنطلق فانا اذا علمنا ان الدخان اثر النار فعند رؤية الدخان ننتقل الى النار و هو معيّن و اذا علمنا ان الدخان وجوده ليس من نفسه بل له علة لكنا لا نعلم علته فننتقل الى

علة ماغير معينة و فى اللم ايضا اذا علمنا ان علم زيد مثلا بفقر عمر و علة لاعطاء الدرهم نتنقل منه الى الحكم بانه اعطاه الدرهم و اذا علمنا انه علة لاعطاء الدرهم او الاكرام فننتقل الى احد هما غير المعين . فلا يكون ماذكره المصنف علة للاوثقية نعم حيث ان العلة حد تام لوجود المعلول و المعلول حد ناقص لوجود العلة كما مضى فى مشاركة الحد و البرهان فاللم اشرف و يمكن جعل هذا بوجه علة للاوثقية ايضا بان العلة تظهر المعلول اوضح مما يظهر المعلول العلة .

و اعلم ان ابن سينا و تابعيه جعلوا اللمى اوثق لكن المحقق الطوسى و القوشچى و كثيرا من المناطقة المتجددين جعلوا الانى اشرف قال ((ميلتون)) : لا يمكن لنا معرفة العلة مالم يؤثر فى المعلول فلا طريق الى العلة حتى يعرف بها المعلول .

و يستفاد من برهان ابن سينا ـ على ما بالبالى ـ ان الانى لا يعتبر اصلا و هو اعتقاد بعض اكابر العصر ذام ظله .

قوله : (كما هو المشهور) يعنى ان علية تعفن الاخلاط للحمى امر شهورى لا واقعى اذ العلية انما هى من باطن العالم فتعفن الاخلاط معدّ لا علة .

قوله : (بحسب متممات العلل الاربع) فان الشرط اما شرط تأثير الفاعل فيلحق بالعلة الفاعلى او شرط تأثر المنفعل فيلحق بالعلة المادية كما ان المعد و رفع المانع ايضا كذلك و اما الالات و الادوات فهى واسطة فى وصول اثر الفاعل الى القابل فيمكن الحاقها بالعلة الفاعلية

قوله : (و علل بالذات لا بالعرض) يعنى ان من تقسيمات العلة

تقسيمها الى العلة الذاتية و العرضية كما يأتى مثالها و ليعلم ان المأخوذ فى البرهان هو العلة الذاتية لا العرضية اذ المعلول فى العرضى ليس معلولا لتلك العلة بنفسها بل بواسطة و فى الحقيقة معلول تلك الواسطة فليس الحكم له على اليقين ، و البرهان لا بد ان يكون ضروريا قطعيا فاليقين ح بالواسطة و البرهان ح ينحل الى برهانين فتدبره .

فروقها العلم الالهى : المراد بالعلم الالهى هو الفلسفة و هذا شروع فى شرح اقسام العلل من التام و الناقص و بالفعل و بالقوة و القريب و البعيد و المتوسط و بالذات و بالعرض و بالدقة فيما ذكرناه فى المباحث السابقة يعلم المراد من الامثلة فراجع و تدبر .

قوله : (من العموم و الخصوص و ...) العلة الاعم كالانسان للافعال المختلفة و الاخص كالشمس للحرارة و البسيط كالمجردات و المركب كالماديات . و غيرها كالعلة الكلى كطبيعة الانسان للترقى و الجزئى كهذا الانسان لهذا العمل . و ليعلم ان العلة الكلى مسامحة فى التعبير اذ العلة لا تكون كليا اذ الكلى بوصف الكلية ليس موجودا الا على قول الرجل الهمدانى الباطل .

قوله : (بل فى المفارقات عين الفاعل) قد مضى تحقيقه فى مباحث اتحاد ما و لم فى بحث " اس المطالب " فراجع .

قل و فى الانسان الكبير : اى مجموع العالم اتحاد غاية خلقة العالم مع فاعله اى الحق تعالى يعلم مما مضى فى مباحث " اس المطالب " ان الحق تعالى لا يفعل فعلا بغرض استكمال ذاته لعدم نقصه بل لاستكمال الغير و انما يوجد الناقص فيستكمله لانه فياض وجودا و الوجود من لوازم

ذاته بالاختیار و هو المراد من قول الشاعر الفارسی :

پر یرخ تاب مستوری ندارد در اربندی سر از روزن برآرد

و هذا هو المراد من الحدیث المشهور : کنت کنزا مخفیا (و الاصح خفیا) فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف " یعنی ان علة الایجاد هو حب الذات و الابتهاج بالصفات الذاتیة کمبدء الجود و نحوه فخلقت الخلق لاعرف بالوجود فیقصدونی فاجود ایضا علیهم .

ولیعلم ان ظاهر الحدیث ان غایة الخلقة له تعالی ان یعرفه المخلوقات لکن لوضوح انه تعالی لا یحتاج الی ان یعرفه الغیر لا بد ان یحمل علی انه غایة الفعل لا الفاعل یعنی ان غایة الخلقة فی المخلوق ان یعرف الرب فیستکمل بذلک او یحمل علی ان المراد ان غایة الخلقة الفاعلیة لله تعالی ان یعرفه المخلوقات فیقصدونه فیجود علیهم لکونه جوادا و الجواد لا یحتاج فی عمل الجود الی غایة اخری سوی کونه جوادا فتدبر البحث جیدا .

و کل ما ذکرنا یجری فی آیة : ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون علی ما فسر بالمعرفة او یؤخذ بظاهرة ای العبادة لکن روح العبادة هو الخلوص و المعرفة کما فی الحدیث : لم اقبله الا ما کان لی خالصا (وسائل ابواب الثنیة) .

قوله : (حق علوم الشئ) ای احق العلم بالشئ من ناحیة الفاعل و الیقه البرهان الفاعلی الذی حد اوسطه ذات الله تعالی فیستدل به علی معلوله لانه اتم الفواعل .

قوله : (لانه الفاعل التام و فوق التمام) قد مضی فی بعض المباحث السابقه ان بعضهم یقولون بان المجردات فی عالم العقول غیر محدودة

و لا مهية لها فهى الكاملة التامة بلانقض وحد و عليه فالحق تعالى فوق التمام اى فوق العقول لانه تعالى مصدر العقول و موجدة .

قوله : (بمقتضى عموم قدرته الخ) يعنى ان جميع مراتب الفاعلية فى العالم من توابع فاعلية الحق تعالى و الكل مطويات بيده لان مشيته وارادته و قدرته عامة و لو خرج فاعلية شى عن تحت فاعلية الحق تعالى لم يكن قدرته تعالى عامه و المراد بعلمه الفعلى هو العلم بالشئ قبل ايجاده ثم يوجده على طبق العلم و القصد فالعلم من مقدمات الفعل بخلاف العلم بالشئ بعد الوجود كاكثر علومنا فانه العلم الانفعالى كالعلم بالانجم و الارضيات و اما العلم بافعالنا التى نريد ان نفعلها فهو العلم الفعلى .

قوله لانه معطى الوجود الخ) ضمير لانه يرجع الى السبب و المراد ان السبب ما يعطى الوجود و يوجد الشى مع ان الايجاد و اعطاء الوجود فرع وجود نفسه فيحتاج كل سبب اليه تعالى فى اصل وجوده و يمكن ان يرجع الضمير اليه تعالى و الباقى كما كان يعنى انه تعالى فقط معطى الوجود فى العالم اضف اليه ان الايجاد الذى فى الاسباب فرع وجود نفس الاسباب فيحتاج كل سبب اليه تعالى لانه فقط معطى الوجود .

قوله : (بل نسبة الشئ الخ) المراد بالشى هو الوجود المطلق او وجود السبب و المراد ان نسبة الوجود الى الفاعل نسبة وجوبية ضرورية لامتناع انفكاك وجود المعلول عن وجود علته لكن نسبة الى مهية المعلول بالامكان يعنى ان المهية خالية عن الوجود و العدم و كل من الطرفين ممكن بالنسبة اليه فالذات فاقد للوجود و انما يصل الوجود الى الذات

من ناحية فاعله و علته فكل وجود فى السبب و غيره انما يتحقق بالله تعالى و هذا كالحيوة فانها بالنسبة الى الخق تعالى واجبة معلولة له وبالنسبة الى المادة الجامدة القابلة ممكنة اى يمكن ان تحقق فى المادة وليست بضرورية و الحاصل ان "به الوجود بالشراثروجب" .

قوله : (و فى اثولوجيا الخ) الحضور عند المبدء الاول اى الله تعالى لا ريب انه بنحو حضور المعلول عند العلة يعنى انه تعالى واحد لكل شى و محيط به او لم يكف بربك انه على كل شى شهيد و هذا لا يمكن الا بان يكون وجود كل شئ بيده تعالى و منه تعالى .

قوله : (فاعل حق فاعل الهى) الفاعل فى طبيعيات الفلسفة مبدء الحركة و فى الهيات الفلسفة مفيض الوجود و معطيه و المراد هنا ان الفاعل الالهى اى الاصطلاحى فى الالهيات هو الحق تعالى لانه فقط معطى الوجود .

و كما اشار فى "اثولوجيا" كل الاشياء حاضر عنده تعالى اذ هو عالم بذاته و الذات منكشف لديه و ذاته جامع لجميع كمالات ما دونه فيعلمها جميعا فان كل وجود منطو فى وجوده تعالى و عنت الوجوه للحى القيوم " بر هر چه نظر كردم رخسار تو ديدم" ما رأيت شيئا الخ .

قوله : (و كل مهية من لوازم سمائه و صفاته) يعنى ان كل مهية من المهيات لازمة لصفة خاصة من صفاته تعالى ، اذ برهان سنخية المعلول و العلة يعطى ان هذا الناقص المحدود بمهية من المهيات مرتبط بصفة منه تعالى كما ان افعاله تعالى كذلك فالرزق بجهة الرزاقية و الخلق بجهة الخلاقية و ....

فكل مهية ايضا منطو فى صفاته تعالى ولازمة لها لكن المراد باللزوم هنا ليس اللزوم المتأخر فى الوجود حتى يكون المهية موجودة بنفسها (لا بالوجود) و تكون لازمة للصفات على نحو لزوم اللازم للملزوم كالحرارة للنار مثلا بل المراد من اللزوم هنا هو الانطواء ٠

و بالجملة فالوجودات و المهيات جميعا منطوية فيه تعالى فلا يعزب عن علمه الفعلى و ايجاده ذرة فى العالم و ح فكما ان الوجودات جميعا فانية و منطوية فيه تعالى كذلك العلم بها فان فى علمه تعالى بذاته اذ العلم بالذات علم بجميع المعاليل اجمالا ٠ فالفانى فيه (و ليعلم ان هذا الفناء عين البقاء يعنى ان فناء الوجودات فيه تعالى معناه بقائها ببقاء الحق تعالى) العلم به ايضا فان فى علمه تعالى بذاته ٠

هذا كلة تحقيق للمتن : فاعل حتى فاعل الهى ٠ يكشف ذاته له كما هى و تحقيق قوله : فله العلم بالمعلول ٠

فحاصل الكلام انه تعالى علة جميع العالم بذاته القيوم بلا احتياج الى الغير و عالم بذاته و انه علة و العلم بالسبب و العلة بما هو سبب و علة مستلزم للعلم بالمعلول كما ان العلم بوقوع حركة اليد مع العلم بانها علة حركة المفتاح مستلزم للعلم بحركة المفتاح المسبب عنها ٠ فتحصل انه تعالى عالم بجميع العالم ٠

قوله : (و علة معلولها ساوت) مراده قده من هذا البحث ان احسن البراهين ما كان اوسطه العلة مساويا للاكبر الذى هو المعلول لكمال الارتباط ح و يمكن عكس هذا البرهان و جعل المعلول اوسط و العلة اكبر لكونهما متساويين لا ينفك احدهما عن الآخر فكما يمكن الاستدلال

بالعلة على المعلول فكذا العكس فاللم و الآن متساويان ح فى الحدود مثل كسوف القمر و توسط الارض بينه والشمس فانهما متساويان فيمكن ان يقال القمر منكسف و كل مستضئ من الشمس منكسف اذا توسط الارض بينه و بين الشمس فالقمر قد توسط الارض بينه و الشمس و يمكن ان يقال القمر توسط الارض بينه و الشمس و كل ماهو كذلك منكسف فالقمر منكسف

ففى العلة غير المساوية للمعلول اذا اريد اكمال برهانها فلابد ان يؤخذ الجامع بين العلل الجزئية و يجعل اوسط و ح يكون مساويا للمعلول . فيقال مثلا فى مثال السحاب تكاثف الهواء او انعقاد البخار اى احدهما متحقق و اذا تحقق احد هذين تحقق السحاب فالسحاب متحقق و هكذا فان كان بين هذه الامور قدر مشترك عام كاصل التسخن الاعم من التعفن وغيره فى الحمى فهو يجعل اوسط و الافعنوان انتزاعى مثل كلمة احدهما .

(فوض فى مقدمات صناعات اخرى)

قوله : (سلب مال الانسان قبيح) فان الاحترام بالمال انما هو من جهة حفظ الاجتماع و الاداب و السنن و كذا لزوم ترك الكذب انما هو لحفظ النظم و الرسوم .

قوله : (كان نبيا) عد المأخوذات من الانبياء من قسم المقبولات انما هو لاجل انها وان اوجبت جزما و قطعا لكنها ليست يقينية فى الاصطلاح اذ اليقين ما لم يكن عن تقليد .

قوله : (و الحال ان المجرد فى باطن العالم) كما ان الروح

الانسانى ايضا محيط فى حد ذاته بالمكان و الزمان و قد يشهد له حوادث فى التنويم المغناطيسى فيرجع الروح الى الازمنة السابقة لكشف المطالب ٠

و قال المولوى :

لامكانى كاندران نورخداست ماضى ومستقبل وحالش كجاست

قوله لان نور الله تعالى اعز : دليل اصل المطلب من كون هذا وهميا واما دليل كون هذا الغلط اعظم فللنسبة الى الشرع فيكون بهتانا ايضا ٠

قوله و النفوس الكلية الخ : قد مضى تفسير هذه الاصطلاحات فى اوائل الكتاب و ان التسمية بالكلية على مذاق الاشراق و المراد هو الاحاطة ٠ و المراد بالمجردة المجردة عن الابدان و المتعلقة هى المتعلقة بالابدان ٠

قوله و العقل يقفو الخ : توضيحه ان الوهم ربّما يقبل المقدمات و لكن اذا وصل الى النتيجة نكص الوهم و استوحش و لم يقبلها لكونها بعيدة عن دركه مثاله ماقاله الشيخ فى الاشارات من ان المحسوسات لها علل و مبادى و يحكم تقدم العلة على المعلول لابدان تكون العلل قبل المحسوسات ولاجل هذا التقدم الرتبى و العلوّ يمكن ان لاتكون تلك المبادى محسوسة فينتج ان من الممكن ان يكون موجود غير حسى لكن الوهم مع عدم انكاره المقدمات يستوحش من النتيجة و يستبعده ٠

واظنك قد دريت ان عدم انكاره المقدمات ليس داخلا فى تقسيم القضايا الوهمية و ليس ايضا دخيلا فى انكاره النتيجة وانما هو بيان الحال و الحاصل ان من اقسام الوهميات مايعتقده الوهم لصرف استبعاد خلافه

و ان سلم المقدمات ٠

فى الجدل

قوله وجدل بنهجة حسناء الخ: قد فسّر الجدل الاحسن فى الاية المباركة بما تشكل من محمودة الاراء اى ما يعم به الاعتراف ٠ لكن المستفاد من روايات المقام غير ذلك راجع تفسير البرهان ٠

قوله (فى الشعر) و من هنا للبعض بعض اوقع: يعنى قال شيخ الاشراق ان بعض الاشعار اوقع للنفس من الخطابيات لشدة تحريك الخيال ٠ لكن فيه ان صرف التحريك و لو بواسطة آلة الموسيقيا ليس بمرضىّ عند الشرع و العقل بل المطلوب هو التحريك بالعلم و الدرك ظنيا او جزميا ففى الدرك اقناع الطرف ثم يتحرك نحو العمل و الشعر الخيالى و نظيره كالموسيقيا يتحرك نحو العمل بلادرك و اقناع ٠

فى المغالطة

قوله العقل الناقض او الوهم: الترديد باعتبار الاختلاف فى انه هل يكون الوهم قوة اخرى قبال العقل او هو العقل اذا كان فى مرتبة دانية كاكثر العوام فى اكثر مدركاتهم ٠ و اما توصيفه الوهم بالرافع فلان الوهم اذا ترفع و تجاوز حده من درك المعانى الجزئية و اراد الحكم فى الكليات فحينئذ يوجد الاشتباه و اما اذا توقف فى حدّه و لم يدخل فى المعقولات لم يكن فساد ٠

قوله و التشابه: قد تقدم فى المعرّف ان التشابه اعم من الاشتراك

و المجاز و الاستعارة و التاويلات المصداقيه اى بيان الفرد فان ذكر فرد معين ايضا ربّما يوهم الاختصاص و ليس بمراد فيوجب الاشتباه .

قوله كاشتراك لفظ الصّورة الخ :الصورة مشتركة بين القريبة و البعيدة كما مضى و القوة بين الاستعداد قبال الفعلية ، و الاقتدار اللغوى ، و الامكان بين الخاص و العام ، و العقل بين الكلى والجزئى و الوجود بين المفهوم و الحقيقة .

قوله يذهب الى المختار الفاعل :يعنى يتوهم ان المراد اسم الفاعل و نريد ان نقول كل فاعل مختار له مبادى اربعة فيرد الاشكال فى الحق تعالى اذ ليس له تعالى علل و مبادى .

قوله و هذا يوهم التركيب: يعنى ان يجب فعل مضارع مشتق و اذا اعتبر الذات و الحدث معا فى المشتق فالمعنى انه تعالى شى و وجوب عارض عليه و هذا تركيب نعم لو لم يكن ذات فى المشتق لم يرد الاشكال اذ المعنى انه تعالى وجود واجبى و ليس المراد بالواجب ذات و وجوب بل نفس الوجوب .

قوله كل مايتصوّره العاقل الخ :ان رجع ضمير" هو" الى العاقل فالمعنى ان العاقل عين صورته الذهنية و هذا ما اراده القائلون بوحدة العاقل و المعقول و القائل به " فرفوريوس" و قال ابن سينا " تكلم فرفوريوس بكلام لا يفهمه هو ولا غيره " لكن لعلّ مراد فرفوريوس شى صحيح لا غبار عليه و البحث فى الفلسفة ،فان مراده على الاجمال ان وجود الشئ متحد مع كماله الذاتى، و شيئته الشئ بصورته و فعليته ، و العلم فعلية و كمال النفس .

و ان رجع الضمیر الی ما الموصولة فالمعنی ان ماتصوّره العاقل هو عین الشی الذی تصوّره و ذاته لا شبحه و نقشه کماقیل و البحث فی الوجود الذهنی من الفلسفة ۰

قوله کل انسان ناطق من حیث هو ناطق :توضیحه ان مع قید الحیثیة الصغری کاذبة اذ الانسان ناطق لا بشرط لا من حیث الناطقیة اذ الناطق بحیث الناطقیه و جهة المفهوم لا یکون انسانا اذ الانسان مجموع مفهوم الحیوان و الناطق و المجموع بما هو مجموع غیر الجزء بما هو جزء ۰ و ان حذف الحیثیة فالکبری کاذبة اذ لیس لا شی من الناطق بحیوان صادقا ۰

قوله زید وحده کاتب: یرجع الی قضیتین : زید کاتب و غیره لیس بکاتب ۰

قوله و تقضیة الترکیب و الاعراب: یعنی انا لو قلنا فی الشعر: و اللفظ بالافراد و الترکیب ۰ ابدی او الاعجام و الاعراب ۰ لصح ایضا خصوصا علی طریق الامالة لکن تبدیل الاعراب بالتعریف اطبع ۰

قوله و اصله تهذیب الخ :یعنی ان التعریب فی اللغة تهذیب الکلام من اللحن ۰

قوله و ان المجرد هو الله: یعنی یتوهم ان عکس الله تعالی مجرد للی قولنا المجرد هو الله ۰صحیح مع ان التجرد لا یختص به تعالی۰

قوله بخلاف سابقه: یعنی فی السابق الاخلال بالشرط و القید و هنا ذهب الموضوع و اقیم غیره مقامه کما تری فی مثال العاج اذ الدخیل هو البیاض عاجا او غیره ۰

قوله سوء تأليف: حيث ان الهدف فى البرهان التأليف الواقعى بين المقدمات ففى المغالطة باعتبار البرهان يسمى سوء التأليف، و الهدف فى غير البرهان هو الاقناع و التبكيت ففى المغالطة باعتبار غير البرهان كالمغالطة عوض الخطابة و الجدل فيسمى سوء التبكيت.

قوله فخلف وضع: مثاله ماذكره فى الشرح قبل الاشعار من قوله كلما كانت الاربعة موجودة كانت الثلثة موجودة و كلما كانت الثلثة موجودة كانت فردا فكلما كانت الاربعة موجودة كانت فردا اذ االنتيجة هنا غير المقدمات و ليست عينها حتى تكون مصادرة لكن القياس لاينتج هذا بل النتيجة كلما كانت الاربعة موجودة فالثلثة التى فى ضمنها فرد. والاشتباه انما حصل من غفلة ضمير ((كانت فردا)) فى الكبرى و من هنا يمكن ارجاعه الى بعض الاقسام الماضية.

قوله قال المحقق الطوسى: يعنى ان القياس المشتمل على المصادرة متشكل من حدود اقل مما يلزم فى القياس فان اللازم فى القياس ثلثة حدود الاصغر و الاكبر و الاوسط و هذا اقل منها نحو: الانسان بشر و البشر حيوان فليس فيه حد اوسط اذ البشر عين الانسان وليس مفهوما عليحدة فلم يتركب القياس من ثلثة حدود. و الصغرى خالية من الوضع و الحمل لاتحاد مفهوميهما فلا وضع ولا حمل باعتبار الحمل الشائع الصناعى الذى هو هنا مناط القياس.

و القياس المشتمل على وضع ماليس بعلة علة ليس باقل مما يلزم فى القياس لكن هذا القياس لاينتج هذه النتيجة نحو مامرّ من مثال الاربعة و الفردية.

قوله و قد مثّل له العلاّمة الشيرازى: اى مثلا القطب لوضع ما ليس بعلّة علّة بقول من احتج على امتناع كون الفلك بيضيا بانه لو كان الفلك بيضيا و تحرك على قطره الاقصر اللازم فى مداره فضاء اكثر من حالة توقفه (و هذا واضح بادنى دقّة فى الحركة على القطر الاقصر) لزم الخلاء فيما زاد على محازى حدود راس الكرة و الخلاء محال .

اذ من الواضح ان البطلان المفروض (على فرضه) لزم من التحرك على القطر الاقصر و اما لو كان بيضيا و تحرك على قطره الاطول فلا يلزم الخلاء لعدم لزوم فضاء اكثر و هذا واضح . فهذا القياس لا ينتج بطلان اصل كون الفلك بيضيا .

و هذا اختام الكلام فى المباحث المنطقية و الفلسفية و العرفانية اللازمة فى شرح هذا القسم من المنظومة وسيتلو انشاء الله تعالى ابحاثنا الفلسفيه المتعلقة بقسمة الحكمة من الكتاب و الحمد لله اولا و اخرا و نسئله التوفيق لما يحب و يرضى و ان يجعل اعمالنا خالصة لوجهه الكريم .

قد وقع الفراغ صبيحة الاثنين يوم التاسع و العشرين من محرم الحرام سنة ١٣٩٠ فى بلدة "شهسوار" شمال "ايران" .

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
مقدمة الشارح	٣
ديباجة الكتاب	٦
مقدمة الكتاب	٥١
فى الدلالات	٨٣
فى الكلى و الجزئى	٨٩
غوص فى المطالب	١١٥
فى اقسام ما هو	١٣٣
فى مشاركة الحد و البرهان فى الحدود	١٣٦
فى عدم اكتساب الحدّ بالبرهان	١٤٥
فى عدم اكتساب الحدّ بالضد	١٤٦
فى القضايا	١٥٠
فى اقسام الحملية بحسب الموضوع	١٥٠
فى بعض احكام الموضوع	١٥٣
فى اقسام الحملية بحسب المحمول	١٥٥
فى الموجّهات	١٥٦
فى ارجاع الشيخ المتألّه	١٥٨

الموضوع | الصفحة

فى التناقض ١٦١
فى نقايض الموجهات ١٦٢
فى بعض اقوال القدماء ١٦٣
فى العكس المستوى ١٦٥
فى عكس الموجّهات ١٦٨
فى عكس النقيض ١٧٠
فى القياس ١٧٢
فى اقسام القياس ١٨٤
فى قياس الخلف والاستقراء ١٨٨
فى البرهان ١٨٩
فى البرهان العلمى و الانّى ١٩١
فى مقدمات صناعات اخرى ١٩٩
فى الجدل و المغالطة ٢٠١
محتويات الكتاب ٢٠٦

مؤسسة الاعلمى فى طهران

تقدم لكم :

١ــ اسرار الشهادة
٢ــ ايصال الطالب الى المكاسب
٣ــ الأصول الاربعمأة
٤ــ تاريخ النياحة على الامام الشهيد
٥ــ تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام
٦ــ تعليقة الهيدجى على المنظومة
٧ــ شرح المنظومة للگرامى
٨ــ حق اليقين فى معرفة اصول الدين
٩ــ دائرة المعارف ١ــ٣٠
١٠ــ ديوان الفتلاوى (شعر)
١١ــ الروضة الدكسنية (شعر)
١٢ــ السعة و الرزق
١٣ــ سيد الشهداء ابو عبد الله الحسين
١٤ــ شرائع الاسلام ١ــ٤
١٥ــ شرح الصحيفة السجادية
١٦ــ الطريق القويم الى جنة النعيم
١٧ــ عيون اخبار الرضا (ع)
١٨ــ عجائب احكام امير المؤمنين (ع)
١٩ــ الفصول المهمة فى معرفة الأئمة (ع)
٢٠ــ قصيدة ام بتول
٢١ــ قصيدة ملا شنينة
٢٢ــ الكامل فى التاريخ ١ــ١٣
٢٣ــ المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم
٢٤ــ المعجم المفهرس لالفاظ وسائل الشيعة
٢٥ــ مقتل ابى مخنف
٢٦ــ مقتل الحسين (ع)
٢٧ــ مثير الاحزان
٢٨ــ المنظورات الحسينية
٢٩ــ المقباس الجلى
٣٠ــ المعارف الجلية
٣١ــ مقصود الطالب
٣٢ــ مصحف كريم
٣٣ــ مكارم الاخلاق
٣٤ــ نهج البلاغة ــ عبده
٣٥ــ نهج البلاغة ــ صبحى صالح
٣٦ــ النصاريات الكبرى (شعر)
٣٧ــ هل تعرف الصلاة

-7515

هوية الكتاب

الاسم	:	شرح منظومة السبزواری
المؤلف	:	الشيخ محمد علی الگرامی
الناشر	:	مؤسسة الاعلمی ـ طهران
المطبعة	:	مطبعة الاحمدی ـ طهران
المجلد	:	صحافی سماعی
العدد	:	۱۰۰۰ نسخه
الطبع و سنتها	:	الطبعة الاولی سنة ۱۳۶۸
الثمن	:	۹۰۰ ریالا

انتشارات اعلمی
تهران ـ ناصرخسرو ـ کوچه حاج نایب
پاساژ خاتمی ـ طبقهٔ دوم

Wilton Lloyd-Smith
Class of 1916
Memorial Fund

WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
JAN-MAR 1997
We're Quality Bound