



شرح المنظوم

الجزء الأول

قسم النطق
التعريف واللغات المنظمة، وتقسيمها

تأليف

الحكيم الإلهي والفيلسوف الكبير
الحاج ملاهادي الشبزواري

صفحة وعلو عليه

الأستاذ العلامة

آية الله حسن حسن زادة الأملی



نشر
ناب

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

PAIR



32101 020854723

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

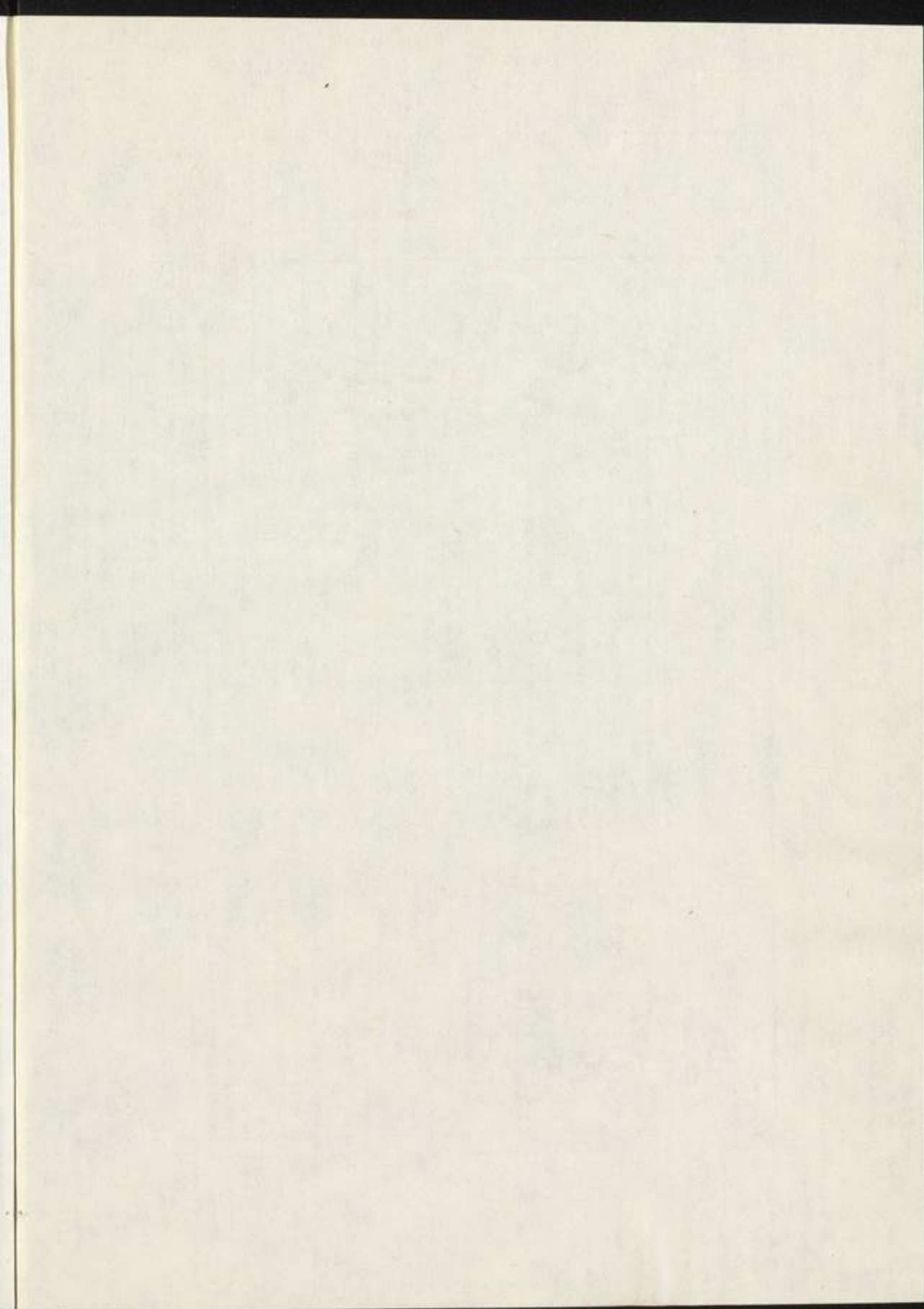
This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

~~_____~~
DUE JUN 15, 1993

نشر
فاب



شرح المنظومة





شرح المنظومة

للجزء الأول

قلم المنطق
السقيا والشمالي المنظمة، وشرحها

تأليف

الحكيم الإلهي والفيلسوف الكبير
الحاج ملاهادي الشبزواري

صححه وعلق عليه

الأستاذ العلامة

آية الله حسن حسنة زادة الأملی

(Arab)
B753
S23545
1990
juz'1



نشرآب

خیابان آزادی - مقابل وزارت کار و امور اجتماعی - کوی کیامنش - پلاک ۱۶ طبقه سوم
صندوق پستی ۴۹۷/۱۳۴۴۵ - تلفن ۹۵۵۰۱۲

- | | |
|---|---------------------|
| ● اللّٰهالی المنتظمة (شرح المنظومة ج ۱) | ● نام کتاب: |
| ● حاج ملاهادی سبزواری | ● نویسنده: |
| ● استاد، آیه الله حسن حسن زاده آملی | ● تصحیح و حواشی از: |
| ● مسعود طالبی | ● تحقیق: |
| ● حمید بلوری متمدن | ● امور فنی: |
| ● نشرآب | ● ناشر: |
| ● مؤسسه حروفچینی نمونه ایران | ● حروفچینی: |
| ● چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی | ● چاپخانه: |
| ● اول | ● نوبت چاپ: |
| ● تابستان ۱۳۶۹ | ● تاریخ انتشار: |
| ● ۳۰۰۰ | ● تیراژ: |

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

PAIR>

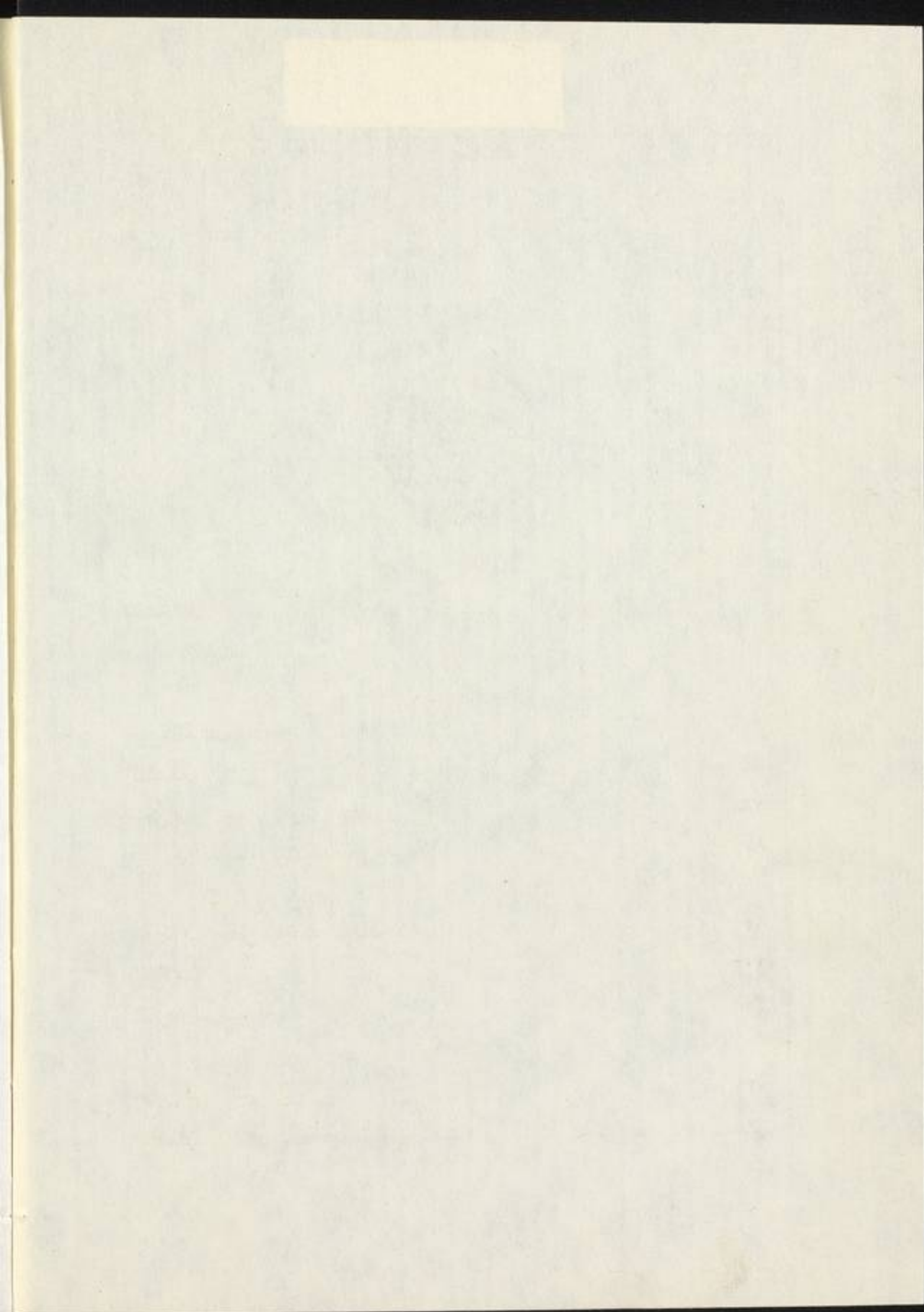


32101 020854723

213

8254





فهرس المطالب

١١	مقدمة الناشر
١٣	ديباجة باللغة الفارسية
٢٣	خطبة الكتاب وشرحها
٥٥	المقدمة
٧٦	غوص في تقسيم العلم، إلى التصور والتصديق
٨٧	غوص في تقسيم مباد، لاستخراج لئالي مواد
٩٣	سباحة في بعض مباحث الألفاظ
١٠٣	الدلالات
١٠٨	المفرد والمركب
١٢١	غوص في الكلي والجزئي
١٢٥	غوص في المتواطى والمشكك

- ١٢٩ غوص في النسب الأربع
- ١٣٠ غوص في ذكر أقسام أخرى للكلي
- ١٥٥ غوص في ايساغوجي
- ١٥٦ النوع
- ١٦٣ تقسيم للنوع إلى الحقيقي والإضافي
- ١٦٤ ترتب الكليات
- ١٧٠ الفصل والعرض الخاص والعام
- ١٧٧ غوص في الفرق بين الذاتي والعرضي
- ١٨٧ غوص في المعارف
- ١٩٠ غوص في المطالب
- ٢٠٣ غوص في أقسام ماهو في شبيبة الماهية
- ٢٠٨ غوص في مشاركة الحدّ والبرهان
- ٢٢٠ تقسيم للحدّ بنحو آخر
- ٢٢٥ ايضاً لا يكتسب الحدّ بالضد ولا بالقسمة ولا بالإستقراء بل بالتركيب يقتض
- ٢٣٩ غوص في القضايا
- ٢٤٣ في أقسام الحملية بحسب الموضوع
- ٢٤٥ غوص في لمية عدم اعتبار الشخصية في العلوم
- ٢٤٨ في بعض احكام الموضوع
- ٢٤٩ أقسام الحملية بحسب المحمول

٢٥٩	الموجّهات
٢٦٠	غوص في بعض اقسام الموجّهات المهمة
٢٦٢	غوص في باقي المركّبات
٢٦٣	غوص في ارجاع الشيخ المتآله، شهاب الدين السهروردي، على الموجّهات إلى القضية البتّانة
٢٦٥	غوص في التناقض
٢٧٠	في نقائض الموجّهات
٢٧١	نقل قول بعض القدماء
٢٧٣	غوص في العكس المستوي
٢٧٦	عكس الموجّهات الموجبات من حيث الجهة
٢٨٠	في عكس النقيض
٢٨٥	غوص في القياس
٢٩٧	تقسيم للقياس
٣٠٨	غوص في القياس الإقتراني الشرطي
٣٠٨	القياس الإستثنائي
٣١٠	قياس الخلف
٣١٢	غوص في الاستقراء والتمثيل
٣٢١	غوص في الصناعات الخمس
٣٢٣	البرهان
٣٢٣	غوص في الضروريات
٣٢٨	في البرهان اللَّميّ والإثني

٣٣٨	غوص في مقدمات صناعات أخرى غير البرهان
٣٣٩	المقبولات
٣٤٠	المسلّمات
٣٤٠	الوهميات والمشبهات
٣٤٢	المشبهات
٣٤٢	المخيّلات
٣٤٢	الجدل
٣٤٣	الخطابه
٣٤٣	الشعر
٣٤٤	القياس المغالطي
٣٤٦	انواع المغالطة
٣٥٩	خاتمة الكتاب
٣٨١	الفهارس العامة
٣٨٣	فهرس الآيات
٣٨٧	فهرس الرّوايات
٣٩٠	فهرس الأعلام
٤٠٠	فهرس المصادر والمآخذ
٤٠٩	فهرس الموضوعي

بسمه تعالی

«اسلام ناب محمدی»، که امام خمینی - رضوان الله تعالی علیه - همه توده‌های مسلمان و محروم و همه آنان که عشق به اسلام، در سینه‌هاشان موج می‌زد، را بدان فراخواندند، چونان جبل‌المتین محکمی گشت تا حلقه‌های تفرقه امت اسلام را به زنجیر قدرتمند اتحاد و برادری پیوند دهد.

بی تردید، شناخت هرچه بیشتر «اسلام ناب محمدی»، نه تنها بر قدرت و صلابت آن خواهد افزود، که صف موحدان را نیز یکپارچه‌تر خواهد کرد.

«نشرناب» که با الهام از کلام قدسی و همواره جاودان رهبر فقید و عظیم‌الشأن انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی - قدس الله نفسه الزکیة - (در سال ۱۳۶۸) تولّد یافت، این نام مبارک را برای خود برگزید، بدان امید که با احساس چنان مسئولیتی، همراه با تلاش، از خداوند متّان، استعانت آن جوید که با گام‌های هرچند کوچک خود - در تمامی زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی، آموزشی، علمی و... - پوینده این راه باشد. در این پویش مقدّس، «نشرناب» دست تمامی اندیشمندان، متفکران و نویسندگانی را که رهرو این راهند، به گرمی می‌فشارد و آمادگی خود را جهت مساعدت در نشر آثارشان، اعلام می‌دارد. اندیشه آن داریم که هر تلاشی در این راه، و در هر زمینه فکری که صورت پذیرد، مرضی حق است و مصداق «ن والقلم وما یسطرون».

نشرناب

بجای مقدمه:

احیای متون و منابع اصیل فرهنگ اسلامی، به سبک علمی نوین، از جمله وظایف حوزه‌های علمیه است. این وظیفه، بویژه در رابطه با کتب درسی رایج حوزه‌ها - که از اهمیت و ضرورت بیشتری نیز برخوردار است - تلاشی افزون و همتی فزون‌تری طلبد.

انجام این مهم، از آنجا که نیاز به امکانات مالی و علمی گسترده دارد - و طبیعتاً خارج از توان افراد و مؤسسات خصوصی است - باید از جمله وظایف مدیریت حوزه‌های علمیه شمرده شود. لیکن متأسفانه با گذشت پیش از یک دهه از پیروزی انقلاب اسلامی، هنوز هیچگونه اقدام اساسی در این زمینه، که قابل ارائه به مجامع علمی و فرهنگی باشد، صورت نپذیرفته است؛ و این در حالی است که برخی با سوءاستفاده از نیاز روزافزون طلاب و دانشجویان، با انگیزه سودجویی و با کیفیت بسیار نامطلوب، دست بکار شده‌اند؛ و البته نبود مراکز قانونی، بعنوان ارشاد و یا جلوگیری، خود مزید علت گشته است. بر این اساس و با توجه به نکات یاد شده، «نشرنا» کتاب

ارزشمند «شرح منظومه» حاج ملاهادی سبزواری^۱ - رحمة الله عليه - را که از کتب درسی منطقی - فلسفی متداول حوزه‌ها در دوران معاصر - و اخیراً در دانشگاه‌ها - می‌باشد، جهت تحقیق و احیاء برگزید.^۲

اگرچه، حضور علوم عقلی، در حوزه‌های علمی، روز به روز کم رنگتر می‌گردد - که این خود آفت بسیار خطرناکی برای حیات علمی حوزه‌های علمی به‌شمار می‌رود - ولی امیدواریم که با توجه به وصایای حضرت امام - قدس سره الشریف - به حوزه‌ها، بار دیگر، این علوم، جایگاه اصلی و

۱. برای اطلاع بیشتر، پیرامون زندگی، مراتب علمی و اساتید و شاگردان مرحوم حاج ملاهادی سبزواری، رجوع شود به مقدمه کتاب: بنیاد حکمت سبزواری، تألیف پرفسور ایزتسو، ترجمه دکتر سیدجلال‌الدین مجتبی، چاپ دانشگاه مک‌گیل کانادا، شعبه تهران، سال ۱۳۶۰. همچنین مقدمه شرح حکمت منظومه، بخش جواهر و اعراض، چاپ همین مؤسسه.

همچنین، مقدمه جامع فیلسوف عظیم الشأن، جناب استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی بر کتاب: «مجموعه رسائل فارسی حاج ملاهادی سبزواری»، چاپ انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، سال ۱۳۶۰، نیز «ریحانة الأدب» ج ۲ ص ۴۲۲، چاپ کتابفروشی خیام؛ «اعیان الشیعة» ج ۱۰ ص ۲۳۴ چاپ بیروت، دارالتعارف؛ تاریخ حکماء و عرفاء متأخرین صدرالمتأخرین، تألیف منوچهر صدوقی صها ص ۱۰۹، چاپ انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، سال ۱۳۵۹ در این زمینه بسیار مفید خواهد بود.

۲. لازم به یادآوری است که بخشهایی از حکمت منظومه، قبلاً توسط استاد، دکتر مهدی محقق، احیاء شده است که شایسته قدردانی و ارجگذاری می‌باشد. با وجود همه دقت و تلاشی که ایشان متحمل شده‌اند، لیکن به دلایلی کار ایشان ناتمام است. از جمله اینکه اولاً: تنها بخشی از حکمت را به چاپ رسانیده‌اند، ثانیاً، بدون تحقیق و منبع‌یابی است؛ ثالثاً، اغلاط چاپی و غیرچاپی فراوان در کتاب به چشم می‌خورد و حتی در پاره‌ای موارد، چندین سطر از متن و یا حواشی افتاده است.

همچنین از نظر حروفچینی و امور فنی، نیز از ظاهری نه چندان دل‌پسند برخوردار است

پرافتخار گذشته خود را باز یافته و همچنان سیرابگرِ جانهای تشنه حکمت باشند.

آشنایی با شیوه کار و تحقیق و مراحل گوناگون احیاء یک اثر، اهمیت بسیاری در اعتماد و استفاده علمی از متون و منابع دارد. بدین جهت لازم است که فشرده‌ای از چگونگی کار و مراحل آن را باطلاع برسانم:

نخست، تمام کتاب شرح منظومه که از دو بخش — یعنی بخش منطقی معروف به «لثالی منتظمة» و بخش حکمت معروف به «غرفرائد» — تشکیل یافته است، استنساخ گردید و سپس با نسخه‌های چاپی خطی، تطبیق و مقابله گردید و پس از ویرایش، به محضر شریف حضرت استاد علامه، آیه الله، آقای حسن حسن زاده آملی — دامت توفیقاته — تقدیم شد، که ایشان هم منت نهاده و تصحیح و ویرایش مجددی صورتی و معنوی آن را تقبل فرمودند. همچنین با برخی نسخه‌های خطی دیگر، اعم از چاپ ناصری و مظفری و غیره که نزد ایشان موجود بوده مقابله و تصحیح نمودند. در پایان از آنجا که مرحوم سبزواری، خود بر بخش منطقی — «لثالی منتظمة» — حواشی نداشتند، حضرت استاد حواشی بسیار محققانه و جامعی را که حاصل سالها تدریس و تحقیق ایشان می باشد ضمیمه متن نمودند.

البته زبان و قلم حقیر قاصر است از اینکه بتواند درباره مقام علمی ایشان چیزی بگوید و یا بنویسد، لیکن بعنوان یک طلبه کوچک، باید تأکید کنم ایشان از اساتید نادرالوجودی هستند که جامع جمیع علوم، اعم از: فقه، اصول، فلسفه، عرفان، ادب، ریاضی، طب، نجوم و هیئت، در عصر حاضر می باشند. گرچه آن گونه که بایسته است چهره علمی و آثار معظم له، شناخته نشده است^۱. شاید این امر به واسطه شدت روح ورع و پرهیزگاری، در ایشان

۱. جهت آشنائی بیشتر با چهره علمی استاد، رجوع شود به مصاحبه ایشان با مجله «حوزه»،

باشد لیکن باید گفت که:

«قدر زره زرگر شناسد قدر گوهر، گوهری»

حواشی ارزشمند ایشان، برای همه طلاب و دانشجویان و بویژه مدرسان علوم عقلی، مفید و راهگشاست. معرفی منابع، حل مشکلات علمی متن به نحو بدیع و ارجاعات سودمند، که همگی از ویژگیهای ممتاز حواشی ایشان است، ارزش متن را چنان افزوده است که یقیناً بر اهل فن پوشیده نخواهد ماند.

بهرحال پس از تصحیح، مقابله و آماده شدن تعلیقات ایشان، کار حروفچینی آغاز گردید. پس از حروفچینی چندین بار توسط اینجانب و دوست گرامی، آقای حمید بلوری - که نظارت و انجام امور فنی این مجموعه را نیز برعهده داشتند - نمونه خوانی و تصحیح مطبعی گردید.

استخراج منابع و مصادر متن و تهیه فهرستهای فنی لازم نیز به عهده حقیر بوده است که ناگزیرم نکاتی را در این رابطه تذکر دهم:

حضرت استاد - دام ظلّه العالی - ضمن حواشی خود، منبع برخی اقوال را تحقیق فرموده اند، بقیه موارد را نیز با توجه به بضاعت علمی حقیر، بصورت پاورقی (با علامت ستاره) پس از حواشی ایشان، آورده ایم. در منبع یابی اقوال، حتی الامکان سعی شد که به منبع اصلی و دست اول ارجاع داده شود، مگر در پاره ای موارد که علی رغم تلاش بسیار توفیق حاصل نگردید. در برخی موارد نیز، ضمن تحقیق پیرامون مصادر متن، این اندیشه قوت گرفت که احتمالاً، خود مصتف، دسترسی به منبع اصلی، نداشته است، و لذا خود نیز از دیگران نقل قول می کند. بعنوان نمونه، ایشان، مطلبی را از تعلیقات شیخ الرئیس نقل می کند که عین همان عبارات، در تعلیقات چاپ مصر، یافت نگردید؛ در حالی که همان عبارات، با همان تعابیر و بدون کم و کاست، در اسفار صدرالمتألهین موجود است و لذا در چنین مواردی به خود

اسفار ارجاع داده شد.

البته احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه نسخه‌هایی که نزد مرحوم سبزواری بوده، با نسخه‌های ما متفاوت بوده باشد— که احتمال بسیار ضعیفی است—.

در نظر بود که مقدمه نسبتاً گسترده‌ای، پیرامون تاریخ تحول علم منطق و جایگاه ویژه «منطق منظومه»، در این تطور تاریخی، نگاشته شود و ضمن آن، درباره زندگی، اساتید، شاگردان، و ویژگیهای روش مصنف و مبانی ایشان، همچنین نقاط قوت و ضعف و اختلاف آراء ایشان با دیگر محققان و نیز شروع و حواشی معتبری که تاکنون نگاشته شده، سخن به میان آید، که علی‌رغم سعی فراوان، تاکنون آماده نگردید. امید که در فرصتی دیگر، و چاپهای بعد، موفق به چنین کاری گردیم.

جلد دوم این مجموعه، یعنی بخش حکمت منظومه نیز همراه با حواشی مرحوم سبزواری، به همین روش، در دست تصحیح و تحقیق میباشد که بزودی تقدیم دانش‌پژوهان خواهد گردید.

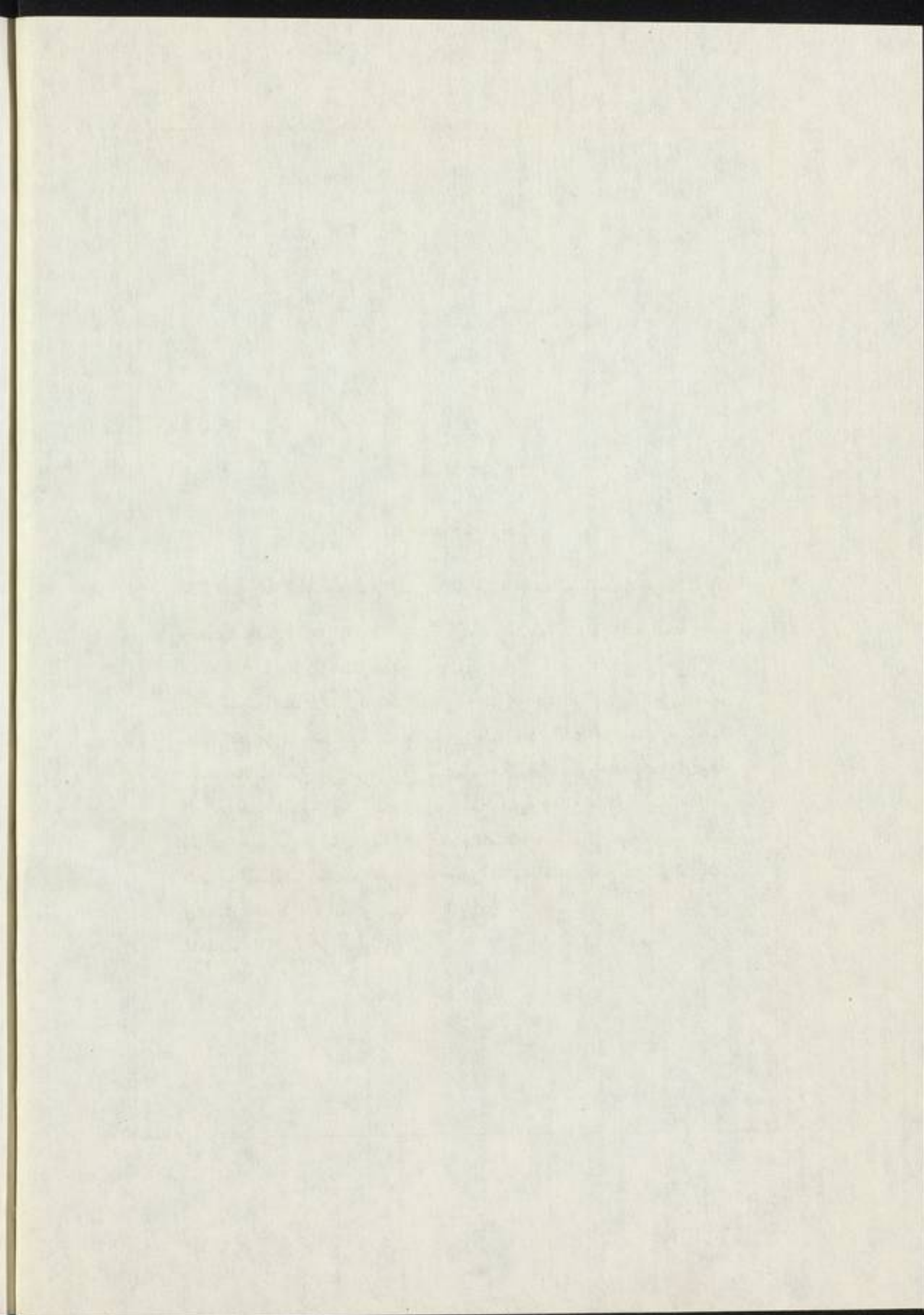
انتقادات سازنده، راهنمایی و ارشادات محققان ارجمند و اندیشمندان بزرگوار را، که یقیناً مایه رفع کاستیها خواهد گردید، صمیمانه پذیرائیم.

قم— اردیبهشت ۱۳۶۹

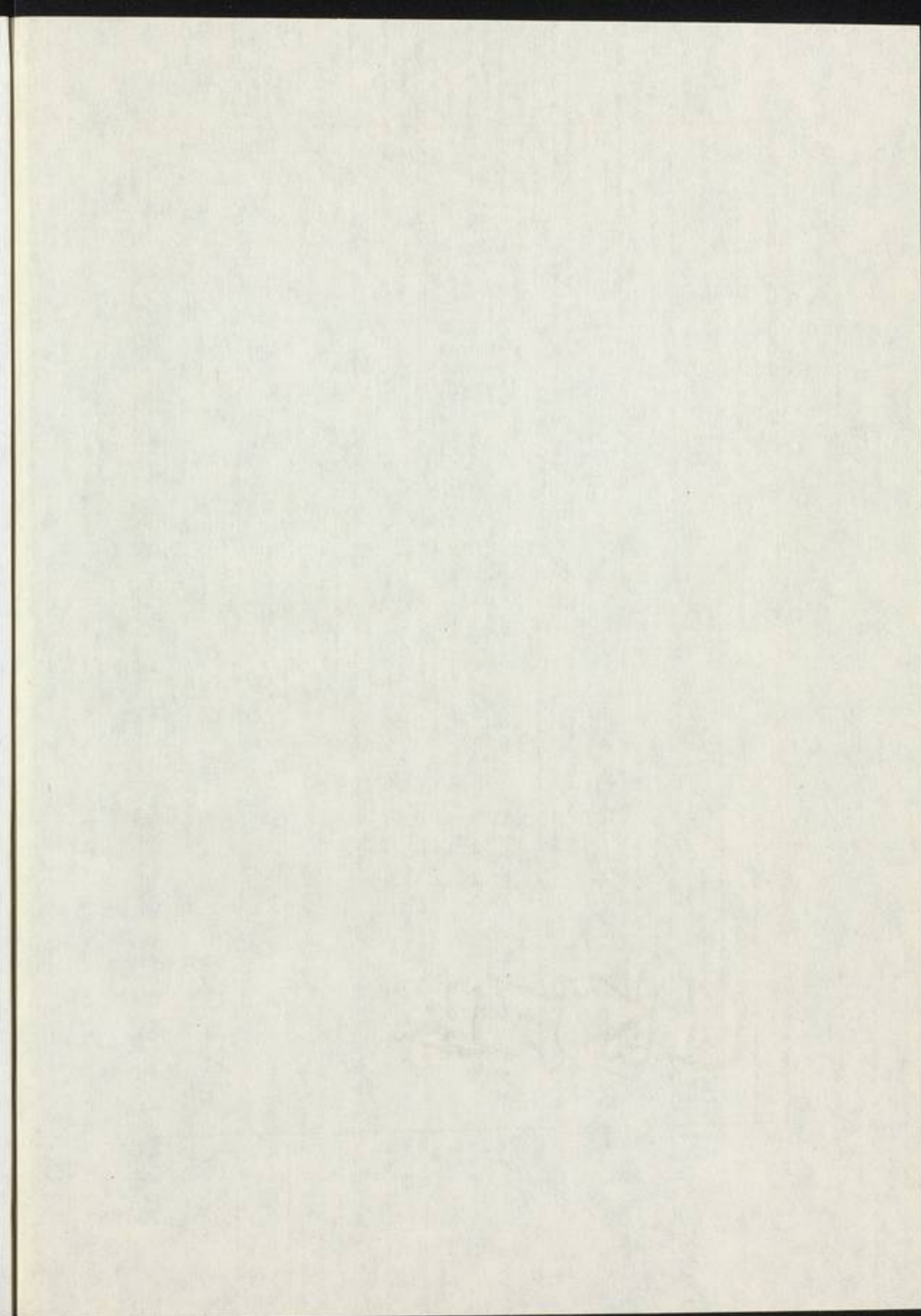
مسعود طالی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لمن رفع السماء ووضع الميزان وأعطانا القسطاس المستقيم القرآن الفرقان
والصلوة والسلام على أعدل الموازين وآله خيرالناطقين، وعلى جميع عيب وحيه
عباد الرحمن الموازين القسط ومناهج البرهان.
وبعد فيقول العبد الآمِلُ رَبَّهُ الغَنِي المغني، الحسن بن عبد الله الطبري الآمِلِي (المدعو
بحسن زاده آملِي): هذه ايماضات ايقانية في العلم الخطير الذي هو برهان كل علم،
تجدها خطاب فصلي على شرح اللائِي المنتظمة للحكيم الأجدد الأوحِد الواصل الى رحمة
الباري المتأله السبزواري، توضح رموزه وتفتح كنوزه وتبين مراده وتُنمِّم مفاده،
اشرفها القلم من افاضات ربِّ ن والقلم وما يسطرون مدى دوراتِ تدرسه ذلك
الكتاب المستطاب لطلاب العلوم. والمرجو من الله سبحانه ان ينتفع بها طالبو الايقان،
و محصلو الحقائق بالميزان. وسميتها (نثر الدراري على نظم اللئالي). والحمد لله على
ما هدينا، وله الشكر على ما اولينا.

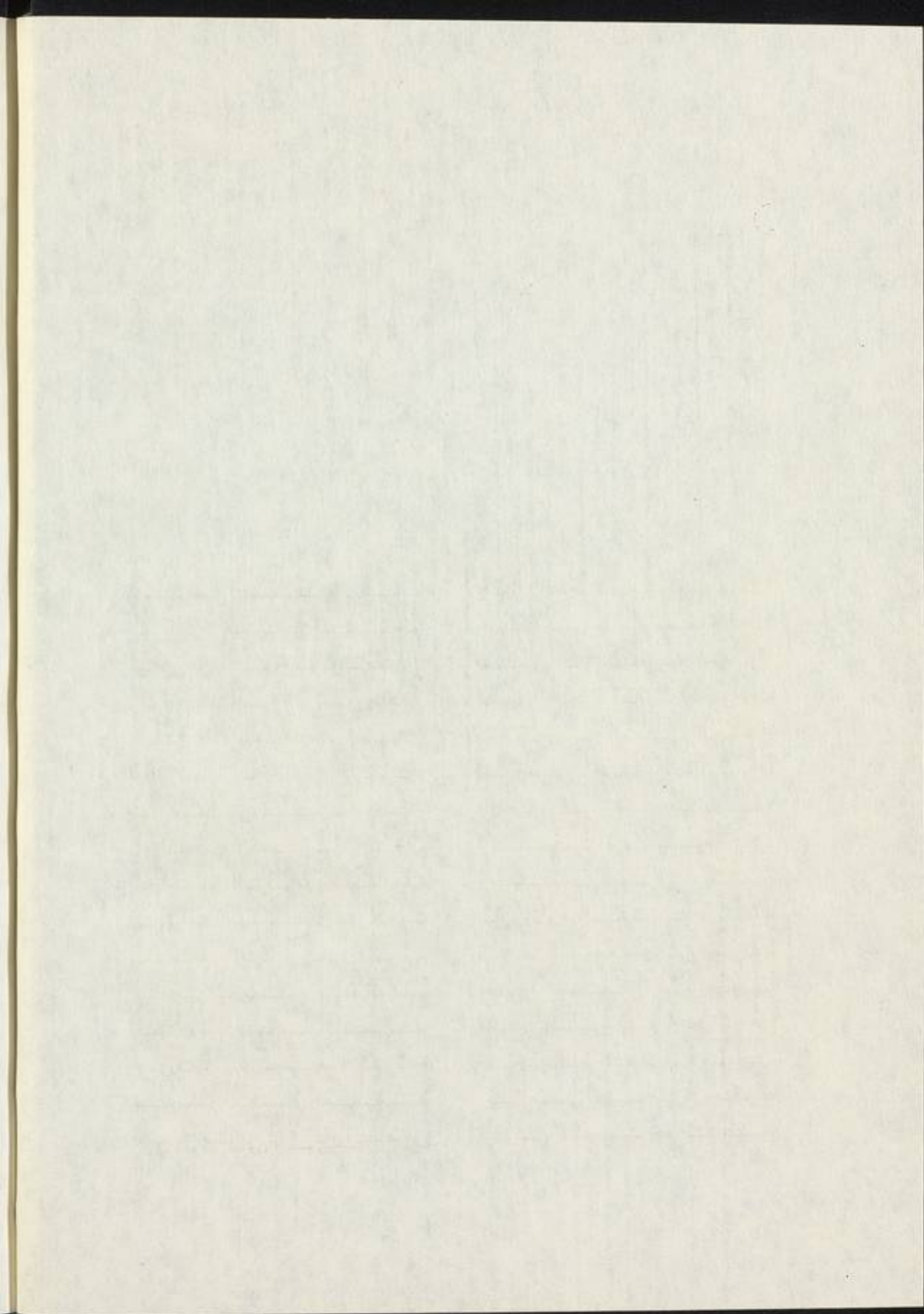


خطبة الكتاب



نحمد من علمنا البياننا
لفكرنا بديعاً قد أنتجا
صلّى على التّاطق بالصواب
واله مناطق البروج من
وبعد فالمدعو هادي المهدي
قال تعالوا طالبي الإيقان
من منطق عيونه خزانة
راء لنور في الطريق كافٍ
به انطوا الزمان والمكان له
يبدو جناح العقل عن لاهوت
ينتفع الكلُّ بذي الموائد
هذا هو القسطاس مستقيماً
تلازم تعاندٍ تعادل
حررت فيه للسُّعاة السُّفرة
سميتها اللّثالي المنتظمة
فها أغوص في بحار المنطق

وقارن الكتاب والميزانا
وعقلنا بنوره قد أجمنا
منطق حقٍ فيصل الخطاب
شمس الحقيقة بها الحقُّ وزن
إلى موازين الهداة يهدي
أتل عليكم حكمة الميزان
واردها قريحمة طيّارة
لم يتكأده صعود قافي
وعصمة من عثرة للمعاقل
يا أوي لأوج القدس من ناسوت
من ذي البحار غرر الفرائد
ويوزن الّذين به قويماً
من أصغر اوسط أكبر جلي
صحيفة منيفة مطهّرة
زينة سمع القلب من ذي مكرمة
لأقتي بعون خير منطلق



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد من علمنا البياناً

١. قوله: «نحمد من علمنا البياناً» افتتح بالتسمية والتحميد اقتفاءً بالقرآن الذي يهدي للتي هي اقوم. البيان النطق فان الانسان حيوان يختص من سائر الحيوانات بنفس تسمى نفساً ناطقة، إذ كان أشهر أفعالها وأول آثارها الخاصة بها النطق. وليس يعني بقولهم: نفس ناطقة أنها مبدأ المنطق فقط، بل جعل هذا اللفظ لقباً لذاتها. والإنسان مدنيٌّ بالطبع فيحتاج إلي أن يُعلم غيره مافي نفسه بعلامةٍ وضعيةٍ، وغير النطق لا يفي بذلك.

وبعبارة أخرى أن شئونة الشيء بصورته، والصورة الإنسانية هي حقيقة تخصها من بين سائر الحيوانات وتميزها عنها وعن غيرها، والحيوانات بأسرها لها قوى إدراكية منحصرة في المحسوسات والموهومات، وأما النفس الإنسانية فهي حقيقة تعقل الحقائق العقلية الكلية المرسله وتستنبط من إدراكها المحسوسات، ومن العلم بمعلوماتها المجهولات؛ ثم لاحد لها تقف عنده بل كلما علم شيئاً تتسع به وجوداً، وتسمى بحسب شئونها وأفعالها وأحوالها بأسامي عديدة فهي العاقلة العالمة العاملة الذاكرة الحافظة المتفكرة المميّزة المريدة الناطقة وغيرها إلى ماشاء الله. مالكم لا ترجون لله وقاراً وقد خلقكم اطواراً (نوح ١٤ و ١٥). ولما كان الإنسان مدنيّاً بالطبع ولا بد له من تعليم وتعلم وإعلام وهي لا تتم بدون النطق والنطق هو إظهار مافي الضمير وهو من أشمخ مظاهر ادراك الكليات، سموها ناطقة. وقال القطب الشيرازي في شرحه على حكمة الاشراف: المنطق مشتق من النطق الداخلي، وهو القوة التي ترسم فيها المعاني، والمنطق يهديها (ص ٣٠ ط ١ - ايران).

وأما قوله سبحانه: «قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء» (فصلت ٢٢)، فإن فيه سرّاً ربوبياً ورمزاً ملكوتياً قد تضمّنت العين الأحدى والعشرون من كتابنا: «عيون مسائل النفس» وشرحها: «شرح العيون في شرح العيون» بعض الإشارات إليه.

والبيان على نظر آخر هوكل واحدة من الكلمات النورية الوجودية التي هي مظاهر أسماء الله الحسنی و صفاته العليا، فإنه علت كلمته متكلم فالوجودات كلماته المُعربة عن المكنون الغيبي كالكلمة اللفظية المُعربة عمّا في ضمير الإنسان قال الوصي عليه السلام: «... وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثله (الخطبة ١٨٤ من نهج البلاغة) وقال الامام الصادق عليه السلام: «نحن الكلمات التامات». و يعتبر عن المظاهر بالأسماء ايضاً وقال عزمي قائل: وعلم آدم الأسماء كلها (البقرة ٣٢). وفي تفسير المجمع: قال الصادق عليه السلام: «البيان الاسم الأعظم الذي عُلم به كلُّ شئ». والانسان الكامل هو اسم الله الأعظم الذي أوتي جوامع الكلم. وهو مبين حقائق الأسماء، وأدل دليل على ربه الاكرم كما هو أول دليل على ذلك. وفي المجمع ايضاً عن ابن كيسان: «خلق الإنسان، يعني محمداً - صلى الله عليه وآله - علمه البيان، يعني ما كان وما يكون».

والحمد كالذكر له خمس مراتب بالألسنة الخمسة. كما أنّ الحضرات خمس، والنكاحات خمسة، و انواع العرش خمسة، وكذلك انواع القلب خمسة، وللساعة ايضاً انواع خمسة، وللنون خمس مراتب. وفي تائيتي المسماة بينوع الحيوّة:

قيا متناً قد قامم الآن فابصراً	وانواعها الكلّية خذ بخمسة
كنونٍ وقلب ثمّ عرشٍ وحضرة	وحمدٍ وأقسامٍ نكاحٍ بنووية
هي سبعةٌ سبعٌ سماً وإتِكَ العُلَى	مِنَ الأَرْضِ فأقرأ مثلهنّ بسبعة
هي الكلّياتُ تحنوي جزئياتها	على كثرَةٍ من غيرِ حصرٍ وعيقَةٍ

وفي البيان إيماء إلى مكانة علم المنطق ايضاً لأنه بيان سائر العلوم في وجه استنباط النتائج من طرقها الاستدلالية.

ثم ينبغي التوجه التام والاهتمام الكامل في النيل بمراتب الذكر علي الوجه الوجه الذي صدر عن بيت اهل الذكر - صلوات الله عليهم - وهو ما يلي:

سبط الشيخ الطبرسي في مشكوة الانوار عن بعض الصادقين (ع) انه قال: الذكر مقسوم على سبعة اعضاء: اللسان والروح والنفس والعقل والمعرفة والسر والقلب. وكل واحد منها يحتاج الى استقامة: فاستقامة اللسان صدق الاقرار. واستقامة الروح صدق الاستغفار. واستقامة النفس صدق الاعتذار.

اقتباس من القرآن العظيم الشان: «خلق الانسان علمه البيان» ٥

→ واستقامة العقل صدق الاعتبار. واستقامة المعرفة صدق الافتخار. واستقامة السر السرور بعالم الاسرار. واستقامة القلب صدق اليقين ومعرفة الجبار.

وذكر اللسان الحمد والثناء. وذكر النفس الجهد والعناء. وذكر الروح الخوف والرجاء. وذكر القلب الصدق والصفاء. وذكر العقل التعظيم والحياء. وذكر المعرفة التسليم والرضا. وذكر السر الروية واللقاء.

ورواه الفتال في روضة الواعظين عنه — عليه السلام — مثله (مستدرک الوسائل ط ١ من الرحلي ج ١ ص ٤٠١).

اقول: المروي في المستدرک اصابه سقط واتممناه بعرضه على ابواب السبعة من الخصال للصدوق — رحمة الله تعالى عليه.

٢. قوله: «اقتباس من...» لا بأس بتغيير سير في اللفظ المقتبس للوزن أو التقفية، نحوه قول بعض المغاربة عند وفات بعض أصحابه:

قد كان ما خفت أن يكونا إنما إلى الله راجعونا
وفي القرآن إنا لله وإنا إليه راجعون. وكم له من نظير.

وفي صحاح الجوهري: القَبَسُ شُعْلَةٌ من نار، يقال: قَبَسْتُ منه ناراً، وكذلك اقتَبَسْتُ منه ناراً. وفي اصطلاح البديع: الاقتباس هو أن يضمّن الكلام نظماً كان أو نثراً، شيئاً من القرآن أو الحديث لا على انه منه، على التفضيل المحرّر في آخر البديع من المطول.

وقد يقتبس من مفاد قاعدة من قواعد الفنون كقول ابن العفيف في الاقتباس من التصريف:

ياسا كِننا قلبِي المعنِي وليس فيه سواك ثانی
لأني شبي وكسرت قلبِي وما التقى فيه ساكنان

وفي اوائل المجلد الثالث من كشكول البهائي عدة ابيات في الاقتباس منها (ص ٢٥٥ ط ١ — ايران):

ان الذين ترخّلوا نزلوا بعين ناظرة
أسكنتهم في مقبلي فإذا هم بالساهرة

قال الصبان في الشرح علي منظومته في العروض ما هذا الفظه (ص ٤ ط مصر):

وقد أساء الأدب قومٌ من الشعراء حيث أدرجوا مركبات قرآنية في أشعارهم على وجه الاقتباس من غير

←

وقارن الكتاب والميزانا^٣ المراد بالميزان ، الإنسان الكامل ، إن أريد بالكتاب

→ مراعاة ما يليق بها من الأدب والإجلال. ومن أقيح ما وقع من ذلك ما حكي عن أبي نواس من قوله:
 حَظُّ فِي الْأُرَادِ سَطْرٌ فِي عَرُوضِ الشُّعْرِ مَوْزُونٍ
 لَنْ تَنْتَالُوا الْبَرْحِي تَنْفَقُوا مِمَّا تَحَبَّبُونَ
 ثم نقل عن الدمامي أن تجويز علماء البديع الإقتباس من القرآن محمول على ما إذالم يؤد إلى الإخلال
 بإجلال المركبات القرآنية. الخ.

٣. قوله: «وقارن الكتاب والميزانا اعلم ان كتاب الله تعالى إما تكويني، وإما تدويني، فالتكويني آفاقي
 و انفسي، والتدويني هو ما بين الدفتين. والآفاقي كتاب المحو والاثبات، والكتاب المبين،
 وام الكتاب؛ يحو الله ما يشاء ويثبت وعندهام الكتاب، ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين.
 والانفسي عليني وسجيني ان كتاب الابرار لني عليين وان كتاب الفجار لني سجين. والقرآن بين
 الكتاب والميزان يحتمل بادى النظر خمسة أوجه: أحدها أن يراد بالميزان الإنسان الكامل، وبالكتاب
 الكتاب التكويني الآفاقي.

وثانيها أن يراد بالميزان العقل الجامع للعلم والعمل، وبالكتاب الكتاب الأنفسي.

وثالثها أن يراد بالميزان علم المنطق، وبالكتاب الكتاب الأنفسي أيضاً.

ورابعا أن يراد بها لفظنا الكتاب والميزان في الكتاب التدويني نحو قوله سبحانه لقد أرسلنا رسلنا
 بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط (الحديد ٢٦) وقوله تعالى شأنه: الله
 الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان (الشورى ١٨).

وهذه الأربعة مذكورة في الكتاب صريحاً كما لا يخفى. وأما خامسها فهو قرانها معاً في الانسان الكامل،
 ولم يتعرض به صريحاً. لكن بحسب النظر الدقيق عند التحقيق يرجع الخامس الى الثاني والثالث كما
 يأتي بيانه.

فاعلم أن الألفاظ موضوعة للمعاني العامة، والانسان الكامل وحده هو الكتاب والميزان فالقران بينها
 على التوسّع في التعبير فان حقيقته على هذا الوجه هي الانطواء والإندماج.

أما أنه كتاب فلأنه مصداق قوله سبحانه: «وكل شيء أحصيناه في إمام مبين» (يس ١٣). وأما أنه
 ميزان فلأنه ميزان سائر الأناسي، و ميزان كل شيء بحسبه وشاكلته. قال تعالى شأنه: «ونضع
 الموازين القسط ليوم القيمة» (الانبيا ٤٨). وفي الكافي والمعاني عن الصادق عليه السلام انه سئل عن
 قول الله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة، قال: هم الانبياء والأوصياء. وفي رواية أخرى: نحن
 الموازين القسط وفي مجمع البيان في تفسير قوله تعالى: «الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان (الشورى).

→ (١٨) عن علقمة: الميزان محمد صلى الله عليه وآله يقضي بينهم بالكتاب. وسر ذلك - كما في تفسير أول الأعراف من الصافي - أن ميزان كل شيء هو المعيار الذي به يعرف قدر ذلك الشيء، فيوزن الناس ليوم القيامة ما يوزن به قدر كل إنسان وقيمه على حسب عقيدته و خلقه وعمله لتجزى كل نفس بما كسبت، وليس ذلك إلا الأنبياء والأوصياء، إذ بهم واتباع شرانهم واقتفاء آثارهم وترك ذلك وبالقرب من سيرتهم والبعد عنها يعرف مقدار الناس وقدر حسناتهم وسيئاتهم. فيوزن كل أمة هونبي تلك الأمة ووصى نبيها والشرعة التي أتى بها، فمن ثقلت حسناته وكثرت فأولئك هم المفلحون، ومن خفت وقلت فأولئك الذين خسروا أنفسهم بظلمهم عليها من جهة تكذيبهم الأنبياء والأوصياء.

وجاء في البند الإثني والأربعين من الجوشن الكبير قوله: «يامن في الميزان قضائه». ومن إفادات المتأله السبزواري في شرحه من كتابه شرح الأسماء أن الميزان الحقيقي هو أمير المؤمنين على عليه السلام: فيوزن العلوم الحقّة بعلمه عليه السلام. مثلاً يوزن التوحيد الخاصي بل الخاصي بتوحيده عليه السلام كما قال: توحيد تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لابنونة عزلة». ويوزن نقي الصفات الزائدة بنفيه الصفات وفنائه في الذات كما قال: «كمال الإخلاص نقي الصفات».

ويوزن الاعتقاد بالعالم العلوي والجواهر القدسية بايقانه، بمنشى النشاطين وطرحه الكونين كما قال في تلك الأنوار القاهرة: «صور عارية عن المواد، خالية عن القوة والإستعداد...» الحديث. وهكذا في باقي المعارف.

وكذا الأعمال الصالحة توزن بعمله عليه السلام. فكل عمل يُشابههُ وُجائسُهُ فهو مقبول و ما ليس كذلك فردود. فيوزن جميع مالأهل السلوك في البدايات والمعاملات والأخلاق والأحوال والحقائق والنهايات وغيرها من منازل السائرين ومراحل السالكين التي بسطت في علم السلوك والأخلاق به عليه السلام وباخلاقه وفعاله واقواله.

فيوزن زهد الزاهدين بزهده. وزهده عليه السلام أظهر من الشمس في رابعة النهار بحيث ليس لأحد ممن تدين بدين الإسلام إباء وإنكار. مثلاً يوزن لبس المرقع بلبسه عليه السلام كما قال: «والله لقد رقت مدرعتي هذه حتى استحيت من راقعها؛ وقال لي قائل: ألا تنبذها؟ فقلت اعزب عني فعند الصباح يحمد القوم السرى».

ويوزن ترك الدنيا بطلاقة ثلاثاً كما قال عليه السلام: «يادنيا أبي تعرضت أم إليّ تشوفت؟ هيات

الكتاب التكويني الآفاقي^٤.

→ غزى غيري قد طلقك ثلاثاً لارجعة لي فيك فعمرك قصير وعيشك حقير وخطرك كثير، آه من قلة الزاد وحشة الطريق».

ثم كيف يكون المراد بالميزان المقرون اسمه باسم الكتاب، والمقابل وضعه لرفع السماء في قوله تعالى: «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط»، وقوله تعالى: «والسما رفعها ووضع الميزان» ميزان البر والشعر وغيرهما من ذوى الكفتين والقبان ونحوهما والجمود عليه ليس أقل من جمود الخنبلي على كثير من الظواهر الذي هو أبرد من الزمهرير؟ وكون حقيقة الميزان ما ذكرنا لا ينافي أن يكون لها رقيقة جسمانية بصورة ذى الكفتين في الكون الصوري الأخروي؛ كما أن حقيقة جبرئيل وقد كانت تطبق الحافقين وتنسد بها الأفق، رقيقته بصورة دحية الكلبي كانت في بيت النبي - صلى الله عليه وآله - فإن لكل حقيقة رقيقة.

والمناسبة بين حقيقته التي هي الإنسان الكامل وبين الرقيقة، أن احدي الكفتين علمه بمقائق الأشياء، والأخرى نفس حقائقها فان الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً موازياً للعالم العيني على قاعدة اتحاد العاقل والمعقول، ولهذا فسّر الميزان في نفس الأسفار بالعلم والمعرفة. فإحدى الكفتين مقامه الجمعي، والأخرى مقام فرقه. ولا سيما في الأئمة عليهم السلام فان أنفسهم في النفوس وأجسادهم في الأجساد وأرواحهم في الأرواح وبهم سكنت السواكن وتحركت المتحركات والنبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم. وبوجه آخر احدي الكفتين القوة العلامة والأخرى العمالة ولهذا لا بد أن يكون العلم موافقاً للعمل.

انتهى ملخصاً (ص ١٥٢-١٥٤ ط ١)

وسياقي الكلام في الميزان أيضاً عند قوله في الديباجة: «ويوزن الدين به قوماً».

٤. قوله: «إن أريد بالكتاب الكتاب التكويني الآفاقي» هذا هو الوجه الأول من الأوجه الخمسة. وهو ناظر إلى أن العالم لا يخلو عن الكامل الذي هو الكلمة الفاصلة الجامعة، ومظهر الاسم الله الذي هو قبلة جميع الأسماء؛ وهو للحق سبحانه بمنزلة انسان العين من العين الذي به يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر، وبه نظر الحق الى خلقه فرحمهم. ويعتبرون عنه بالحجة والقطب والكامل وأسامي شريفة أخرى. ورسالتنا الموسومة بنهج الولاية ناهضة ناطقة بالقرآن والعرفان والبرهان على اثبات ذلك الأمر العظيم، وقد اشترت إليه في تانيتي ينبوع الحياة:

وَلَا بُدَّ لِلْإِسْلَامِ مِنَ الْإِلَهِ الَّذِي هُوَ الْقَطْبُ بِالْإِطْلَاقِ فِي كُلِّ عَالَمٍ
وَجُودُهُ لَطْفٌ نَظَامِ الْعَوَالِمِ
تُسَمِّيهِ كَوْنًا جَامِعًا فِي الرَّقِيمَةِ
هُوَ الشَّمْسُ فِي الْآفَاقِ عِنْدَ الْبَصِيرَةِ
وَلَنْ تَخْلُوا الْأَرْضَ مِنْ أَنْوَارِ حُجْبَةٍ

←

أوالعقل الجامع للعلم والعمل^٥، أو المنطق^٦ إن أريد الكتاب الأنفسي. أو المعنى قارن في الكتاب التدويني الكتاب والميزان بقوله: «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان» * وبالجملة فيه براءة

→ بِذَا حَكَمَ الْعَقْلُ بِبِرْهَانِهِ السَّنِيِّ وَالسَّنَةُ النَّقْلُ عَلَى ذَلِكَ دَلَّتِ
٥. قوله: «أو العقل الجامع للعلم والعمل» هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الخمسة. وكون الميزان هو العقل الجامع للعلم والعمل، مآله هو ما فسّر صاحب الأسفار في النفس منه، الميزان بالعلم والمعرفة. فقران هذا العقل الجامع والكتاب الأنفسي هو في الحقيقة الوجه الخامس من الوجوه المذكورة.

الحديث الثالث من كتاب العقل والجهل من الكافي بإسناده عن بعض اصحابنا رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما العقل؟ قال: «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان» قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ فقال: تلك التكرّاء تلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل.

قال المولى الصالح في شرح قوله: «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان» ما هذا لفظه: هذا التعريف إشارة إلى القوة النظرية المسماة بالعقل النظري، وإلى القوة العملية المسماة بالعقل العملي، إذ بالأولى يعلم المعارف الإلهية والأحكام الشرعية والأخلاق الحسنة النفسانية، وبالثنائية يعمل بها ويهذب الظاهر والباطن. وبالعلم والعمل يتم نظام عبادة الرحمن واكتساب الجنان كما يشهد به الذوق السليم. انتهى.

واعلم أنّ تعريف العقل بكنهه لما كان ادراكه للسان متعسراً؛ أو ما كان يتفجع في جواب السؤال هو ما قاله الإمام عليه السلام رسمه الإمام ببعض خصوصياته. وأنّ هذين العقلين النظري والعملي في الإنسان بمنزلة جناحين له يعرج بهما إلى معارج الكمال. وقلت في ينبوع الحياة:

والإنسان يزدهن بأنوار علميه وأنسى له الأعراض كانت يزينة
وصالحه الأعمال بعد علومه تريها له أيضاً من أنوار حلية
جناحا العروج نحو أوج المعارج هما العمل والعلم يا أهل نهية

٦. قوله: «أو المنطق» هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الخمسة. والمراد بالمنطق علم المنطق. ويسمى علم الميزان أيضاً، ويعتبرون عنه بالعلم الآلي أيضاً، وسيأتي بيان كل واحد منها بعيد هذا في الديباجة.

استهلال^٧ كقولنا: لفكرنا بدايعاً قد أنتجاً^٨ وغيره. وفي جمع البدايع والبيان إيهام التناسب^٩ وعقلنا بنوره قد أجباً^{١٠} أي صيره ممسوساً بنور علمه^{١١} الذي يالهامة و

٧. قوله: «وبالجملة فيه براعة استهلال» أي في البيت المذكور براعة استهلال، كما ان في قولنا: «لفكرنا بدايعاً قد أنتجاً» أيضاً براعة استهلال. وقوله: «غيره» معطوف على «قولنا» أي كغير قولنا هذا من أقوالنا الأخرى في الأبيات الآتية. أو أن «غيره» عطف على براعة استهلال أي وبالجملة فيه وفي غيره براعة استهلال. من برع الرجل إذافاق أقرانه واصحابه في العلم أو غيره. وفي الصحاح استهل الصبي إذا صاح عند الولادة. وبراعة الاستهلال في علم البديع هو أن يتبدء الكتاب بالفاظ وعبارات تناسب مقصود الكتاب. كما ان كثيراً من الفاظ ديباجة الثالثي المنظومة كان مناسباً للمقصود.

٨. قوله: «لفكرنا بدايعاً قد أنتجاً» أنتج من باب الإفعال، والألف للإطلاق، وبدايعاً مفعول قدم على عامله، وتوحيده للضرورة فإنه غير منصرف. أسند الإنتاج إليه سبحانه إشارة إلى ما ذهب إليه الكُتَل من اهل التوحيد، من أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله وما سواه معدّات بإذنه قال تعالى شأنه في الواقعة: أفرايتم ماتمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون... أفرايتم ما تحرثون أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون. فالصور العلمية وهي نتائج الأيوسة إنما تفيض منه سبحانه على النفوس الناطقة المستعدة بإعداد التعليم والتفكير ونحوهما. وسيصرّح بذلك في البحث عن القياس حيث يقول:

والحق أن فاض من القدسي الصور وإنما إعداده من الفكر
٩. قوله: «وفي جمع البدايع والبيان إيهام التناسب» وذلك لأن بين معنى البدايع والبيان ليس تناسباً هيناً كما هو ظاهر، إلا أن الجمع بين لفظيهما يُوهم التناسب بأنما من فنون الأدب أي من فتي البيان والبديع. قال في بديع المطول: إيهام التناسب هو أن يجمع بين معنيين غير متناسبين بلفظين يكون لهما معنيان متناسبان وإن لم يكونا مقصودين هيناً نحو «الشمس والقمر بحسبان والنجم والشجر يسجدان» النجم النبات الذي ينجم أي يظهر من الأرض ولاساق له كالبقول، والشجر الذي له ساق، يسجدان أي ينقادان لله تعالى في ما خلقه؛ فالنجم بهذا المعنى وإن لم يكن مناسباً للشمس والقمر لكنه قد يكون بمعنى الكوكب وهو مناسب لهما. (ص ٣٣٣ ط عبد الرحيم).

١٠. قوله: «وعقلنا بنوره قد أجباً». عقلنا منصوب مقدم على عامله وهو أجب من التأجيج في صحاح الجوهري: الأجبج تلهب النار وأجبجتها فتأجبجت. وفي معيار اللعة: أجبجت النار تلهبت، وأجبجتها تأجيجاً للتعدية فتأجبجت. وفي كز اللعة: تأجيج آتش برافروختن.

١١. قوله: أي صيره ممسوساً بنور علمه الخ. المس ليس بمعناه الظاهري الجسماني بل هو بمعناه الباطني الروحاني الرحاني نحو قوله سبحانه في الواقعة: «انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه إلا

تعليمه كما قال: «اتقوا الله ويعلمكم الله.» ١٢

→ المطهرون. وسيأتي تفصيل ذلك، في البحث عن القياس حيث يقول: وفي كيفية فيضان الصور العقلية على النفوس النطقية القدسية أقوال، الخ. وقال في غرر الفرائد: العقل العاشر باذن الله تعالى يُوحى إلى الأنبياء صلوات الله عليهم، ويُلهم الأولياء سلام الله عليهم، ويعلم العلماء (ص ٢٦٧ من الطبع الأعلى الناصري).

١٢. قوله: كما قال: اتقوا الله ويعلمكم الله» ضمير قال يرجع إلى من. وكذا ضمير ضمير، كضمائر الأفعال الأربعة في البيتين. والكرمة من الآية ٢٨٣ من البقرة بالواو «واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم» وفي النسخ المطبوعة المتقدمة على هذا الطبع: «اتقوا الله يعلمكم الله» بدون الواو، فجعل الجملة الثانية جواباً للأمر ولكنه لا يوافق الكتاب. نعم قال عزمن قائل: «إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً» (الأنفال ٣٠) فلو جعلت مكان الأولى لكان أولى. أي من يتق الله ولم يثبت غيراً ولم يشرك في ذاته وصفاته وأفعاله يجعل الله له فرقاناً أي نوراً في باطنه فارقاً بين الحق والباطل، ويعلم الحق ومراتبه وأحكامه في مواطنه ومقاماته.

اعلم أن للتقوى مراتب هي مراتب التقوى لله، ومراتب التقوى بالله وفي الله. أما مراتب التقوى لله فتقوى العوام وتقوى الخواص وتقوى الأخص؛ فتقوى العوام الإنقاء عن النواهي. وتقوى الخواص الإنقاء عن اسناد الكمالات إلى أنفسهم والأفعال والصفات بها. والتقوى بهذا المعنى هو الوقاية، والعمدة في الأدب مع الله امر الوقاية، فالمتقي بهذا المعنى هو الذي يتقى الله بنسبة المذام إلى نفسه والمحامد إليه سبحانه، كما أذنبنا القرآن في ذلك فقال حكاية عن المتأدبين بين يدي الله: وإذا مرضت فهو يشفين، رب إني مستني الضروانت ارحم الراحمين، فالعبد المتأدب بين يدي الله سبحانه يجعل نفسه وقاية ربه في المذام، ويجعل ربه وقاية نفسه في المحامد فافهم وتبصر. وتفصيل البحث وتحقيق الحق في المقام يطلب في رسالتنا الموسومة بخير الأثر في رد الجبر والقدر.

وتقوى الأخص من الكتمل عن اثبات وجود الغير مع الحق فعلاً وصفة وذاتاً.

وبالجملة ان للتقوى لله مراتب عام وخاص و اخص، فالعام هو الاجتناب عن الحرام، والخاص هو الاجتناب عن الحلال الا بقدر الضرورة، والأخص الاجتناب عما سوى الله.

وهذه مراتب التقوى لله وهو قبل الوصول إلى مقام الجمع. وأما مراتب التقوى بالله وفي الله فهو إنما يكون عند البقاء بعد الفناء. ولكل مرتبة من مراتب التقوى فرقان يلزمها. فأعظم الفرقانات ما يكون في مقام الفرق بعد الجمع.

قال بعض العارفين: إن خيرات الدنيا والآخرة جمعت تحت كلمة واحدة وهي التقوى. انظر ما في

صَلَّى من الصَّلَات ١٣. وكون كلمة «من» موصولة، أولى من كونها موصوفة لأنَّ

→ القرآن الكريم من ذكرها، فكم علق عليها من خير، و وعدلها من ثواب، وأضاف إليها من سعادة

دنيوية وكرامة أخروية. ولندكرلك من خصالها وآثارها الواردة فيه اثنتي عشرة خصلة:

الأولى المدحة والثناء، قال الله تعالى: وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور.

الثانية الحفظ والحراسته، قال تعالى: وإن تصبروا واتقوا لايضركم كيدهم شيئاً.

الثالثة التأييد والنصر، قال تعالى: إن الله مع الذين اتقوا.

الرابعة النجاة من الشدائد والرزق الحلال، قال تعالى: ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث

لا يحتسب.

الخامسة صلاح العمل، قال تعالى: يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم أعمالكم

ويغفر لكم ذنوبكم.

السادسة غفران الذنوب، قال تعالى— بعد قوله يصلح لكم أعمالكم: ويغفر لكم ذنوبكم.

السابعة محبة الله تعالى، قال تعالى: إن الله يحب المتقين.

الثامنة قبول الأعمال: قال تعالى: إنما يتقبل الله من المتقين.

التاسعة الاكرام والإعزاز، قال تعالى: إن اكرمكم عند الله أتقاكم.

العاشرة البشارة عند الموت، قال تعالى: إن الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم الأجر في الحياة الدنيا و

في الآخرة.

الحادية عشرة النجاة من النار، قال تعالى: ثم ينجي الذين اتقوا.

الثانية عشرة الخلود في الجنة، قال تعالى: أعدت للمتقين.

فقد ظهر لك أن سعادة الدارين منطوية فيها، ومندرجة تحتها. وهي كنز عظيم وغنم جسيم وخير كثير و

فوز كبير.

وفي الباب السابع والستين من مصابيح الشريعة: التقوى ماء ينفجر من عين المعرفة بالله تعالى.

ومما افاده صدر المتألهين في الفصل التاسع من الباب الحادي عشر من نفس الاسفار أن الزهد الحقيقي

والنية الخالصة عن شوب الأغراض النفسانية لا يمكن أن يتيسر الا للرفقاء الكاملين دون الجهال

النامسين مع ان الغرض الاصلى من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدء

الاصلي والاشتياق الى رضوان الله تعالى؛ وليت شعري كيف يشتاق ويتوجه نحو المبدء الأول ودار

كرامته من لا يعرفها ولا يتصورها؟! (ج ٤ ط ١ ص ١٦٠)

١٣. قوله: «صَلَّى من الصَّلَات» الصَّلَات بكسر الصاد جمع الصلوة على الإصطلاح النحوي. يعني أن فعل

←

الصَّلَة لا بد أن تكون معهودة وهو تعالى معروف لجميع خلقه و معهود بهذه الأفعال لعباده على التاطق بالصواب أى بكلام الله و منطق حق بدل من الصواب، أو من الناطق كما قال علي عليه السلام^{١٤} (ع): «أنا كلام الله التاطق.»* و كذا فيصل

→ صلى كغيره من الأفعال الأربعة في البيتين المتقدمين صلة لكلمة من في قوله نحمد من علمنا. ثم قال في بيان كلمة من هذه: وكون كلمة من موصولة أولى من كونها موصوفة الخ؛ إلا أنه اسقط الواو العاطفة، كما في المصراع الثالث أيضاً للضرورة.

١٤. قوله: «كما قال علي عليه السلام» المراد من الناطق بالصواب في البيت هورسول الله — صلى الله عليه وآله وسلم — والوصي عليه السلام داخل في الآل من البيت الآتي، وإنما استشهد بقوله عليه السلام على أن الرسول الناطق بالصواب لأنهم عليهم السلام كلهم من نور واحد كما يرشدك إليه كريمة انفسنا. وهكذا الكلام في قوله: «كما اثر أن علياً فيصل بين الحق والباطل».

وأما الفيصل فيعمل بفتح العين من أوزان الصفة المشبهة جمعه فياصل، يستوي فيه المذكر والمؤنث. والفيصل لا يكون إلا في صحيح العين كعيلم و فيصل وضيغم ونحوها. وفي جمهرة ابن دريد: يقال هذا الأمر فيصل أي منقطع. وفي لسان العرب لابن منظور، الفيصل: الحاكم. ويقال القضاء بين الحق والباطل. وحكم فاصل و فيصل: ماض. و حكومة فيصل كذلك. و ظفنة فيصل: تفصيل بين الثرتين. وفي حديث ابن عمر: كانت الفيصل بيني وبينه أي القطيعة الناقمة، والياء زائدة. وفي حديث ابن جبير: فلوعلم بها لكانت الفيصل بيني وبينه.

وبالجمله فيصل الخطاب كفصل الخطاب من إضافة الصفة الى الموصوف كجرد قطيعة، أي الخطاب الفصل أي خطاب فصل ماض وقول فصل منقطع، لا بمجمعة ولا ابهام ولا إجمال ولا دغدغة فيه بل فيه قطع الحكم. واليه يرجع قول العلامة في الجوهر النضيد في توابع الخطابة حيث قال: ويكون جيد الربط والإنفصال، بأن يربط كلاماً إلى كلام آخر مناسب له؛ أو يفصل كلاماً عن كلام لا يناسبه وهو عبارة عن فصل الخطاب (ص ٢٦٠ ط ١ — إيران).

و قول البيضاوي في تفسير قوله سبحانه: «وآتيناها الحكمة وفصل الخطاب» (ص ٢١): وفصل الخطاب، وفصل الخصام بتمييز الحق عن الباطل. أو الكلام الملخص الذي ينبه المخاطب على المقصود من غير التباس، يراعى فيه مظان الفصل والوصل والعطف والإستيناف والإضمار والإظهار والحذف

الخطاب كما أثراً علياً فيصل بين الحق والباطل. وآله مناطق البروج^{١٥} من شمس

→ والتكرار ونحوها. وإنما سمي به أما بعد، لأنه يفصل المقصود عما سبق مقدمة له من الحمد والصلوة. وقيل هو الخطاب الفصل الذي ليس فيه اختصار مجل ولا إشباع ممل كما جاء في وصف كلام الرسول عليه الصلوة والسلام: فصل لا ترز ولا هذر. انتهى. لانزراي لاقليل فيحل، ولا هذراي لا كثير فيتمل.

١٥. قوله: «وآله مناطق البروج...» منطقة البروج من عالم الشهادة من الدوائر العظام. وهي منطقة الحركة الثانية البطينية، أي منطقة فلك الكواكب الثابتة؛ ويقال لها دائرة البروج، ودائرة أوساط البروج، وفلك البروج لأنهم يطلقون اسم الفلك على المنطقة كثيراً، بل الهويي ليعني بالفلك إلا المدارات والدوائر على التفصيل الذي حققناه في الدرس الثامن عشر من كتابنا دروس معرفة الوقت والقبلة (ص ١٠٩-١١٣ ط ١-٢ قم)، والدائرة الشمسية لكون الشمس دائماً في سطحها فما كانت لن تكون ذات عرض قط؛ وأشهر اسمائها منطقة البروج والدائرة الشمسية.

وجه تسميتها بمنطقة البروج لكونها تمر بمنتصف البروج الإثني عشر أي إن تلك البروج عليها اولها الحمل وآخرها الحوت. وهذه المنطقة ماثلة عن منطقة الحركة الأولى التي تسمى معدل النهار وغاية ذلك الميل في يومنا هذا وهو اليوم الإثنان الثامن والعشرون من شهر صفر من سنة تسع واربعمئة بعد الألف من هجرة سيدنا خاتم الانبياء - صلى الله عليه وآله وسلم - ٥٠ ٢٥ ٢٣ وتسمى بالميل الكلي وهو على التناقص، ومقدار انتقاصه كل سنة شمسية، نصف ثانية فلكية على التقريب؛ وعلى التحقيق ٤/٦٨° والغرض كما أن الشمس في عالم الشهادة تحاذي منطقة البروج دائماً وتدور عليها، كذلك آله عليهم السلام مناطق البروج من شمس الحقيقة.

واعلم ان منطقة البروج من العظام التي لا تقبل الكثرة والتعدد بل هي منحصرة في فردا الشخصي، بخلاف دائرة نصف النهار والأفق وأول السموت والارتفاع مثلاً فان كان واحدة منها نوعي اعني انها من العظام التي يتعدد أفرادها، وجمع المناطق في البيت بلحاظ الآل ولا حاجة اليه لأنه لوقال: «وآله منطقة البروج من» لكان النظم على نظامه من غير نقص في اللفظ والمعنى فأنهم عليهم السلام نور واحد.

فائدة: قال المحقق الطوسي في خطبة التذكرة في علم الهيئة ما هذا لفظه: «وصلواته على محمد المبعوث بفصل الخطاب، وعلى آله خيرآل، واصحابه خير أصحاب». وقال المحقق البيرجندي في الشرح: «أعاد الجار مع عدم الإحتياج اليه، إشارة إلى أن المختار عنده ليس ماذهب إليه قوم من الشيعة من كراهة الفصل بين النبي والآل بعلي، ولهذا لم يعده في أصحابه».

وقال الميرزة ابوطالب في تعليقه على شرح السيوطي على الفية ابن مالك، عند قوله: «مصلية على النبي

الحقيقة اي أنهم مدار شمس الحقيقة، تدور عليهم كمنطقة البروج من شمس عالم الشهادة. بها الحق وزن صفة أخرى لهم وبعد فالمدعو هادي المهدي^{١٦} إلى موازين الهداة مهدي قال تعالوا يا طالبى الإيقان^{١٧} إشارة إلى موقنية علم الميزان ومتقنيته أتل

→ المصطفى / وآله المستكلمين الشرفاء» حيث قال الشارح: وعلى آله المستكلمين الشرفاء، ما هذا لفظه: تقدير لفظ على، على الآل للرد على الخاصة فان هذا من دأب العامة رغباً لأنف الخاصة زعماً منهم استقباح ذلك عند الخاصة لحديث مشهور معتبر عندهم بزعم العامة، هو ما أسند إلى النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - «من فصل بيني وبين آلي بعلي لم ينل شفاعتي» ولم يعلموا أن هذا الحديث مصنوع عند الخاصة، ودخول على على الآل كثير في الأدعية المروية عن أئمتنا عليهم السلام. على أن بعض الفضلاء قد قرأ على في الحديث بكسر اللام والياء المشددة، على أن يكون الحديث رداً على الغلاة بعلي، من فصل بيني وبين آلي بعلي بن ابى طالب عليه السلام بأن يخرج عن مرتبة الخلافة إلى مرتبة الألوية كالغلاة لم ينل شفاعتي. انتهى.

وفي المجلد الثالث من كشكول الشيخ البهائي (ص ٢٩٦ ط نجم الدولة) قال القطب الراوندي في شرح الشهاب: الأولى أن يقال صلى الله عليه وعلى آله لأن العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجار ضعيف؛ وإذ قيل: صلى الله على محمد، فالأولى أن يقال: وآل محمد، ولا يعاد الجار ليكون الكلام جملة واحدة. انتهى كلامه. وأقول: إذا أردنا أن يكون الكلام في الصورة الأولى أيضاً جملة واحدة فأنا نقول: وآله، بالنصب على أن يكون الواو بمعنى مع كما قالوه في نحو مالك وزيداً، وقد ذكره الكفعمي في حواشى مصباحه. انتهى ما في الكشكول.

١٦. قوله: «هادي المهدي» اشار بالهادي الى اسمه الشريف، وبالمهدي الى اسم أبيه -رحمة الله تعالى عليها- قال في أول اسرار الحكم: اما بعد چنین گوید مفتقر الى الله الباري الهادي بن المهدي السيزواري. أي المدعو بالهادي بن المهدي يهدي إلى الموازين الهداة ولا يخفى لطف قران كلماته. وهو الحكيم المتأله الحاج المولى الهادي السيزواري المتخلص بالأسرار. كان من تلامذة الأستاذ الأعظم الحكيم المولى علي الطبري النوري، والحكيم المولى اسمعيل الإصفهاني. تاريخ ولادته (غريب = ١٢١٢ هـ ق). ومدة عمره (حكيم = ٧٨) وتاريخ وفاته (كه نمرد زنده ترشد = ١٢٨٩ هـ ق). والمولى الكاظم السيزواري المتخلص بالسر وكان أحد تلاميذه، قال في تاريخ وفاته:

اسرار چو از جهان بدرشد از فرش بعرش ناله برشد
تاریخ وفاتش ارب پسرند گویم: «که نمرد زنده ترشد»

١٧. قوله: طالبى الإيقان. البرهان المنطقي موقن أي مُعطي نور اليقين على مراتبه من علم اليقين و

عليكم حكمة الميزان فيه إشارة الى أنّ المنطق من الحكمة^{١٨}. قيل: هو منها إن فسّرناها

→ عين اليقين وحق اليقين، من هو أهله. والإيقان هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله حق الإيمان على الطريقة المثلي التي سلكها الراسخون في العلم في توحيد الذات والصفات والأفعال، وحقائق المبدء والمعاد بنور المعرفة البرهانية كما قال سبحانه: «قل هاتوا برهانكم». لا بالاعتقاد التقليدي العامي بالمنطق بالبرهان يُخرج النفس من أوهام الوسواس الى كمالها الذي هو نور المعرفة واليقين المؤذي إلى الاعمال الصالحة فإن العلم إمام العمل، وبالعلم والعمل يخرج النفس من حضيض النقص وتعالي إلى أوج كمالها وترقي إلى ذروة مقامها. والعلم اليقيني حكم محكم متقن كبنيان مرصوص، بخلاف الشكوك والظنون والوسواس فإنّ بنائها على شفا جرف هار، فما هو موثق فهو متقن في ذاته.

١٨. قوله: «فيه إشارة إلى أن المنطق من الحكمة». عرّف الشيخ الرئيس الحكمة بأنها صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كليّه في نفسه، وما عليه الواجب ممّا ينبغي أن يكتسب بعلمه ليتشرف بذلك نفسه ويستكمل ويصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود ويستعدّ للسعادة القصوي الأخروية وذلك بحسب الطاقة البشرية.

وعرّفها في أول الطبيعيات من عيون الحكمة بقوله: «الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية. والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلينا أن نعلمها وليس إلينا أن نعملها تسمى حكمة نظرية. والحكمة المتعلقة بالأمور العلمية التي إلينا أن نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية».

وعرّفها في التعليقات تارة بقوله: الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الأول؛ وأخري بأن الحكمة معرفة الوجود الحق (ص ٢٠ و ٦١ ط مصر). وحدّها القداماء بأنها معرفة الإنسان نفسه، كما في رسائل الكندي ١٧٣ ط ١ مصر) والكل حق وصواب.

إذا عرفت تعريف الحكمة، دريت وجه ما قيل من أن المنطق من الحكمة بناء على تعريفها بخروج النفس إلى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل؛ وإن عرّفت بالعلم بأحوال أعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية فهو ليس منها لأنّ موضوعه المعقولات الثانية وهي ليست بأعيان.

نعم إذا كانت المعقولات الثانية من هيئات النفس من صفاتها وأحوالها الطارئة عليها، والنفس خارجية وهيئة الأمر الخارجي خارجية كان المنطق علماً بأحوال أعيان الموجودات بهذه الحيشية، كما قال: أقول بل هو من الحكمة وإن فسّرت، الخ. ثمّ أكده بقوله: وكيف لا يكون من الحكمة ووضعه الخ.

قال الفارابي في ابتداء رسالته في الجمع بين رأبي أفلاطون وارسطوما هذا لفظه؛ «ان ارسطولما وجد افلاطون قد أحكم الفلسفة و أتقنها و أوضحها، اغتم احتمال الكدو إعمال الجهد في إنشاء طريق القياس و شرع في بيانه و تهذيبه ليستعمل البرهان والقياس في جزء جزء مما يوجهه القسمة ليكون كالتابع المتمم والمساعد الناصح» انتهى ما اردنا من نقل كلامه.

فعلى هذا البيان من الفارابي، جعل المنطق تنمة الحكمة.

وقال الرئيس ابن سينا في الفصل الثاني من المقالة الأولى في فن القياس من منطق الشفاء:

«والمناطق نعم العون في ادراك العلوم كلها فلذلك حق للفاضل المتأخر - يعني به الفارابي - أن يفرض في مدح المنطق، وقد بلغ به هذا الإفراط إلى أن قال: إن المنطق ليس محملاً من العلوم الأخرى محل الخادم بل محل الرئيس لأنه معيار ومكيال».

من إفادات المحقق الطوسي في شرحه على منطق الإشارات، عند قول الشيخ في رسم المنطق بأنه آلة قانونية ما هذا لفظه:

«والتنازع في المنطق هل هو علم أم لا؟ ليس مما يقع بين المحصلين لأنه بالإتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضي تحصيل شئى مطلوب مما هو حاصل عند الناظر، أو يعين على ذلك، والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الأولى التي هي حقائق الموجودات و أحكامها المعقولة؛ فهو علم بمعلوم خاص ولا محالة يكون علماً ما وإن لم يكن داخلاً تحت العلم بالمعقولات الأولى الذي يتعلق بأعيان الموجودات، إذ هو أيضاً علم آخر خاص مبائن للأول. والقول بأنه آلة للعلوم فلا يكون علماً من جملتها، ليس بشئى لأنه ليس بألة لجميعها حتى الأوليات بل لبعضها، وكثير من العلوم آلة لغيرها كالتحول للغة والهندسة للهيئة.

والإشكال الذي يورد في هذا الموضوع وهو أن يقال لو كان كل علم محتاجاً إلى المنطق لكان المنطق محتاجاً إلى نفسه، أو إلى منطق آخر، ينحل به. وذلك لتخصيص بعض العلوم بالإحتياج إلى المنطق لاجتماعها؛ والمنطق يشتمل أكثره على اصطلاحات يتبها عليها، وأوليات تتذكر وتعد لغيرها، و نظريات ليس من شأنها أن يغلط كاهندسيات التي يبرهن عليها، فجميعها غير محتاج إلى المنطق، فإن احتياج في شئء منه على سبيل الندرة إلى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الإحتياج إلا إلى الصنف الأول فلا يدور الإحتياج إليه» انتهى ما افاده المحقق الطوسي في المقام.

وأقول: إذا كان المنطق ميزان كل علم حاشاه أن لا يكون ميزان نفسه، والعلم إذا كان نوراً للعالم أفلا يكون في نفسه نوراً وعالماً؟

بخروج النفس إلى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل، لإين فسرناها بالعلم باحوال أعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية. لأن موضوع المنطق هو المعقولات الثانية^{١٩} وليست بأعيان.

١٩. قوله: «موضوع المنطق هو المعقولات الثانية» قد دريت أن المعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الأولى التي هي حقائق الموجودات واحكامها المعقولة؛ فسميت الثانية بالنسبة إلى الأولى المتقدمة عليها في الذهن من حيث ان الثانية عارضة عليها. والمراد بالثانية ما ليست بالأولى اعم من أن تعرض معقولا أولاً أو ثانياً.

واعلم ان موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الأولى من حيث يتوصل بها من معلوم الى مجهول. وشرح ذلك أن للشئ معقولات أول كالجسم والحيوان وما أشبهها، ومعقولات ثانية تستند الى هذه وهي كون هذه الأشياء كلية وجزئية وشخصية. والنظر في اثبات هذه المعقولات الثانية يتعلق بعلم مابعد الطبيعة. وهي موضوعة لعلم المنطق لاعلى نحو وجودها مطلقاً، فان نحو وجودها مطلقاً يثبت هناك، وهو أنها هل لها وجود في الأعيان أو في النفس — بل بشرط آخر، وهو أن يتوصل منها من معلوم الى مجهول. واثبات هذه الشريطة يتعلق بعلم مابعد الطبيعة، وهو أن تعلم أن الكلي قديكون جنساً، وقد يكون فصلاً، وقد يكون نوعاً، وقد يكون خاصاً، وقد يكون عرضاً عاماً. فإذا أثبت في علم مابعد الطبيعة الكلي الجنسي والكلي النوعي صار الكل حينئذ بهذا الشرط موضوعاً لعلم المنطق، ثم ما يعرض للكلي بعد ذلك من لوازمها وأعراضها الذاتية يثبت في علم المنطق.

وللجهات أيضاً شرائط تصيرها المعقولات الثانية موضوعة لعلم المنطق، وهو أن تعلم أن الكلي قديكون واجباً أو مطلقاً أو ممكناً، فقد يصير بذلك الكلي موضوعاً لعلم المنطق. وأما تحديد هذه الأشياء وتحقيق ماهياتها فيكون في علم الطبيعة لاني علم مابعد الطبيعة كالحال في تحديد موضوعات سائر العلوم.

ومثال المعقولات الثانية في علم الطبيعة الجسم فإن إثباته يكون في الفلسفة الأولى، فكذلك اثبات الخواص التي يصيرها الجسم موضوعاً لعلم الطبيعة، وهي الحركة والتغير، يكون فيها. وأما الأعراض التي تلزم بعد الحركة والتغير فاثباتها في علم الطبيعة. فنسبة الجسم المطلق إلى علم الطبيعة كنسبة المعقولات الثانية الى علم المنطق. ونسبة الحركة والتغير إلى علم الطبيعة كنسبة الجهات والجنسية والنوعية إلى علم المنطق. وأما تحديد الجسم والحركة وتحقيق ماهيتها فيصح أن يكون في علم الطبيعة، إذ تحديد المبادي والخواص التي تصيرها المبادي موضوعة لعلم ما، يكون إلى صاحب ذلك العلم إن كان موضوع ذلك العلم مركباً. وأما إثبات المبادي والخواص التي بها تصير المبادي موضوعة لذلك العلم، فيكون الى علم آخر على ما شرح في البرهان.

أقول: بل هو من الحكمة وإن فسرت بالثاني لأن المراد باعيان الموجودات، الموجودات الخارجية، والمعقولات الثانية، خارجية من وجه. لأن كل موجود ذهني، خارجي في نفسه، وإنما هو ذهني بالقياس إلى الخارج. لأنها هيئات النفس، والتفلسف خارجية وهيئة الأمر الخارجي، خارجية. و كيف لا يكون من الحكمة و وضعه لأن

→ فإثبات الجهات في علم مابعد الطبيعة وتحديداتها في المنطق، كما أن اثبات الحركة في الفلسفة الأولى، و تحديدها في علم مابعد الطبيعة.

وخواص الجسم قد تثبت في علم الطبيعة، وقد تثبت في علم مابعد الطبيعة. والموجب والسالب يثبت في عالم مابعد الطبيعة في باب الهو هو والغيرية، فانه يؤخذ فيه كلياً، ويصير موضوعاً لعلم المنطق. وأما أنه أي مقدمة تناقض أي مقدمة، وغير ذلك ممّا هذا سبيله، ففي المنطق. فالمعقولات الثانية، أعني الكليات الجنسية والنوعية والفصلية والعرضية والخاصية ينتفع بها في التصور والواجبة والممكنة وغيرها ينتفع بها في التصديق. فهذه الكليات لاعلى الاطلاق بل على هذه الصفة، وهي من حيث يتوصل بها من معلوم الى مجهول هي موضوع المنطق. وأما على الإطلاق فلا ينتفع بها في علم.

ومثال ذلك الصوت المطلق لا ينتفع به في علم الموسيقى، بل الصوت من حيث يقبل التأليف هو موضوع الموسيقى. فالمعقولات الثانية على نوعين: مطلقة ومشروط فيها بشرط ما، وتصير بذلك الشرط موضوعاً لعلم المنطق. هذا التحقيق الأنيق في موضوع علم المنطق هو ممّا أفاده الشيخ الرئيس في التعليقات (ص ١٦٧، ١٦٨ ط ١ مصر).

اعلم ان المعقول الثاني عند الحكيم اعم منه عند المنطقي، وذلك لأن العروض والاتصاف ان كانا كعروض البياض للجسم واتصاف الجسم بالبياض، فهذا القسم ليس من المعقول الثاني عند الفريقيين. وان كان كلاهما في الذهن كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والقياس والقضية والمعرف وغيرها من المعاني التي جعلت موضوعاً للمنطق، فهذا القسم من المعقول الثاني عندهما. وان كان الاتصاف في الخارج والعروض في الذهن كالشيئية والإمكان والجوهرية والعرضية، فهذا القسم من المعقولات الثانية عند الحكيم دون المنطقي.

وأما عكس هذا القسم بأن يكون الاتصاف في الذهن والعروض في الخارج فغير معقول. بقي في المقام بعض الإشارات حول موضوع المنطق سيأتي التعرض بها عند قوله الآتي: وموصل التصور معرف / والحكم حجة فموضوعاً قفوا.

يكون آلة للحكمة، وينظر به إليها؟ وما به ينظر إلي الشيء، فإن فيه فهو هولكن من حيث إنه ينظر به لامن حيث إنه ينظر فيه. وانتفاع غيرها به أنها هو غاية بالعرض. من منطق عيونه خزانة^{٢٠} أي كثيرة الجريان وخرير الماء، صوته^{٢١}. وهذا وما بعده تمثيلات أنيقة في تحسين المنطق واردةا قريحة عالية الشأن طائرة^{٢٢} فضلاً عن أن

٢٠. قوله: «من منطق عيونه خزانة» ناظر في وصف المنطق بتلك الاوصاف الى كلمات الشيخ الرئيس في رسالة حي بن يقظان، حيث قال: «فرجع بنا الحديث إلى مسألته عن اقليم اقليم ممّا أحاطه بعلمه ووقف على خبره. فقال: إن حدود الأرض ثلاثة: حدّ يحوزه الخافقان وقد أدرك كنهه وترامت الأخبار الجليّة المتواتره والغريبة يجمل ما يحتوي عليه؛ وحدان غريبان، حدّوراء المغرب وحدّوراء المشرق لكل واحد منها حد محجور لأن يعدوها إلا الخواص منهم المكتسبون مُنّة لم يتأت للبشر بالفطرة. وممّا يفيدها الإغتسال بعين خزانة في جوار عين الحيوان الراكدة إذا هدي إليها السائح، فتطهر بها وشرب من فرائها، سرت في جوارجه مئة مبتدعة يقوي بها على قطع تلك المهامة، ولم يرسب في البحر المحيط ولم يتكأه جبل قاف ولم تدهده الزبانية مدهده إلى الهاوية. فاستزدناه شرح حال هذه العين؛ فقال: سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب فلايسطع عليها الشارق في كل سنة إلى أجل مسمى أنها من خاضها ولم يخم عنها (ولم يحتم عنها - خ) أفضى إلى فضاء غير محدود قد سُجن نوراً. فيعرض له أول شيء عين خزانة تمتد نهرأ على البرزخ من اغتسل منها خفت على الماء، فلم يرجحن إلى الفرق وتقم تلك الشوايق غير منصب حتى تخلص إلى أحد الحدّين المنقطع عنها. الخ (ص ٣٣-٣٨، ابن سينا وتمثيل عرفاني ط ايران).

اراد بالعين الخزانة علم المنطق، واراد بعين الحيوان الراكدة علوم الحقائق، واراد بالزبانية الشكوك، واراد بناحية القطب النفس الانسانية التي عليها مدارامر الناس ومن جعلتها تدبير البدن وسائر القوى، واراد بالظلمات الشكوك العارضة لطبقات الناس على درجاتهم فلايستطيع عليها الشارق أي لايقوي العقل والقوة المنطقية على ازلتها وايضاح الحق فيها إلى أجل مسمى وهو حين مكسب منه يقوي منه على ذلك، وبالبحر الهيولي، وغروب الشمس فيها مصير الصورة اليها وملاستها اياها، وهذا اقليم الأشياء الكائنة الفاسدة (شرح رموزحي بن يقظان لابي منصور بن زبلة. درة التاج ص ١٧٦ ط ١).

٢١. قوله: «وخرير الماء صوته» الخرير على وزن الشريف مصدر خرّ من بابي نصر و ضرب.

٢٢. قوله: «واردها قريحة طائرة» اي واردة تلك العيون قريحة طائرة؛ معناه ان من كان له قريحة اي طبع و منة طائرة يرد هذه العيون المنطقية، كما قال الشيخ في آخر النظم التاسع من الاشارات: «فان مايشتمل

يكون سياراً في السلوك العلمي، لاقتطانه.

رأى خبر بعد خبر لوارد لنور حقيقي في الطريق كافٍ لم يتكأده أي لم يمل ولم يكله
صعود قافٍ أي قاف القلب، الذي هو عرش الرحمن^{٢٣}، وقاف القلم، الذي هو عالم

→ عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصّل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكلّ
ميسر لما خلق له».

وكما قال المحقق الطوسي في اساس الاقتباس: چنانکه نه هر مردی نجارت تواند آموخت، نه هر مردی
صناعت منطلق حاصل تواند کرد (ص ١٥ ط ١)؛ او يمكن أن يكون معناه واردها يصير ذا قريحة طياراً،
وكأن الوجه الأول هو الوجه.

ثم إنّ فيه إشارة الى مراتب القرائح الثلاث. اعلم ان اهل الدين على ثلاث طوائف: الواقفون
والسائرون والطائرون. فالواقف من لزم عتبة صورة الشريعة ولم يفتح له باب القلب، وهو محبوس في
ظواهر الشرع بقيد التقليد، ليس له الى عوالم الملكوت سبيل، وإلى الجبروت دليل، فهو متوغل في
الأذناس الطبيعية والمعاملات البدنية، مشغول بالهواجس الدنيوية، متعبد بالعبادات البدنية.
والسائر من يسافر من حضيض الصورة إلى اوج المعنى من المحسوسات إلى العقولات من الخلق إلى الحق
بقدمي الشرع والعقل على طريق الآخرة وجادة الجنة. والطائر من يطير بجناحي العشق والعرفان إلى
فضاء حضرة الملكوت إلى قدس الجبروت، ومن حضرة الجبروت إلى حضرة القدس اللاهوت مقبلاً
بشراشقه، ومشاهداً بخدائير سره إلى حضرة مولاه مُدبراً عمّا سواه حتى يخرج من الأبن والبنين،
ويغنى ويصل في العين. فالقرائح في السلوك العلمي إما قريحة واقفة راكدة خامدة وهي قفّاته. يقال
قطن بالمكان من باب نصر أي أقام به، فهي قريحة غيبية لا يعود عليها الفكر براذة. وأما قريحة سياراً
سريعة الانتقال إلى المطالب. وإما طياراً ذات حدس قدسي يكاد زيتها يضيئ ولوم تمسه نار.

٢٣. قوله: «أي قاف القلب الذي هو عرش الرحمن». كما في الحديث القدسي: لا يسعني ارضي
ولا سمانى ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن. وفي المشوي المولوي للعارف الرومي:

درفراخى عرصه آن پاك جان	تنگ آمد عرصه هفت آسمان
گفت پیغمبر که حق فرموده است	من ننگنجم هیچ دربالا پست
در زمین و آسمان و عرش نیز	من ننگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب	گر مرا جوئی در آن دلها طلب

وفي حديث آخر: انا عند القلوب المنكسرة. ويشير إليه الشيخ الاجل السعدي:

ای که زبیده غائبی در دل ما نشست ای حسن توجه می کند این همه پرده بسته ای

العقل ٢٤ بقديم المعرفة ٢٥. وفي هذا البيت ايها التناسب ٢٦ من حيث الجمع بين الرء

→ كبر بجرحت والم دل بشكسته اي چه غم مى شنوم كه دمدم پيش دل شكسته اي
وفي حديث آخر: قلب المؤمن عرش الله الأعظم. وفي آخر عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم -
ما من مخلوق إلا وصورته تحت العرش. وفي تفسير بيان السعادة: ق اسم لله، او للنبي، او للقرآن، او
للجبل المحيط بالدنيا وهو من جبال عالم البرزخ أو المثال، أو نفس عالم البرزخ لأن خلفه عالم
المثال.

والعرش معاني ومراتب فتارة يعنى به العرش الجسماني كعرش البيت وما فوقه، قال تعالى: ورفع
ابويه على العرش وخرّوا له سجداً (يوسف ١٠١) وقوله سبحانه: و اوتيت من كل شيء ولها عرش
عظيم (النمل ٢٤) ونحوهما.

والعلامة الشيخ البهائي في اول رسالته الموسومة بتشريح الافلاك قال: الاطلس (يعنى به فلك
معدل النهار) وفلك الثوابت هما العرش والكرسى بلسان الشرع. انتهى.

وأخرى يعنى به العرش الروحاني كمرتبة من مراتب الوجود المساوق للحق كقوله سبحانه الرحمن
على العرش استوى، ونحوه من آيات أخرى؛ وكالعلم والملك و قلب الكامل، وقد يطلق ويراد به
علمه سبحانه المحيط، وقد يطلق ويراد به الفيض المقدس، وقد يطلق ويراد به عالم العقل.

وقد اشير في حديث الاشتقاق الى درجات العرش حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:
ان آدم لما رأى النور ساطعاً من صلبه إذ كان الله قد نقل أشباحاً من ذروة العرش إلى ظهره رأى
النور ولم يتبين الأشباح - الحديث (راجع الى رسالتنا الانسان الكامل في النهج البلاغة ص ٨٤ ط
٣)

٢٤. قوله: «وقاف القلم الذي هو عالم العقل». قال الفارابي في الفص الثامن والخمسين من فصوصه:
لا تظن أن القلم آلة جادية، واللوح بسيط، والكتابة نقش مرقوم؛ بل القلم ملك روحاني، واللوح
ملك، والكتابة تصوير الحقائق - الخ. بل قال الصدوق في باب الاعتقاد في اللوح والقلم من
رسالته في الاعتقادات: اعتقادنا في اللوح والقلم انها ملكان - انتهى.

وقد استوفينا البحث عن اللوح والقلم والكتاب في شرحنا على الفص المذكور من فصوص الفارابي،
الموسوم بنصوص الحكم بحث تحقيق وتقيب وان شئت فراجع اليه، (ص ٤٠٥-٤٢٨ ط ١).

٢٥. قوله: بقديم المعرفة، صلة لقوله صعود قاف.

٢٦. قوله: «وفي هذا البيت ايها التناسب» في بديع المطول (ص ٣٣٣ ط عبد الرحيم): ومن ايها
التناسب بيت السقط: وحرف كنون - البيت. الحرف الناقصة المهزولة، وهي مجرورة معطوفة على

والكاف والقاف، كقول الشاعر:

وحرف كسبون تحت راءٍ ولم يكن بدال يؤم الرسم غيره التَّقْطُ
به انظوا الزمان والمكان له^{٢٧} اشارة الى كَلِيَّة هذا العلم الآلي مثل الأصالي، أعنى
الإلهي الأعمّ فيجعل النفس الناطقة وسيعة محيطة سميًا بناء على اتحاد العاقل
والمعقول. كيف والكلي الواحد كالتار المطلقة التي تتصورها وتصدق بأنها حارة
خفيفة منطوية فيها الزمان والمكان والجهة والوضع وغير ذلك من العوارض المفارقة. وبه
عصمة من عثرة وزلة علمية وعملية^{٢٨} للعاقلة وبه يبدو جناحا العقل^{٢٩} عن صقع

→ الرهط في البيت السابق:

تجَلَّ عن الرهط الأماني عادةً لها من عقيلٍ في ممالكها رهطٌ
والنون هو المعروف من حروف المعجم شبه به الناقة في الدقة والانحناء، وليس المراد بها الحوت على
ماوهم. وراء اسم فاعل من رأيت أصبت ريته؛ وكذلك دال اسم فاعل من دلأ الركائب إذا رفق
بسوقها. واران بالنقط ماتقاطر على الرسوم من المطر. وقوله يؤم الرسم صفة راء.
والمعنى تجلَّ هذه الحبيبة عن أن تركب من النوق ماهي في الضمرو والانحناء كالنون يركبها الأعرابي
لزياره الأطلال فيضرب ريتها إذ لا حراك بها من شدة الهزال؛ يريد ان مراكب هذه الحبيبة سمان
ذوات استمة.

ففي ذكر الحرف والنون والراء والبدال والنقط ايها ان المراد بها معانيها المتناسبة.

٢٧. قوله: «به انظوا الزمان والمكان له» اي بالمنطق انظوا الزمان والمكان للوارد. وذلك لأن العلم
نور بسيط محيط يتحد النفس الناطقة به اتحاداً وجودياً على ما برهن في محله من اتحاد العالم والمعلوم و
كذلك اتحاد العامل والمعمول فالنفس تصير بالعلم ذات سعة وفسحة نورية فان العلم مطلقاً مفارق
بمجرد عن قيود الأحياز وحدود المادة واحكامها، والمجرد محيط على الزمان والمكان والجهة والوضع و
غيرها من العوارض المقارنة.

٢٨. قوله: «وزلة علمية وعملية» وذلك لأنه بالمنطق يتميز بين الصدق والكذب في الأقوال، والخير
والشر في الأفعال، والحق والباطل في الاعتقادات، وبه تحصل القدرة على تحصيل العلوم النظرية
والعملية. فاعلم ان المنطق بعضه فرض وهو البرهان سيما نطق اللم منه فأن البرهان لتكميل الذات،
وبعضه نقل وهو ما سواه من اقسام القياس لأنه للخطاب مع الغير.

٢٩. قوله: «وبه يبدو جناحا العقل...» عن لاهوت صلة لقوله يبدو. وجناحاه هما العقل النظرى
←

لاهوت يأوي لأوج القدس من حضيض ناسوت. والمراد بالجناحين: العقل النظري،
والعقل العملي. ينتفع الكلّ من أرباب العلوم العقلية والدينيّة وغيرهم بذي الموائد
الميزانيّة. قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الإشراف^{٣٠}:

→ والعقل العملي فأنهما كجنّاحين للنفس الناطقة تطير بها إلى آفاق المرسلات واصقاع المفارقات بل
إلى جوار صورة الصور وحقيقة الحقائق.

عنقضاء نفس ناطقه راجزبه طور عشق در طوني آرميدن ودر سدره لانه چيست
وانما يبدو الجناحان عنه لان علة المجرّد مجرد لا محالة والنفس الناطقة عقل بسيط مفارق يحدث إما
مع حدوث البدن فهي مجردة عن المادة في اول الفطرة كما ذهب اليه المشاء، وإما بحدوثه فهي
جسمانية الحدوث والتصرف كما تحقق في الحكمة المتعالية، وتفصيل البحث عن ذلك يطلب في
العين التاسعة من كتابنا شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس. ثم يأوي ذلك الطائر القدسي
من حضيض الناسوت إلى أوج القدس فيرجع إلى أصله. والأوج معرب الأولك، لغة هندية.
وقد بينّ العقل النظري والعقل العملي في غرر الفرائد على أحسن بيان حيث قال (ص ٣٠٥ ط
الحجري الأعلى):

لنفس قوتان عقل نظري وعملي إن تشأ فعبّر
علامة عمالة فالبتدا لاربع مراتب قد صعدا
ومن كلماته السامية فيها ما أفاد في اول اسرار الحكم بالفارسية: بدان كه آدمی را دو عقل است
كه به منزله دو بال هستند برای روحش، و در اول حال در هردو جنب بالقوه است و اگر
اصلاح شوند تواند بآنها باوج ملكوت پرواز كند وگرنه مثل مرغی بی پر و بال زمین گیر باشد: یکی
عقل نظری و دیگری عقل عملی، و اصلاح این دو به علم و عمل باشد. الخ.

٣٠. قوله: «قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراف» هو محمود بن مسعود بن المصلح الكازروني
المشهور بالقطب الشيرازي. وقد افاد بعض مشايخنا عن اساتيده بأن شرحه على حكمة الاشراف
تقرير درس المحقق الطوسي وكان القطب من تلامذته. ويطلب ترجمة القطب في مقدمة كتابه درة
التاج المطبوع على التفصيل المشروح.

وقال في مقدمة المنطق من شرحه على حكمة الاشراف (ص ٢٩ ط ١ - ايران): ومن طلب العلوم
التي هي غير متسقة وهي مالا يؤمن فيها الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب الليل الخ.

الحاطب بالحاء المهملة وبالمعجمة مهملة. قال ابوهلال العسكري في الباب الثاني والعشرين في
ما جاء من الأمثال في اوله كاف من كتابه جمهرة الأمثال ما هذا لفظه: قولهم كحاطب ليل

«ومن طلب العلوم التي لا يؤمن فيها من الغلط ولا يعلم المنطق، فهو كحاطب ليل، و كرامد العين، لا يقدر على النظر الى الضوء، لا يخل من الموجد بل لنقصان الإستعداد، والصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمية من غير رام^{۳۱} و كمدأواة عجوز.»

→ يضرب مثلاً للرجل يجمع كل شيء، ولا يميز بين الجيد والردّي؛ والحاطب الذي يجمع الحطب و صناعته الحطابة؛ وإذا حطب بالليل جمع في حبله الحية والعقرب (ص ۱۶۷ بمبئي ۱۳۰۶ هـ). وفي الباب العاشر منه أيضاً. المكثار كحاطب الليل (۱۱۱).

۳۱. قوله: «كرمية من غير رام» كما قال الشيخ الاجل السعدي في الباب الثالث من جلستانه:

گه بود کنز حکیم روشن رأی بر نیاید درست تدبیری
گاه باشد که کودک نادان بغلط برههدف زند تیری

وفي اساس الاقتباس للمحقق الطوسي: چنانک نجار استاد آنکس باشد که داند که از هر چونی چه توان ساخت، و کدام چوب شایسته تخت بود و کدام چوب ناشایسته، و انواع تصرفات که مؤدی بود بمطلوب بر وجهی اتم، یا بر وجهی ناقص تر، یا خود مؤدی نبود بمطلوب اصلاً، واقف و قادر باشد؛ منطقی استاد آنکس باشد که داند که از هر معنی که در خاطر مردم متمثل شود بکدام مطلوب توان رسید، و بر انواع تصرفات که مؤدی بود بتصورات و تصدیقات که اقسام علم است، بر وجهی اتم یا بر وجهی ناقص تر یا بر وجهی که مؤدی نبود بمطلوب واقف و قادر باشد. و چنانک نه هر مردمی تجارت تواند آموخت نه هر مردمی صناعت منطقی حاصل تواند کرد. و چنانک بنادر افتد که مردمی که تجارت ناآموخته تختی نیک تواند تراشید، بنادر افتد که مردمی منطقی ناآموخته علمی مکتسب بر وجهی کامل حاصل تواند کرد. بل همچنانک بیشتر مردم که تجارت ندانند قادر باشند بر آنک چونی بتراشند اما واثق نباشند بآنک آن چوب بآن تراشیدن باصلاح آید یا نیاید، بلکه تباه شود، بیشتر مردم که منطقی ندانند، در معانی تصرفی توانند کرد، اما واثق نباشند بآنک از آن تصرف علمی حاصل شود یا نشود، بلکه در حیرت بیفزاید یا در ضلالت افکند. و نه هرکاری کنند داند که چه می کند، یا چه می باید کرد. بلکه بسیار کسان باشند که در کارها شروع کنند بر سبیل خبط، و همچنین باشد حکم کسانی که طلب علوم کنند و بر صناعت منطقی واقف نباشند. پس علم منطقی شناختن معنیهای است که از آن معانی رسیدن به انواع علوم مکتسب ممکن باشد (ص ۴ و ۵ ط ۱ - ایران).

ثم قال:

«والمنطق يصلح^{٣٢} لأبناء الملوك الذين يتوقع منهم أن يصيروا ملوكاً، لأليعلموا الإقترانات الشرطية و لوازم المتصلات والمنفصلات بل ليعرفوا الصناعات الخمس و يقدرواعلى مخاطبة كلّ صنفٍ من الناس بما يليق بحالهم على ما قال تعالى: «ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن.»^٥

فالحكمة لمن يطبق البرهان^{٣٣}، والموعظة الحسنة لمن لا يطبقه، والجدل للمقاومة لمن

٣٢. قوله: «ثم قال والمنطق يصلح...» اي ثم قال شارح حكمة الاشراق: المنطق يصلح الخ (ص ٣١- ط ١- ايران).

واقول: إذا كان المنطق يصلح لأبناء الملوك وهم ابناء ابناء الدنيا، فهو لأبنا الانبياء الروحانيين - أعني بهم محصلي علوم الدين الذين يتوقع منهم أن يرشدوا عباد الله الى سعادتهم القصوى بمنطق القسطاس المستقيم، ويهدوهم الى غايتهم العليا بنور البرهان القويم على هُدْي آياتهم الربانيّة من النبيين والمرسلين سيما خاتمهم وآله المهادين المهديين - الزم ووجب. فتبصر.

٣٣. قوله: «فالحكمة لمن يطبق البرهان...» واما الشعر والمغالطة فالأنبياء منزّهون عنها، وكذلك عن الجدل غيرالحسن كيف وهم لا يقتلون بالإشارة فضلاً عن ان يستعملوا الشعر والمغالطة والجدال غيرالحسن. واعلم انه ليس للدعوة إلاّ الطريقان الأولان اعني بها الحكمة والموعظة الحسنة، لكن الداعي قد يضطرّ مع الخصم الألد الى اعمال الحجج الملزمة المفحمة بالتي هي أحسن لأن حجج الله سبحانه مظاهر اسمه الهادي حاشاهم عن الإفحام للتشفي النفساني، ولهذا السبب عطف على فعل ادع قوله وجادلهم.

وفي تفسير المجمع وتفسير الفخر عن النبي قال - صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «أمرنا معاشر الانبياء ان نكلم الناس على قدر عقولهم». فالحكمة هي استعمال الحجج البالغة الموقنة تُلقَى على البالغين في الاستعداد الى درجة الكمال. والموعظة الحسنة القاء الدلائل الاقتناعية الموقنة للتصديق على اقوام انحطت درجاتهم عن درجة الطائفة الاولى إلاّ انهم باقون على الفطرة الاصلية طاهرون عن دنس الشغب و كدورات الجدل وهم عامة الخلق.

ثم ان قولنا والانبيا لا يقتلون بالاشارة، ناظر الى ما اتى به الطبرسي في تفسير مجمع البيان في معنى قوله سبحانه ومن اظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحى اليّ ولم يوح اليه شيء ومن قال سأنزل

ينتصب للمعاندة.»

من ذي البحار المنطقية غررالفرائد وفيه ايهام بمنظومتنا المسماة بـ«غررالفرائد» في الحكمة هذا هو القسطاس مستقيماً اقتباس من الكتاب الإلهي: «زنوا بالقسطاس المستقيم» • ويوزن الدين به قوماً^{٣٤} تلازم تعانيد تعادلٍ من اصغر اوسط اكبر جلي.

→ مثل ما انزل الله (٩٤- الانعام) من أن عبد الله بن سعد بن أبي سرح أملى عليه رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ذات يوم ولقد خلقنا الانسان من سلاطة من طين - الى قوله: ثم أنشأناه خلقاً آخر، فجري على لسان ابن ابي سرح فتبارك الله احسن الخالقين، فأمله عليه وقال هكذا انزل فارتد عدو الله وقال لئن كان محمد صادقاً فلقد اوحى إلي كما اوحى اليه، ولئن كان كاذباً فلقد قلت كما قال؛ وارتد عن الاسلام وهدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دمه، فلما كان يوم الفتح جاء به عثمان وقد أخذ بيده ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد، فقال يا رسول الله اعف عنه فسكت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثم أعاد فسكت، ثم أعاد فسكت، فقال: هولك . فلما مر قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأصحابه: ألم أقل من رآه فليقتله؟ فقال عباد بن بشر: كانت عيني اليك يا رسول الله أن تشير إلي فاقته، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: الأنبياء لا يقتلون بالإشارة. انتهى

اقول: يتخلق الصاحب من صاحبه، وينسحب احوال الجليس الي جليسه، وبحكم تجرد الأرواح قديلي بعض الحقائق النازلة على الكامل علي نديمه ايضاً، وكلما كانت الاستقامة والبصيرة والتثبت في آداب المصاحبة أتم كان التخلق والإنسحاب والإلقاء اكمل؛ ولم يكن ابن ابي سرح لائقاً بمجاورة الخاتم، وحريراً باللقاء السبوي من ممكن الغيب وبطنان العالم فأصله النفس و تغطرس وتردّي في هواه.

٣٤. قوله: «ويوزن الدين به قوماً» ولا مناقاة بين أن يكون الدين القوم الإلهي معيار تميز الحق عن الباطل، والطيب عن الخبيث، وبين ان يوزن الدين بالمنطق قوماً لأن الدين التشريعي عين البرهان ونفس الميزان وقد بينا في رسائلنا النورية أن القرآن والعرفان والبرهان لن يفترق أحدها الآخرين قط. وكما افاد صاحب الاسفار ببيانه القدسي في اول الفصل الثاني من الباب السادس من نفس الاسفار: حاشي الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن يكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنّة (ج ٤ ط ١ ص ٧٥).

قولنا تلازم—الى آخره—بدل تفصيلي من ضمير به، وإشارة إلى اصطلاح بعض حكماء الاسلام^{٣٥} في تأويل كلام الله و تفسيره فعبر عن الإستثنائي الاتصالي والانفصالي

٣٥. قوله: «إشارة الى اصطلاح بعض حكماء الاسلام...» يعني بذلك البعض ابا حامد محمداً الغزالي صرح في عدة مواضع من كتابه عنك النظر في المنطق بانه غير الاصطلاحات المتداولة بين المنطقيين من تلقاء نفسه. والظاهر ان غرضه من ذلك التغيير التصالح والتسالم بين المنطقيين وبين المتشككين القائلين بأن من منطق تزدق. ومثل الغزالي في تغيير الاصطلاحات، الشيخ العارف السهروردي صاحب حكمة الاشراف فان له يداً طولى واهتماماً شديداً في ذلك كما يدل على ذلك مؤلفاته سيما كتابه المذكور.

اعلم ان المتشككين تفوهوا من فطانتهم البسراء في بدء الأمر بتحريم المنطق والكلام جداً ففعلوا ما فعلوا كما يخبرك بذلك كتب التواريخ وصحف وقائع الايام. ثم لمارأوا مع كثرة تشاغبهم و تعاندتهم في ذلك أن المنطق والكلام قد احرزوا منزلتها في قلوب العقلاء من أهل الدين، تمسكوا بتحريم الفلسفة فسلكوا في ذلك طريقتهم العمياء التي سلكوها أولاً فرقوا من الفطرة الانسانية التي جبلت على نيل المعارف الحقبة الإلهية بمنطق البرهان. ثم لمارأوا أن اولى الابواب لم يعتنوا باراجيفهم الواهية مالوا الى منع الحكمة الاشرافية دون المشائيه. ثم لمارأوا أن اصول المعارف الفلسفة الالهية مطلقاً و عروقها قد رسخت و تنشبت في أعماق ارباب القلوب خبطوا خبط عشواء و ضلوا و اضلوا فشتعوا العرفان اشد تشنيع، ولاضير في ذلك فان ذلك مبلغهم من العلم و مطمح نظرهم من بصيرتهم الحولاء و عينهم العوراء و من لم يجعل الله له نوراً فزاله من نور. ولم يعلم هؤلاء المساكين ان المنطق الالهي والوحي الربوبي عرفان محض و برهان صدق، ولم يفهموا ان القرآن والبرهان والعرفان لن يفترق أحدها عن الآخر قط، ولم يدركوا ان التفرقه بين الدين الالهي وبين الفلسفة الالهية لظلم عظيم جداً. ومن كلمات صدر المتألهين السامية ماجرى على قلمه الشريف في اول الفصل الثاني من الباب السادس من نفس الأسفار حيث قال: «حاشى الشريعة الحقبة الالهية البيضاء أن يكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة» (ج ٤ ط ١ ص ٧٥).

ونعم ما افاد واجاد استاذنا العلامة الطباطبائي في وجيزته القيمة «علي والفلسفة الإلهية» بقوله التوم: «حقاً انه لظلم عظيم أن يفرق بين الدين الالهي و بين الفلسفة الإلهية. فهل الدين على اختلاف الأديان سعة وضيماً إلا مجموعة معارف اعتقادية الهية يعبر عنها بالأصول، وأخرى فقهية و اخلاقية يعبر عنها بالفروع؟»

وهل الانبياء لإرجال يهدون بأمر الله المجتمع البشري الى الحياة الفضلي والسعادة الحقيقية؟ وهل السعادة البشرية الحقيقية إلا أن ينال الانسان حقائق المعارف بما منحه الله من جهاز دقيق لفهمها و ادراكها، جهاز مرتبط بأصل خلقه الانسان وهو جزء من وجوده؛ وأن يسير — بعدئله تلکم المعارف — في حياته العملية، على طريق العدل والاستقامة؟ وهل له مناص في تحصيل تلك المعارف عن الالتجاء الى تلك المعارف عن الالتجاء الى الاستدلال واقامة البرهان؟.

وإذا كان الحال على ما تقدم، فكيف يسوغ للانبياء أن يدعوا الناس الى السمع والقبول بلايينة، و أن يطلبوا منهم السير على غير طريق الاستدلال، واقامة البرهان، مع ان ذلك مخالف لجلبتهم و مناف لما جهزوا به في اصل خلقتهم، وبنية وجودهم.

والانبياء — وان كانوا قد استمدوا معارفهم، و مبادئ دعوتهم من المبدء الغيبي، وارتضعوا ذلك من نبي الوحي، إلا أن الحقيقة هي: أنه لافرق بين مسلك الانبياء في دعوتهم الى صريح الحق، وبين الحق، سلوك الانسان بشعوره الفطري إلى نيل المعارف الالهية، حيث إنهم على رفعة مكانتهم و اشرفهم على الأفق الأعلى، قد تنزلوا إلى مستوي الأفهام البشرية، فكلّموا الناس بما يهديهم إلى استعمال الفطرة الانسانية العامة، و قدروي عن النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — انه قال: انا معاشر الانبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم. وحاشا ساحة الانبياء عليهم السلام أن يحملوا الناس على أن يخبطوا خبط عشواء، وأن يسوقهم سوق البيمة العمياء» الى آخر ما أفاد في ذلك — رضوان الله تعالى عليه.

وأما ما قلنا من أن الغزالي غير الاصطلاحات، وصرّح به في عدة مواضع كتابه محك النظر، فقال في موضع منه ما هذا اللفظ: «... فإن عليك وظيفتين: احداهما تأمل هذه الأمور الدقيقة؛ والأخرى الأتس بهذه الالفاظ الغريبة فإنني اخترعت اكثرها من تلقاء نفسي لأن الاصطلاحات في هذا الفن ثلاثة: اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين، ولا أؤثر أن اتبع واحداً منهم فيقصر فهمك عليه ولا تفهم اصطلاح الفريقين الآخرين، ولكن استعملت من الالفاظ ما رأيت كما المتداول بين جميعهم، واخترعت الفاظاً لم يشتركوا في استعمالها حتى إذا فهمت المعاني بهذه الالفاظ فما تصادفه في سائر الكتب يمكنك أن ترده اليها و تطلع على مرادهم منها — الى قوله: بل تكون في القياس مقدمتان، والمقدمة الأولى تشمل على قضيتين، والمقدمة الثانية تشمل على ذكر واحد من تينك القضيتين أو نقيضها ولنسم هذا النمط نمط التلازم؛ ومثاله قولنا: إن كان العالم حادثاً فله محدث و معلوم انه محدث فتلزم منه نتيجة وهو أن له محدثاً بالضرورة — إلى أن قال:

→ النمط الثالث نمط التعاند، وهو على ضد نمط التلازم والمتكلمون يسمونه السبرو والتقسيم، والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل ونحن سميناها التعاند؛ ومثاله العالم اما قديم واما حادث فهذه مقدمة، وهما قضيتان بحذف إتما: الأولى قولنا العالم قديم، و الثانية قولنا العالم حادث؛ فتسليم احدى القضيتين أو نقيضها يلزم منه لاحالة نتيجة، و ينتج فيه اربع تسليمات، فانا نقول: ومعلوم أنه حادث فيلزم منه نقيض المقدمة الأخرى وهو انه ليس بقديم؛ أو نقول: ومعلوم انه ليس بحادث فيلزم منه عين المقدمة الأخرى؛ أو نقول: ومعلوم انه قديم فيلزم منه نقيض الأخرى وهو انه ليس بحادث؛ أو نقول: ومعلوم انه ليس بقديم فيلزم منه عين الأخرى. الخ (ص ٣٨ و ٣٩ و ٤٢ ط مصر)

وهكذا في عباراته الأخرى و عبر فيها عن التصور بالمعرفة، وعن التصديق بالعلم، وكم لها من نظير في حك النظر.

وبالجمله انه عبر عن القياس الاستثنائي الاتصالي بميزان التلازم؛ وعن القياس الاستثنائي الانفصالي بميزان التعاند، وعن القياس الاقتراضي بميزان التعادل؛ وعن الاشكال الثلاثة بموازين التعادل فالشكل الاول بميزان التعادل الاكبر، والثاني بميزان التعادل الاوسط، والثالث بميزان التعادل الاصغر؛ وعن الكل أي عن القياسين الاستثنائي و الانفصالي وعن الأشكال الثلاثة بالموازين الخمسة. وانما ترك الشكل الرابع لبعده عن الطبع وسياقي قوله في البحث عن القياس: و رابعاً ينبوع الطبع ندع» وهو شكل جالينوسي سياقي الكلام فيه في القياس.

ثم ان في قوله: من اصغر اوسط اكبر جلي، اشارةً ايضا إلى أن ميزان التعادل اي كل واحد من الأشكال الثلاثة متشكل من حدود المطلوب الثلاثة الأصغر والأوسط والاكبر حيث وضعها في البيت على نظمها الطبيعي في الشكل فبدء الأصغر ووسط الأوسط وأخر الأكبر.

ثم ان صدر التألهين أتى بالبحث عن الموازين على الاصطلاح المذكور في المفاتيح واسرار الآيات على اسلوب بدیع مستفاد من الآيات القرآنية، و نهدي بعض افاضاته في ذلك اليك مزيداً للاستبصار حول التحقيق عن تلك الموازين المستخرجة من القرآن، فقال في اسرار الآيات بعد بيان في ميزان العلوم ما هذا اللفظ:

فان قلت: اين ميزان العلوم في القرآن، وهل هذا إلا افك و بهتان؟

قلنا: لم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن: الرحمن علّم القرآن خلق الانسان علمه البيان — الى أن قال: والسَاء رفعاها ووضع الميزان واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان؟

→ ألم تسمع قوله في سورة الحديد: لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط؟

أترعم ايها العاقل أن الميزان المنزل من عند الله مع انزال الكتاب المقرون اسمه باسم الكتاب هو ميزان البر والشعر والأرز والأقط وغيرها؟. أتتوهم أن الميزان القابل وضعه لرفع السماء هو القبان والطيار ومثالهما؟ ما أبعد هذا الحسبان وما أسخف هذا البهتان، وأتق الله يا اخي ولا تتعسف في هذا التأويل واترك الجهالة واللجاج إني أعظك أن تكون من الجاهلين.

واعلم ان هذا الميزان برهان معرفة الله وصفاته و افعاله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته ليعلم كيفية الوزن به تعليماً من قبيل انبيائه عليهم السلام كما تعلم الأنبياء من ملائكته؛ فأنه هو المعلم الأول، والمعلم الثاني جبرئيل، وثالث المعلمين هو الرسول — صلى الله عليه وآله — وأول من استعمل الميزان بتعليم الله و تعليم جبرئيل هو اب الأنبياء وشيخهم ابراهيم الخليل، ثم سائر الانبياء عليهم السلام، الى ابنه المقدس محمد — صلى الله عليه وآله — وقد شهد الله لهم بالصدق.

واعلم ان الموازين في القرآن ثلاثة: ميزان التعادل، و ميزان التلازم، و ميزان التعاند. لكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلاثة أقسام: الاكبر والأوسط والاصغر فيصير الجميع خمسة:

الأول الميزان الاكبر من موازين التعادل، وهو ميزان الخليل عليه السلام قد استعمله مع فرود، وهو كما حكى الله تعالى بقوله: قال ربي الذي يحيي ويميت — الى قوله: فهبت الذي كفر. وقد اثني الله عليه — عليه السلام — في استعماله لهذا الميزان قال: وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم، على قومه نرفع درجات من نشاء ان ربك حكيم عليم، فان في حجته الثانية التي بها صار فرود مبهوتاً لأنه ادرکها ولم يبلغ درکه الى الحججة الأولى أصليين اذ مدار القرآن على الحذف والابحاز. وكمال صورة هذا الميزان أن يقال: كل من قدر على اطلاق الشمس من المشرق هو الإله، هذا أحد الأصلين؛ وإلهي هو القادر على اطلاقها منه، الأصل الآخر؛ فيلزم من مجموعها أن إلهي هو الإله دونك يا فرود.

الأصل الأول مقدمة ضرورية متفق عليها؛ والثاني من المشاهدات ويلزم منها النتيجة. وكل حجة صورتها هذه الصورة وصحّ فيه اصلان كان حكمها في لزوم النتيجة المناسبة هذا الحكم إذلا دخل لخصوص المثال. فاذا جردنا روح الميزانية عن خصوصية المثال يستعملها في أي موضع أردنا و ننتفع بها كما يأخذ الناس معياراً صحيحاً وصنجة معروفة فيزنون الذهب والفضة وغيرها بتلك الصنجة المعروفة.

الثاني الميزان الأوسط فهو ايضاً واضعاً الله، ومستعمله الأول الخليل عليه السلام حيث قال:

←

بميزان تلازم و ميزان التعاند، وعن الإقترافي بميزان التعادل، و عن الأشكال الثلاثة بموازين التعادل الأكبر والأوسط والأصغر، و عن الكلّ بالموازين الخمسة حرّرت فيه

→ لأحبّ الآفلين. وكمال صورته: ان القمر آفل، والاله ليس بأفل، فالقمر ليس بإله. فأما حدّ هذا الميزان و روحه فهو أن كل شيئين وصف أحدهما بوصف يسلب عن الآخر فهما متباينان. الثالث الميزان الأصغر فهو أيضاً مبناه من الله حيث علم به نبيّه محمداً — صلى الله عليه وآله — في القرآن وهو قوله: وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما انزل الله على بشر الآية. و وجه الوزن به ان يقال: قولهم بنفي انزال الوحي على البشر قول باطل للازدواج بين اصليين أحدهما أن موسى و عيسى — عليهما السلام — بشر؛ والثاني انه انزل عليهما الكتاب فيبطل الدعوى العامة بأنه لا ينزل الكتاب على بشر اصلاً.

الرابع ميزان التلازم، وهو مستفاد من قوله: لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا. كذا من قوله تعالى: لو كان هؤلاء آلهة ماوردوها.

وأما حدّ الميزان و روحه و عياره فهو ان من علم لزوم أمر لآخر و علم وجود الملزوم يعلم منه وجود اللزوم. وكذا لو علم نفي اللزوم يعلم منه نفي الملزوم. واما الاستعلام من وجود اللزوم على وجود الملزوم، أو من نفي الملزوم على نفي اللزوم فهو ملحق بموازين الشيطان إذ ربما كان الملزوم من لازمه. الخامس ميزان التعاند، أما موضعه من القرآن فهو قوله تعالى تعليماً لنبيّه — صلى الله عليه وآله وسلم —: قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وانا اواباكم لعلى هدى او في ضلال مبين (سبا ٢٤)، ففيه اضمار اصل آخر لا محالة اذ ليس الغرض منه ثبوت التسوية بينه وبينهم، وهو انه معلوم أنا لسنا في ضلال مبين، فيعلم من ازدواج هذين الاصليين نتيجة ضرورية وهي انكم في ضلال مبين.

وأما حدّ هذا الميزان و عياره فكل ما انقسم الى قسمين متباينين فيلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر وبالعكس لكن بشرط ان يكون القسمة حاصرة لامتثرة، فالوزن بالقسمة الغير المنحصرة وزن الشيطان.

فهذه هي الموازين المستخرجة من القرآن، وهي بالحقيقة سلالم العروج إلى عالم السماء، بل إلى معرفة خالق الارض والسماء، وهذه الاصول المذكورة هي درجات السلالم (ص ٨٥ و ٨٦ من اسرار الآيات ط ١ الرحلي). ثم له قدس سره في الفصل الحادي والعشرين من الباب الحادي عشر من نفس الاسفار اشارة لطيفة ايضاً في الحساب والميزان، وان شئت فراجع اليه. (ج ٤ ط ١ ص

أي في المنطق للسمعة السفرة: إلى الله تعالى بقد علم صحيفة منيفة عالية مطهرة إما بصيغة الفاعل، وإما بصيغة المفعول سميتها اللآلي المنتظمة^{٣٦}، زينة سمع القلب^{٣٧} من ذي مكرمة المراد به العقل الفعّال، إن كانت كلمة «من»، نشئية، أو القلب، إن كانت بيانية أو تبعية. فهي أغوص في بحار المنطق لأقتني بعون خير مُنطق بضم الميم.

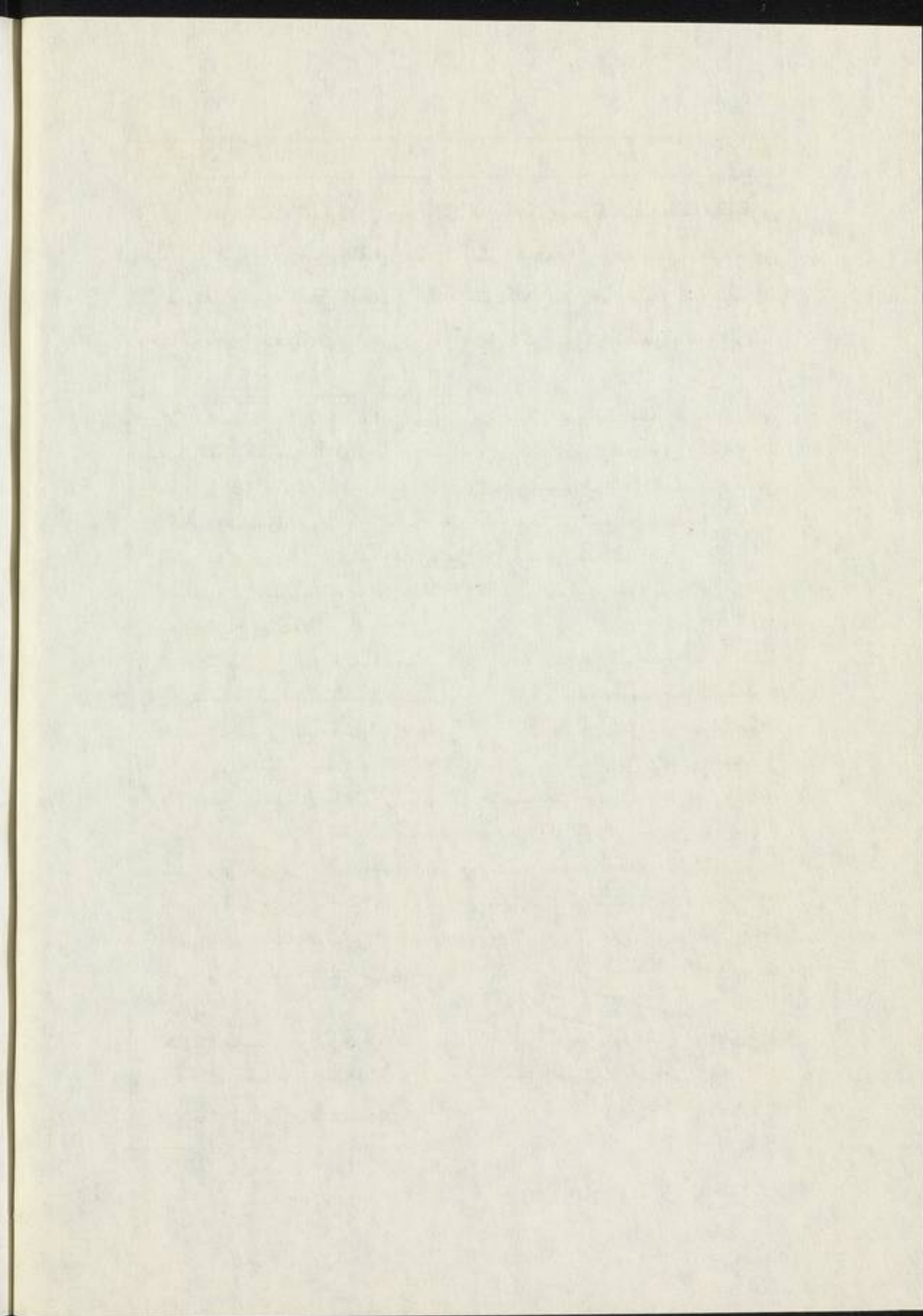
٣٦. قوله: «سميتها اللآلي المنتظمة» وبعده - قدس سره - نظم أيضاً العالم الجليل الشيخ عبد الهادي عماد الهمداني - رضوان الله تعالى عليه - علم المنطق وسمّاه بلؤلؤة الميزان كأنه في التسمية باللؤلؤة ناظر إلى اللآلي و آياتها أكثر منها، ثم شرحه هو نفسه كديدن ناظم اللآلي فسمى شرحه بمنتي الجمال في شرح لؤلؤة الميزان. وارتخ زمان الفراغ في آخره بقوله: تمّ الشرح على يد مصنّفه الأحقر أبي الحسن عبد الهادي في الليلة السابعة والعشرين من شهر رجب ١٣١٨. وقد طبع منتي الجمال بالطبع الحجري في سنة ١٣٢٣ هـ ق. وهو أسهل تناولاً للمتوسطين من شرح اللآلي. أول اللؤلؤة هكذا:

أبدء باسم من له الحمد وجب	مصلياً علي الرسول المنتجب
وآله الأطهار خير آل	فصل القضاء نتائج الأشكال
حجة جبار السماء من عرفوا	بالفصل والذكر لهم معرف

٣٧. قوله: «زينة سمع القلب...» كما إن اللؤلؤة المحسوس زينة سمع الرأس. والضمير المنخفض في «المراد به» يرجع إلى ذي مكرمة، أي القلب نفسه صاحب مكرمة وذو كرامة إن كانت كلمة من بيانية، كيف لا وهو لطيفة ربانية وسع الحق جلّ جلاله كما نقله النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - عن الله تعالى أنه قال: ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن التقي النبي. وإن كان المراد من ذي مكرمة العقل، وكلمة من نشئية فالمراد أن القلب نشأ من ذي مكرمة وهو العقل الفعّال وذلك لأن النفس الناطقة مولودة كريمة الأبوين وهما العقل الكلي والنفس الكلية ورمزوا إلى هذه اللطيفة بقولهم حيّ بن يقظان أي النفس جوهر حيّ أبوه يقظان وهو العقل. وفي ديواني:

كيسست مانند توفرزند كرم الأبوين	نفس كل مادري وعقل كل اورا پدري
---------------------------------	--------------------------------

وإن كانت كلمة من تبعية والمراد من ذي مكرمة القلب فالعنى أن القلب بعض من العقل بمعنى أنه من سنخ المجرّدات وظل من العقول المفارقة، وإن كان قلب الإنسان الكامل سياً قلب الخاتم أوسع وأتم منها.



لِقَاتِنَا

1924

قانون السي يقي رعايته
وموصل التصور معرّف
الفه الحكيم رسطاليس
واللهم البتدع القديم
والبحث عن موصل أو مقدمة
فتسعة أبوابه فاستبصر
باب الحدود والرسوم قبدجي
ومبدء الموصل تصديقا رعي
ذاما يقال باري ارميناس
بالبحث عن مدته الباب قسم
الإرتسامي من ادراك الحجا
أوهو تصديق هوالحكم فقط
كل ضروري وكسبي وذا
والفكر حركة إلى المبادي
ثم المبادي خصّة شركيّة
علميّة ظنيّة وهميّة

عن خطأ الفكر وهذا غايته
والحكم حجة فوضوعاً قفوا
ميراث ذي القرنين القديس
حقّ عليم منّنه عظيم
تصديقاً او تصوراً قدقّسه
ببحث عن الموصل للتصوير
باب المقدمات ايساغوجي
باب القضايا والعقود قددعي
صوريّ ببحث الموصل قياس
وباسم خمس من صناعاتٍ ومسم
إما تصوري يكون ساذجاً
ومن يركبّه فيركب الشطط
من الضروريّ بفكر أخذنا
ومن مبادي إلى المراد
تصوريّة وتصديقيّة
تسليميّة وتخيليّة

فهي علوم متعارفات
مصادراتٍ سمّ ذي المباد
كانت هي الأصول موضوعاتٍ

ثمّ مباد هي بيّنات
وإن مع التّكّرة والعناد
وإن أخذتها مسلماتٍ

المقدمة

قانون التي أي المنطق قوانين آية. وإنما أتى بصيغة المفرد^١، لأن المراد به الجنس؛ والمراد به العلم بالقوانين الميزانية، بمعنى الملكة البسيطة. بقي رعايته عن خطأ الفكر، كالتحوعن خطأ اللسان^٢ وهذا أعني الوقاية عن الخطأ في الفكر، غاية المنطق.

١. قوله: «وإنما أتى بصيغة المفرد...» القانون كلي واحترز به عن الجزئيات لأن الجزئي ليس بكاسب ولا مكتسب. ثم لتأفسر قوله قانون آي، بقوله أي المنطق قوانين آية تصدى لبيان تفسير المفرد بالجمع بأننا إن قلنا ان العلم نفس المسائل يكون المراد بالمفرد أي قانون الجنس فلا ينافي قولنا المنطق قوانين آية. وإن قلنا ان المراد بالقانون علم بمعنى الملكة البسيطة يحصل من القوانين الميزانية فالمعنى المنطق علم آي، فالضمير في قوله لان المراد به، وكذا في قوله أو المراد به، يرجع الى المفرد وهو القانون. ثم ان عالم كل فن اذا لم يراع اعمال قوانينه فيما يتعلق بذلك الفن لم يكن مصوناً عن الخطأ، فالوحي رعايتها بإعمالها لا بمجرد العلم بها.

٢. قوله: «كالتحوعن خطأ اللسان» في اول التوطئة في المنطق للفارابي: ومنزلتها — اي منزلة صناعة المنطق — من العقل منزلة صناعة النحو من اللسان. وكما أن علم النحو يقوم اللسان عند الأمة التي تجعل النحو للسانها، كذلك علم المنطق يقوم العقل حتى لا يعقل إلا الصواب فيما يمكن ان يغلط فيه. فنسبة علم النحو الى اللسان والألفاظ كنسبة علم المنطق إلى العقل والمعقولات، وكما أن النحو عيار اللسان فيما يمكن أن يغلط فيه اللسان من العبارة، كذلك علم المنطق عيار العقل فيما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات (ص ١٦ من المنطقيات للفارابي ج ١ — ط ١).

وموصل التصوّر اسمه معرف والحكم بالجزأي موصل الحكم والتصديق حجة
فموضوعاً أي على موضوع المنطق قفوا^٣، أي اطلعوا.

→ وفي كتاب السعادة لابن مسكويه: فإذا عرف الإنسان الأشياء التي من شأنها أن يغلط فيها تحرز
منها، ويتيقن فيما انه قد صادف فيه الحق ولم يغلط فإن تخيل له في شيء انه يسهوفه رجع إلى قوانين
الصناعة فعلم للوقت بموضع غلط ان كان فتلافاه بسهولة. ويمكنه مع ذلك أن يصحح ذلك الرأي
لنفسه ولغيره فإن بدله وتبينه له. وهذه صناعة المنطق وأقرب مثال إجده لها في الصناعات
العروض والنحو، فإن كان واحد منها يناسب المنطق بوجه وذلك: ان هاهنا اوزاناً من الشعر غير
صحيحة وربما غلط فيما ولم يكن صاحب صناعة فظتها مكسورة، وربما ظن بالمكسور منها أنها
صحيحة، وإذا رجع الى القانون الصناعي عرف موضع الشك وقدر على ما يجب ويتقن موضع الغلط
إن كان، وأصلح ما سهافيه.

ويناسبه أيضاً صناعة النحو بوجه آخر، وذلك أن نسبة صناعة النحو الى الالفاظ كنسبة صناعة
المنطق الى المعاني وكما أن النحو يسدّد اللسان نحو صواب القول ويعطي القوانين التي يعرف بها
الإعراب فكذلك المنطق يسدّد الذهن نحو صواب المعاني ويعطي القوانين التي تعرف بها الحقائق؛
وكما ان النحوي وإن كان غرضه اصلاح الالفاظ فانه ينظر أيضاً في المعاني ليصحح بها المعاني؛
والنحوي ينظر في الالفاظ بالذات وبالقصود الأول، وينظر في المعاني بالعرض وبالقصود الثاني،
والمنطقي ينظر في المعاني بالذات وبالقصود الأول، وينظر في الالفاظ بالعرض وبالقصود الثاني (ص
٥١ و ٥٢ ط مصر).

٣. قوله: «فموضوعاً قفوا» قد تقدّم كلامه في شرح قوله: «اتل عليكم حكمة الميزان» بأن موضوع المنطق
هوالمعقولات الثانية؛ وسيأتي كلامه أيضاً في «غوص في ذكر اقسام أخرى للكلّي» بأن المعقولات
الثانية هي موضوعات مسائل المنطق؛ وهكذا صرح به في غرر المعقول الثاني من غرر الفرائد (ص
٣٤ من الطبع الناصري)، وكذلك في مواضع أخرى من اللثالي والغرر، وقال ههنا: وموصل التصوّر
معرف والحكم حجة فموضوعاً قفوا. يعني أن المعلوم التصوري والتصديقي من حيث انه يوصل الى
مطلوب تصوّري وتصديقي هو موضوع المنطق، وهما قولان في موضوع المنطق فكيف التوفيق؟
اعلم ان الاقوال في موضوع المنطق ثلاثة: الأول انه المعقولات الثانية من حيث يتوصل بها من
معلوم الى مجهول وذهب اليه اهل التحقيق.

والثاني انه المعلوم التصوري والتصديقي من حيث يوصل الى مطلوب تصوّري وتصديقي واليه ذهب
أكثر المتأخرين. الثالث انه الالفاظ من حيث انها تدل على المعاني وقد سبق اليه بعض الأوهام.

والثالث ليس بصواب لأن نظر المنطقي بالقصد الأول ليس إلا في المعاني المعقولة ورعاية جانب الألفاظ إنما هي بالعرض. فانه لو امكنه أن يوصل ما في ذهنه الى الغير بلا واسطة الألفاظ لكان مستغنياً عن اللفظ والبحث عنه مطلقاً. وسبب اختيار هذا القول كما في شرح المطالع ان بعض الأوهام لما رأوا ان المنطق يقال فيه ان الحيوان الناطق مثلاً القول الشارح، والجزء الأول جنس والثاني فصل، وان مثل قولنا كل ج ب و كل ب ا قياس، والقضية الأولى صغرى والأخرى كبرى وهي مركبة من الموضوع والمحمول حسبوا أن هذه الأسماء كلها بازاء تلك الألفاظ فذهبوا الى أنها هي موضوعه (ص ١٩ ط عبدالرحيم) وقال القطب الشيرازي في درة التاج: ان اكثر المتأخرين اتفقوا على ان موضوع المنطق هو المعلوم التصوري والتصديقي من حيث انها يوصلان الى مطلوب تصوري وتصديقي. وكأن وجه اعراضهم عن القول الأول الى هذا القول وهو الثاني من الأقوال الثلاثة المذكورة أنهم اعترضوا على القائلين بالقول الأول بأن المنطقي يبحث عن نفس المعقولات الثانية ايضاً كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونظائرهما كما يبحث عن أحوالهم فلا تكون هي موضوعه، فعدلوا عن طريقة المحققين إلى ما هو أعم فقالوا: موضوعه التصورات أي المعلومات التصورية، والتصديقات أي المعلومات التصديقية لأن بحث المنطقي عن أعراضه الذاتية فانه يبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى تصور مجهول ايصالاً قريباً أي بلا واسطة ضمنية كالحذ والرسم، وايصالاً بعيداً ككونها كلية وذاتية وعرضية وجنساً وفضلاً فأن مجرد أمر من هذه الأمور لا يوصل إلى التصور مالم ينضم اليه أمر آخر يحصل منها الحد والرسم؛ ويبحث عن التصديقات من جهة انها توصل إلى تصديق مجهول ايصالاً قريباً كالقياس والاستقراء والتمثيل، أو بعيداً ككونها قضية وعكس قضية ونقيض قضية فانها مالم ينضم اليها ضمنية لا توصل إلى التصديق؛ ويبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى التصديق ايصالاً أبعد ككونها موضوعات ومحمولات فانها انما توصل اليه اذا انضم اليها أمر آخر يحصل منها القضية ثم ينضم اليها ضمنية أخرى حتى يحصل القياس أو الاستقراء أو التمثيل، ولاخفاء في ان ايصال التصورات والتصديقات الى المطالب قريباً أو بعيداً من العوارض الذاتية لها فتكون هي موضوع المنطق.

ويرد عليهم أنهم إن ارادوا بأن المنطقي يبحث عن الكلية والجزئية والذاتية والعرضية انه يبين تصوراتها فهو ليس من المسائل وذلك ظاهر، وان ارادوا التصديق بها للأشياء اي اثباتها لها فهو ليس من المنطق في شيء.

لا يقال: المنطقي يبحث عن أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج الى غير ذلك مما ليس بمبحث عن

آفة الحكيم رسطاليس^١، الملقب بالمعلم الأول.

→ المعقولات الثانية.

لاناقول: لانسلم آنها من مسائل المنطق فان بحثه إما عن الموصلات الى المجهولات، أو عمّا ينفع في ذلك الايصال، و من اليين ان لادخل لها في الايصال اصلاً، بل انما يبحث عنها إما على سبيل المبادي، أو على جهة تسميم الصناعة بما ليس منها، أو لإيضاح ما يكاد يخفى تصوّره على أذهان المتعلمين.

على أنهم إن عنوانا بالمعلومات التصورية ماصدق عليه من الأفراد يلزم أن يكون جميع المعارف والحجج في سائر العلوم بل في جميع المعلومات التي من شأنها الايصال موضوع المنطق، وليس كذلك ضرورة ان المنطقي لا يبحث عنها اصلاً؛ وان عنوانها مفهومياً يلزم ان لا يكون المنطق باحثاً عن الأعراض الذاتية لها لأن محمولات مسائله لا يلحقها من حيث هما بل لأمرأخص فان الإنقسام الى الجنس والفصل لا يعرض للمعلوم التصوري إلا من حيث انه ذاتي، والايصال الى الحقيقة المعرفة لا يلحقه إلا لأنه حد؛ وكذا الانعكاس الى السالبة الضرورية لا يعرض للمعلوم التصديقي إلا لأنه سالبة ضرورية، وانتاج المطالب الأربعة لا يلحقه إلا من حيث انه مرتب على هيئة الشكل الأول إلى غير ذلك؛ وليس لك أن تورد هذا السؤال على المعقولات الثانية فان البحث عن أحوالها من حيث تنطبق على المعقولات الأولى، وكان القانون المذكور في تعريف المنطق يعرفك هذا القيد فلا تغفل عن النكتة. هذا ما افاده القطب الرازي في شرح المطالع (ص ٢٠ و ٢١ ط عبدالرحيم) ونحوه ما في درة التاج للقطب الشيرازي (ص ١٠-١٣ من المنطق).

وانت مما تقدم دريت ان القولين الاول والثاني من الأقوال الثلاثة في موضوع المنطق يغير أحدهما الآخر، فكيف صرح صاحب اللثالي في اوله بل في عدة مواضع أخرى منه ومن الغرر بان موضوع المنطق المعقولات الثانية، وقال ههنا أن موصل التصور وموصل التصديق أي المعارف والحجج موضوعه؟! وسألت بعض مشايخي - رضوان الله تعالى عليهم - عن وجه هذا التدافع والتنافي بين كلاميه، فأجاب بأنه تسامح فيه وهذا ديدنه في نحو هذه الجزئيات. فتأمل.

٤. قوله: «آفة الحكيم رسطاليس...» قال الشهرستاني في الملل والنحل في ترجمته ما هذا الفظه: هو نيقوماخوس من اهل اسطاخرا، وهو المقدم المشهور والمعلم الأول والحكيم الفاضل المطلق عندهم. وانما ولد في اول سنة ملك اردشير بن دارا، فلما اتت عليه سبع عشرة سنة اسلمه ابوه الى افلاطون فحكث عنده نيفاً وعشرين سنة. وانما سموه المعلم الأول لأنه واضع التعاليم المنطقية، ومخرجها من القوة الى الفعل، وحكمه حكم واضع النحو والعروض فان نسبة المنطق الى المعاني التي في **الذهن**

نسبة النحو الى الكلام والعروض الى الشعر. وهو واضح لا يعني انه لم يكن المعاني مقومة بالمنطق قبله فقومها، بل يعني انه مجرد آلة عن المادة فقومها تقريباً الى اذهان المتعلمين حتي تكون كالميزان عندهم يرجعون اليه عند اشتباه الصواب بالخطاء، والحق بالباطل، إلا أنه أجل القول اجمال المهتدين، وفصله المتأخرون تفصيل الشارحين، وله حق السبق وفضيلة التمهيد. وكتبه في الطبيعيات والإلهيات والأخلاق معروفة ولها شروح كثيرة (ص ١٩٦ ط مصر)

اقول بل جاء في الأثران ارسطوطاليس كان نبياً من الانبياء كما في محبوب القلوب للديلمى حيث قال: يروي ان عمرو بن العاص قدم من الاسكندرية على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله فسأله عما رأى؟ فقال: رأيت قوماً يتطلسون ويجمعون حلقاً ويذكرون رجلاً يقال له ارسطوطاليس لعنه الله.

فقال صلوات الله وتسليماته عليه وآله: مه يا عمرو! ان ارسطوطاليس كان نبياً فجهله قومه.

ثم قال الديلمي: قال الفاضل الشهرزورى في تاريخ الحكماء هكذا سمعناه.

ثم قال الديلمي: اقول ويؤيد هذه الرواية ما نقل السيد الطاهر ذو المناقب والمفاخر رضي الدين علي بن طاوس قدس سره في كتابه فرج المهموم في معرفة الحلال والحرام من علم النجوم قولاً بأن ابرخس وبطلميوس كانا من الانبياء، وأن اكثر الحكماء كانوا كذلك وانما التبس على الناس أمرهم لأجل اسمائهم اليونانية، أي لما كانت اسمائهم موافقة لاسماء بعض حكماء يونان الذين ينسب اليهم فساد الاعتقاد اشتبه على الناس حالهم وظنوا أن اصحاب تلك الأسماء بأجمعهم على نهج واحد من الإعتقاد (محبوب القلوب ص ١٤ ط ١).

واعلم ان ما بقى من منطق ارسطو لم يكن إلا الصناعات الخمس وشرذمة من مباحث أخرى، وباقي الأبواب والفصول والاضافات يكون من المتأخرين لامن ارسطو؛ مثلاً:

انّ الشكل الرابع من جالينوس ولذا اشتهر بالشكل الجالينوسي.

وانّ ايساغوجي اي الكليات الخمس من فرفوروس الصوري جعلها مدخلاً لمنطق ارسطو كما في الفهرست لابن النديم (ص ٣٥٤ ط مصر)

وقال الديلمي في محبوب القلوب (ص ١٥١ ط ١): الصور من ساحل الشام، وله - اي للحكيم فرفوروس الصوري - نباهة في الفلسفة، وهو على رأي ارسطوطاليس والشارح لكلامه.

وذكر المورخ القفطى الشيباني في تاريخه انه كان بعد زمن جالينوس، ولما صعب على اهل زمانه معرفة كلام ارسطوطاليس شكوا اليه ذلك من الأماكن النازحة عنه وذكروا سبب الخلل الداخل

عليهم، ففهم ذلك وقال: كلام الحكيم يحتاج الى مقدمة قصر عن فهمها طلبه زماننا لفساد أذهانهم، وشرع في تصنيف كتاب ايساغوجي فأخذ عنه واضيف الى كتب ارسطوطاليس وجعل اولها وسار مسير الشمس الى يومنا هذا (تاريخ الحكماء للقفطي ص ٢٥٦ ط برلين).

وأن البحث عن تقسيم القضايا الى الخارجية والحقيقية والذهنية من ابي الفضائل الدين ابي عبدالله محمد بن ناماور بن عبد الملك الخونجي المصري الشافعي.

وأن عكس السالبة الجزئية مع ما يتبعه في ابواب الأقيسة مما عثر عليه الفاضل اثير الدين مفضل بن عمر الأبهري؛ كما نص به المحقق الطوسي في منطق التجريد، والشارح العلامة في الجوهر النضيد (ص ٧٨ و ١١٥ من الجوهر النضيد ط ١ في ايران).

وان البحث عن النسب الأربع بين المفاهيم من ابي الثنايا محمد بن ابي بكر الآذربايجاني المعروف بالأرموي؛ ومن الكاتبي.

وأن البحث عن اراثة انتاج القياسات بالخطوط من ابي البركات البغدادي.

وأن بيان شرائط الأشكال الاربعة بالرموز المشهورة - مغكب للأول، خين كب للثاني، مغكاين للثالث، مينكخ أو خينكاين للرابع - من الشيخ بهاء الدين العاملي.

وان البحث عن الشرطيات ولوازمها، والقياسات الشرطية من الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا حيث قال في الاشارة الثانية من النهج السابع من منطق الإشارات: والقياس على ما حققناه نحن على قسمين: اقتراني واستثنائي الخ.

وقال المحقق الطوسي في شرحه: اقول المنطقيون قسموا القياس الى ما يتألف من حمليات او شرطيات، وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لأنهم لا ينيهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول (يعني به المنطق الذي كان واضعه ارسطوطاليس) هي الحمليات الصرفة والاستثنائية الموسومة بالشرطيات لا غير، فلما وقف الشيخ لاخراج الشرطيات الإقترانية من القوة إلى الفعل فحقق ان القياس إنما ينقسم بالقسمة الأولى إلى الاقترانيات والاستثنائيات. (٧٠ ط الشيخ رضا).

وقال المحقق الطوسي ايضاً في شرحه على الاشارة الرابعة من النهج الثامن من منطق الاشارات: المعلم الاول اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية، ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق. وظن الشيخ ان الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل الى لغتنا، احتمال مجرد اقتضاه حسن

ميراث ذي القرنين اسكندر قد كان جارياً في القديم على السنة الحكماء أن المنطق ميراث ذي القرنين حتى لقب به^٥. وقد بذل لمؤلفه خمسمائة ألف دينار وأدر

→ ظته بالمعلم الأول الخ (ص ٨٦ من الطبع المذكور).

اقول كأن المحقق الطوسي ناظر الى كلام الشيخ في الفصل السادس من المقالة السادسة من منطق القياس من الشفاء حيث قال: وقع الينا كتاب في الشرطيات منسوب الى فاضل المتأخرين كآته منحول عليه فانه غير واضح ولا معتمد ولا مبالغ فيه ولا مبلوغ به الغرض الخ. (ج ٢ من منطق الشفاء ص ٣٥٦ ط مصر).

قال القطب الشيرازي في شرحه على حكمة الاشراف بأن ارسطو قد حافظ في تدوينه المنطق على شريطة المصنفين، واحترز فيه عن الزيادة على ما يجب كلوازم المتصلات والمنفصلات والافتراضات الشرطية التي لا ينتفع بها لافي الدنيا ولا في الآخرة وامثالها مما زادها المتأخرون، وعن النقصان مما يجب كالصناعات الخمس على ما نقص منها المتأخرون بحذف البعض اصلاً ورأساً كالجدول والحظابة والشعر وايراد البعض ابتر كالبرهان والمغالطة (٣٠ ط ١ - ايران).

٥. قوله: «حتى لقب به» أي حتى لقب المنطق بميراث ذي القرنين. وذا القرنين هذا هو صاحب خضر عليها السلام الذي أخبر عنه القرآن الكريم، وهو الاسكندر الماقدوني تلميذ ارسطو في عهد دارابن داراب ملك الفرس (نزهة الأرواح للشهرزوري ج ١ ص ٢٠٨ و ٢٥٢ ط حيدرآباد الدكن). وفي دائرة المعارف للبيستاني: اسكندربن فيليبس المكديني من زوجته اولمبياس، ولد في بلاسة ٣٥٦ ق-م، وتوفي سنة ٣٢٣ ق-م، ويلقبه الإفرنج بالكبير، والعرب بذي القرنين (٣/٥٤٥). وفي نزهة الأرواح للشهرزوري... ارسطو كان يسمى في حديثه الروحاني لفرط ذكائه وكان افلاطن يسميه العقل. وفي أيامه استتب الملك لذي القرنين وانقمع به الشرك في بلاد يونان. (ج ١ ص ٢٦ ط حيدرآباد الدكن).

وانما سمي الاسكندر هذا بذي القرنين لأن القرن بالفتح فالسكون بمعنى الطرف والجهة وهو قد ملك قرني الشمس اي مطلعها ومغربها كما اخبر عنه قوله سبحانه في الكهف من القرآن الكريم: ويسئلونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكراً انامكنا له في الارض وآيتناه من كل شيء سبباً فاتبع سبباً حتى اذابلق مغرب الشمس - ابي قوله تعالي شأنه: ثم اتبع سبباً حتى اذابلق مطلع الشمس الآية.

وفي الحديث قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لعلي عليه السلام: إن لك بيتاً في الجنة وانك ذو قرنيها. يعني به انك ذو طرفيها.

عليه كل سنة مائة وعشرين ألف دينار.

القديس^٦ مرفوع على القطع، تمجيد لذي القرنين. والملمهم المبتدع القديم لِكَلِّ

→ قال الاستاذ العلامة الشعراني جعلت فذاه في تعليقه منه على تفسير سورة الكهف من مجمع البيان للطبرسي ما هذا لفظه الشريف: «ان ذا القرنين كان مؤمناً بالله واليوم الآخر، فانه كان تلميذ ارسطوطاليس وتعلم منه التوحيد وتجرد النفس وبقاها بعد الموت كما كان يعتقد استاذة. ثم ان ظهور اسكندر على اقاليم الارض صار سبباً لنشر علوم اليونانيين بين الأمم وترويج لغتهم وبناء مدارس للطب والنجوم والفلسفة، وبقي لغتهم نحواً من الف سنة رانجة في الأرض كلغة العرب بعد الإسلام. وتجمع معارفهم في مصر، واحدثوا مكتبة اسكندرية؛ وبالجملة لم يبعث بعد الانبياء عليهم السلام احد مثله في ترويج العلوم وتهذيب النفوس وتشحيد العقول، ولعله لذلك اختص من بين الملوك بالذكر».

ثم ان المصنف ناظر في ابياته وشرحها في الديباجة غالباً الى كلمات القطب الشيرازي في شرحه على حكمة الاشراق حيث قال: «و مؤلف المنطق اي مصنف هذا الفن ومدونه هو ارسطو، وقد صح بشهادة المفسرين له. ويقال له ميراث ذي القرنين، وقد بذل لمصنفة خمسمائة الف دينار وأدر عليه كل سنة مائة وعشرين الف دينار (ص ٣٠ ط ١ - ايران).

انا اقول: طوبى لك يا ارسطو انما كنت حسن الحظ جداً بما قد آتاك الله تعالى ذا القرنين، وأما الحسن الآملي فانه من ذي قرن واحد، إلا انه فرحان بقوله: لنا ما رزقنا من قلوب كسيرة. وفي عمل أم داود من اعمال رجب المنقول في مصباح شيخ الطائفة: اللهم صل على أئينا آدم بديع فطرتك - الى قوله: اللهم صل على أئنا حواء المطهرة من الرجس - الى قوله: اللهم صل على هابيل وشيث وادريس ونوح وهود وصالح و ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب ويوسف و الأنبياء ولوط وشعيب وايوب وموسى وهرون ويوشع وميشا والخضر وذى القرنين ويونس والياس وذى الكفل وطالوت وداود وسليمان وزكريا وشعيا ويحيى وتوخ ومق و ارميا و حيقوق ودانيال وعزير وشمعون وعيسى و جرجيس و الحواريين و الاتباع و خالده و حنظلة و لقمان، اللهم صل على محمد سيد المرسلين الخ. وراجع الى اصول الكافي (ج ١ من العرب ص ٣٢٨). ٦. قوله: «القديس» القاعدة الأدبية تقتضي ان يكون كلمة القديس فيقلاً للمبالغة كاليكيت والصديق والسيجين والخريت ونحوها، وان لم نجد لها في المعاجم اللغوية والروائية لان المعاجم لا تعرض للصيغ القياسية غالباً. قال الحكيم الالهى الهيدجي - رضوان الله تعالى عليه - في تعليقه على الثالثي: القديس فقيل من القدس، اني وان بذلت الجهد في الطلب لم اجده مستعملاً في ←

الصناعات سبباً العلوم الكلية الاصلية. حقّ علمٍ منه عظيمٌ جل جلاله وعمّ نواله، إذ معلوم أنّ الحكمة وإن^٧ كانت البحثية، وعلمها الآلي ليست مخصوصة بدورة و كورة

→ كلام العرب إلا ما في تفسير روح البيان في سورة الحشر من أن القديس من صيغ المبالغة من القدس أي البليغ في النزاهة عمّا يوجب نقصاناً، وهو بالعربي قديسا. انتهى.

ثم قال المصنف: القديس مرفوع على القطع تمجيداً للذي القرنين، ومع ذلك النص الصريح قال مؤلف رهبر خرد: لعل القديس صفة للميراث فلاشكال (ص ٢٠٧).

ثم الاستفادة من الأخبار أن الاسكندر تلميذ ارسطو هو غير الاسكندر ذي القرنين في بحر الجواهر للهرودي: اعلم ان الاسكندر اثنان: الأول هو ذو القرنين الاسكندر بن سلوكوس الرومي الذي جال الأرض وبلغ الظلمات و مغرب الشمس و مطلعها و سديأجوج و مأجوج كما اخبر الله تعالى عنه؛ والثاني الاسكندر بن دارابن بهمن الرومي شبهوه بالاسكندر الاول لانه ذهب الى الصين و مغرب و مات وهو ابن اثنين و ثلاثين سنة و سبعة اشهر و كان على مذهب استاذه ارسطو و اسطوزره فكان عاملاً برأيه و انتادله ملوك الترك و الروم و الهنوديين الأول و الثاني دهر طويل، كذا في آثار البلاد.

وكذا في معيار اللغة: الاسكندر هو ذو القرنين صاحب خضر عليها السلام. ملك ما بين المشرق والمغرب بعد نوح عليه السلام. وهو غير الاسكندر الرومي صاحب دارا كما يظهر من الاخبار المعبرة.

والأستاذ العلامة الطباطبائي - قدس سره العزيز - قد بسط الكلام في تاريخ ذي القرنين بجميع شعبه في تفسيره العظيم «الميزان» فليراجع الطالب اليه.

٧. قوله: «إذ معلوم أن الحكمة وإن...» أي الحكمة البحثية على طريقته المشائين، وأما - عند الإشراقين فبالكشف و الشهود أيضاً. قال في تعليقه على غرر الفرائد (ص ٦٨ من الطبع الناصري): المتصدون لمعرفة الحقائق اربع فرق لأنهم إما أن يصلوا اليها بمجرد الفكر، أو بمجرد تصفية النفس بالتخلية و التحلية، أو بالجمع بينهما؛ فالجامعون هم الاشراقيون، والمصفون هم الصوفية، والمقتصرون على الفكر إما يواظبون موافقة اوضاع ملة الأديان وهم المتكلمون، أو يبحثون على الإطلاق وهم المشاؤون؛ والفكر مشي العقل اذ الفكر حركة من المطالب إلى المبادي ومن المبادي إلى المطالب. انتهى.

والشيخ الشبستري قال في گلشن راز على ما عليه الفرقة الثانية:

تصور كان بود بهر تدبّر بنزد اهل عقل آمد تفكر

→ زرتيب تصويرهاى معلوم شود تصديق نامفهوم مفهوم
مقدم چون پدترتالى چومادر نتيجه هست فرزند اى برادر
ولى ترتيب مذکور از چه و چون بود محتاج استعمال قانون
هرآن کس را که ايزد راه ننمود ز استعمال منطق هيچ نگشود
ولكن الانسان لا يستغني عن البرهان، وقد دريت في تعليقه متقدمة أن القرآن والبرهان والعرفان
لن يفترق أحدها عن الآخرین قط. وسيأتي الكلام في تشنيع العقل من لسان ارباب الشهود و
مرادهم من التشنيع فارتقب.

والواو في قوله: «و علمها الآتي» بمعنى مع ظاهراً. والدورة هي أن يعود كل نقطة من الكرة سواء
كانت فلكية او غيرها إلى الوضع الذي فارقت. والمراد هنا الدورة الفلكية، كما يقال: الفلك الأعظم
تتم دورته في قريب من اليوم بليلته؛ والشمس تتم دورتها في ثلاثمائة وخمسة وستين يوماً وكسره
والزحل يتم دورته في ثلاثين سنة ونحو ذلك. والأدوار في كتب الهيئة على اقسام عديدة ففي الزيج
الالغ بيكي: «أما ادوار چنانست که دورى نهاده اند مدت آن - ٤٥٩٠ - سال بقدر مجموع
عطايای عظامی کواکب: آفتاب را - ١٤٦١ - سال، وزهره را - ١١٥١ - سال، وعطارد را
- ٤٨٠ - سال، و قمر را - ٥٢٠ - سال وزحل را - ٢٦٥ - سال، ومشتري را - ٤٢٩ - سال،
ومريخ را - ٢٨٠ - سال؛ و چون اين مدت بگذرد باز نوبت بافتاب رسد. انتهى.

و بعضهم جعل دور كل كوكب سيارالف سنة، و مدة الدورة سبعة آلاف سنة. ولهم في
الدورالقمري و كذلك في سائر الأدوار المنسوبة الى كل كوكب من الكواكب السبعة السيارة
كلمات أخرى. ومن الأدوار هو انقضاء مدة دورة فلك الثوابت بحركته الخاصة على التوالي فيقطع
جزءاً واحداً في كل سبعين سنة شمسية فيتم الدور في خمس وعشرين الفاً ومأتي سنة. وتفصيل
ذلك يطلب في الفصل الرابع من الباب الثاني من شرح البرجندي على التذكرة في الهيئة للمحقق
الطوسي.

قال الشيخ الاشراقي في المطارحات أن مذهب الأدوار والاكوار للقدماء من البابليين والحكماء
الخسروانيين والهند وجميع الأقدمين من مصر و يونان. وفي الفصل الخامس من المقالة الخامسة من
حكمة الاشراق: واعلم ان نقوش الكائنات محفوظة في البرازخ العلوية مصورة وهي واجبة التكرار
الخ.

وقال القطب الشيرازي في شرحه عليها: أي النقوش بل الكائنات التي هي آثارها واجبة التكرار

→ في الأعيان، لا يعني أن المعلوم يعاد فإن ذلك ممتنع بل يعني عود شبهه، واعتبر بالفصول الأربعة وعودها كل سنة وعود كل منها في السنة القابلة إلى شبهه ما كان في السنة الماضية فيكون عند المبادي العالية احكام الحوادث يقع جملتها في كل مبلغ من الآلاف الجمة مضبوطة سنة بعد سنة و دوراً بعد دور ثم يعود تلك الحركات بعد عبور تلك المدة وهي عند بعضهم ستة و ثلاثون الفاً واربعمائة وخمسة وعشرون سنة الخ (ص ٥٢٩ ط ١ - ايران).

والبرزخ في اصطلاح حكمة الاشراق هو الجسم، فالبرازخ العلوية هي الافلاك و اجرامها بما أن لها مبادي نفسانية فأن نفوس الأفلاك خزائن الله الجسمانية، وعقولها خزائنه الروحانية التي لا تنفذ و لا تنبذ ازلاً و ابداً، وهي واصلة الى العالم العنصري على التدرج شيئاً فشيئاً و تلك الآثار هي واجبة التكرار في الأعيان.

والمصنف في كتابه «شرح الاسماء» في شرح البند الواحد والسبعين: «يامن له ملك لا يزول» قال: لا منافاة بين قدم ملكه تعالى بما هو ملكه و حدوث مملوكه، و ملكه بضم الميم قديم، و ملكه بكسر الميم حادث، و بالجملة الخلق و ما من ناحيته حادث، و الحق و كل ما هو من صقع قديم، و الى عدم زوال ملكه اشار الاشراقيون بالقول بالأدوار والأكوار. انتهى ملخصاً (ص ٢٤٠ - ط ١ - ايران).

وكذا يبحث عنه في اول الفريدة السابعة من غرر الفرائد (ص ٣١٤ ط الناصري) حيث يقول:

قيل نفوس الفلك الدوار نقوشها واجبة التكرار
الأدوار هي الأكوار، وكل دوركوار، إلا أن الأكوار هي تكرر الأوضاع الفلكية، و الأدوار هي تكرر الدورات الزمانية، فالأدوار تتبع الأكوار، و الحوادث الزمانية و أدوارها منتشرة من الاكوار الفلكية.

اعلم ان بعض كلمات القائلين بالأكوار والأدوار دالة على أن قيام القيامة عند انتهاء كل دورة، فقال بعضهم هو عند انقضاء مدة دورة فلك الثوابت أي ٢٥٢٠٠ سنة وقد تقدم الإشارة إليها. و اقول: لا يبعد ان يكون نظرهم الى الرتق والفتق بين دائرتي معدل النهار و منطقة البروج، فان الميل الكلي يتناقص كل سنة شمسية نحو نصف ثانية تقريباً وعلى التحقيق ٤/٦٨، في كل عشر سنوات ينقص مقداره نحو ٤/٦٨٠ و على هذه المحاسبة يعلم مقدار الكورة والدورة. فيلزم مما ذكرنا من الإنتقاص أن ينطبق منطقة البروج مع المعدل بعدمضي «١٨٦٠٠٠» سنة شمسية تقريباً، ثم تميل عنه إما إلى الشمال ايضاً أو إلى الجنوب، فعلى الثاني تصير البروج الشمالية جنوبية، وبالعكس و يجب أن يكون أحوال الأرض هنالك على غير هذه الأحوال الموجودة الآن، بل يوجب تغييراً في أحوال

والله تعالى دائم الفضل قديم الإحسان و فيضه لا ينقطع و نوره لا يأفل و ما نفذت كلماته و بالجملة دامت ذاته و صفاته. نعم أرسطا طاليس مؤلف المنطق^٨ و مدوّنه،

→ الأجرام العلوية أيضاً. وهذا الاحتمال جارلوم يرجع فلك البروج بعد مقدار من قربه واقباله إلى حالته الأولى من غير أن ينطبق على المعدل.

قال الفاضل الحفري في شرحه على التذكرة في الهيئة للخواجة نصيرالدين الطوسي: وممن جزم بذلك الانطباق بعض أجلة المتأخرين وفسر الرتق والفتق الواقعين في كلام الجليل الملك العلام حيث قال عزوجل: «اولم يرالذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما» (الانبيا - ٣٢) على الانطباق والانفتاح؛ وقال: إن المراد من السموات هو المعدل، ومن الأرض فلك البروج، ومن الرتق انطباقها، ومن الفتق انفتاحها. وذكر أن وقت القيامة الكبرى الموعودة هو وقت بعد ذلك الانطباق الثاني الذي هو يوجب انحلال المركبات إلى البسائط، وان المقارن لذلك الوقت وضع لم يحدث قبله وضع مثله بناء على أن نسبة بعض حركات الافلاك الى بعض آخر صميمة كما هو مقتضى علو القدرة فانه على ذلك التقدير يستحيل عود وضع من الأوضاع كما قام عليه البرهان، والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب. انتهى

وقد أغنانا رسالتنا في الميل المطبوعة، وكذا كتابنا في دروس الوقت والقبلة ايراد مباحثه تفصيلاً، فليراجع الطالب اليها.

وفي الفصل الثاني من شرح القيصري على فصوص الحكم: للأسماء دول بحسب ظهوراتها و ظهور احكامها، واليه تستند ادوار الكواكب السبعة التي مدة كل دور منها الف سنة (ص ١٥ ط ١ - ايران). وكذا في الخاتمة من مصباح الانس بحث عميق في الادوار والاكوار حيث قال: لما كان اخص خواص الصورة الانسانية القول والنطق الظاهري والباطني حيث لا يوجد في سائر الصور كان مبدء سلطنة ادوار مظاهر الاسماء الخ (ص ٢٨٠ ط ١) فان شئت فراجع اليه فان الاقتحام في ورودها خارج عن طور التعليقة.

٨. قوله: «نعم ارسطا طاليس مؤلف المنطق...» بل في السعادة لابن مسكويه ان الحكمة قبل هذا الحكيم كانت متفرقة كمتفرق سائر المنافع التي أبدعها الله تعالى، وجعل الانتفاع بها موكولاً الى جبلة الناس وما أعطاهم من القوة على ذلك مثل الأدوية التي توجد متفرقة في البلاد والجيال فاذا جمعت والفت حصل منها دواء نافع، وكذلك جمع ارسط (يعني به ارسطو) ما تفرقت من الحكمة، وآلف كل شيء إلى شكله و وضعه موضعه حتى استخرج منه شفاء تاماً تداوى النفوس من أسقام الجهالة (ص ٤٩ ط مصر ١٣٤٦ هـ). ثم كتابه المخصوص بالمنطق يسمى «النص» قال ابن خلدون في

لا واضعه المبتكر لأصله.

وقد نقل الشيخ الرئيس في آخر منطق الشفاء أنه قال ارسطو:

«إننا ماورثنا عن تقدمنا في الأقيسة الأضوابط غير مفصلة، وأما تفصيلها وإفراد كل قياس بشروطه وضروره وتميز المنتج عن العقيم، إلى غير ذلك من الأحكام، فهو أمر قد كدّدنا فيه أنفسنا وأسهرنا أعيننا حتى استقام على هذا الأمر. فإن وقع لأحد ممن يأتي بعدنا فيه زيادة أو إصلاح فليصلحه، أو خلل فليسدّه.»^٥

فقال الشيخ:

«انظروا معاشر المتعلمين هل أتى أحد بعده زاد عليه^٦ أو أظهر فيه قصوراً، أو أخذ عليه مأخذاً مع طول المدة وبعُد العهد؟ بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح.»^{٥٥} (انتهى)

و بعد الفراغ عن الثلاثة^{١٠} المهمة، وذكر الواضع والمؤلف شرعنا في القسمه، اي

→ الفصل السابع عشر من الباب السادس من مقدمة تاريخه (ص ٤٩٠ ط مصر): ان الانسان لما خلق الله له الفكر الذي به يدرك العلوم والصنائع - الى قوله: وهذا السعي من الفكر قد يكون بطريق صحيح، وقد يكون بطريق فاسد فاقتضى ذلك تمييز الطريق الذي يسعى به الفكر في تحصيل المطالب العلمية ليتميز الصحيح من الفاسد فكان ذلك قانون المنطق؛ وتكلم فيه المتقدمون أول ما تكلموا به جملاً جملاً ومفترقاً ولم تُهذَّب طرقه ولم تجمع مسائله حتى ظهر في يونان ارسطو فهذَّب مباحثه ورتب مسائله وفضوله وجعله أول العلوم الحكيمه و فاتحها، ولذلك يسمى بالمعلم الأول؛ و كتابه المخصوص بالمنطق يُسمى «النص» وهو يشتمل على ثمانية كتب اربعة منها في صورة القياس، و اربعة في مادته. الخ

٩. قوله: «هل أتى أحد بعده زاد عليه...» وما زادوا عليه فقد تقدم الكلام فيه.

١٠. قوله: «و بعد الفراغ عن الثلاثة» أي التعريف والموضوع والغاية. وهي من الرؤس الثمانية. وفي آخر التهذيب في المنطق للتفتازاني، ونحوه في شرح حكمة الاشراف للقطب الشيرازي (ص ٢٨ و ٢٩) ←

٥ لم نجد عين هذه العبارة في الشفاء.

٥٥ الشفاء المنطوق ج ٤ السفسطه الفصل السادس ص ١١٠.

قسمة أبواب المنطق لأنَّ القسمة احد الرؤس الثمانية واقتصرنا عليها لأنَّها أهم، فقلنا في وجه الضبط:

والبحث في المنطق إِمَّا عن موصل أو عن مقدّمة أي مقدّمة الموصل وما يتوقف عليه تصديقا أو تصورا. أي الموصل قسمان: تصديقي وتصوري ولكلٍ منها مقدّمة قد قسّمه أي قسّم المنطق فتسعة أبوابه فاستبصر^{١١}:

→ ط ١— (إيران) كان القدماء يذكرون مايسّمونه الرؤس الثمانية: الأول الغرض للتلايكون النظر فيه عبثاً؛ والثاني المنفعة وهي مايتشوقه الكل طبعاً لينشط للطلب ويتحمّل المشقة؛ والثالث السمة وهي عنوان العلم ليكون عنده إجمال مايفضّله؛ الرابع المؤلف ليسكن قلب المتعلم؛ الخامس انه من أي علم هو ليطلب فيه مايليق به؛ السادس انه من أي مرتبة هو ليقدم على ما يجب ويؤخر عما يجب، السابع القسمة ليطلب في كل باب مايليق به؛ الثامن الأنحاء التعليمية وهي التقسيم أعني الكثير من فوق، والتحليل وهو عكسه، والتحديد أي فعل الحدّ، والبرهان أي الطريق إلى الوقوف على الحق والعمل به، وهذا بالمقاصد أشبه.

١١. قوله: «فتسعة أبوابها فاستبصر» قال ابن النديم في الفهرست في ترجمة ارسطو: هو ارسطاليس بن نيقوما خس بن ماخاون، من ولد اسقليادس الذي اخترع الطب لليونانيين، وكان اسم امه اقسطيّا وترجع الى اسقليادس. عاش ارسطاليس سبعا وستين سنة. — الى قوله: الكلام على كتبه المنطقية، وهي ثمانية كتب: قاطيغورياس معناه المقولات، باري ارمانياس معناه العبارة، انالوطيكا معناه تحليل القياس، أبودقطيكا وهو أنالوطيكا الثاني ومعناه البرهان، طوييكا ومعناه الجدل، سوفسطيكا ومعناه المغالطين، ريطوريقا معناه الخطابة، أبوطيكا ويقال بوطيكا معناه الشعر (ص ٣٤٥—٣٤٧ ط مصر).

ثم أخذ ابن النديم في نقل المترجمين الذين نقلوا تلك الابواب من اليونانية الى العربية. وللحكيم ابي علي احمد بن مسكويه تحليل مفيد في بيان اغراض مافعله ارسطاليس في قسمة الابواب وليراجع الطالب الى كتابه المسمى بالسعادة.

وكذا المصنّف أفاد في ذلك في تعليقه على غررالفرائد بقوله: اعلم أن داب القدماء وديدهم أن جعلوا ابواب المنطق تسعة، واطلقوا عليها الفنون كما يقولون في فن البرهان كذا، وفي فن الجدل كذا؛ والصناعة كمايقولون الصناعات الخمس. وربما اطلقوا عليها الكتب كما يقولون كتاب ايساغوجي، و كتاب البرهان؛ وهذا مثل مايقال في الفقه كتاب الصلوة وكتاب الزكوة ونحوهما.

→ ولكل منها اسم يوناني بقي بعد النقل الي العربية: الأول ايساغوجي، ضبطه فرفوريوس بين فيه الكليات الخمس. الثاني قاطيقورياس و هوالمقولات العشر. الثالث باريرميناس و هوالقضايا. الرابع انولوطيقا وهوالقياس. فبين فيه تركيب القضايا لتصيرقياساً، كما ان في باريرميناس يبين كيفية تركيب المعاني المفردة بالايجاب والسلب لتصير قضية، والمعاني المفردة ماهي المستنبطة من قاطيقورياس. الخامس اوفوذوطيقي و هوالبرهان يعرف فيه شرائط القياس ومقدماته التي بها يصير برهاناً منتجاً لليقين، والبرهان هو طريق موثوق به موصل الى الحق سيما نط اللم منه. السادس طونيقا يبين فيه شرائط القياس ومقدماته التي بها يحسن مخاطبة الجمهور ومن يقصر فهمه عن البرهان. السابع رقطوريقي وهو الخطابة المفيدة للظنون الحسنة؛ والى هذه الثلاثة اشير في الكتاب الالهي بقوله تعالى: ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن. الثامن سوفسطيقي وهو المغالطات. التاسع قوانينيقي يبين فيه احوال الأييسة الشعرية المفيدة للتخيّل. والمتنطق بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل الذات، وبعضه نقل وهو ما سواه من اقسام القياس لآنه للخطاب مع الغير. انتهى (ص ١١٢ من الطبع الناصري).

ومما افاده ابوعلي احمد المعروف بابن مسكويه في كتاب السعادة أن ارسط — يعني به ارسطاطاليس — بدء بالالفاظ المفردة الدالة على أجناس المعاني المفردة فعمل فيها كتاباً، وحصر هذه الالفاظ في عشرة أجناس من المعاني ثم قسم كل واحد فيها إلى انواعها وسماه كتاب المقولات وهو المعروف بكتاب قاطيقورياس؛ ثم تثنى بكتاب ذكر فيه الأفاويل المركبة وسماه كتاب باريرميناس أي العبارة؛ وثالث بكتاب القياس الذي ذكرناه فعلم فيه قوانين الأفاويل التي بين بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس وسماه انولوطيقا الأولى؛ ورابع بالكتاب الذي سماه البرهان وهو انولوطيقا الثانية فعلم فيه قوانين القياسات التي لا تغلط ويمكن فيها ذلك وهي اليقينية، وخمس بكتاب ذكر فيه قوانين القياسات المأخوذة من الأمور المشهورة وكيف يكون السؤال والاجواب على هذه الطريقة وعلم فيه القوانين التي تتم هذه الصناعة على افضل واكمل ما يمكن وسماه طوبقا وهو كتاب الجدل؛ وسدس بالكتاب الذي ذكر فيه قوانين هذه الأشياء التي يغلط عن الحق وتحيره واحضر الأمور التي يقصدها المموء وبيّن اشياء التي تظهر فسادها وكيف يتحرز منها وسماه سوفسطيا اي الحكمة الموهمة فصنّف كتاباً دل فيه على وجوه التلبيسات والتوهيات والأغاليط كيف تقع؟ ومن اين؟ وسماه صناعة السوفسطائية وهي الحكمة في اللغة اليونانية مشتقة من سوف وهو الحكمة، ومن اسطيس وهوالتلبيس والتويه فكان معناه الحكمة ←

أحدها باب فيه بحث عن الموصل للتصور وهو باب الحدود والرّسوم قدجي .
و ثانيها باب المقدمات للموصل التصوري هو ايساغوجي^{١٢} ، باليونانية أي باب

→ المموّهة، وكل من كان قادراً على التلبّيس والتّمويه إما في نفسه بأن يوهّم انه حكيم وليس بحكيم فهو سوفسطائي. وليس كما يظنه مسلمو الاسلام انه كان في الزمن القديم رجل يقال له سوفسطا وكان يدفع حقائق الموجودات وانه له شيعة ينصرون مذهبه ويسمونّه به، فان هذا ظن لأصل له ولم يكن قط رجل فيما سلف يقال سوفسطا ولا سمي به أحد، ولا نصر هذا الرأي قوم بأعيانهم، وانما ينسب إلى صناعة الجدل فيقال جدي ليس أن هناك رجلاً يقال له جدل؛ وسبق بكتاب ذكر فيه قوانين الأشياء المقتعة بالخطاب، وحضر جميع ما يتم به هذه الصناعة ليكون الانسان فيها اكمل وانفذ وسماه ديطوريقا؛ وثمن بكتاب ذكر فيه قوانين الالفاظ المخيلة وأحصى جميع ما يتم به هذه الصناعة وقسمها الى انواعها واصنافها وسماه فوريطيقا أي الشعر لتتم هذه الصناعة على هذه الأقسام وكان غرضه الأول فيها القياس البرهاني ولكن اوجبت القسمة والترتيب ما ذكرناه. (ص ٥٤ و ٥٦ ط مصر).

١٢. قوله: «هو ايساغوجي باليونانية» قيل يقال للكليات الخمس الايساغوجي بالعبرية، وقيل باليونانية وهو مركبة من ايسا اي الكلّي ووجي أي الخمس، وقيل انه اسم حكيم استخرجها و دونها فسميت باسم مستخرجها، وقيل انه سميت به لأن بعضا كان يعلمها شخصاً يسمى بايساغوجي، وقيل انه كان في الأصل اسما للورد الاصفر الذي له خمس أوراق فسموا به الكليات تسمية للشئ باسم شبيهه.

ولكن اصح الاقوال ايساغوجي بمعنى المدخل فان فرفوريوس جعل الكليات الخمس مدخلاً لمنطق ارسطاطاليس كما افاده ابن النديم في الفهرست في ترجمة فرفوريوس حيث قال: فرفوريوس بعد الاسكندر وقبل امونيوس، من أهل مدينة صور، وكان بعد جالينوس وفسر كتب ارسطاطاليس، وله من الكتب كتاب ايساغوجي في المدخل الى الكتب المنطقية (ص ٣٥٤ ط مصر).

وكما افاده المحقق الطوسي في شرحه على اشارات الشيخ الرئيس حيث قال في الفصل العاشر من المنطق السابع منه في البحث عن اتحاد العاقل بمعقوله: و كان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثنى عليه المشاؤون، بقوله: وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي .

وكما تقدّم من المورخ القفطي في تاريخ الحكماء في ذلك انه لما صعب على اهل زمان فرفوريوس معرفة كلام ارسطو شكوا اليه ذلك من الاماكن وذكروا سبب الخلل الداخل عليهم، ففهم ذلك وقال: كلام الحكيم يحتاج الى مقدمة، قصر عن فهمها طلبة زماننا لفساد أذهانهم و شرع في

الكليات الخمس.

ومبدء الموصل تصديقاً رُعي أي ثالثها، باب مقدّمة الموصل التصديقي وهو باب القضايا والعقود قد دُعي^{١٣}، ذامايقال باليونانية باري ارميناس.

ورابعها، باب القياس، لأنّ البحث عن نفس الموصل التصديقي إمّا من حيث الصورة وصورتي بحث الموصل التصديقي قياس وإمّا من حيث المادة والبحث عن مدّته مخفّف مادته، الباب قُسم أي يصير باب البحث عن الموصل التصديقي من حيث المادة مقسماً لخمس أبواب وباسم خمس من صناعات وُسم كباب البرهان وباب الخطابة — الى آخره — فصار الجميع تسعة^{١٤} ابواب.

هذا مع رعاية المزج بالمتن. والوجه الأخصر:

أنّ البحث فيه إمّا عن الموصل، وإمّا عن مقدّماته، والموصل إمّا تصوريّ وإمّا تصديقيّ؛ فالبحث عن نفس الموصل التصوري، باب الحدود والرّسوم؛ وعن مقدّماته، باب الكليات الخمس؛ والبحث عن مقدّمات الموصل التصديقي، باب القضايا؛ وعن نفس الموصل التصديقي، إمّا من حيث صورته فهو باب القياس، وأمّا من حيث مادّته، فهو الأبواب الخمسة والصناعات الخمس.

→ تصنيف الايساغوجي، واضيف الى كتب ارسطوطاليس.

١٣. قوله: «باب القضاء والعقود قد دعي» القضية والعقد مترادفان وسيجي في غوص في القضايا قوله في ذلك:

والعقد والقضية ترادفا اذ ارتباطاً واعتقاداً صادفا

١٤. قوله: «فصارالجميع تسعة» قال الملاء عبدالله في حاشية التهذيب: وبعضهم عدّ بحث الالفاظ باباً آخر فعاد ابواب المنطق عشرة كاملة.

غوص في تقسيم العلم^{١٥}، إلى التصور والتصديق

وبعد الفراغ عن المقدمة شرعنا في المقصود فقلنا: الإرتماسي من إدراك الحجا أي

١٥. قوله: «غوص في تقسيم العلم...» العلم الذي هو مقسم التصور والتصديق، العلم الفكري دون الشهودي الحضوري الذي هو عين المعلوم الخارجي لاصورته و نقشه كعلم المجرّد بذاته أو بعمله، وكعلم الحق تعالى شأنه عن التجريد والتنزيه والتشبيه بمعلوماته التي هي شؤناته واطواره واطلاله وآياته فانه سبحانه بوجوده الصمدي الأول والآخر والظاهر والباطن. ولتخصيص العلم بالفكري قال الارتسامي من ادراك الحجا الخ. والحجا كإلى العقل والفظنة، ناقص واوي كما في الصحاح والمعيار.

ثم ان هذا التقسيم في الكتب المنطقية توطئة وتمهيد لبيان الحاجة الى علم المنطق، كما في التهذيب للفتازاني، حيث قال في مقدمة التي يتبين فيها امور ثلاثة: رسم المنطق و بيان الحاجة اليه و موضوعه، ماهذا الغلظ: العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق وإلا فنصور، و يقسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وقد يقع فيه الخطاء فاحتيج إلى قانون تعصم مراعاتها عنه وهو المنطق.

وفي المطالع: الفصل الأول في الحاجة الى المنطق، العلم إما تصور إن كان إدراكاً ساذجاً، وإما تصديق إن كان معه حكم بنفي اوثبات. وليس الكل من كل منها ضرورياً لاحتياج في حصوله إلى نظر وهو ترتيب أمور حاصلة يتوصل بها الى تحصيل غير الحاصل، وإلا لما احتجنا إلى تحصيل، ولانظرياً يحتاج اليه والا لما قدرنا على تحصيل، بل البعض من كل منها نظري يمكن تحصيله من البعض الآخر الضروري بطرق معينة وشرائط مخصوصة لا يعلم وجودها ولاصحتها بالضرورة ولذلك يعرض الغلط في الفكر كثيراً، فاحتيج إلى قانون يفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر إلا نادراً، وذلك هو المنطق. وقريب منه ماني الشمسية ايضاً.

وفي منطق الإشارات: المراد من المنطق أن يكون عند الانسان آلة قانونية تعصم مراعاتها عن أن يضل في فكره، واعني بالفكر ههنا ما يكون عند اجماع الانسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه متصورة او مصدق بها تصديقاً علمياً أو ظنياً أو وضعياً وتسلمياً؛ وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه و هيئة، وذلك الترتيب والهيئة قديقع على وجه صواب، وقديقع لاعلى وجه صواب؛

العقل. و الارتسامي من الإدراك هو العلم الحصري، فإن العلم حصوي و حضوري، والحصوي، هو الصورة الحاصلة^{١٦} من الشيء عند العقل؛ والحضوري، هو العلم الذي هو

→ وكثيراً ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيهاً بالصواب، أو موهماً أنه شبيه به؛ فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الإنتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة؛ وأحوال تلك الأمور، وعدد اصناف ترتيب الانتقالات فيه و هيئته جاريتان على الاستقامة، واصناف ما ليس كذلك. وكذلك في سائر الكتب المنطقية. ولكن المصنف قسم العلم إلى التصور والتصديق، وقسم كل واحد منها إلى الضروري والنظري، وبين الفكر وانتقل إلى المبادي ومنها إلى مباحث الالفاظ و الكتاب ولم يتوجه إلى استنتاج الحاجة إلى المنطق. والحق بعدما رسم الفكر أن يقول مثلاً: وكل فكر ليس بصواب بل يقع فيه الخطاء فاحتيج إلى قانون يعصم الفكر عن الخطاء وهو المنطق، ثم يأتي بالمبادي.

١٦. قوله: «والحصوي هو الصورة الحاصلة...» الصورة بمعنى حقيقة كل شيء، لا الصورة بمعناها الشكل الهندسي لأن المعقولات المفارقة، والحقائق العلمية المرسله المطلقة صور ليست بمادية ذوات اشكال. قال الشيخ في الفصل العاشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء: وأما الصورة فقد يقال: للماهية التي إذا حصلت في المادة قومتها نوعاً؛ ويقال: صورة لنفس النوع؛ ويقال: صورة للشكل والتخطيط خاصة؛ ويقال: صورة لبيئة الاجتماع كهية (كصورة - خ ل) العسكر، و صورة المقدمات المترتبة؛ ويقال: صورة للنظام المستحفظ كالشريعة؛ ويقال: صورة لكل هيئة كيف كانت - أي جوهرية أو عرضية - ويقال: صورة لحقيقة كل شيء كان جوهرأ أو عرضاً، و تفارق النوع فإن هذا قديقال: للجنس الأعلى؛ وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة. (ج ١ ط الحجري في إيران ص ٢٢).

وكذا افاد في الفصل الرابع من المقالة السادسة من الهيات الشفاء في معاني الصورة بقوله: وأما الصورة فنقول: قديقال: صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى؛ وقد يقال: صورة لكل هيئة وفعل يكون في قابل وحداني، أو بالتركيب حتى تكون الحركات والأعراض صوراً؛ ويقال: صورة لما تتقوم به المادة بالفعل فلا يكون حينئذ الجواهر العقلية والأعراض صوراً؛ ويقال: صورة لما تكمل به المادة وإن لم تكن متمتمة بها بالفعل مثل الصحة، وما تتحرك إليها بالطبع. ويقال: صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الأشكال وغيرها. ويقال: صورة لنوع الشيء و لجنسه ولفصله ولجميع ذلك. ويكون كلية الكل صورة في الأجزاء أيضاً. (ج ٢ ص ٥٣٧ من الطبع الحجري).

عين المعلوم، لاصورته ونقشه كعلم المجرد بذاته؛ أو بمعلوله كعلم الحق تعالى بمعلولاته عند المحققين، وليس بتصور ولا بتصديق ومقسمها العلم الحسولي، فلفظ الإرتسامي للتخصيص بالحسولي. إقام تصور يكون ساذجاً^{١٧} أي لا يكون معه حكم أو هو تصديق

→ وفي تعليقه صدر المتأهين على الشفاء في المقام انه قد ذكر للصورة معاني متعددة يقال عليها بالاشترار اللفظي كما يراه الجمهور، ومن أمعن النظر إلى هذه المعاني الستة وجدها كلها متفقة في أمر واحد وهو كون الشيء بالفعل، فيمكن ارجاعها إلى معنى واحد هو معني الصورة، ويكون الاختلاف راجعاً إلى أمور أخرى، بأن نقول: إن الذي هو بالفعل إما بحسب المعنى والمفهوم، أو بحسب الوجود والحقيقة، والأول هو السادس؛ والثاني إما شرطه أن يقارن أمراً بالقوة أولاً، والثاني هو المعنى الأول وبهذا الوجه يقال للمفارق انها صورة بلا مادة، وكذا للصورة المنتزعة عن المواد بتجريد مجرد ونزع نازع إياها، ويقال للواجب تعالى انه صورة الصور لأن فعلية الوجود فيه أقوى واتم واشد ارتفاعاً عن ما بالقوة؛ والثاني هو الذي يقارن ما بالقوة فبالضرورة يخرج به ما بالقوة منها إلى الفعل فذلك الخروج إما بصناعة أو لابصناعة، والأول هو الخامس، والثاني إما مطلقاً أولاً والأول هو الثاني؛ والثاني لا يخلو إما في كماله الأول أو لا والأول هو الثالث، والثاني هو الرابع. وأما قوله: «ويكون الكل صورة في الأجزاء» فعناه أن الأمور الكثيرة التي ليس لها جزء صوري حقيقي يقال لكليتها وجمعيتها أنها صورة في الأجزاء، ولا شك أن هذا القول قول مجازي تشبها للاعتبار الذهني للوحدة بالصورة الخارجية التي هي جهة الوحدة. (ص ٢٤٩ من الطبع الأول الحجري).

واذ قد عرفت معاني الصورة دريت أن الصورة في تعريف العلم الإرتسامي هي حقيقة الشيء المطلقة. وإنما أتينا بمعاني الصورة لما يأتي في تضاعيف الكتاب من الاحتياج إليها. ١٧. قوله: «ساذجاً» معرب ساذه بالفارسية. وفي بدیع اللغة للمبيدي: الساذج بفتح الذال: الخالي من النقش، وما لا يتعلق بشئ كالأوراق التي تقوم على وجه الماء من غير تعلق باصل؛ ومنه التصور الساذج لخلوه عن التصديق، ولعدم تعلقه بتصديق، معرب ساذه. انتهى. وقال الشيخ في أوائل منطق الاشارات: ان الشيء قد يعلم تصوراً ساذجاً مثل علمنا بمعنى اسم المثلث، وقد يعلم تصوراً معه تصديق مثل علمنا أن كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين. انتهى. اقول: يعني بالمثلث هذا، كل مثلث مستوي، وذلك لأن الكروي منه فان جميع زواياه الثلاث أكثر من قائمتين كما برهن في يامن اولي اكرمانالاؤوس.

هو الحكم فقط^{١٨} أي مجرد الإذعان وإدراك أن النسبة واقعة. وهذا مذهب الحكماء ومن

→ مثلاً ان المثلث الحاصل في سطح الكرة من ثلاثة اضلاع أحدها قوس الميل الكلي وهي قوس من العظيمة المارة بالأقطاب الأربعة، وثانها قوس من نقطة الاعتدال الى نقطة الانقلاب من عظيمة منطقة البروج، وثالثها قوس من تلك النقطة الى نظيرة الانقلاب من عظيمة معدل النهار فإن جميع زواياها الثلاث اعظم من قائمتين لأن المارة بالأقطاب الأربعة تقاطع كل واحدة من الأخرين على زوايا قوائم.

١٨. قوله: «أو هو تصديق هو الحكم فقط» قد اختار صاحب المطالع التركيب في التصديق كما ذهب اليه الفخر الرازي، وورد عليه القطب الرازي شارح المطالع وجوهاً من الاشكالات حيث قال: اعلم ان مختار المصنف في التصديق منظور فيه من وجوه:

الأول انه يستلزم أن التصديق ربما يكتسب من القول الشارح والتصور من الحجّة، أما الأول فلأن الحكم فيه إذا كان غنياً عن الاكتساب ويكون تصور أحد طرفيه كسبياً كان التصديق كسبياً على ما اختاره وحينئذ يكون اكتسابه من القول الشارح؛ وأما الثاني فلأن الحكم لا بد أن يكون تصوراً عنده واكتسابه من الحجّة.

الثاني أن التصور مقابل للتصديق، ولا شيء من احد المتقابلين بجزء للمقابل الآخر، وأما الواحد والكثير فلا تقابل بينهما على ما سمعه من أئمة الحكمة.

الثالث ان الادراكات الأربعة علوم متعددة فلا يندرج تحت العلم الواحد. فعلى هذا طريق القسمة أن يقال: العلم إما حكم أو غيره والأول التصديق، والثاني التصور، وهو مطابق لما ذكره الشيخ وغيره من محققي هذا الفن في كتبهم.

١٩. قوله: «أي مجرد الإذعان وإدراك ان النسبة واقعة» يقتضي المقام نقل ما أفاده صدر المتألهين في صدر رسالته في التصور والتصديق، في تقسيم العلم الى التصور والتصديق قال:

اعلم أن كل تقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة إلى امر واحد مبهم ليحصل بانضمام كل قيديه قسم. وتلك القيود إما فصول ذاتية مقومة لماهية الأقسام التي هي الأنواع، ومقررة لوجود المقسم الذي هو الجنس باعتبار. وإما عوارض خارجة عن حقائق الأقسام، داخلية في مفهوماتها من حيث إنها أقسام للمقسم. والحاصل في الضرب الأول من المتقسم والقيود لكل واحد من الإتمام حدله، وفي الثاني رسم له. وربما يكون حدًا اصطلاحياً بحسب شرح الاسم.

ثم اعلم ان الوحدة معتبرة في جميع التقسيمات، والألم يكن شيء من التقسيمات منحصراً. فانك اذا قلت: الكلمة إما اسم أو فعل أو حرف لم يكن تقسيمك حاصراً إلا أن تريد بها الكلمة الواحدة، ←

→ والإلكان المجموع من كل اثنين أيضاً قسماً، والمجموع الحاصل من الثلاثة أيضاً قسماً آخر، وكذا الحاصل من التركيبات الواقعة بين كل منها والجزء الآخر فيضعاف الأقسام.

وتلك الوحدة المعبرة في المقسم لا بد وأن يكون من جنس اقسامه: إن كانت اجناساً فجنسية، وإن كانت انواعاً فنوعية، وإن كانت اشخاصاً فشخصية.

ثم هذه الوحدة المعبرة قد تكون طبيعية، وقد تكون صناعية أو اعتبارية: الأولى كوحدة الانسان ووحدة الفرس. والثانية كوحدة السرير ووحدة الدار والعسكر، وكل نوع له وحدة طبيعية لا بد وأن يكون أحد جزئيه معنى جنسياً والآخر فصلاً؛ وإن كان النوع مركباً خارجياً لا بد وإن يكون جنسه مأخوذاً من مادته، وفصله مأخوذاً من صورته.

ولا يخفى أن انقسام العلم إلى قسميه أعني التصور والتصديق انقسام معنى جنسي إلى نوعين متقابلين، وأن لكل منها وحدة طبيعية غير تأليفية ولا صناعية، بل انها كقيمتان بسيطتان موجودتان في النفس، وهما من الكيفيات النفسانية التي نحو وجودهما في نفس الأمر هو كونها حالة نفسانية كالقدرة والإرادة والشهوة والغضب والحزن والخوف واشباهها.

ولو سئلت الحق فيها نحو أن الوجود الذهني يوجد بها معلومات في الذهن. وأما مفهومهما فهما من قبيل المعلومات التي هي من المعقولات الثانية التي يبحث عنها المنطقيون في صناعتهم، لا من قبيل العلم والآن يمكن تعريفها.

وعلى أي الوجهين هما أمران بسيطان أما على الأول فلأنها نحوان من الوجود، وكل وجود بسيط، ومع بساطته يتشخص بذاته لا بامر زائد.

وأما على الثاني فهما نوعان من مفهوم العلم مندرجان تحت معنى العلم اندراج النوعي البسيط تحت المعنى الجنسي كالسواد والبياض تحت اللون لا كالانسان والفرس تحت الحيوان، ولا كالاسود والأبيض تحت الانسان من المركبات الخارجية، وكل ما هو نوع بسيط في المعنى فليس لجنسه تحصل إلا بفصله بل هما واحد جعلاً وتحصلاً.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول: إذا ثبت أو تحقق أن كلاً من التصور والتصديق نوع بسيط من ماهية العلم الذي هو جنسها. فما اسخف رأي من جعل التصديق مركباً من امور ثلاثة، أو اربعة كما اشتهر من رأي الامام الرازي؟!.

وما اسخف رأي من جعله نفس الحكم الذي هو فعل من افعال النفس، وهو قسم من العلم الانفعالي الذي نسبة النفس اليه بالقبول والانفعال لا بالتأثير والايجاد؟!.

→ وكذا رأي من اخذ في تحصيل مفهوم التصديق التصور على وجه الشرطية لاعلى وجه الدخول. والحق أن مفهوم التصور عين التصديق جعلاً وجوداً، داخل فيه ماهيةً وتحليلاً كدخول الجنس في ماهية النوع البسيط.

وكذا رأي من جعل لفظ التصور مشتركاً بحسب الصناعة بين مايرادف مطلق العلم، وبين ما هو قسم للتصديق؛ وجعل المعبر في مفهوم التصديق شرطاً كما في مذهب الحكماء، أو شرطاً كافي في مذهب المحدثين هو المعنى الثاني اعني التصور المتين بعدم الحكم. وهذا في غاية الرذالة والسخافة لأن الكلام في تحصيل المعنى والمفهوم، والتقسيم في الحقيقة من باب التعريفات والأقوال الشارحة، و محال أن يعتبر افراد أحد التقسيم في ماهية القسم الآخر وقوله الشارح له شرطاً أو شرطاً. وكذا يلزم اشتراط الشيء بنقيضه على رأي المتقدمين، أو تقوم الشيء بنقيضه على رأي المتأخرين؛ أو مجامعة الشيء لنقيضه على رأي من جعل التصديق هو التصور المجامع للحكم، والكل محال. والعدرا الذي ذكره شارح المطالع ووافقه السيد الشريف في حاشية شرح المطالع وحاشية شرح الرسالة لمنع هذه الاستحالة بما حاصله — الذي اعتبر في معنى التصديق بأحد الوجهين ليس مفهوم التصور، بل ما صدق عليه هذا المفهوم وهي التصورات الثلاثة صدقاً عرضياً، ولا فساد في اشتراط الشيء بمعروض نقيضه، ولا في تقومه كالصلوة المشروطة بالوضوء، والبيت المتقوم بالجدار، والوضوء ليس بصلوة والجدار ليس ببيت — أو هن من بيت العنكبوت. فان كلامنا في هذا المقام إنما هو في تحصيل مفهوم التصديق الذي هو من باب القول الشارح لاني وجوده. ولا يمكن تحصيل مفهوم احد التقسيمين. لشي من افراد قسمه. وهل هذا إلا كما يقسم احد الحيوان الى الانسان، والى ما يتركب مفهومه من ثلاثة افراد من الانسان، أو يتوقف مفهومه على تلك الثلاثة؟ ولا شك في بطلان مثل هذا التقسيم لأن توقف الشيء في الوجود على شيء آخر هو من احوال وجوده لا من احوال ماهيته.

والمنع — الذي ذكره بعضهم في استحالة تقوم الشيء، واشتراطه بنقيضه والألزم المعاندة بين الكل والجزء، والمشروط والشرط مستنداً بوقوع العنادين الواحد والكثير مع أن الواحد جزء الكثير — منفسخ بما ذكرنا فان ذلك على تقدير صحته انما هو في وجود المركبات الغير الحقيقية لاني ماهيات الأمور النوعية سوا البسائط الوجودية، ومحال ان يكون جزء ماهية الشيء النوعي معانداً له، والتصديق من هذا القبيل.

فالحق أن يقال في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق كما يستفاد من كلام المحققين: إن حصول

→ صورة الشيء في العقل الذي هو العلم إما تصور ليس بحكم، وإما تصور هو بعينه حكم، أو مستلزم للحكم بمعنى آخر. و التّصوّر الثاني يسمّى باسم التصديق، والأول لا يسمّى باسم غير التصور. وهو المراد من قولهم: العلم إما تصور فقط، وإما تصور معه حكم. فإن اِغْتَقَيْن لم يريدوا بهذه المعية أن يكون لكل من المَعِين وجود غير وجود صاحبه في العقل حتى يكون أحدهما شرطاً لأجزاء، والآخر مركباً منه أو مشروطاً به كما يتوهم في بادي النظر من كلامهم. إذ لأجل أنهم رأوا أن التصديق لا يتحقق إلا إذا تحققت تصورات ثلاثة فتوهموا أن المراد من التصور المعتبر في ماهية التصديق هو تلك التصورات المباشرة له. بل هذه المعية إنما هي عند التحليل الذهني بين جنسه وفصله. وهذا كما يقال: الإنسان هو الحيوان مع الناطق، ولم يرد به أن للحيوان وجوداً، وللناطق وجوداً آخر، وقد كانا موجودين معاً في الإنسان. أما المراد بمعية الحيوان والناطق أن الذهن عند تحليل الإنسان و ملاحظة حدّه اعتبر معنيين أحدهما مبهم، والآخر معيّن محصل لهما فهما موجودان بوجود واحد، فالوجود والمعنى اثنان، كذلك قولنا: التصديق هو التصور مع الحكم، معناه التصور الذي يعينه الحكم. انتهى ما اردنا نقله من الرسالة المذكورة.

ثم اعلم أنه لما كان مقسم التصور والتصديق هو العلم الفكري اي المكسوب بالفكر والتصديق يشمل تصديقاً علمياً أو ظاهرياً أو وضعياً وتسلمياً كما في أوائل منطق الاشارات، وأفاد المحقق الطوسي في الشرح بقوله:

الشك المحض الذي لارجحان معه لأحد طرفي النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجد حكم فيه أعني التصديق، بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط.

والحكم بالطرف الراجح اما أن يقارنه الحكم بامتناع المرجوح، او لا يقارنه بل يقارن تجويزه — اي تجويز ذلك المرجوح —، والأول هو الجازم، والثاني هو المظنون الصرف. والجازم اما أن يعتبر مطابقتها للخارج، أو لا يعتبر؛ فإن اعتبر فإما أن يكون مطابقاً ولا يكون؛ والأول إما أن يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه — كالمقلد في اعتقاد مطابق للواقع —، أو لا يمكن؛ فإن لم يمكن فهو اليقيني ويستجمع ثلاثة اشياء: الجزم والمطابقة والثبات.

وإن امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت؛ والجازم غير المطابق هو الجهل المركب.

وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليها وعلى المظنون الصرف لخلوها إما عن الثبات وحده أو عنه وعن المطابقة، أو عنها وعن الجزم، وحينئذ ينقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين وظن.

وأما ما لا يعتبر فيه ذلك وإن كان لا يخلو عن أحد الطرفين فإما أن يقارن تسليمياً أو إنكارياً؛ والاول ←

يركبه أي ينسب التصديق إلى التركيب، وهو الإمام فخرالدين الرازي^{٢٠}، فيجعله

→ ينقسم إلى مسلّم عام، أو مطلق يسلمه الجمهور، أو محدود يسلمه طائفة؛ وإلى خاص يسلمه شخص إما معلّم، أو متعلّم، أو متنازع. والثاني يسمى وضعاً فنه ما يصادره العلوم ويبتنى عليه المسائل، ومنه ما يضعه القانس الخلفي وإن كان مناقضاً لما يعتقد له ليثبت به مطلوبه، ومنه ما يلتزمه المحيّب الجدلي ويذب عنه، ومنه ما يقول به القائل باللسان دون أن يعتقد كقول من يقول لا وجود للحركة مثلاً فإن جميع ذلك يسمى أوضاعاً وإن كانت الإعتبارات مختلفة. وقد يكون حكم واحد تسليمياً باعتبار، و وضعاً باعتبار آخر مثل ما يلتزمه المحيّب بالقياس إليه وإلى المسائل.

وقد يتعري التسليم عن الوضع في مثل ما لا يتنازع فيه من المسلمات؛ والوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض الأقيسة الخلفيّة.

وربما يطلق الوضع باعتبار أعم من ذلك فيقال لكل رأي يقول به قائل، أو يفرضه فإرض، وبهذا الاعتبار يكون أعم من التسليم وغيره.

فأقسام التصديقات باعتبار المذكور هي علمي وطني ووضعي وتسليمي لا غير. ومبدء البرهان علمي، ومبادي الجدول والخطابة والسفسطة هي الأقسام الباقية. وأما الشعر فلا يدخل مبادئه تحت التصديق إلا بالمجاز.

وأما قسم التصديق بأقسامه ولم يقسم التصور لأن انقسام التصديق إليها انقسام طبيعي ليس بالقياس إلى شيء، ولذلك يقتضي تباين الأقيسة المؤلفة منها بحسب الصناعات المذكورة؛ وأما التصور فإنه لا ينتسب إلى أقسام كذلك بل ينقسم مثلاً إلى الذاتي والعرضي والجنس والفصل وغيرها انقساماً عرضياً، وبالقياس إلى شيء فإن الذاتي لشيء قد يكون عرضياً لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا تصير برهانية البتة.

وأما نقلنا كلام المحقق الطوسي بطوله لما فيه من فوائد في بيان أقسام التصديق، وهي بيان أيضاً لما في الغوص الآتي في تقسيم المبادي.

٢٠. قوله: «وهو الإمام فخرالدين الرازي» في تاريخ ابن خلكان: هو أبو عبد الله محمد بن عمر الطبرستاني الرازي المولد الملقب فخرالدين المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعي له التصانيف المفيدة في علوم عديدة توفي سنة ٦٠٦ هـ (ج ٢ ص ٤٨ من الطبع الأول الحجري في إيران).
أقول: قال العلامة الشيخ البهائي: يستفاد من كتب الفخر الرازي أنه كان مانلاً إلى التشيع. والحق مع الشيخ ومن الشواهد أن الفخر قال في تفسير الفاتحة من تفسيره الكبير مفاتيح الغيب في

مجموع تصور المحكوم عليه و تصور المحكوم به و تصور النسبة الحكيمية والحكم؛ بخلاف الحكيم فإن التصورات الثلاثة شروط عنده فيركب الشطط^{٢١} أي يتعدي عن حد الإقتصار على الحكم فيه.

كلُّ أي كلّ من التصور والتصديق قسمان ضروريّ و كسبيّ^{٢٢} فالكسبيّ ما يحتاج إلى فكر و نظر؛ والضروريّ ما لا يحتاج إليه وإن احتاج إلى مُتْبِعٍ أو إحساس أو تجربة أو غيرها. وذا أي الكسبي من كلّ منها، من الضروريّ منه بفكر أخذًا والفكر المصطلح حركة^{٢٣} من المطالب التصورية والتصديقية إلى المبادي، ومن مبادي الى المراد أي إلى تلك المطالب ثانياً.

→ مسألة الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم ما هذا لفظه:

... وذلك يدل على اطباق الكل على أن علياً كان يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم — الى قوله: ان علياً عليه السلام كان يبالي في الجهر بالتسميه فلما وصلت الدولة الى بني أمية بالغوا في المنع من الجهر سعيًا في ابطال آثار علي عليه السلام — الى قوله: إن الدلائل العقلية موافقة لنا، وعمل علي بن ابي طالب عليه السلام معنا، ومن اتخذ علياً إماماً لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه. انتهى ما اردنا من كلامه بالفاظه (ج ١ من مفاتيح الغيب ط استانبول ص ١٦٠ و ١٦١).

٢١. قوله: «فيركب الشطط» لأن التصديق قسيم التصور، والمركب من التصورات لا يصير قسيماً مقابلهما. ودرت بيان وجوه أخرى من الشطط آنفاً.

٢٢. قوله: «كل ضروري و كسبي» التصديق الضروري عند الفخر عبارة عن كون الادراكات الاربعة بديهياً بحيث لو توقف طرفاه أو أحدهما فقط على الكسب يكون نظرياً على رأيه، واما عند التحقيق فناطق البداهة و الكسب هو نفس الحكم فقط، فان لم يحتج في حصوله الى نظر يكون بديهياً وإن كان طرفاه بالكسب. نبه عليه في شرح المطالع (ص ١٠ ط عبدالرحيم).

٢٣. قوله: «والفكر حركة الخ» الفكر المصطلح العملي المنطقي هو الحركة العقلية من المطالب الى المبادي ومن المبادي الى المطالب، و تلك الحركة مُعَدَّة للنفس الناطقة في فيضان الصور العقلية عليها من المبدء القدسي الحكيم على التفصيل الذي يأتي في الغوص في القياس. واما الفكر عند جمهور الناس فهو كل انتقال للتفلس في المدركات الجزئية.

و بعبارة أخرى يقول الجمهور في كلّ انتقال لأتية مدركة من المدارك الباطنة من صورة جزئية إلى

→ اخري، وعلى أي وجه كان الانتقال: إن هذه النفس تتفكر.

مثلاً ان القوة المتصرفه مادامت بيدتصرف العقل ومحكومة بحكمه تسمى مفكرة ومتفكرة، وان كانت محكومة بحكم الوهم تسمى مخيلة ومتخيلة، والجمهور قائل بأن النفس تتفكر. وأما الفكر المنطقي فهو انما يجري في المعقولات فقط، إي اذا كانت المتصرفه بيدتصرف العقل في ترتيب امور معقولة بديهية أو منتهية إلى البديهية لتحصيل المجهول، فالنفس تتفكر. فالفكر المنطقي عندالجمهور فكر، وليس كل فكر عندالجمهور فكراً عندالمنطقي. فتبصر. وسيأتي تمام الكلام في اقسام الفكر في غوص في مشاركة الحد والبرهان في الحدود.

والمطالب الاولى في الحركة الفكرية هي اجمالية، والثانية هي تفصيلية اعني الأولى مبهمة إلا انها معلومة بالاجمال والثانية متعينة معلومة على التفصيل بالمعرف والبرهان. وانما كانت الأولى معلومة بالاجمال لاستحالة طلب المجهول المطلق، وذلك لأن الطلب انما يكون بعرفة الطلب وبالانتقال اليه وبقدرالطلب يكون المعرفة، وعلى قدرالمعرفة يمكن الانتقال الى المعروف، وطلب كل طالب يشابه مطلوبه فالمطلوب مشعور به من وجه. وسيأتي بعض الاشارات الاثنية في ذلك في البحث عن المعرف انشاء الله تعالى.

ثم ان شراح المطالع بعد ما عرف النظر بأنه ترتيب امور حاصلة يتوصل بها الى تحصيل غير الحاصل، وأتى بإفادات حول هذا التعريف؛ قال: وهذا التعريف انما هو على رأي من زعم أن الفكر امر معائر للانتقال، فامان جعله نفسه فقد عرفه بانه حركة ذهن الإنسان نحو المبادي والرجوع عنها الى المطالب: فما منه الحركة الأولى المطلوب المشعور به من وجه؛ وما فيه الصور العقلية المخزونة عندالعقل والنفس؛ وما إليه الحد الأوسط والذاتي والعرضي، ومنه الحركة الثانية؛ وماهي فيه الحدود والذاتيات والعرضيات لترتيبها ترتيباً خاصاً؛ وما اليه تصور المطلوب والتصديق به. فالحركة الأولى تحصل المادة، والثانية تحصل الصورة، وحينئذ يتم الفكر. (ص ١١ ط عبدالرحيم).

قوله: «فما منه وما فيه الخ» إشارة الى استدعاء الحركة اموراً ستة، وقد نظمها المصنف في غرر الفرائد بقوله (ص ٢٣٥ من الطبع الناصري):

دعت مقولته وعلتين والوقت ثم المتقابلين
من مابه مامنه مالميه مافيه ماعنه وماعليه
اعلم ان الفكر بازائه الحدس اذ لاحركة فيه اصلاً لأنه انتقال دفعي. وهو مختلف في الكم اي في القلة والكثرة، كما أن الفكر مختلف فيه وفي الكيف أي في السرعة والبطؤ ايضاً، وينتهي الحدس

→ الى القوة القدسية الغنية عن الفكر. والشيخ في الفصل الثاني عشر من النخط الثالث من الإشارات في اثبات القوة القدسية ابتدأ بالبغى وانتهى إلى الغنى عن التعلم بقوله:
 ألسنت تعلم أن للحدس وجوداً وإن للانسان فيه مراتب وفي الفكر، فمنه غني لا يعود عليه الفكر براذة، ومنه من له فطانة إلى حد ما ويستمتع بالفكر، ومنه من هو اتقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس، وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت؟ وكما انك تجد جانب النقصان منتهياً إلى عدم الحدس فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غني في أكثر احواله عن التعلم والفكر.

تبصرة: لما كان الفكر حركة فهو من الأمور المادية لأن الحركة من خواص الجسم، وحيث انها من خواص الجسم توجب التعب والملل للبدن، فلو كان الفكر أمراً روحانياً لكان الانسان لا يعرف الكلل لأن الروحاني كالعلوم والمعارف يوجب النشاط والترويح للنفس. بل المفكرة متعلقة بالدماغ والنفس تأخذها آلة لها لادراك الكليات وذلك التعلق يوجب ملال الدماغ وتعب البدن. فحيث إن الحركة لا بد فيها من التعلق بالمادة فأيقن ان القوة النظرية أي العقلي النظري من شأنه أن يضبط الأشياء ويقيدها فيحصر الأمر الإلهي الذي لا ينحصر في نفسه فيما يدركه والحقيقة تأتي وتمنع من ذلك. والمفكرة قوة جسمانية يتصرف فيها الوهم تارة، والعقل أخرى فهي محل ولايتها، والوهم ينازع العقل، والعقل لانغماس آله في المادة الظلمانية لا يقدر على ادراك الشيء ادراكاً تاماً خصوصاً مع وجود المنازع، ولا يسلم مدركاته عن الشبه النظرية فيبقى صاحبه لا يزال شاكاً او ظاناً فيما ادركه بخلاف ارباب اليقين فانهم يشاهدون الاشياء بنور رهم لا يتعلمهم وتفكرهم. قال سبحانه: ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب، لتقلبه في انواع الصور والصفات، ولم يقل لمن كان له عقل فان العقل قيد وعقال فيحصر الأمر في نعت واحد والحقيقة تأتي الحصر في نفس الأمر.

هذا ما افاده الشيخ الاكبر في الفص الشعبي من فصوص الحكم والشارح القيصري في شرحه. و غرضنا في التبصرة أن العارف في تشيع العقل ناظر الى العقل الجزئي أي العقل النظري. ثم تشييعه اياه كأنه خطاب الى الفيلسوف المنطقي ملتصقاً اياه بقوله تعال الى الدرجات العالية القلبية ولا تتقف في المنازل العقلية النظرية، كما ان المتكلم يقول للعامي تعال الى الكمال الكلامي، والحكيم يقول للمتكلم تعال إلى المعارف العقلية، والعارف المتوغل في الحكمة المتعالية والمشاهد العرفانية يقول له تعال الى المعارف القلبية، لأن العارف يشع العقل الكلي. وفي الحقيقة القرآن والعرفان والبرهان لسان واحد في تبين الحقائق فتبصر.

غوص في تقسيم مباد، لإستخراج لثالي مواد^{٢٤}

ثمّ المبادي المشار إليها في تعريف الفكر خصّه شركيّة تصوّريّة وتصديقيّة فالمبادي التصوريّة هي الحدود والرّسوم، والتصديقية هي القضايا المؤلّفة منها الأقيسة و غيرها^{٢٥}. والمبادي الخاصّة، في التّصوّرات مثل الفصول والخواص والعامة؛ والمشتركة فيها مثل الأجناس والأعراض العامّة المأخوذة في التعريفات. والمبادي التصديقيّة الخاصّة مثل قضايا مخصوصة لها خصوصيات بمطالب مخصوصة، والتصديقيّة العامّة والمشتركة بخلافها مثل أنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان. وهذا أكثر شركة وعموماً في المبادي التصديقيّة حتّى يقال عليها مبدأ المبادي وأول الأوائل في الأذهان. ومثل أنّ المثليين لا يجتمعان وأنّ الضدّين لا يجتمعان وأنّ الدّور والتسلسل باطلان وغيرها ممّا هي أقلّ شركة وعموماً. والخاصّة المستعملة في الصناعات العقلية، مثل اعتقاد وجود الحركة، للطبيعي؛ ومثل اعتقاد إمكان انقسام كلّ مقدار، للرياضي.

علميّة قسمة أخرى للتصديقية بحسب الصناعات الخمس بأنّها يقينيّة بالضرورة، أو بالكسب المنتهي إلى الصّورة وهي مادة البرهان. ظنيّة مبادي الخطابة، وهميّة مبادي المغالطة، تسلميّة مبادي الجدل، وتخييليّة مبادي الشّعر.

قسمة أخرى لها: وهي قولنا: ثمّ مباد هي بينات بديهيّات لا تقبل الإنكار تلقياً على المتعلّم فهي علوم متعارفات أي مسمّيات بها في الإصطلاح. وإنّ تلقياً عليه مع التّكرار

→ وان قلت: إذا كان الفكر متعلقاً بالمادة فالإنسان بعد مفارقتة عن بدنه العنصري الطبيعي يجب ان لا يكون له تحصيل المعارف وتكامل النفس والتكامل البرزخي ياباه فكيف التوفيق؟ قلت: للقلب مشاهدات فوق طور العقل الجزئي المكتسب بالقوة المفكّرة، والبحث عن التكامل البرزخي قد حررناه في النكتة ٦٣٧ من كتابنا الف نكتة ونكتة.

٢٤. قوله: «لاستخراج لثالي مواد» أي مواد الأقيسة، وموادها هي مباديها.

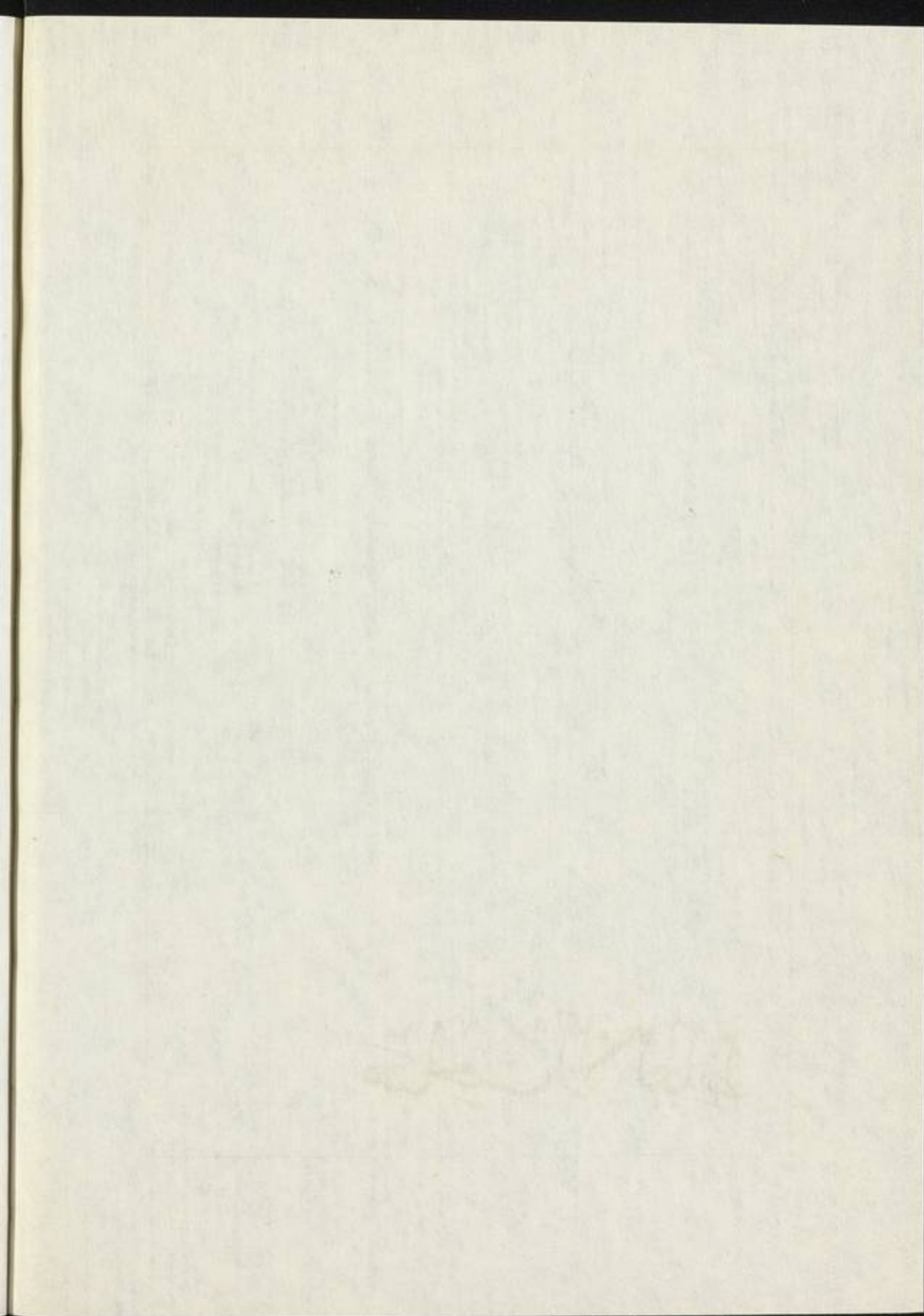
٢٥. قوله: «الأقيسة وغيرها» يعني بغير الأقيسة الاستقراء والتمثيل.

أي الإنكار والعناد مصادرات سمّ ذي المبادي باشتراك الإسم بينها وبين إحدى المغالطات^{٢٦}. وإن أخذتها مسلمات مّمن يُلقبها عليك مع نظريتها، كانت هي الأصول موضوعات قد يثبت في موضعها. وهذان القسمان من المبادي بالقياس إلى العلم المبني عليها؛ ومن المسائل بالقياس إلى علم آخر، كوجود الحركة، وتجزّي المقدار في الإلهي الأعم، من المسائل وفي غيره من المبادي، كما مرّ. وقد تكون مقدّمة واحدة أصلاً موضوعاً عند شخص و مصادرة عند آخر وهذه المذكورات يقال: أجزاء العلوم المدوّنة، ثلاثة: موضوعات و مبادي و مسائل، أي محمولات منتسبة إلى موضوعات المسائل.

٢٦. قوله: «باشتراك الاسم بينها وبين إحدى المغالطات» يعني ان لفظة المصادرة تسمّى بها مبادي تلقى على المتعلم مع انكاره، وتسمّى بها إحدى المغالطات أيضاً. والمصادرة في صناعة المغالطة هي القياس الذي لا تكون النتيجة مغايرة لأحد أجزائه فلا يحصل بالقياس علم زائد على ما في المقدمات.

اعلم ان اسباب الغلط تنقسم إلى ما يتعلق بالالفاظ، وإلى ما يتعلق بالمعاني، والثاني لا يخلو من أن يتعلق بتأليف يقع بين القضايا، أو بتأليف يقع في قضية واحدة، والواقع بين القضايا إما قياسي أو غير قياسي، فالمتعلقة بالتأليف القياسي إما أن يقع في القياس نفسه لا بقياسه إلى نتيجته، أو يقع فيه بقياسه إلى نتيجته، والأخير ينقسم إلى ما لا تكون النتيجة مغايرة لأحد أجزاء القياس فلا يحصل بالقياس علم زائد على ما في المقدمات، وإلى ما يكون مغايرة لكنها لا تكون ماهي المطلوبة من ذلك القياس، والقسم الأول من القسمين الأخيرين يسمّى مصادرة على المطلوب، والثاني وضع ما ليس بعلة علة.

مَبَاحِثُ الْأَلْفَاظِ



إذ في وجودات الأمور رابطة
وتلك عينيٌّ وذهنِيٌّ طبع
فلازم للفيلسوف المنطقي
وفي الإفادة والإستفادة
من طرق الدلالة الجليّة
دلالة اللفظ بدت مطابقة
وما على الجزء تضمناً وسم
واستلزم الأولى بلاعكس كما
واللفظ في معناه حيث استعمل
للشبه استعارة وإن قرن
واللفظ إن وحده والمعنى كثر
بالوضع تخصيصيٌّ أو تخصّصي
عن أول فاللفظ منقول نسب
مركب مادل جزئه على
خلفاً فكلمة إذا المعنى استقل
إن لم يدلّ اسم ومعنى ما استقل

يرشد كم صناعة المغالطة
ثمّت لفظيٌّ وكتبيٌّ وضع
أن ينظر اللفظ بوجهٍ مطلق
يلزم لفظ شارح مراده
اعتبر اللفظيّة الوضعيّة
حيث على تمام معنَى وافقه
وخارج المعنى التزام إن لزم
بينها بالذات لا تلازماً
حقيقة ثم المجاز قابلاً
علاقة أخرى فرسل قن
مشترك ترادف عكساً ظهر
لمعنى آخر مع التخلّص
لناقل عامٍ وخاصٍ فارتقب
جزءاً لمعناه ومفرد جلي
بهيئته منه على الزمان دلّ
فلفظه سمّ أداةً مثل هل

ومأراى الأديب فعلاً ناقصاً
 زماني الأداة عند المنطقي
 غيرالزماني هي هو ونحوها
 سمّ ثنائياً إن ربط حذف
 كذا الثنائي والثلاثي مطلباً

ففي القضايا هو ربط خالصاً
 بين اصطلاح الفرقتين فرّق
 وقد أعارها لها أولوالنهي
 وهي ثلاثية إن ربط ثقف
 هل بسيط وهل قدر كبا

سباحة^١ في بعض مباحث الألفاظ

اذ متعلّق بلأزم في وجودات الأمور رابطة^٢ و علاقة يُرشدكم إلى تحقق الرابطة

١. قوله: «سباحة...» لا يعني عليك حسن صنيعته في التعبير عن عنوان هذا المبحث بالسباحة لا بالغوص، لما تقدم من ان البحث عن الألفاظ انما هو شأن الأديب و شغله، والمنطقي لانظر له بالذات في الالفاظ، وانما نظره الذاتي في المعاني، أي هو ناظر الى معقولات ثانية على وجه يقتضي تحصيل شيء مطلوب، ولكنه لما لم يتيسر له القاء المعاني بلالفظ احتاج إلى سباحة في بعض مباحث الألفاظ التي لها دخل في ايفاء المراد المنطقي لايجب لغة خاصة بل مطلقاً.

٢. قوله: «إذ في وجودات الأمور رابطة» متعلق بقوله الآتي: «فلازم للفيلسوف المنطقي» لانه تعليل لحاجة المنطقي الى البحث عن الالفاظ.

واعلم أنّ لكل موجود نزولاً و صعوداً اعني في قوسي النزول والصعود، اطواراً و مراتب قوله سبحانه: يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج اليه (السجدة ٦) وقوله تعالى شأنه: ما لكم لا ترجون لله وقاراً وقد خلقكم اطواراً (نوح ١٤ و ١٥) وتلك المراتب والاطوار قد يعبر عنها بعوالم ذلك الموجود. و حيث ان الطفرة مطلقاً محال، وإن لكل شيء خزائن قال عزمن قائل: وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم (الحجر ٢٢)، فالموجود في عالم الشهادة المطلقة مثلاً موجود طبيعي وله وجود مثالي و وجود نفسي و وجود عقلي و وجود الهي. و تلك العوالم يماثل بعضها بعضاً و يحاكي بعضها عن بعضها أي الداني مثال للعالي وبالعكس.

وبوجه آخر كما في الكتاب أن وجود الشيء اما عيني أو ذهني أو لفظي او كتبي، والأولان ←

صناعة المغالطة كما ياتي. وتلك الوجودات التي لكل أمر أربعة: وجود عيني ذاتي، كوجود الشمس مثلا في السماء الرابعة، ووجود ذهني طبع أي كون الذهني وجوداً للشئ^٣ بالطبع، كدلالته على العيني كوجود الشمس في الأذهان؛ ثم عاطفة حقيقيان، والاخيران وضعيان لاختلافهما بحسب الأعصار والأمم.

وان شئت قلت بتعبير آخر: ان وجود الاشياء على اربع مراتب: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللفظ، ووجود في الكتابة. وكل مرتبة من الثلاث الاخيرة تدل على ما قبلها، فالكتابة تدل على اللفظ، واللفظ على الوجود الذهني، والوجود الذهني على الوجود العيني؛ إلا أن دلالة الكتابة والألفاظ تختلف بحسب الأوضاع، ودلالة الوجود الذهني الذي هو عبارة عن تصورات الأشياء لا تختلف باختلافها، كما أن مدلولها الذي هو الوجود العيني لا يختلف. وحيث ان لكل شئ وجوداً عينياً وذهنياً ولفظياً وكتيباً فكما ان وجوده الذهني وجوده، كذلك وجوده اللفظي والكتبي إذا جعلنا عنوانين له، آتين للحاظه فإن وجه الشئ هو الشئ بوجه، وظهور الشئ هو هو. فاذا سمع لفظ السماء مثلاً أو نظراً إلى نقشه يستغرق في وجوده الذهني الذي هو أربط وعلق به، ولا يلتفت إلى انه كيف مسموع أو مبصر، بل جوهر بجوهريته وظهور من ظهوراته وطور من اطواره، ومن ثم لا يس نقش الجلالة بلاطهارة و يترتب على تعويذه و تعويذ اساء الانبياء والأئمة عليهم السلام الآثار، وكذا خط المصحف لا يس الا بالطهارة قوله سبحانه: لا يمسه إلا المطهرون (الواقعة ٨٠).

٣. قوله: «اي كون كل منها وجوداً للشئ...» وفي الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد أن قول الوجود — اي حمله واطلاقه — على الخارجي بحسب الحقيقة، وعلى الباقي بحسب المجاز بل قال المحقق الطوسي في المسألة التاسعة والثلاثين من الفصل الاول من تجريد الاعتقاد في انقسام الوجود إلى ما بالذات وإلى ما بالعرض ما هذا اللفظ: ثم الوجود قديكون بالذات وقديكون بالعرض، وأما الوجود في الكتابة والعبارة فجازي.

وفي كشف المراد في شرحه: للشئ وجود في الاعيان ووجود في الأذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة. والذهن يدل على ما في العين، والعبارة تدل على الأمر الذهني، والكتابة تدل على العبارة. لكن الوجودان الاولان حقيقيان، والباقيان مجازيان، إذ لا يحكم العقل بأن الشئ موجود في اللفظ والكتابة، لكن لما دل عليه حكم على سبيل المجاز انه موجود فيها. (ص ٧٣ من المطبوع بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه). ولكن لا يخفى عليك أن ما اشرنا إليه أولاً من أنحاء ظهورات الشئ في مراتبه واطواره وان الوجودات الثلاثة مرآئي للحاظ للوجود العيني الذاتي اي ما بها ينظروا ما فيها ينظر، فالأمر فوق هذا النحو من كلام الجوهر النضيد وتجريد الاعتقاد فتدبر.

وجود لفظي وظهور في عالم الألفاظ؛ ووجود كسبي وضع أي كون كل منها وجوداً لشيء مثل دلالته بالمواضع لا بالطبع كتنقش الشمس في الألواح^٤. وكون الوجودات لكل أربعة باعتبار المراتب الإجمالية والآن فليُكَلِّم مرتبة مراتب: ففي العيني، كالطبيعي والمثالي والتفسي والعقلي^٥؛ وفي الذهني، الكون في الأذهان العالية^٦، والكون في الأذهان السافلة، وفي الكون في أذهان الآدميين^٧، الكون في العاقلة والكون في الوهم والخيال والحس المشترك؛ وفي اللفظي، اللغات المختلفة، والحروف^٨

٤. قوله: «كنقش الشمس في الألواح» يمكن أن يكون مثلاً لقوله: «كسبي وضع» فالتنقش حينئذ بمعنى الكتابه؛ ويمكن أن يكون بياناً لقوله بالطبع فالتنقش بمعنى ترسيم صورة الشمس وشكلها.

٥. قوله: «كالطبيعي والمثالي والتفسي والعقلي» أي في قوسي النزول والصعود كليهما فافهم. ثم لا وجه لترك الواجب من العيني اعني وجود الشيء بالوجود الالهي فانه أيضا من مراتب العيني كما دريت، ولعل ذكر هذه الامور من باب المثال كما يؤمى اليه الكاف.

٦. قوله: «وفي الذهني الكون في الأذهان العالية» المراد من الأذهان العالية والسافلة هي مراتب تحقق الكلمات النورية الوجودية في أوعية عوالمها العالية والدانية، لا ما هو المتبادر من الأذهان الآدمية، فان تلك الأذهان في مقابل اذهان الآمين؛ نحو ما في الفصل الثاني عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الاسفار «من أن شيئاً من الماهيات في وجوده العلمي، أي في وجوده في علم البارئ تعالى، أو ارتسامه في بعض الأذهان العالية» الخ (ج ١ ط ١ ص ٤٨) فان المراد من الأذهان العالية هو المفارقات النورية من العقول والنفوس الكلية، فتبصر.

٧. قوله: «وفي الكون في اذهان الآدميين» فان الحقائق والعلوم الكلية والمعاني تنزل من العالم القدسي الى الروح الانساني غير ممتاز بعضها عن بعض لأن مقام الروح القرآن والجمع؛ ثم تنزل الى مقام القلب فيتميز كل كلي عن غيره ثم يتفصل كل منها الى جزئياته فيه؛ ثم يظهر في مقام الخيال والحس المشترك مصوراً كالمحسوس؛ ثم يظهر بعد ذلك في الحس وعالم الشهادة المطلقة، هذا بحسب النزول، كما أن الشيء المادي بحسب الصعود الادراكي يتصاعد في التجرد فيصير محسوساً ثم متخيلاً ثم متوهماً ثم معقولاً، وان كان الوهم عقلاً ساقطاً فافهم. وحققتنا البحث عن كون الوهم عقلاً ساقطاً في سائر مصنفتنا منها في النكتة ٥١٥ من الف نكتة ونكتة.

٨. قوله: «والحروف المركبات» والحروف المركبات هي الدوائر الحرفية في الأرثماطيتي، وتلك الدوائر غير متناهية إلا أن بعضها أكثر استعمالاً واشتهاراً من غيرها كالدوائر الأبجدية والأبثنية والأيقينية

المركبات ، والحروف المقطعات، كالالف للذات الاقدس^٨، والبا للعقل الاول،

→ والأهطمية كما هي المعروفة عند اهلها. وأما الحروف المقطعات فقد حرّزنا بعض المباحث فيها في كتابنا القرآن والانسان بالفارسية تجديك في المقام جداً. وللشيخ الرئيس رسالة منفردة في الحروف المقطعة من فواتح السور القرآنية قد نقلناها في كتابنا المذكور كاملة.

واعلم ان الحروف أمة من الامم، وأن لها صوراً في عوالمها، وان النفس الرحاني باعتبار تعينه و تنزله في المراتب حقائق مختلفة يعبر عن علمها بالحروف في تفهم الربانيتين لكونها كمالان منتهية بالتنزل الى مراتب هي حدود و فواصل. وتلك الحقائق على قسمين: منها اصول كلية جامعة محيطية، ومنها فروع جزئية لإحاطة لها. وهذه الحقائق الحرفية هي مثال ابصار المكاشفين يعبر عنها بمثل الحروف الكشفية. ولهذا الحقائق آيات يشهدها العقل، ولهذا الآيات المشهودة بالعقل الفاظ تدل عليها بها في هذه الحروف اللفظية التي هي انباء عن هذه الآيات المعقولة الدال عليها نظر العقل. و كما أن مثال هذه الحقائق بصيرة القلب، وهذه الآيات الدالة عليها مثال نظر العقل، فكذلك هذه الحروف اللفظية مثال حاسة السمع محاذيا به لكل مدرك حذوما هو آية عليه ليكون ما يدركه السمع مطابقاً لما هو في الذهن مما يعقله العقل، وما يعقله العقل مطابقاً لما يشهده بصيرة القلب. ولولا هذه المطابقة لم يتوصل من ظاهر الى باطن بطريق الإعتبار. ولهذا الحروف اللفظية ايضاً صور في الرقم هي مثال حاسة البصر منها محاذياً بها ايضاً حذوها. وهذه المطابقة المذكورة يصدق بها ايماناً بالغيب عامة خواص المؤمنين، و يثبتها بالبحث والاستقراء المتفهمون منهم الذائقون، و يستجلبها كشف المشاهدون الموقنون. هذا ما افاده الشيخ الاكبر العارف في كتابه الدرالمكنون والجواهر المصون في علم الحروف.

٨. قوله: «كالالف للذات الأقدس» كما اشار اليه العارف السعدي بقوله:

دل گفتم مرا علم لدنی هوس است تعلیم کن اگر ترا دست رس است
گفتم که الف گفت دگر گفتم هیچ در خانه اگر کس است یک حرف بس است
و كما اشار اليه العارف الحافظ بقوله:

نیست بر لوح دلم جز الف قامت یار چه کنم حرف دگر یار نداد استادم
قوله: «والباء للعقل الاول. اذا كان الالف للذات الاقدس فالحرف الاول الذي يليه هو الباء، والخلق الاول بالعقل والنقل هو العقل فالباء للعقل الاول والعقل كصورة للعالم وكفصل محصل له وجهة وحدة له، فاذا كان العقل كان الأشياء. والمروي عنه - صلى الله عليه وآله وسلم - ظهر الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم. ولذا قال العارف الشيخ الاكبر محيي الدين الطائي: الباء ←

→ حجاب الربوبية، ولوارتفعت الباء لشهد الناس ربّهم. وقال أيضاً: بالباء ظهر الوجود والنقطة
تميّز العابد عن المعبود. وقال الشيخ العارف ابومدين: ما رأيت شيئاً الاورأيت الباء مكتوبة عليه.
ونقطة الباء اشارة الى سواد الامكان كما قال العارف الشبستري في گلشن راز

سياه روتى زممكن دردوعالم جدا هرگز نشد والله اعلم
والبيت ترجمة لقوله عليه السلام: الفقر سواد الوجه في الدارين. واعلم انه كما ان الامكان
سواد الوجه، كذلك الوجود بياض الوجه فان الوجود نور كله يامن ملاكل شي نوره، وهذا البياض
يرفع السواد فافهم.

وكون نقطة الباء تحت الباء، اشارة إلى اختفاء الامكان في العقل الأول واستتاره فيه لأن احكام
الوجود قاهرة في الأرواح العالية والعقول المرسله لانها تامة الوجود والمعلومية، وهي لشدة وجودها و
نوريتها و صفاتها بريئة عن الأجسام والأشباح والأعداد، وهي مع كثرتها و فورها يوجد بوجود
واحد جمعي لا مياينة بين حقائقها إذ كلّها مستغرقة في البحار الإلهية.

وطرفا الباء اشارة الى وجه يلي ربه، ووجه يلي نفسه.

قوله: «والسين للانسان» اعلم ان الحرف في اصطلاح الارثماطيتي إما كامل أو غير كامل.
والكامل هو ما يساوي زبره بيتاته. والزبر اول الملفوظي من الحرف، وتمتته أعني باقي الحرف من
الملفوظي بعد أوله بيتاته، مثلاً حرف «ا» اذا صار ملفوظياً يقال «الف» فالحرف الاول من هذا
الملفوظي أي «ا» زبره، وتمتته أي «لف» بيتاته. فاذا عرفت معني الزبرو البيئات عرفت أن زبر
الملفوظي من حرف «س» أي «سين» يساوي بيتاته لأن كل واحد منها يعادل الستين فان
«س» يساي الستين، و«ين» كذلك. ولذا قالوا السين حرف الانسان الكامل.

ففي مجمع البيان للطبرسي في تفسير سورة يس من القرآن: روي عن الكلبي انه قال هي — اي
كلمة يس — بلغة طي يا انسان. وقيل معناه يا انسان عن ابن عباس و اكثر المفسرين. روي
عمد بن مسلم عن ابي جعفر — عليه السلام — قال ان لرسول الله اثني عشر اسماً خمسة في القرآن
محمد واحمد وعبدالله ويس ونون. يس معناه يا محمد عن سعيد بن جبير ومحمد بن الحنفية. وقيل
معناه يا سيد الأولين والآخرين. وقيل هو اسم النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — عن علي بن
ابي طالب و ابي جعفر عليها السلام. انتهى ما اردنا نقله من المجمع.

ولا يخفى عليك ان تلك الأقوال الشريفة من المجمع كلّها تشير الى حقيقة واحدة. وفي انوار التنزيل
للبيضاوي في تفسير القرآن، قيل معنى يس يا انسان بلغة طي على أن اصله يا انيسين فاقصر على
←

→ شطره لكثرة النداء به. انتهى

اقول: انيسين كأنه تصغير الانسان، فعلى هذا كان التصغير للتعزير والتجليل كخطاب الوالد لولدها يا بني، لا للتحقير. وفي الدفتر الثاني من المثوي للمولوي:

آن دگر را چوديد اهل ذکا آن دگر را کرد اشارت که بيا
کاف رحمت گفتمش تصغير نيست جدّ چو گويد طفلكم تحقير نيست
وفي مشارق الانوار للشيخ العارف البرسي: قال اميرالمؤمنين علي عليه السلام: انا باطن السين وانا سرّ السين. انتهى

اقول: والى هذا السرّ المستسرّ أشار من أجاد بالفارسية بقوله:

حرف اول از السوهيت الف مبدء جمله حروف مؤتلف
حرف اول از نبوت حرف نون قلب نون واو آمده اي ذوفنون
حرف اول از ولايت حرف واو قلب واو آمد الف اي کنجکاو
پس ولي قلب نبی و جان اوست قلب قلبش ذات الله سرّ هوست

وقوله الى غير ذلك. قد اشرنا الى نبذة منها في كتابنا القرآن والانسان المطبوع، وفي كتابنا الدروس الأوقافية وهو لم يطبع بعد. والورود في بيانها يوجب الخروج عن موضوع الكتاب، وقد بيّنا مشائخ الفن في صحفهم المعمولة في ذلك مثل الدرالمكنون والجواهر المصون في علم الحروف للمعارف الشيخ محي الدين الطائي، ومفتاح الأسرار له أيضاً، وشمس المعارف الكبرى للشيخ احمد بن علي البيهقي، ومفاتيح المغاليق لمحمود بن دهدار المتخلص بالعياني، ووفق المراد في علم الأوقاف والأعداد لفتح الله بن محمد رضا الحسيني المرعشي الشوشتری، والمرصد الأسني لحسين بن علي الكاشفي، وكنه المراد في وفق الأعداد ليعقوب محمد الطاوسي، ومحرم نامه للسيد اسحق وقد طبعت مع عدة رسائل أخرى في علم الحروف مترجمة بالفرنساوية في ليدن سنة ١٣٢٧ هـ ق، وكنه المراد لشرف الدين علي اليزدي، وغاية المراد للصوفي كمال الدين التستري، ولوائح الحروف للميرزه قاسم علي الحيدر آبادي الملقب بأخگر، والدروس الأوقافية للراقم، وكتب ورسائل أخرى في فن الحروف مما لا تحصى كثرة.

ثم ان مفاد الروايات في اسرار الحروف معجب جداً. في مادة «حم» من سفينة البحار، روي انه اعتلّ الحسن — عليه السلام — فاشتد وجعه، فاحتملته فاطمة — عليها السلام — فأنتت به النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — مستغيثة مستجيبة، فنزل جبرئيل فقال: ان الله لم ينزل عليك سورة

والسّين للإنسان الى غير ذلك؛ وفي الكتبي، أطوار الخطوط المختلفة. فرب شيء واحد له ظهورات متفتنة^٩. فالوجودات الثلاثة، إذا كانت مرآتي اللحاظ للوجود العيني الدّاتي، أي ما بها ينظر لا ما فيها ينظر، فهي هوبوجه وظهره بتفاوت؛ ولهذا قيل الإسم هوالمسمى بوجه. ومن هنايجب احترام أسماء الله التدوينيّة فكيف التكوينية^{١٠}؟ واسم النبي والولي ولا تمسّ إلا بالظاهرة.

فلازم للفيلسوف^{١١} المنطقي أن ينظر اللفظ بوجه مطلق.

→ من القرآن إلا وفيها فاء، وكل فاء من آفة، ماخلا الحمد فانه ليس فيه: فاء، فادع قدحاً من ماءٍ فأقرأ عليه الحمد اربعين مرة، ثم صبّه عليه فان الله يشفيه، ففعل ذلك فكأنما انشط من عقال.
٩. قوله: «فرب شيء واحد له ظهورات متفتنة» أما الشيء بنحو العام فقد اشرفنا الى طائفة من ظهوراته المتفتنة، وأما الشيء بنحو الخاص وأعني به أعجوبة الكون الانسان، فظهوراته أكثر تغنناً من ظهورات كل شيء من الاكوان، كيف لاوله الاقتدار بأن ينشي امثال نفسه العديدة من ابدانها المثالية القائمة به قيام الفعل بفاعله ثم يرسلها الى الأماكن المختلفة، بل للكمّل ظهورات في العوالم كلّها على التفصيل المبرهن في العين الخمسين من كتابنا عيون مسائل النفس وشرحه المسمى بسرح العيون في شرح العيون فراجع اليه. وفي ينبوع الحياة:

وماء مهين دافق صار عالماً	كبيراً يوازي الكلّ من غير قلّة
فما هو الانسان جميع العوالم	وما هو الانسان سلالة طينية
وما هو الانسان والاسماء أتما	هي الدُرُّرُ وهولها نحو حُقّة
عجائب صنّيع النفس يا قوم ماهيه	وما يعيد صنع بتلك الصنّيعه
وللنفس انشاء الذوات على الولاء	وارسألها في ماتشاء بُمئة
وتلك الذوات قد تكون بسيطة	مفارقة نحو العقول المفيضة
كذا قد تكون ماتلينا من التي	قد اغتمرت في مئة ذات مُدّة

١٠. قوله: «فكيف التكوينية» كيف لا والله تعالى اقسام بها في كتابه المجيد تارة بالشمس والقمر، وأخرى بالتين والزيتون، وأخرى بالسما والارض وغيرها. على أن الاسماء اللفظية اسماء الأسماء، والأسماء العينية هي الأسماء.

١١. قوله: «فلازم للفيلسوف...» ونعم مقال العارف مجدد بن آدم السناني الغزنوي:

زراه جان توان آمد بصحرای خردورنہ بمعنى کی رسد مردم گذرنا کردہ ازاسما

→ اعلم ان الانسان لما كان مدنياً بالطبع لا يمكن تعيشه إلا بمشاركة من ابناء نوعه و اعلامهم على مافي ضميره من المقاصد و المصالح، ولم يكن مايتوصل به إلى ذلك أخف من أن يكون فعلاً، ولم يكن اخف من أن يكون صوتاً لعدم ثباته و ازدحامه، قاده الالهام الإلهي إلى استعمال الصوت و تقطيع الحروف بآلات معدة له، ليدل غيره على ما عنده من المدركات بحسب تركيباتها على وجوه مختلفة و انحاء شتى؛ ولأن الانتفاع بهذا الطريق مختص بالحاضرين، وقد مس حاجة أخرى إلى اطلاق الغائبين و الموجودين في الأزمنة الآتية على الأمور المعلومة ليتفعولها، و لينضم إليها ما يقتضيه ضمائرهم فتكمل المصلحة و الحكمة إذا كثرت العلوم و الصناعات أما كملت بتلاحق الأفكار لاجرم أدت تلك الحاجة إلى ضرب آخر من الاعلام، فوضعت اشكال الكتابة ايضاً لأجل الدلالة على مافي النفس إلا أنها وسطت الالفاظ بينها و بين مافي النفس و إن امكن دلالتها عليه بلا توسط الالفاظ كما لو جعل للجوهر كتابة، و للعرض كتابة أخرى، لكن لو جعل كذلك لكان الانسان ممنوعاً بان يحفظ الدلائل على مافي للنفس الفاظاً و يحفظها نقوشاً، و في ذلك مشقة عظيمة، فقصد إلى الحروف و وضع لها اشكال و ركبت تركيب الحروف ليدل على الالفاظ فصارت الكتابة دالة على العبارة، و هي على الصور الذهنية، و هي على الأمور الخارجية، لكن دلالتها على مافي الخارج دلالة طبيعية لا يختلف لا الدال ولا المدلول، بخلاف الدالتين الباقيتين فإنها لما كانتا بحسب التواطؤ و الوضع مختلفان بحسب اختلاف الأوضاع، أما في دلالة العبارة فالدال يختلف دون المدلول، و أما في دلالة الكتابة فكلاهما مختلفان، فيكون بين الكتابة و العبارة و بين العبارة و الصورة الذهنية علاقة غير طبيعية إلا أن علاقة العبارة بالصورة الذهنية — و من عادة القوم أن يسموها معاني — أحكمها و اتقنها كثرة الاحتياج إليها، و توقفت الافادة و الاستفادة عليها، حتى أن تعقل المعاني قلماً ينفك عن تحيل الالفاظ، و كأن المفكر يناجي نفسه بالفاظ متخيلة، فلأجل هذه العلاقة القوية صار البحث الكلي عن الالفاظ غير مختص بلغة دون لغة من مقدمات الشروع في المنطق و الأقالمنطق من حيث إنه منطقي لا شغل له بها فانه يبحث عن القول الشارح و الحجة و كيفية ترتيبها و هو لا يتوقف عليها بل لو امكن تعلمها بفكرة ساذجة لا يلاحظ فيها إلا المعاني كان ذلك كافياً. (شرح المطالع في المنطق ص ٢٦ ط عبد الرحيم).

ما نقلناه عن شرح المطالع فهو في الحقيقة تحرير ما افاده الشيخ في الفصل الأول من خامسة نفس الشفاء (ص ٣٤٦ ج ١ ط ١ من الحجري)، و ما افاده في الاشارات و ما افاده المحقق الطوسي في الشرح كما في الكتاب.

قال الشيخ الرئيس في الإشارات:

«ولأنّ بين اللفظ والمعنى علاقة^{١٢} ماوربما أثرت أحوال في اللفظ، في أحوال في المعنى^{١٣}، فلذلك يلزم المنطقي أيضاً أن يُراعى جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم.» هـ

وقال المحقق الطوسي والحكيم القدوسي في منطلق شرح الإشارات:

«للشيء وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في العبارة، ووجود في الكتابة؛ والكتابة تدلّ على العبارة^{١٤} وهي على المعنى الذهني دلالتان وضعيتان،

١٢. قوله: «ولأنّ بين اللفظ والمعنى علاقة ما» انما قال علاقة ما لأن بين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية والعلاقة الحقيقية أي الطبيعية هي التي بين المعنى والعين.

١٣. قوله: «وربما أثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى» قال الشيخ العارف محي الدين الطائي في الباب الثاني ومائتين من الفتوحات المكية في معرفة حال الأدب: اعلم أن الأدب على اقسام — الي قوله: وأما الآداب الوضعية فهي أن لايسمى الشيء بغير اسمه ليتغير عليه حكم الشرع بتغير الاسم فيحلل ماكان محرماً، أو يحرم ماكان حلالاً، كما قال عليه السلام: «سيأتي على الناس زمان يظهر فيه أقوام يسمون الخمر بغير اسمها وذلك ليستحلوها بالاسم»، كما سئل مالك عن خنزير الماء، فقال: هو حرام، فقيل له: إنه من جملة سمك البحر، فقال: انتم سميتموه خنزيراً، فانسحب عليه لأجل الإسم حكم التحريم كما سموا الخمر نبيذاً أو ربا أو تريزافاستلوه بالاسم (ج ٢ ص ٥٣٣ ط ١ بولاق).

اعلم ان تلك الأحوال في اللفظ المؤثرة في أحوال المعنى جارية في كل علم وصنعة، ولا يختص بها فنٌّ دون فنٍّ؛ ولذا قال صائغ الدين علي المعروف بابن تركه في كتابه الشريف تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد» ما هذا اللفظ: «بين المعاني الذوقية الكشفية والالفاظ المعبر عنها في عرفهم — أي في عرف العارفين بالله — مناسبة خفية لها كثير دخل في ادراكها، لأحد يطلع على تلك المناسبة إلا بنور الولاية ومشكوة النبوة (بند ٢٨ ص ٧٩ ط ١ — إيران).

١٤. قوله: «والكتابة تدل على العبارة» في الجوهر النضيد: الوجود في الكتابة يدل غالباً على وجوده في العبارة لا دائماً، إذ قد يوجد كتابة من غير تلفظ بعبارة، بل ينتقل الذهن منها إلى المعنى من غير ذكر المكتوب.

تختلفان باختلاف الأوضاع، والذهني على الخارج، دلالة طبيعية لا تختلف

أصلاً» ١٥

وقال عند قول الشيخ: «وربما اثرت أحوال في اللفظ في أحوال في المعنى»، بهذه

العبارة:

«الانتقالات الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الأذهان. فلهذا السبب ربّما تأدّت ١٦ الأحوال الخاصة بالألفاظ إلى توهم أمثالها في

١٥. قوله: «لا تختلف أصلاً» تمامه: فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية فلذلك قال علاقة ما لأن

العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين. انتهى. وقد تقدم الإشارة إليه.

١٦. قوله: «فلهذا السبب ربّما تأدّت...» قال المعلم الثاني في رسالته في فضيلة العلوم والصناعات:

الأسماء المشتركة قد تصير سبباً للأغلاط العظيمة فيحكم على أشياء بما لا يوجد فيها لأجل اشتراكها في الاسم مع ما يصدق عليه ذلك الحكم كالأحكام النجومية، فإن قولنا الأحكام النجومية مشتركة لما هي ضرورية كالحسابيات والمقادير منها، ولما هي ممكنة على الأكثر كالتأثيرات الداخلة في الكيف، ولما هي منسوبة إليها بالظن والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان.

وهذه في ذواتها مختلفة الطباع وإنما اشتراكها في الاسم فقط فإن من عرف بعض اجرام الكواكب وابعادها ونطق بذلك فقد يقال انه حكم بحكم نجومى، فذلك داخل في جملة الضروريات اذ وجوده ابدأ كذلك، ومن عرف ان كوكباً من الكواكب كالشمس مثلاً إذا حاذت مكاناً من الأمكنة فإنه يستخّن ذلك المكان إن لم يكن هناك مانع من جهة قابل السخونة ونطق بذلك فقد حكم ايضاً بحكم نجومى، وهو داخل في جملة الممكنات على الأكثر.

ومن ظن ان الكوكب الفلاني متى قارن أو اتصل بالكوكب الفلاني استغنى بعض الناس أو حدث به حادث ونطق بذلك فقد حكم ايضاً بحكم نجومى، وهو داخل في جملة الأمور الظنية والاستحسانية والحسابية.

وطبيعة كل حكم من هذه الأحكام مخالفة للطبيعة الباقية فاشتركاها إنما هو في الاسم فقط. و كذلك قد يلتبس ويشبه الأمر فيها على أكثر الناس إذ هم غير محتكين ولا متدبرين ولا مرتاضين بالعلوم الحقيقية أعني الضرورية البرهانية. (ص ٧ و ٨ ط حيدرآباد الدكن).

المعاني و يتغير المعاني بتغيرها؛ والأغلاط التي تعرض بسبب الألفاظ مثل ما يكون
باشتراك الإسم مثلاً أنها تسري^{١٧} إلى المعاني لاشتمال الألفاظ الذهبية أيضاً
عليها. « انتهى »

وبعد ذكر النكتة الحقيقية للبحث عن اللفظ، اشرنا الى الوجه المشهور فقلنا: وفي
الإفادة والاستفادة يلزم لفظ شارح مراده^{١٨} وإن لاشغل له بالألفاظ بالذات.

الدلالات

من طرق الدلالة الجلية خرجت الحفية مثل المفهوم مقابل المنطوق كمفهوم
الشرط^{١٩} و مفهوم الوصف وغيرها والطرق الجلية، هي العقلية والطبية والوضعية.
و كلّ منها لفظية وغير لفظية. اعتبر اللفظية الوضعية باعتبار الإفادة والاستفادة والآ
فالعقلية والطبية أتمّ و أعمّ و أدوم، لاختلاف الأعمار والأمم،
ولا تتعلقان بارادة اللفظ.

فالدلالة اللفظية الوضعية، كون اللفظ بحيث يفهم من ادراكه بتوسط الوضع معناه.
دلالة اللفظ الموضوع هي المطابقة^{٢٠} حيث على تمام معنى وافقه وفهم منه وجه تسميتها

١٧. قوله: «انما تسري» خبر للأغلاط.

١٨. قوله: «مراده» منصوب مفعول به لقوله شارح، والضمير في مراده يرجع الى قوله: الفيلسوف
المنطقي. وقوله: «وان لاشغل له» بكسر همزة إن وصلية.

١٩. قوله: «كمفهوم الشرط...» لأن المفهوم سواء كان مفهوم الشرط أو الوصف، أو مفهوماً موافقاً أو
مخالفاً — وإن دل عليه اللفظ كالمطوق — لكنه حكم لغير مذكور في اللفظ، بخلاف المنطوق فانه
مادل عليه اللفظ وكان حكماً لمذكور في اللفظ ايضاً، فالمفهوم مطلقاً لا يكون من الطرق الجلية.

٢٠. قوله: «دلالة اللفظ هي المطابقة» أكثر المنطقيين قيدوا الدلالات بمن حيث هو كذلك، لئلا يحتل
الرسوم. وذلك كما بينت العلامة الحلي في الجوهر النضيد في شرح التجريد في المنطق: اللفظ

بالمطابقة. وما أي دلالة على الجزء من المعنى الذي في ضمن الكل تضمناً وُسم وما على خارج المعنى التزام ان لزم الخارج للمعنى عقلاً أو عرفاً. ونسبة الثلاثة إلى الوضع^{٢١}

→ قد يكون مشتركاً بين المعنى وجزئه، أو بينه وبين لازمه، وحينئذ يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين: فباعتبارانه موضوع له مطابقة دلالة عليه من حيث الوضع أي فباعتبارانه موضوع له - يكون مطابقة؛ وباعتبار دلالة عليه من حيث دخوله في المسمى - أي فباعتبارانه جزء المسمى - يكون تضمناً؛ وكذا في الالتزام.

ثم قال: فكان الواجب عليه - يعني على المحقق نصير الدين الطوسي مؤلف التجريد في المنطق - أن يقتد في الدلالات الثلاث بقوله: من حيث هو كذلك، وإلا اختلت الرسوم، ولقد اوردت عليه قدس الله روحه هذا الاشكال، وأجاب بأن اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الإرادة والقصد، واللفظ حين ما يراد منه المعنى المطابق لا يراد منه معنى التضميني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى ما افاده في الجوهر التضييد (ص ٤ ط ١ - إيران).

أقول: فكان المصنف اختار مذهب المحقق الطوسي بل انه مختاره حيث قال آنفاً: العقلية والطبيعة لاتعلقان بارادة اللفظ، فان عبارته هذه كالنص بأن الدلالة الوضعية تتعلق بارادة اللفظ وفيه ما فيه. ولولا هذه العبارة لكان يصح أن يوجه كلامه بما افاده المحقق التفتازاني في البيان من المطول بقوله: ان الأمور التي تختلف باختلافات الإضافات لا بد في تعريفاتها من التقييد بقولنا من حيث هو كذلك؛ وهذا القيد كثيراً يحذف من اللفظ لانسباق الذهن اليه من العلم بكونه اضافياً كما حذفه جميع المنطقيين من تعريفات الكليات الخمس، والمتقدمون من تعريفات الدلالات الثلاث. انتهى ما اردنا من نقل كلامه (ص ٣٠٩ ط عبد الرحيم).

وانما قلنا وفيه ما فيه لانا اذا سمعنا اللفظ وكننا عالمين به، نعتل معناه سواء اراده اللفظ أم لا، وهذا معنى الدلالة. نعم اذا اطلقه اللفظ من غير ارادة معناه مثل أن يكون ناماً أو ساهاياً أو مغشياً عليه ونحوها لا يترتب على اللفظ احكام مدلوله من حيث ان اللفظ لم يكن مريداً به لأن اللفظ لا يدل على ذلك المعنى من غير ارادة اللفظ فتدبر.

٢١. قوله: «ونسبة الثلاثة الى الوضع» لان دلالة المطابقة بالوضع فقط، ودلالة التضمن والالتزام بمشاركة الوضع والعقل، كما في اساس الاقتباس للمحقق الطوسي (ص ٨ ط ١). وأما عند علماء البيان فيسمى الأول بالوضعية والآخران بالعقلية، كما قال الخطيب القزويني في اول البيان من تلخيص المفتاح: دلالة اللفظ إما على تمام ماوضع له، أو على جزئه، أو على خارج عنه، ويسمى الأولى وضعية، وكل من الأخرين عقلية.

لأنه أعم من الأصالة والتطفّل واستلزما أي التضمّن والالتزام الأولى، أي المطابقة لأنّ الدلالة على جزء المعنى ولازمه فرع الدلالة على المعنى، بلاعكس. أي لا يستلزمها المطابقة، اذ ربّ معنى بسيط لأجزء له ولا لازم له فحينئذ يتحقق المطابقة بدونها. وما يقال: إنّ كلّ شيء ٢٢ له لازم وأقله الشّيئية العامة، وأنه ليس غيره؛ ليس بشيء. لأننا نتصور الموجود مع الذهول عن كونه شيئاً أو ليس غيره. و مجرد كونه لازماً في الواقع، لا يكفي في الإلتزام كما بينها أي بين التضمّن والإلتزام بالذات لا تلازماً إذ يجوز أن يكون لللفظ معنى مرگّب لا لازم له، أو معنى بسيط له لازم. فيتحقق أحدهما بدون الآخر. و قولنا: «بالذات» أي بالكلّية. معناه أنه ليس هنا استلزام من شيء من الجانبين بخلافها مع المطابقة، اذ هناك كان استلزام منها لها ولم يكن منها لها.

واللفظ في معناه الموضوع له حيث استعمل حقيقة ثمّ المجاز قابلاً ٢٣ أي مقابل لها، فهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة. فإن كانت العلاقة هي المشابهة كما

٢٢. قوله: «وما يقال إن كل شيء...» القائل هو الفخر الرازي على ما صرح به القطب الرازي في شرحه على الشمسية حيث قال: زعم الامام أن المطابقة مستلزمة للالتزام لأن تصور كل ماهية يستلزم تصور لازم من لوازمها، واقله انها ليست غيرها، واللفظ إذا دل على المزوم بالمطابقة دل على اللازم في التصور بالالتزام.

وجوابه أنا لانسلّم أن تصور كلّ ماهية يستلزم تصور انها ليست غيرها فكثيراً ما نتصور ماهيات الأشياء ولم يخطر ببالنا غيرها، فضلاً عن أن يكون أنها ليست غيرها. ومن ههنا يتبين عدم استلزام التضمّن الإلتزام لأنه كما لم يعلم وجود لازم ذهني لكل ماهية بسيطة لم يعلم ايضاً وجود لازم ذهني لكلّ ماهية مركبة، فجاز أن يكون من الماهيات المركبة ما لا يكون له لازم ذهني، فاللفظ الموضوع بازائه دال على اجزائه بالتضمّن ولا التزام. (ص ٢٣ ط الاعلى الحجري في ايران بخط التفريسي).

اقول: نحو قول الفخر في أن كل شيء له لازم، ما ذهب اليه بعضهم من أن التصور لا يتعري عن تصديق ما لأن تعقل كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحّة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الأمور العامة كما أفاده المحقق الطوسي في شرح الفصل التاسع عشر من نفس الإشارات.

٢٣. قوله: «ثمّ المجاز قابلاً» قابلاً فعل ماض من المقابلة اشيع الفه وحذف متعلّقه.

قلنا: للشبه فذلك المجاز استعارة^{٢٤}؛ وإن قرن علاقة أخرى فرسل، أي مجاز مرسل قن

٢٤. قوله: «لشبه استعارة...» في تلخيص المفتاح للقزويني وشرح التفتازاني عليه: المجاز مرسل ان كانت العلاقة غير المشابهة بين المعنى الحقيقي والمجازي، وإلا فاستعارة، فالاستعارة هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي كاسد في قولنا رأيت أسداً يرمي. ان العلاقة يجب ان يكون مما اعتبرت العرب نوعها على وجه كلي ليقاس عليها، ولا يشترط النقل عنهم في كل جزئي من الجزئيات لأن أئمة الأدب كانوا يتوقفون في الاطلاق المجازي على ان ينقل من العرب نوع العلاقة، ولم يتوقفوا على ان يسمع آحادها وجزئياتها. مثلاً يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب ولا يجب ان يسمع اطلاق الغيث على النبات، وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي لا بالوضع الشخصي. وانواع العلاقة المعبرة كثيرة يرتقي ما ذكره الى خمسة وعشرين. (ص ٢٨٤ ط عبد الرحيم).

المجاز خلاف الحقيقة، وهو في اللغة مفعل من جاز المكان يجوز إذا تعدها. وفي الاصطلاح هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بالوضع الشخصي أو النوعي لعلاقة بين المعنيين مع قرينة عدم ارادة ما وضع له.

المجاز المرسل يقع على وجوه كثيرة: احدها اطلاق السبب على المسبب كاليد على النعمة لصدورها عنها، وعلى القدرة لظهور سلطانها بها. ومنه قولهم: رعينا غيثاً أي نباتاً لأن الغيث سبب للنبات. الثاني اطلاق المسبب على السبب عكس الأول، كقولهم: امطرت السماء نباتاً أي غيثاً لكون النبات مسبباً عنه.

الثالث تسمية الشيء باسم ما كان عليه، كقوله تعالى: وآتوا اليتامى أموالهم، أي الذي كانوا يتامى إذ لا يتم بعد البلوغ.

الرابع تسميته باسم ما يؤول اليه، كقوله تعالى: اني أراني اعصر خمرأ، أي عنباً يؤول إلى الخمرية؛ ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً، أي صائراً الى الفجور والكفر.

الخامس اطلاق اسم الكل على الجزء و يشترط فيه أن يكون اصلاً فيما وقع المجاز بسببه، كقوله تعالى: ولا تكتنموا الشهادة ومن يكتنمها فانه آثم قلبه أي ذاته لأن معدن كتمان الشهادة القلب. ومنه قولهم: للربيئة عين لأنها المقصود من كون الرجل ربيئة دون سائر ما عداها.

السادس اطلاق الجزء على الكل وهو عكس ما قبله، والشرط ما سبق كقوله تعالى: يجعلون اصابعهم في آذانهم، أي أناملهم.

السابع اطلاق اسم الحال على المحل، كقوله تعالى: في رحمة الله هم فيها خالدون، أي في الجملة لأنها ←

أي حقيق وهي كالسببية والمسببية، والحالية والمحلية، والجزئية والكليّة، والمجاورة، وتسمية الشيء باسم ما يؤل إليه، وباسم ما كان، وغير ذلك؛ وقد حصرت في خمس وعشرين^{٢٥}.

واللفظ إن وُحِدَ^{٢٦} والمعنى كثر فهو مشترك لفظي وترادف عكساظهر أي هنا المعنى

→ محل الرحمة.

الثامن اطلاق اسم المحل على الحال وهو عكس ما قبله، كقوله تعالى: فليدع ناديه، أي اهل ناديه أي مجلسه.

التاسع تسمية الشيء باسم آتته نحو واجعل لي لسان صدق في الآخرين، أي ثناء لأن اللسان آتته؛ وما ارسلنا من رسول إلا بلسان قومه أي بلغة قومه.

العاشر اطلاق الفعل والمراد مشارفته ومقارنته وارادته، كقوله تعالى: فاذا بلغن أجلهن فأمسكوهن، أي قاربن بلوغ الأجل أي انقضاء العدة لأن الإمساك لا يكون بعده. وقوله تعالى: فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون، أي فاذا قرب مجيئه. وبه يندفع السؤال المشهور وهو عند مجيئ الأجل لا يتصور تقديم ولا تاخير. وقوله تعالى: فاذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا، أي اردتم القيام.

الحادي عشر اطلاق اسم اللازم على الملزوم، كقوله عليه السلام في العباس بن مُرداس: اقطعوا عتي لسانه، وأمرله بمائة ناقية؛ أراد عليه السلام سكتوه عتي لأن قطع اللسان ملزوم للسكون.

الثاني عشر اطلاق اسم الملزوم على اللازم وهو عكس ما قبله، كما وردانه عليه السلام كان إذا دخل العشر الأخير من شهر رمضان شدّ اليمزّر؛ والمراد الاعتزال عن النساء لأن شدّ المئزر لازم لاعتزالهنّ. قال:

قوم إذا حاربوا شدوا مآزرهم دون النساء ولو باتت بأطهار
وغير ذلك مما يتعذر حمل اللفظ فيه على معناه الحقيقي. (انوار الربيع في انواع البديع للسيد علي خان المدني ص ٧٤٣ ط ١ - إيران).

٢٥. قوله: «وقد حصرت في خمسة وعشرين» ينبغي أن يكون العدد المذكور استقرائياً غير تام أعني انه غير محصور حصراً حقيقياً، فإنه لا مانع من انحاء وجوه أخرى من الإستعمالات المجازية في مجاري المحاورات الذوقية الأدبية، ولم يدع أحد الحصر الحقيقي في ذلك العدد، ولا وجه له.

٢٦. قوله: «واللفظ إن وُحِدَ...» جعل المحقق الطوسي في منطق التجريد الحقيقة والمجاز والالفاظ المنقولة من اقسام المشترك فراجع الى الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد (ص ٦ ط ١).

←

واحد واللفظ كثر وبالوضع الثانوي، تخصيصي أو تخصصي^{٢٧}؛ تقسيم للوضع المطلق. فالوضع التخصصي أن يقول الواضع: وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى. والوضع التخصصي أن يُستعمل لفظ في معنى وكثر استعماله فيه بحيث يصير حقيقة فيه لمعنى آخر مع التخلص أي مع الهجرة عن معنى أول فاللفظ منقولٌ تُسبب لناقل^{٢٨} عام و خاص فارتقب.

المفرد والمركب

مركب ما^{٢٩} من اللفظ الموضوع دلّ جزؤه على جزء لمعناه ومفرد جلّ أي أظهر خلفاً أي خلافه أي ما لا يدلّ جزؤه على جزء معناه فكلمة أي المفرد كلمة إذا المعنى استقل و

→ وقوله: «ترادف عكساً ظهر» ان كانت الألفاظ متكثرة وضعت كل واحد منها لجمع من معان متكثرة فهي ايضاً مترادفة. ففي الجوهر النضيد: الالفاظ المتكثرة إذا اتفقت في الدلالة على معاني متكثرة، وكان كل واحد من تلك الالفاظ موضوعاً لكل واحد من تلك المعاني فأنها من قبيل المترادفة وان تكثرت الالفاظ والمعاني لأن تكثر المعاني ليس بسبب تكثر الالفاظ (ص ٦ ط ١).

٢٧. قوله: «بالوضع الثانوي تخصصي أو تخصصي» يعني أن اللفظ بالوضع الثانوي إن وضع في معنى آخر وترك استعماله في الأول تخصصي، وإن لم يكن استعماله في الثاني بوضع عليحدة بل كثر استعماله في الثاني فتخصصي؛ فالمنقول قسماً تخصصي إن كان بوضع عليحدة، أو تخصصي كما في اول القوانين في الاصول للمحقق القمي. وبالجملة اللفظ باعتبار الوضع الاول ينقسم الى الحقيقة والمجاز، وبالوضع الثاني ينقسم الى تخصصي وتخصصي ففي التخصصي تعيين من الوضع الثاني، والتخصصي تعيين.

٢٨. قوله: «لناقل» اللام بمعنى إلى أي الناقل.

٢٩. قوله: «مركب ما» ويسمى في الفن قولاً، كقولهم مثلاً: القياس قول مؤلف من قضايا. وقوله: «أي ما لا يدلّ جزؤه على جزء معناه» يدخل فيه ما ليس له جزء أصلاً كـ، وإ، وس، و، ونحوها. وقوله: «فكلمة...» اللفظ إما أن يدل على المعنى دلالة تامة، أو لا يدل؛ فإن دلّ فلا يخلو إما أن يدل على زمان فيه معناه من الأزمنة الثلاثة وهو الكلمة. أو لا يدل وهو الاسم؛ وإن لم يدل على المعنى دلالة تامة فإما أن يدل على الزمان فهو الكلمة الجردية، أو لا يدل فهو الأداة (شرح المطالع ص ٤١ ←

→ ط عبد الرحيم).

قال الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الأولى من الفن الثالث من الجملة الأولى في منطق الشفاء: وأما الأدوات كقولنا من وعلى، والكلمات الوجودية فإنها نواقص الدلالات. والكلمات الوجودية هي كقولنا: صار بصير و كان يكون لا الدال على الكون مطلقاً، بل على الكون شيئاً لم يذكر، بل هي الكلمات التي أنها تدل من المعاني التي يدل عليها الكلم على نسبة إلى موضوع غير معين وفي زمان معين تكون تلك النسبة غير معينة لمعنى منتظر أن يقال، ولا يتضمن تضمن الكلمة الحقيقية إياه.

والدليل على أن هذه أعني الأدوات والكلمات الوجودية نواقص الدلالات أنه إذا قيل ماذا فعل زيد فقيل صار، أو قيل أين زيد فقيل في، لم يقف الذهن معها على شيء. وهي أعني الأدوات والكلمات الوجودية، توابع الأسماء والأفعال. فالأدوات نسبتها إلى الأسماء نسبة الكلمات الوجودية إلى الأفعال، ويشاركان في أنها لا تدل بانفرادها على معنى يتصور، بل إنما تدل على نسب لا تعقل أو تعقل الأمور التي هي نسب بينها.

وكذلك إذا سأل سائل ماذا يفعل زيد فقيل صار، أو كان، وأريد كان شيئاً، ثم سكت ولم يزد عليه أو ابتدئ فقيل إن وسكت بقي الذهن طالباً بعد، ولم ينتبه إلا على نسبة تترتب فلا يصلح أفرادها لأن توضع أو تحمل مبتدأ بها أو يجبر إلا أن يقترون بها لفظ آخر يتم نقصانها. فإذا قرن بها غيرها صحت أن يكون مبتدأ أو خيراً. وجميع هذه إما دوال على لانسبة غير معينة كفي وعلى، وأما على نسبة غير معينة كغير ولا. فيجب أن تفهم هذا الوضع على هذا الوجه، ولا تلتفت إلى ما يقولون (ج ١ ط مصر ص ٢٨ و ٢٩).

قال الشيخ العارف محيي الدين الطائي في الفص الخالدي من فصوص الحكم، والقيصري في الشرح: ثم ليعلم أنه ما يقبض الله أحداً إلا وهو مؤمن أي مصدق بما جاءت به الأخبار الإلهية لأنه يعاين ما أخبره الأنبياء عليهم السلام من الوعد والوعيد وأعني من المحتضرين - إلى قوله: ولذلك قال عليه السلام يحشر على ما كان عليه كما أنه يقبض على مامات عليه؛ والمحتضر ما يكون إلا صاحب شهود فهو صاحب إيمان بما هم، فلا يقبض إلا على ما كان عليه لأن كان حرف وجودي، أي لفظ كان كلمة وجودية واطلاق الحرف عليه مجاز لا ينجر معه الزمان إلا بقرائن الأحوال، أي كان يدل على وجود الصفة المذكورة في موصوفه ولا تدل على الزمان، والإستدلال بالزمان يحصل من قرائن الأحوال كما تقول: كان زيد صاحب المال والجاه، فمن شهودك في الحال فقره تستدل على

بهسيّة منه على الزمان دلّة. وإن لم يدل عليه مع استقلال المعنى فهو اسم وأما معنى ما نافية استقل^{٣٠} فلفظه اي لفظ ذلك المعنى سمّ أداة مثل هل وأما نفس المعنى فيقال له

→ أن غناه كان في الزمان الماضي؛ وكذلك في قولك كان فلان شاباً قوياً أي في الزمان الماضي، واليوم شيخ ضعيف، ولعدم دلالته على الزمان يطلق على الله في قوله: وكان الله عليمًا حكيمًا، وعلى غيره من الأمور الثابتة أزلاً وأبداً كما قال في قوله: وكان ذلك في الكتاب مسطوراً (ص ٤٦٨ و ٤٦٩ ط ١ - إيران).

وكذلك قال الشيخ في الفصّ اللقماني: فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنه ماجاء به في هذه الآية من هذين الإسمين الإلهيين لطيف خبير سمي بها الله تعالى، فلو جعل ذلك في الكون وهو الوجود فقال كان لكان أتمّ في الحكمة وابلغ فحكى الله تعالى قول لقمان على المعنى كما قال لم يزد عليه شيئاً. وقال القيصري في الشرح: أي جاء لقمان بالاسمين في قوله: إن الله لطيف خبير، وسمي الحقّ بها، فلوجاء بالكلمة الوجودية وقال: وكان الله لطيفاً خبيراً لكان أتمّ في الحكمة وابلغ في الدلالة لدلالته على أنه تعالى موصوف بهذين الوصفين في الأزّل وهما من مقتضيات ذاته تعالى - الخ (ص ٤٣٣ و ٤٣٤ ط ١ - إيران).

وغرشنا من الاهتمام بكلمات هؤلاء الاكابر المعرفة بالكلمة الوجودية، وأن كان حرف وجودي، وذلك لعدم انس غالب الأذهان بأن كان حرف وجودي.

٣٠. قوله: «و معنى ما استقل...» قال الرضي في شرحه على الوافية: الحرف كلمة دلت على معنى ثابت في لفظ غيرها، فغيرها صفة للفظ، كما قال بعد بيان: فالحرف موجد لعناه في لفظ غيره. و من افادته في ذلك الشرح: ان معنى من الابتداء، فمعني من و معنى لفظة الابتداء سواء إلا أن الفرق بينها أن لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقه، و معنى من مضمون لفظ آخر فيضاف ذلك المضمون الى معنى ذلك اللفظ الأصلي، فلهذا جاز الإخبار عن لفظ الابتداء نحو الابتداء خير من الانتهاء، و لم يجز الإخبار عن لفظ من لأن الابتداء الذي هو مدلولها في لفظ آخر، فكيف يخبر عن لفظ ليس معناه فيه بل في لفظ غيره واما يخبر عن الشئ باعتبار المعنى الذي في نفسه مطابقه؛ فالحرف وحده لا معنى له اصلاً إذ هو كالعلم المنصوب بجنب شئ ليدل على أن في ذلك الشئ فائدة ما، فاذا أفرد عن ذلك الشئ بقي غير دال على معنى في شئ اصلاً فظهر بهذا أن المعنى الإفرادي للاسم والفعل في انفسها، وللحروف في غيره.

المعنى الأدوي. وما رأى الأديب^{٣١} أي التحوي والصرفي واللغوي و علماء المعاني و البيان والبديع وغيرهم فعلاً ناقصاً، أي ستماه به فانهم يسمون كان وأخواتها أفعالاً ناقصة في القضايا هوأي الفعل الناقص ربط ورابطة خالصة أي ليس له معنى مستقل بل له معنى أدوي. وزماني الأداة أي اداة زمانية، خبر بعد خبر^{٣٢}، وعند المنطقي متعلق بربط وزماني الأداة كليهما و بين اضطلاع هاتين الفرقتين فرق^{٣٣} ولا تُخلط. وأداة غير الزماني هي هو^{٣٤} ونحوها من الفروع وقد أعارهاها أي للأداة الغير الزمانية

٣١. قوله: «وما رأى الأديب» علوم الادب اثنا عشر علماً: علم متن اللغة، و علم الابينة أي علم التصريف، و علم الاشتقاق و هو علم رذ الالفاظ و المعاني المختلفة إلى اصل واحد، و ينقسم إلى الاشتقاق الصغير والكبير و الاكبر، و علم الإعراب أي النحو، و علم المعاني، و علم البيان، و علم العروض، و علم القوافي و هو عبارة عن معرفة اواخر الايات، و علم انشاء النثر أي علم الترسل، و علم قرص الشعر أي علم النظم، و علم الخط، و علم المحاضرات و هو ماتحاضره صاحبك من حديث أو شعر أو نادرة أو مثل سائر.

بيان: الاشتقاق الصغير هوأن يراعى ترتيب الحروف في الكلمات المشتقة كما يراعى في مشتقات ضرب تقديم الضاد على الراء والراء على الباء في ضرب وضارب ومضروب ومضراب ونحوها. والكبير أن لا يكون الترتيب ملحوظاً، ولكن معنى واحداً مشترك بين المشتقات من اصل واحد نحوك ل م و ذلك المعنى المشترك فيه هو الشدة والقوة، مثل الكلم بمعنى الجراحة، و الكلام لانه يقرع السمع، و الكامل لأنه اقوى من الناقص، و اللكم أي الضرب باليد مجموعة، و بتر مكول اذا قل ماؤها، و ملكت العجين إذا انعمت عجنه فاشدد وقوى، فانها مشتركة في معنى الشدة والقوة. و الاكبر هوأن الكلمات ليست مشتقة من اصل واحد اصلاً ولكنها مشتركة في بعض اصول المعنى و في بعض الحروف، و الحروف الاخرى قريب بعضها من بعض من حيث النوع و المخرج نحو ثلم و ثلب، و زفير و زئير، و فصم و قصم (درة التاج ص ٩٦ و ٩٧ ط ١).

٣٢. قوله: «خبر بعد خبر» أي للمبتداء الذي هو هو.

٣٣. قوله: «بين اصطلاح الفرقتين فرق» الفرقتان هما فرقة الأديب و فرقة المنطقي.

٣٤. قوله: «غير الزماني هي هو...» قال في شرح المطالع: قال الشيخ لغة اليونان توجب ذكر الرابطة الزمانية دون غيرها؛ و أمالغة العرب فرما تحذف الرابطة و ربما تذكر، و المذكور ربما كان في قالب الاسم كقولك زيدٌ هو حتى، و ربما يكون في قالب الكلمة و هي الكلمات الوجودية كقولنا زيد

أولو التَّهْيُ أي أرباب العقول إذ لم يجدوا في اللغة العربية رابطة غير زمانية تقوم مقام «استين» في اليونانية، و «است» في الفارسية، أو كسرة آخر الكلمة مثل «فلان دبير»، و بهمان «درو دگر». وإنما كانت الضماير معارة لأنها أسماء مستقلة المعاني لا أدوات. وقد يذكر للرابطة الغير الزمانية أسماء مشتقة من الأفعال الناقصة مثل كائن وصائر ونحوهما.

سَمَّ القضيّة ثنائيّة^{٣٥} إن ربط حذف وهي ثلاثية إن ربط ثقّف كما أنّها رباعيّة إن

→ كان كذا، أو يكون كذا، وقد غلب في لغة العرب حتى أنهم يستعملونها فيما ليس بزمني كقوله تعالى: و كان الله غفوراً رحيماً، وفيما لا يختص بزمان كقولهم: كل ثلاثة يكون فرداً؛ وأما لغة العجم فلا يستعمل القضية خالية عنها إما بلفظ كقولهم هست و بود، وإما بحركة كقولهم چنين بالكسر أو الفتح.

ثم قال شارح المطالع القطب الرازي: وفيما نقل عن لغة العرب نظر لأن لفظة هو وهي وهما وهم و هن إنما هي عندهم ضمائر وضعت عندهم لما تقدّم ذكره عليها ولا دلالة لها على نسبة اصلاً فضلاً على النسبة الحكيمية، وإنما تدلّ على مرجوع إليه متقدم، فليس مدلول هو في قوله زيد هو حي إلا زيد فكيف يكون رابطة؟! ←

فإن قلت: المراد به الفصل والعماد، فنقول: الأمثلة التي أوردها فيها ليست من مواضع الفصل، يفصح عن ذلك تصفح كتابه على أن ضمير الفصل أيضاً لا يدلّ عندهم على النسبة الحكيمية بل على الفرق بين النعت والخبر، وأما الكلمات الوجودية فهي وإن دلت على النسبة لكنها لا تدلّ على الحكم كما بينه في المضارع الغائب، ولأنها لو كان لها دلالة على الحكم لاحتمل الصدق والكذب وليس كذلك. وإيضاً جعلها روابط هيئنا يتأني ماسبق منه في الألفاظ من أخذها بازاء الأداة. فظهر أن ما أخذه رابطة في لغة العرب ليس برابطة بل الرابطة عندهم حركة الرفع من الحركات الإعرابية وما يجري مجراها لأنها دالة على معنى الفاعلية وهو الاستناد. (ص ١١٤ و ١١٥ ط عبدالرحيم).

٣٥. قوله: «سم ثنائية...» وفي المقام مسائل أخرى ستأتي في البحث عن أقسام الحملية بحسب الموضوع، وأقسام الحملية بحسب المحمول فارتقب.

قال الشيخ في النجاة: كل قضية حملية فإن أجزاءها الذاتية عند الذهن ثلاثة: معنى الموضوع، و معنى محمول، و معنى نسبه بينهما، واما في اللفظ فربما اقتصر على اللفظ الدال على معنى الموضوع، ←

ذكرت الجهة فيها معه. وللقضية الثنائية والثلاثية معنى آخر كما قلنا: كذا الثنائي والثلاثي من العقد هما مطلباً هل بسيط^{٣٦} وهل قد رُجِّباً يعني قضية محمولها الوجود

→ واللفظ الدال على معنى المحمول، وطويت اللفظة الدالة على معنى النسبة فتسمى ثنائية كقولنا زيد كاتب. وأما الثلاثية فهي التي قد صرح فيها باللفظة الدالة على النسبة كقولنا زيد هو كاتب، وتسمى تلك اللفظة رابطة، والكلمة ترتبط بذاتها لأنها تدل على موضوع في كل حال فالنسبة متضمنة فيها (ص ١٥ ط ١ مصر).

اقول: مراده من الكلمة في قوله: «والكلمة ترتبط بذاتها» هو الفعل على الاصطلاح النحوي فإن المنطقي يسمى الفعل النحوي كلمة، كما يسمى الحرف النحوي أداة.

٣٦. قوله: «مطلباً هل بسيط...» مطلباً على صيغة التثنية اضيف الى هل بسيط وهل قدرجياً.

اعلم ان القضية التي محمولها الوجود المطلق، هي ثنائية لأن مفادها مفاد كان التامة المتحقق في الهليات البسيطة، أي ثبوت الشيء فقط كحمل الوجود على الماهية فان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية فقاعدة الفرعية غير جارية في اتصاف الماهية بالوجود فلا حاجة إلى تكلف تخصيص القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بالإستثناء، كما ذهب إليه الفخر الرازي: ولا إلى تبديل الفرعية بالاستلزام فيقال: ثبوت شيء شيء مستلزم لثبوت المثبت له، كما ذهب إليه الدواني.

ويعبر عن ذلك الوجود بالوجود المحمولى، وهو وجود الشيء في نفسه متعلقاً على الاستقلال والمعنى الاسمي، وإذا صار الوجود المحمولى ناعياً فيقال له في اصطلاح المتأخرين: الوجود الرباطي. فهذا الوجود الرباطي من المعاني الناعية، وليس معناه إلا تحقق الشيء في نفسه ولكن على أن يكون في شيء آخر كقيام البياض في الجسم، أو شيء آخر كالصورة للمادة، ووجود المعلول للعللة مثل منشآت النفس لها، أو عند شيء آخر كالصورة الجزئية عند النفس. فالأعراض كلها وكذلك الجواهر الحائلة لها وجود محمولى ناعتي، كما ان لها مفهوماً مستقلاً اسماً بالتعلق هو وجود الشيء في نفسه سواء كان ناعياً أم لا فإنها لحقته—أعني ذلك الوجود المحمولى في الاعراض والجواهر الحائلة—الإضافة الى الغير بحسب الواقع خارجاً عن ماهية موضوعه فصارت ناعياً بالإضافة فهذا الوجود الرباطي ليس طباعه أن يباين تحقق الشيء في نفسه أي يباين الوجود المحمولى بل هو الوجود المحمولى الناعتي، فافهم.

ثم يعبر عن ذلك الوجود المحمولى المتحقق في الهليات البسيطة في الفارسية بهست، نحو الانسان موجود، فيقال في الفارسية: انسان هست، ولا وجود رباط فيها.

وفي مقابل تلك القضية قضية عمومها الوجود المقيّد كالانسان كاتب، ومفادها ثبوت شيءٍ لشيءٍ. فالطلق في القضية الأولى هو مقابل المقيّد في الثانية لأن في الأولى وجود الشيء أي وجود الموضوع فقط، وفي الثانية وجود الكتابة للموضوع، فالوجود في الثانية مقيّد بالكتابة، ويعبر عنه في الفارسية بأست، نحو الانسان كاتب، فيقال في الفارسية: انسان كاتب است، فالمحمول في هذه القضية هو الكتابة المأخوذة بشرط لا. والوجود بهذا المعنى الرابط مفهوم تعلّقي لا يمكن تعلّقها على الاستقلال فهو من المعاني الحرفية ومفاده مفاد كان الناقصة المتحقق في الهليات المركبة فان قولنا الجسم ابيض مثلاً هو في قوة قولنا: الجسم كان ابيض، ولذا يعد الأفعال الناقصة في العلوم العقلية من الحروف فيقال كان حرف وجودي كما تقدم الاشارة اليه.

ويقال لذلك الوجود المقيّد في اصطلاح المتأخرين من الحكماء بالوجود الرابط وهو المستعمل في المواد الثلاث أي الوجوب والامكان والإمتناع.

و كان القدماء قبل صاحب الأسفار و استاذه الميرداماد يطلقون الوجود الرابطي بالاشترك اللفظي على كلا القسمين من الوجود المحمولي ومقابله، والتمييز بينها كان بحسب موارد استعمالها، و صاحب الأسفار تبعاً لاستاذه في الافق المبين، قال في آخر الفصل التاسع من المنهج الأول من المرحلة الأولى منه: و كثيراً ما يقع الغلط من اشترك اللفظ فلو اصطلاح على الوجود الرابطي للوجود المحمولي التاعتي، وعلى الوجود الرابط لمقابله المستعمل في مباحث المواد الثلاث يقع الصيانة عن الغلط (ج ١ ط ١ ص ١٨). ثم استقر الاصطلاح بعده على ما اشار عليه مثلاً قال المصنف في غررالفرائد (ص ٥٦ ط الناصري):

ان الوجود رابط و رابطي
ثمة نفسي فهاك واضبط
و بالجملة القضية الأولى فيها موضوع و محمول، فهي ثنائية، و في الثانية وراء الموضوع و المحمول وجود رابط فهي ثلاثية. فالوجود الرابط هو ما يقع رابطاً في العمليات الإيجابية فقط لأن السلبية سلب الربط.

ثم الوجود الرابط وراء النسبة الحكيمية الإتحادية التي هي تكون في جميع القضايا موجبة كانت اوسالبة، بسيطة كانت أم مركبة.

و بعبارة أخرى: الفرق بين النسبة الحكيمية و الوجود الرابط، هو أنّ الأول يوجد في جملة العقود بسيطة كانت أو مركبة، موجبة كانت اوسالبة، و أنّ الثاني لا يوجد إلا في العمليات الإيجابية أي في الموجبة المركبة: و أنّ النسبة الحكيمية ربما يوجد بدون الوجود الرابط كالتشكيك في النسبة فان

→ التشكيك في النسبة لا يمكن إلا بعد تصورهما، وأما الوجود الرابط فلا يكون إلا بعد الحكم. وربما يصح أن يوجد نسبة غير رابطية كملاحظة معنى الحرف بدون ضمّ ضميمة. قوله: «كما قررنا في محله» يعني في تعليقه على الفصل المذكور من الأسفار (ج ١ ص ١٧ ط ١ و ص ٧٩ ط ٢ ج ١) حيث قال: تلخيص المقام أن الوجود رابط ومحمولي، والرابط هو ثبوت الشيء للشيء وهو مفاد كان الناقصة كقولنا: البياض موجود في الجسم، والجسم كائن أبيض، أو يجذب الرابطة، وتكون القضية ثنائية، ففي جميعها وجود رابط غير مستقل بالمفهومية وهو الوجود لا في نفسه، فهو معنى حرفي لا يخبر عنه. وقولنا هذا من قبيل قولنا: من للابتداء، وفي لا يخبر عنه، اذ لو اخبر عن هذا الوجود لزم الانقلاب.

ثم انه رابطة في الحملات الإيجابية، واما السوالب ففيها سلب الربط كما سيحقق ان الكيفيات في السوالب ايضاً كيفيات للنسب الإيجابية والجهات متحدة.

وهو مغاير للنسبة الحكمة فانها في كل العقود بخلاف هذا الوجود فانه في الموجبات غير الهليات البسيطة. ويسميه المصنف قده — يعني صاحب الأسفار — تبعاً لاستاذه في الاق المبين بالوجود الرابط صوتاً من الغلط. فقد جعل المحقق اللاهيجي في بعض كتبه وجود الأعراض رابطياً مفاد كان الناقصة، فخلط بين الرابطين فلا تغفل.

والمحمول هو وجود الشيء في نفسه ومفاد كان التامة، فاما أن يكون وجوده في نفسه لنفسه كوجود العقل او الجسم، واما لا لنفسه كوجود الأعراض، ويسمى الثاني الرابطي، والأول الوجود في نفسه. ثم الوجود في نفسه لنفسه إما أن يكون بنفسه كوجود الواجب، واما أن يكون بغيره كغيره من الجواهر الغير الحالة. انتهى.

اقول: بقي الكلام في تشكل القضية الثنائية على هذا البيان الذي افاده المصنف، فانه اذالم يكن اسناد بين الموضوع والمحمول فكيف يتحقق القضية؟ ولا يخفى عليك ان قولنا زيد موجود قضية يصح السكوت عليها فالنسبة بينها تامه يصح السكوت عليها وحصول النسبة التامة مستلزم للوجود الرابط فتدبر.

واعلم أن مقال المصنف في البيت المشار اليه من الفر ان الوجود رابط و رابطي ثم نفسي، ليس تقسيماً صحيحاً لأن الوجود الرابطي — كما دريت — له وجود نفسي. وذلك لأن الواجب تعالى شأنه وجود بنفسه فهو وجود في نفسه و لنفسه بطريق أولى، واما ما سواه سبحانه فكل واحد منها وجوده بغيره اي بالواجب بذاته، ثم منها ما يكون لها وجود في نفسه، اولا يكون لها وجود في نفسه ←

المطلق كالانسان موجود ثنائية لأن مفادها ثبوت الشيء ولا وجود رابط فيها كما قرنا في محله؛ وقضية محمولها الوجود المقيد كالانسان كاتب ثلاثية لأن مفادها ثبوت شيء لشيء وفيها وراء الموضوع والمحمول وجود رابط. وفيها قد يذكر الرابطة وقد تحذف فع أنها ثلاثية^{٣٧} تكون ثنائية و ثلاثية بمعنى آخر. وأما البسيطة فلم يكن لها رابطة رأساً.

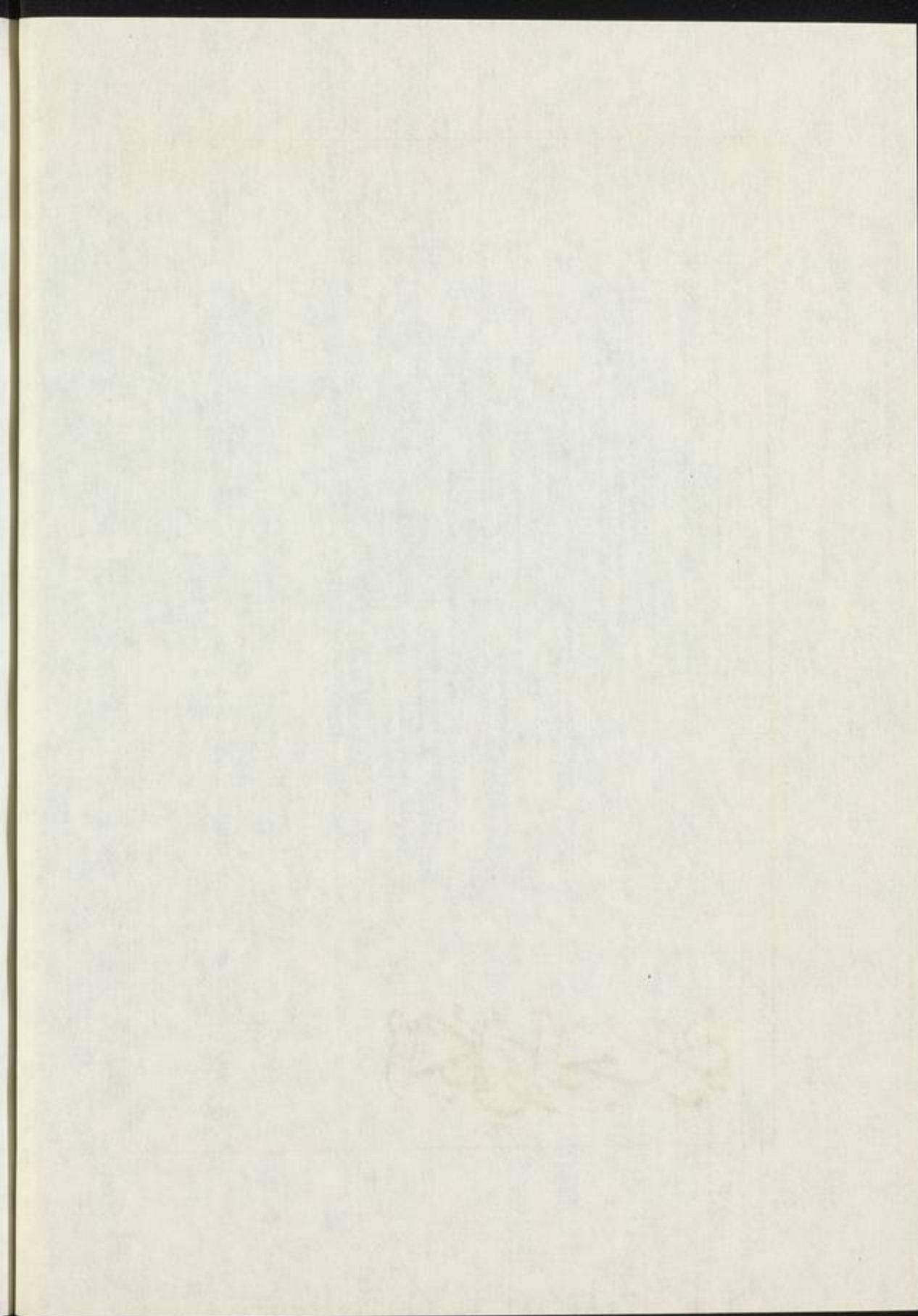
→ والثاني هو الوجود الرابط، ثم الأول أي ماله وجود في نفسه إما أن يكون لنفسه كالجواهر الغير الحالة، أو يكون لغيره كالأعراض مطلقاً و كالجواهر الحالة مثل الصور الحالة في معالها، وكذا النفوس المنطبعة ونظائرها. في الواجب نفسيات ثلاثة أي في نفسه لنفسه بنفسه، وفي الجوهر الأولان أي في نفسه لنفسه، وفي العرض الأول فقط أي في نفسه، واما اذا صار الجوهر ناعياً فله وجود في نفسه لغيره كالعرض فتدبر. وأما الوجود الرابط فالنفسيات الثلاثة كلها مسلوبة عنه و محكوم بكونه وجوداً بالغير لأنه في عداد ماسواه سبحانه لكنه اضعف مراتب الوجود. فبا حرر نادريت ان الوجود الرابطي ليس قسماً للنفسي بل هو قسم منه نعم ان المصنف بعد البيت المذكور اجادو احسن في بيان الاقسام، و غرضنا عدم تمامية البيت المذكور وكان الصواب أن يقول:

ان الوجود رابط و رابطي	هذا من النفسي دون الرابط
او نحوه بنظم آخر مثل ان يقال:	
ان الوجود قديكون رابطاً	مقابل النفسي خذه ضابطاً
وما هو النفسي منه الرابطي	اذا بيانها فهناك واضبط
لانه في نفسه الخ.	

وبسط الكلام في المقام يطلب في رسالتنا «العمل الضابط في الرابطي والرابط».

٣٧. قوله: «وقد تحذف فع انها ثلاثية...» اي ان القضية التي محمولها الوجود المقيد اذا حذفت الرابطة فيها كقولك الانسان كاتب، فهي ثنائية من جهة حذف الأداة الرابطة فيها، و ثلاثية من جهة الوجود الرابط فيها؛ و أما القضية البسيطة كقولك الانسان موجود فهي ثنائية مطلقاً لانتفاء الرابطة رأساً فتدبر.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مفهوم اب شركة جزئي
من واجب المصدق أو ممّا امتنع
أو واحد أو أكثر قد وقعت
او متواط او مشكك ثبت
بأولوية أو أقدمية
وبالأشدّ إن تشاقل بالأتم
بالعام والخاصي تشكيك قسم
إن ما به التفاوت أيضاً غدا
مثل الزمان إن ما به افترق
وكل كليين قد تفارقا
ومع تصادق كذا تساوبا
وواحد مستوعباً إن صدقا
ذي النسبة إلى النقيضين سرت
من وجوه الأعم والأخص إن
وللنقيضين التباين كسا
ويوصف الكلي بمنطقي

ومنه ما لم يأبها كلياً
في العين أو ممكنه ولم يقع
تناهت أولاً كنفوس قد دخلت
إن ساوت الأفراد أو تفاوتت
أو زيدية أو أكثرية
يجمعها الكمال والتقص الأعم
إذ هو ما فيه التفاوت علم
فعند ذا تشكيك خاصي بدا
متحد بنفس ما به اتفق
كلياً التباين قد لحقا
ثم النقيضان هنا تكافيا
كان الأعم والأخص مطلقا
لكن بعكس ما على العين جرت
من جانبيين الصديق جزئياً زكن
جزئياً التباين الكلي قسا
وبالطبيعي وبالعقلي

وغيره لشائع الحمل كلي
وللحقيقي المنطقي يكفي
فمنطقي وطبيعي عقلي
وجوده وجودها شخصية
بكل الأطوار يلامقروناً
وجوده ليس كوصف ما عتلق
وجوده كان وجودات يعدّ

فالمنطقي الكلي بحمل أولي
فذان كالمشهور من مضاف
كذلك الخمسة ثم الجزئي
كلي الطبيعي هي الهيئة
اذليس بالكلية مرهوناً
فلاتحاده بشخصه يحق
وليس فيها مثل واحد يحّد

غوص في الكلّي والجزئي

مفهوم آي شركة أي ممتنع الصدق على الكثرة جزئي حقيقي ومنه أي من المفهوم ما لم يابها كلّي. والكلّي ستة أقسام بل سبعة^١، كما قلنا: من واجب المصداق كمفهوم واجب الوجود، فإن نفس المفهوم كلّي لا يأبي الشركة وإلا لما احتيج في إثبات التوحيد إلى البرهان؛ أو ممّا امتنع مصداقه في العين كشريك الباري؛ أو ممكّنه أي ممكن المصداق ولم يقع شيء من أفراده كجبل من ياقوت وبحر من زبيق؛ أو واحد قد وقع كالشمس وغيرها^٢ من الممكنات التي نوعها منحصر في شخص واحد؛ أو أكثر

١. قوله: «(بل سبعة)» الاضراب ناظر الى قوله الآتي: وفي قولنا قد دخلت اشارة الى قسم آخر الخ اي ان غير المتناهي على قسمين اجتماعي كنفوس ناطقة انسانية على مذهب الحكماء فانها غير متناهية مجتمعة في الوجود بالفعل، وتعاقبي وهو الكلّي الذي له افراد غير متناهية متعاقبة لاجتمعة الخ.
٢. قوله: «(كالشمس وغيرها...)» في التفسير الكبير للفخر الرازي، في تفسير قوله سبحانه: ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حاء مسنون، من سورة الحجر، نقل في كتب الشيعة عن محمد بن علي الباقر عليه السلام انه قال: قد انقضى قبل آدم الذي هو ابونا الف الف آدم اواكثر. انتهى.

ونحوه ما في محاضرات الأوائل لعلاء الدين البسنوي من انه نقل في كتب المؤرخين والمتصوفين عن محمد بن علي الباقر الخ (ص ٦ ط ١ مصر).

وقال المصنف في اسرار الحكم: المروي عن الامام محمد الباقر عليه السلام ولعلك ترى إن الله تعالى

قد وقعت تناهت كالكوكب السيار بل الكوكب مطلقاً، إذ لو كان غير متناه لزم البعد

→ أما خلق هذا العالم الواحد وترى أن الله تعالى لم يخلق بشراً غيركم بلى والله لقد خلق الله الف الف عالم والف الف آدم وانت في آخر تلك العالم واولئك الآدميين. انتهى.

وفي الدفتر الرابع من المثوي للعارف الرومي:

آسمانها وزمین یک سیب دان
کوز درخت قدرت حق شد عیان
تو چو کرمی در میان سیب در
از درخت و باغبانی بیخبر
وقال الأمير خسرو الدهلوي:

تو پنداری جهانی غیر از این نیست
چو آن کرمی که در گندم نهانست
زمین و آسمانی غیر از این نیست
زمین و آسمان وی همانست
شنیدستم که هر کوكب جهانی است
جداگانه زمین و آسمانی است
وما هو جدی فی المقام نقله والاهتمام التمام بالاعتلاء الى ذري لطائفه كلام صاحب الفتوحات
المكية حيث قال في الباب السابع والستين وثلاثمائة منها يحكي عن عروج وقع له بحسب الباطن
حين مخاطبته مع ادریس النبي عليه السلام بهذه العبارة:

«قلت له: اني رأيت في واقعتي شخصاً بالطواف اخبرني أنه من اجدادي وسمي نفسه فسألته عن
زمان موته؟ فقال اربعون الف سنة.

فسألته عن آدم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته؟ فقال: عن أي آدم تسئل عن آدم الأقرب؟ قلت:
بلى، فقال: صدق انني نبي الله ولاأرى للعالم مدة تقف عليها بجملتها إلا أنه بالجملة لم يزل خالفاً
ولايزال دنيا وآخرة، والآجال في المخلوق بانتهاء المدد لاني الخلق، فالخلق مع الأنفاس يتجدد.

فقلت له: فما بقي لظهور الساعة؟ فقال: اقتربت الساعة، اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة
معرضون. قلت: فعرفني بشرط من شروط اقترابها؟ فقال: وجود آدم من شروط الساعة. قلت: فهل
كان قبل الدنيا دار غيرها؟ قال: دار الوجود واحدة، والدار ما كانت دنيا ولا آخرة إلا بكم،
والآخرة ما تميزت عنها إلا بكم، وانما الأمر في الأجسام اكون واستحالات و ايتان وذهاب لم
يزل ولايزال. انتهى.

غرضنا أن الاخبار والأقوال في تعدد العوالم والشموس والأقمار كثيرة، ولا يختص ذلك الحكم بعلم
الهيئة في عهد دون عهد، فما قيل من أن وحدة الشمس بناء على الهيئة القديمة وأما على الهيئة
الجديدة فالأقمار كثيرة والشموس غير عديدة، فليس بصواب.

الغير المتناهي و هو محال؛ أولاً تتناهي كنفوس ناطقة على مذهب الحكماء^٣، ففهوم

٣. قوله: «كنفوس ناطقة على مذهب الحكماء» النفوس الناطقة الانسانية عندهم غيرمتناهية لأن العالم قديم زماني لا كماذهب اليه المتكلمون من انه حادث زماني. و حيث انه قديم فلا يخلو قط عن النفس الناطقة الحادثة بحدوث ابدانها كما تقرر في الحكمة المتعالية، لامع حدوث ابدانها كما هو ظاهر المشاء. وحيث ان النفوس جواهر عارية عن المادة واحكامها فهي باقية ابدأ وان كانت بحسب الحدوث غير ازلية ولا يلزم القول بأن كل ما هو ابدئي فهو ازلني ايضاً، وذلك لأن ما هو ازلني فهو ابدئي ولا عكس كلياً. وكذلك لا يلزم القول بان كل ما ثبت حدوثه ثبت زواله، وذلك لأن كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولا عكس كلياً ايضاً لأن بعض ما ثبت حدوثه بالمادة او مع المادة كالنفس امتنع عدمه بل هو ابدئي قال صلى الله عليه وآله خلقتم للبقاء لا للفناء، نعم النفس من حيث هي نفس لا تدمم لأن عنوان النفسية للجواهر النطقي حادثة بالاتفاق من الحكماء والمتكلمة. فان قلت القول بأن كل ما ثبت حدوثه ثبت زواله كعكس التقيض لقولهم: كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه. قلت: الحدوث من حيث ذلك العنوان المشار اليه فلا ينافي كون النفس روحانية البقاء فتبصر.

وان قلت: قد اشتهر من افلاطون الإلهي ان النفس قديمة. قلت ليس مراده من قدم النفس ان هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بمحد خاص حيواني اشخاصها قديمة، كيف وهو يصادم البرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والازمنة والحركات؟! فراده من قدم النفس قدم مبدعها و منشئها الذي ستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا، كما افاده صاحب الاسفار في الفصل السابع من الطرف الثاني من المرحلة العاشرة منه (ج ١ ط ١ ص ٣١٩) وان شئت فراجع الى الدرس الثالث من كتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول، أو الى العين التاسعة من كتابنا عيون المسائل وشرحه سرح العيون في شرح العيون.

وان قلت: كون النفوس الناطقة غير متناهية مبيت على بطلان التناسخ واخواتها من التماسخ و التماسخ والتناسخ.

قلت: العلم نقطة كثرها الجاهلون، والتناسخ يرمز الى معنى دقيق ولطيف تفرذنا يعون ملهم الصواب في تحقيقه وتنقيبه في كتابنا العيون المقدم ذكره فعليك بالعين الرابعة والخمسين منه و شرحه سرح العيون.

وقوله: «غير متناهية مجتمعة في الوجود بالفعل» ناظر إلى أنها مجتمعة في الوجود بالفعل بعد مفارقتها

النفوس الناطقة كلياً يصدق على كثرة غير متناهية مجتمعة الوجود بالفعل إذلا تراحم ولا تصادم في المفارقات عن الأبدان كما قلنا: قدخلت أي تجردت عنها في الأيام الخالية.

→ عن الأبدان. وهذا الكلام في ردالدواني حيث قال الى أنها لوكانت غير متناهية لامتنع اجتماعها في الوجود بالفعل. وانت تعلم ان الارواح المفارقة عن الابدان لا تراحم ولا تصادم فيها لكونها مفارقات عن المادة و احكامها، وان الدار الآخرة و جنتها و جحيمها بمراتبها كليتها ليست من سنخ هذه النشأة الممتدة بالمادة و أحكامها الموجبة للتراحم و التصادم. وقال صاحب الاسفار في الدواني: واني لقصيت العجب من ادعائه الطيران الى السماء بهذه الأجنحة الواهية (ج ١ ط ١ ص ٨١). ومن كلمات العارف الرومي في ذلك المبحث قوله في اوائل الدفر الأول من المثنوي:

ده چراغ ار حاضر آری در مکان	هر یکی باشد بصورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی	چون بنورش روی آری بی شکی
منبسط بودیم و یک گنوهرمه	بی سروبی پای بدیم آنسرمه
چون بصورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه ای کنگره

فان قلت: كما أن الأرواح اي النفوس الناطقة الانسانية بعد مفارقتها عن الابدان نفوس مجردة متشخصة باقية ببقائها الأبدي، فلنكن قبل تعلقها بالأبدان ايضاً وجودات متميزة ثم تعلقت بالاجنة حسب اقدارها، كما ذهب اليه الطائفة المتكلمة.

قلت: هذا القياس محض الوهم ولا اساس له، فان النفوس الناطقة بعد حدوثها بحدوث البدن تشخصت بعلومها و اعمالها من حيث انها ارواح مجردة، كما تشخصت بابدانها من حيث انها نفوس مدبره فان العلم مشخص النفس، والعمل مشخص البدن من حيث انها نفس الانسان و بدنه على مبنى البراهين القاطعة والحجج البالغة في هذا المطلب الأسني فان للانسان ابداناً طويلة والتفاوت بينها بالكمال و النقص فصحح كثرتها في هذه النشأة هومادة و بعد المفارقة عنها حقائق ذواتها المصنوعة من العمل والعمل، وأما قبل حدوثها في هذه النشأة فلامصحح لتعددتها و كثرتها كما تقدم الإشارة الى ذلك من استحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواء والاستعدادات والانفعالات والازمنة والحركات، إلا أن يتفوه القائل بكثرتها قبل حدوثها بالآراء الفائلة الجزافية كما هو ديدنه.

ثم تقييد النفوس بالانسانية لاجراج النفوس الفلكية فانها متناهية عندهم وان كانت كالنفوس الانسانية ذوات ادراكات كلية، وحركاتها استكمالية على الوجه المقرر في محله.

وفي قولنا: «قدخلت»، إشارة إلى قسم آخر وهو الكلّي الذي له أفراد غير متناهية متعاقبة لا مجتمعة على مذهب الحكماء في أفراد الكليات الطبيعية سبباً الأنواع المتوالدة^٤ وهو مندرج في الكثير المتناهي بوجه إذ في كل زمان ودورة و كورة متناهية.

غوص في المتواطي والمشكك

ومتواطي أو مشكك^٥ ثبت الكلّي إن ساوت الأفراد أو تفاوتت بأولوية و خلافاً. أو أقدمية و آخرية. أو أزيدية وأنقصية، وقد تخصص بالكم المتصل. أو أكثرية وأقلية، وقد تخصص بالكم المنفصل. وبالأشد والأضعف وقد تخصص بالكيف وإن تشأ، قل بدل الأشد بالأتم فلا تخصص بالكيف يجمعها أي يجمع الستة الكمال والنقص أي إن قلت بدل التفاوت بكذا و كذا في تعريف الكلّي المشكك: التفاوت بالكمال

٤. قوله: «سبباً الأنواع المتوالدة» تكون الحيوانات إن كان من الزوجين الذكر والانثى كالإنسان والبقرة والغنم واضرابها فهو التوالد؛ وإن كان من البخارات والتعفّنات كالفأر والبق والبراغيث فهو التولد. وقد حوّر الأطباء وسائر الحكماء تكون الإنسان مثلاً من التولد أيضاً. وإنما قال سبباً الأنواع المتوالدة لأن أمزجتها أحكم وأقوم واتم من الحيوانات التولدية، ولذلك أنواعها كانت أشرف وأكمل من أنواعها، سبباً نوع الإنسان هو أفضل الأنواع، كما أن فرداً منه وهو الكامل القطب الإمام أفضل من سواه من الممكنات مطلقاً، ولذلك لا يمكن انقراض الأنواع المتوالدة، بخلاف المتولدة فالقول بعدم تناهي أفراد المتوالدة بتي بخلاف المتولدة. ثم البحث بالاستيفاء يطلب في رسالتنا المعمولة في المثل الإلهية التي هي أرباب أنواعها. وكونها غير متناهية مبنية أيضاً على مذهب الحكماء من أن العالم قديم زمني، لا كما ذهب إليه المتكلمون بحدوثه الزمني. والكلام في الدورة والكورة قد تقدم في أوائل التعليقات.

إن قلت: إذا كان العالم قديماً كان مستغنياً عن المؤثر. قلت: القديم المستغني عن المؤثر هو القديم الذاتي لا الزمني، والحذ الوسط في القياس الذي توهموا غير مكرر لأن القديم في الصغرى أي العالم قديم، هو القديم الزمني، والقديم في الكبرى أي وكل قديم مستغن عن المؤثر، هو القديم الذاتي.

٥. قوله: «أو مشكك» سمي مشككاً لأنه يشكك الناظر فيه بادئ النظر هل متواطي أو مشترك لفظي.

والنقص لكفى لأن كمال كلشيء بحسبه ونقصه مقابله بالمعنى الأعم احتراز
عن النقص مقابل الزيادة المقدارين، فإنه مخصص بالكم المتصل بالعام والخاصي
تشكيك قسم إذهوأي المشكك ما أي كلي فيه التفاوت علم وهذا عام يشمل كل
ما يقال بالتشكيك. إن ما به التفاوت أيضاً غدا فعندذا تشكيك خاصي بدا. أي
الكلي يكون بحيث كما في نفسه التفاوت، يكون من نفسه وبنفسه التفاوت؛
كالعدد فإن كل عدد مؤلف من الوحدات، وتفاوتها بالقلّة والكثرة، فما فيه التفاوت
الوحدات، وما به التفاوت أيضاً كثرات أقل وأكثر والكثرة هي الواحدات. وكذا
المقدار كالخط الطويل والقصير ما به المساواة امتداد طولي في جهة واحدة، وما
به المفاضلة أيضاً امتداد كذا.

و مثل الزمان إن ما به افترق فيه من التقدّم والتأخر والطول والقصر، متحد بنفس
ما به اتفق ففيه ما فيه التقدّم والتأخرين ما به فإنه زمني بنفس ذاته بخلاف الزماني
الذي كالإنسان الطبيعي، لأنه ما فيه التقدّم والتأخر ولكن ليس ما به بل ما به هو
الزمان فهو زماني بالزمان. والحاصل أن الكلي^٦ إن لم يكن فيه التفاوت أي في حمله
على افراده بما ذكر فهو متواط كالبياض الصادق على بياض هذا الثلج وذلك الثلج و
ذلك الثلج. وإن كان فيه التفاوت فإن كان بأمور زائدة من القوابل والعوارض، فهو
المشكك بالتشكيك العام؛ كنور الشمس الصادق على الضياء ونور القمر والأظلال
وهذا يسمّى مشككا إذ فيه التفاوت، وعماماً إذ كون الكلي فيه التفاوت يشمل هذا
والخاصي؛ ولكن مرجع هذا التشكيك إلى التواطؤ إذ التفاوت بالزوائد^٧. ففي هذه

٦. قوله: «والحاصل أن الكلي...» أي حاصل الغوص في المتواطى والمشكك، وبيان التشكيك
بقسميه.

٧. قوله: «إذ التفاوت فيه بالزوائد» أي كما أن الإنسان مثلاً يصدق على افراده متواطئاً والتفاوت فيها
بالأمور الزائدة التي هي عوارض مشخّصة أو مصنفة، فكذلك نور الشمس صادق على الضياء وهو
الأصلي الذاتي الذي غير مكتسب، وعلى نور القمر المكتسب قال عزمي قائل: هو الذي جعل الشمس
←

الأنوار يرجع الشدة والضعف والعلية والمعلولة إلى وجودها، لا إلى ماهيتها. وإن كان فيه التفاوت وبنفسه التفاوت^٨ بأن يكون لنفس الحقيقة عرض عريض وفي ذاته وبذاته التمام والنقصان فهو المشكك بالتشكيك الخاصي^٩. والنور الحقيقي عند الشيخ

ضياء^{١٠} والقمر نوراً (يونس ٦)، وعلى الأطلال أيضاً، والتفاوت فيها بالزوائد. والمراد بالزوائد ههنا الوجودات المتفاوتة شدة وضعفاً وعلية ومعلولة العارضة على ماهية النور ذهنياً، فقوله: «ففي هذه الأنوار...» متفرع على قوله: «ولكن مرجع هذا التشكيك الى التواطؤ اذاالتفاوت بالزوائد». والمراد من هذه الأنوار هو نور الشمس والقمر والاطلال فتبصر.

وان قلت: افراد الانسان متفاوتة جداً، وقال رسول الله عليه الصلوة والسلام: «الناس كابل، مائة لا تجد فيها راحلة واحدة» فكيف يكون الانسان متواطئاً صدقه على افراده ولا يكون مشككاً؟ قلت هذا الاختلاف في الكلمات الثانية المتفاوتة وجوداً، والتواطؤ في الكمال الأول المأخوذ منه ماهيته وهو الصادق على افضل افراده وعلى أخص افراده على السواء ولا تشكيك في الماهية، فتبصر.

٨. قوله: «وان كان فيه التفاوت وبنفسه التفاوت» عطف على قوله: «وان كان فيه التفاوت فان كان بامور زائدة» ثم مراد الاشراف من النور الحقيقي هو حقيقة الوجود عند المحققين من الحكماء. وفي الفصل الأول من المنهج الثاني من المرحلة الاولى من الاسفار: ان كل موجود اذا لاحظته العقل من حيث هو موجود وجرّد النظر اليه عماعده، فلا يخلو إما أن يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه، ام لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع الى ملاحظة أمر وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه الى شيء ما، وانضمام شيء ما اليه، أو غير ذلك؛ فالأول هو المفهوم الواجب لذاته والحق الأول ونور الأنوار على لسان الإشراق، والوحدة الحقيقية عند الفيثاغورثيين، وحقيقة الحقائق عند الصوفية. الخ (ص ١٩ ج ١ ط ١).

كان الإلهيون من الرياضيين يعبرون عن المبدء الفياض تعالى شأنه بالواحد والوحدة، وبعض اهل العرفان يعبرونه بالنقطة، والشيخ العربي يعبر عنه بالعشق، وقلت في ينبوع الحياة:

وقد ساوق الحق الوجود تصادقاً	وساوى الوجود الواحد في البديهة
وقد عبّروا عنه بعقل ووحدة	وقد أفصحوا عنه بعشق ونقطة
وللتناس فيما يعشقون مذاهب	خليلتهم تحكي اختلاف السليقة

٩. وصاحب الاسفار عبر عن هذا التشكيك الخاصي بالتشكيك الاتفاقي، حيث قال في الفصل السابع

←

→ من المنهج الأول من المرحلة الأولى منه: وإطلاق النور عليها - يعني على الذوات النورية والانوار العرضية - بالتشكيك الاتفاقي (ص ١٣ و ١٤ ج ١ ط ١) فالاتفاقي منسوب الى قولهم: «ما به الاتفاق عين ما به الاشتراك» لأن قاعدة النسبة في المركبات هي أن ينسب الشيء الى أحد اجزائه الذي اعرف من غيره وذو شأن خاص.

ومما افاده المصنف نحو كلامه هذا في المقام ماقال، في تعليقه منه على الشواهد الربوبية في بيان عدم اختلاف المحققين من المشاء وصاحب الاسفار واهل العرفان في التوحيد الأصيل القرآني أي كون الوجود صمداً و ماسواه شئونه و اظلاله و اطواره: من أن اتحاد حقيقة الوجود فانها كنوع واحد مشكك مافيه التفاوت فيه عين ما به التفاوت، لكن لا يقال عليها النوع لأنه وصف شئبية الماهية وانما يقال انها سنخ واحد. وهذا طريقة الفهلويين في الوجود، وطريقة الشيخ الاشراقي في حقيقة النور فان النور الأقره والقاهر والاسفهد والنور العرضي عنده سنخ واحد. قال في حكمة الإشراق: النور كله أي جوهرأ كان أو عرضاً في نفسه لا يختلف حقيقة إلا بالكمال والنقصان. وقال أيضاً: الانوار المجردة لا تختلف في الحقيقة إلى غير ذلك. و عبارات الشيخ الرئيس في الشفاء والمباحثات تنادي بأن تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المقابلة، وبأن الوجود يقبل الشدة والضعف ليست إحداهما شديدة الأخرى، والأخرى ضعيفة الأولى. و انما يبق القول بالتباين على ظاهره لسخافته إذ الوجود بسيط فلو تباين مراتبه كانت بينونها بتمام ذواتها البسيطة كنور وظلمة وعلم وجهل و قدرة وعجز؛ ولو كان كذلك لزم التعطيل في المعارف والمحامد ونحوها، و جاز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباينة بما هي متباينة، ولتمت شبهة ابن كمونة ولم ينحل عقدها قط إذ لوجاز المتباينة بتمام الذات في المراتب الطولية من العلل والمعلولات لجازت في وجودين متكافئين كل في عرض الآخر، وكان معطي الكمال والفعلية فاقداً لها، وادعى البداهة في بطلانه وفي وجدانه اياهما، ولم تكن الموجودات الآفاقية والانفسية آيات الله تعالى، وهل تكون الظلمة آية النور، والعجز آية القدرة، والجفاف آية البلة؟ ولم يكن العلة حدّاً تاماً للمعلول، والمعلول حدّاً ناقصاً للعلّة، كما قال القدماء ولم يكن ماهولم هو في كثير من الأشياء كما قال ارسطا طاليس، ولم يكن العلم التام بالعلّة علماً تاماً بالمعلول كما قال به المحققون، بل عبروا بأدوات القصر وقالوا: ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها، ولم يكن التغيرات الطولية استكمالاً وليساً للفعلية ثم ليس كما أنها في السلسلة العرضية الكونية خلعت ثم ليس، ولا الموجودات الكاملة بالنسبة إلى الناقصة كاجمال و تفصيل ولقت ونشر ولا جامعاً لجميع فعليات مادونه مع شيء زائد، وبطلان التوالي كنبوت الملازمة ←

الإشراقي هكذا. و عند المحققين من الحكماء حقيقة الوجود هكذا، إذ لها درجات متفاضلة في الكمال.

غوص في النسب الأربع

وجه حصر التسبب في الأربع، أنّ كلّ كليّين فإنّما أن يصدق أحدهما على كلّ ما يصدق عليه الآخر، أو لا يصدق، فإن صدق فإنّما مع العكس، وهما المتساويان، أو لا مع العكس، فالذي صدق هو الأعم مطلقاً والآخر أخصّ مطلقاً، وإن لم يصدق على كلّ، فإن صدق على بعض فكلٌّ منها أعمّ وأخصّ من وجه، وإلاّ فهما المتباينان، كما قلنا: وكلّ بالنصب^{١٠} كليّين قد تفارقا كليّاً التباين قد لحقا ومع تصادق كذا أي كلياً تساويان ثمّ النقيضان هنا أي نقيض المتساويين تكافياً. أي متساويان أيضاً وواحد فقط مستوعباً إن صدقا كان أي تحقق الأعمّ والأخصّ مطلقا ذي النسبة أي هذه النسبة التي هي العموم والخصوص مطلقا إلى النقيضين أي نقيضي الأعمّ والأخصّ مطلقا، سرت لكن بعكس ما على العين جرت أي نقيض الأعمّ، أخصّ ونقيض الأخصّ، أعمّ ومن وجه الأعمّ والأخصّ إن من جانبي الصدق جزئياً زكن أي علم وللنقيضين أي نقيضي الأعمّ والأخصّ من وجه التباين كسا^{١١} بكسر الكاف جزئياً تشبيهُ للإتصاف بالإكتساء. والتباين الجزئي هو المشترك بين التباين الكلّي والعموم من وجه فإنّه يصدق كلّ من الكلّيّين بدون الآخر في الجملة، فإن صدقا معاً أيضاً كان

→ ظاهر عند ارباب التحقيق والله وليّ التوفيق (ص ٥ ط ١).

١٠. قوله: «بالنصب» لأن كل كليّين مفعول به لقوله قدلحق، والف لحقا للاطلاق؛ وقوله كليّاً تميز للنسبة في قد تفارقا.

١١. قوله: «كسا» بكسر الكاف مخفف الكساء الثوب المعروف خبر للتباين، وجزئياً حال عن التباين.

بينها عموم من وجه، وإن لم يتصادقا أصلاً كان بينهما تباين كلي. فاللذان بينها عموم من وجه قد يكون بين نقيضيهما أيضاً عموم من وجه كالحیوان والأبيض فبين نقيضيهما أيضاً عموم من وجه. وقد يكون بين نقيضيهما تباين، كاللاحجر واللاحیوان فبينها عموم من وجه لتصادقهما في الماء مثلاً، وتفارقهما في الحجر والحیوان، وبين نقيضيهما تباين كلي و التباين الكلي قسا الألف بدل نون التأكيد الخفيفة أي بين نقيضي المتباينين أيضاً تباين جزئي، فإن الموجود والمعدوم بينهما تباين كلي، وكذا بين نقيضيهما وبين الحجر والحیوان تباين كلي وبين نقيضيهما عموم من وجه كما مرّ آنفاً.

غوص في ذكر أقسام أخرى للكلي

ويوصف الكلي بمنطقي^{١٢} وبالطبيعي وبالعقلي فالمنطقي هو الكلي بحمل أولي والحمل الأولي^{١٣} ماهو مفاده الإتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب المفهوم مثل:

١٢. قوله: «ويوصف الكلي بمنطقي...» أي يطلق الكلي بالإشتراك اللفظي عليها. قال المحقق الطوسي في شرحه على منطقي الإشارات: والكلي يقع بالإشتراك - أي الإشتراك اللفظي - على طبائع الموجودات وحدها وهو الطبيعي، وعلى العموم الذي إذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي، وعلى الملحق مع اللاحق وهو العقلي (ص ٣١ ط الشيخ رضا).

١٣. قوله: «والحمل الأولي...» وقد افاد في غرر الفرائد أيضاً بقوله (ص ١٠٧ و ١٠٨ ط ١):

الحمل بالذاتي الأولي وُصِفَ	مفهومه اتحاد مفهوم عُرف
فكل مفهوم وإن ليس وُجِدَ	فمنفسه بالأولي مافقد
وبالصناعي الشائع الحمل صفا	وباتحاد في الوجود عُرفا

أي مفاد الحمل الذاتي الأولي أن الموضوع نفس مفهوم المحمول ذاتاً وماهية، لاجوداً فقط كما في الحمل الشائع، ولكن بعد أن يلحظ نحو من التغيرات كتغيرات الإجمال والتفصيل في حمل الحد على المحدود، وملاحظة الشيء بحيث يمكن أن يكون غيره في ذاته، أو يمكن أن يسلب عن نفسه، وملاحظته لا كذلك بل كما هو هو كقولهم في مبحث الماهية: الإنسان من حيث هو إنسان إنسان لا غير؛ وفي مبحث الجعل: ما جعل الشمس مشمساً بل جعل موجوداً، فإن الشمس مشمس في ذاته

«الإنسان انسان»، و «الإنسان حيوان ناطق»؛ والحمل الشايع مفاده مجرد الإتحاد بينها بحسب الوجود مثل «الكاتب متعجب»، «المتعجب ضاحك» أي هو هو وجوداً لا مفهوماً فالكلّي المنطقي، نفس الكلّي ومجرد الكلية لاشيء، ذلك الشّيء هو الكلّي. بخلاف الطبيعي كطبيعة الإنسان والفرس وغيرهما فإنّ كلّ واحد منها شيء، ذلك الشّيء هو الكلّي كما قلنا: وغيره وهو الطبيعي والعقلي لشايع الحمل كلي إتما بضم الكاف ١٤ مخفف كلّي، وإتما بكسرهما، أمرٌ من وكل يكل، والياء للإطلاق، والآلام على الأوّل للتعليل، وعلى الثاني للاختصاص.

فذان كالمشهور من مضاف ١٥ بيان آخر للتمايز بينها وبين المنطقي بأنّ ذين

→ اذثبوت الشّيء لنفسه ضروري، وسلبه عن نفسه محال.

وانما يلحظ في الحمل الذاتي الأولي نحو من التغيرات ليفيد الحمل إذ لكونه ضرورياً بمعنيين أي واجباً، وديهيّاً يتراني أنه لا يفيد لكن ليس كذلك إذ يفيد فائدة معتدّاً بها فإنّ قولك الانسان انسان في المقامين بمنزلة أن يقال: الانسان الذي يجوز عند السائل ان يفقد نفسه، حيث إنّ سؤاله في قوة هذا التجويز هو الانسان الذي هو واجد نفسه ممتنع الفقدان لنفسه.

وانما قلنا انه في قوة هذا لأن من يقول لم جعل الورد ورداً، والشوك شوكاً، والملك ملكاً، والشيطان شيطاناً، ونحو ذلك؟ فكأنه يجوز ذلك كما لا يخفى.

وانما سمي هذا الحمل ذاتياً إذ لا يجري إلّا في الذاتيات، وأولياً لكونه أولي الصدق او الكذب. والحمل الشائع الصناعي هو أن الموضوع والمحمول متحدان في مقام الوجود مثل الضاحك كاتب، فانها وجوداً واحد، وأما مفهوماً وذاتاً فابن أحدهما من الآخر؟ والتسمية ظاهرة.

١٤. قوله: «كلي إتما بضم الكاف...» لوقال - قدس سره - هكذا لخلص من ذلك التكلف:

فالأوّل منها بحمّلٍ أوّلي	كليُّ أما غيرهُ ممّا ئلي
فبالصناعي الشائع كلّي	وفرّق آخرُ هـ نـ اجلي

فذان كالمشهور الخ.

١٥. قوله: «فذان كالمشهور من مضاف» المضاف من الأجناس العالية. واعلم ان من الماهيات ما يستقل بالعقلية من غير حاجة الى غيره يقاس اليه، ومنه ما لا يعقل إلا بالقياس الى غيره والثاني هو المضاف؛ وهو قسمان: حقيقي و مشهوري، وذلك لأنه إذا عقل بالقياس إلى غيره فإتما أن يكون

كالمضاف المشهوري وهو قسمان أحدهما نفس الموصوف بالإضافة، كذات الأب مثلاً، و ثانيها الذات مع الوصف؛ والأول يناسب الطبيعي والثاني العقلي وللحقيقي أي المضاف الحقيقي الكلّي المنطقي يكفي فإنّ المضاف الحقيقي نفس الإضافة كالأبوة. وهذا كما أنّ الأبيض الحقيقي نفس البياض، والمتصل الحقيقي نفس الإتصال، والموجود الحقيقي نفس الوجود، فنفس الكلّيّة هي الكلّي ولا يعتبر الذات في المشتق بل مدلوله^{١٦}، القدر المشترك بين البسيط والمركّب من الذات و مبدء الاشتقاق كذلك

→ له وجود خاص سوى ذلك وهو المضاف المشهوري كالأب والإبن فان للأب وجوداً مغايراً لمعقوليته بالقياس الى غيره؛ وإما أن لا يكون له وجود سوى معقوليته بالقياس الى غيره وهو المضاف الحقيقي كالأبوة والبنوة ونحوهما.

إذا عرفت ذلك بان لك أن الكلي المنطقي كالمضاف الحقيقي فانه نفس الكلية كما أن المضاف الحقيقي نفس الإضافة؛ وأن الكلي الطبيعي والعقلي كالمضاف المشهوري فالطبيعي كنفس الموصوف بالإضافة من المضاف المشهوري، والعقلي كالذات مع الوصف منه، فإنّ لجميع المقولات اقتداء بالوجود والواحد فكما قد يراد بالموجود نفس الوجود وقد يراد به المنعوت وقد يراد به الشيء الموجود، فكذلك المضاف قد يراد به نفس الإضافة، وقد يراد به الشيء المعروض للإضافة، وقد يراد به مجموع الأمرين، والأول يناسب المنطقي والثاني يناسب الطبيعي والثالث يناسب العقلي.

١٦. قوله: «ولا يعتبر الذات في المشتق بل مدلوله...» ضمير مدلوله راجع الى المشتق. وقوله: مبدء الاشتقاق، عطف على الذات أي المركب من الذات ومن مبدء الاشتقاق. والمراد من المشتق في المقام هو المضاف المنتقسم الى البسيط أي المضاف الحقيقي، وإلى المركب أي المضاف المشهوري. والحقيقي هو نفس الإضافة، والمركب هو الموصوف بالإضافة. فالمشتق حقيقة هو نفس مبدء الاشتقاق سواء كان مضافاً أو غيره، والمركب من مبدء الاشتقاق ومن الذات هو المشتق مجازاً وفي المشهور.

وإما لا يعتبر الذات في المشتق لان ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير فان الفصل مثلاً كالناطق امر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عاماً ولا خاصاً. وجملة الأمر أن الشيء أي الذات المعترف في النصل إما شيء عام، وإما شيء خاص، والشيء العام هو العرض العام أي الشئية والفصل مقوم النوع فيلزم أن يكون العرض العام فصلاً مقوماً؛ وإما شيء خاص وهو بقرينة الموضوع الشيء الذي يحمل عليه المحمول أي تلك الذات هي الشيء الخاص المأخوذ في المحمول،

الأقسام الخمسة^{١٧} التي هي الجنس والتنوع والفصل والخاصة والعرض العام كالمقسم الذي هو الكلي.

ثم الجزئي أيضا كذلك يوصف بهذه الثلاثة فنطقي كل واحد من هذه الستة

→ وليس هو إلا ذات الموضوع فيجب أن يكون حمل المحمول على الموضوع ضروريا فينقلب مادة الإمكان الخاص المتعبدة في حمل المحمول على الموضوع ضرورية لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري. مثلاً إذا قلنا: الإنسان ضاحك، لواعب الشيء الخاص في الضاحك والشيء الخاص المتعبد فيه بقرينة الموضوع هو الإنسان فقد اخذ الإنسان في الضاحك وثبوت الإنسان هذا للإنسان ضروري والحال ان الضاحك يحمل على الموضوع أي الإنسان بالإمكان الخاص. فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع إليه الضمير الذي يذكر فيه، أي هذه الصيغة مضبوطة لربط الضحك المأخوذ لاشترط بالموضوع.

١٧. قوله: «الأقسام الخمسة...» العلة في كون الكليات خمسة أن كل ما يدل عليه باللفظ اما موصوف و إما صفة، والصفات إما علل و مباد و اما عوارض و لوازم، فالأول الذاتي، والثاني العرضي؛ والذاتيات إما مشتركة وإما مميزة، والمشاركة الأجناس، والمميزة الفصول؛ والعرضيات إما أن تعم الموصوف وغيره، وإما أن تخصه فالأول العرض العام، والثاني الخاصة؛ وأما الموصوف فهو النوع.

وفي شرح المطالع للقطب الرازي: ان الكليات منحصرة في الخمس: الجنس والتنوع والفصل و الخاصة و العرض العام؛ وذلك لأن الكلي إما أن يكون تمام ماهية ماتحته من الجزئيات التي لا يتكثر إلا بالعدد فهو النوع، أو يكون جزء منها فان كان مقولاً في جواب ما هو بحسب الشركة فهو الجنس وإلا فهو الفصل، أو خارجاً عنها فان اختص بطبيعة واحدة فهو الخاصة وإلا فهو العرض العام (ص ٧٦ ط عبد الرحيم).

والشيخ استدل على الحصر في الشفاء بأنه إما أن يكون ذاتياً او عرضياً، فان كان ذاتياً فاما أن يدل على الماهية او لا يدل فان دل على الماهية فان كان دالاً على الماهية المشتركة فهو جنس، وان كان دالاً على الماهية المختصة فهو نوع، وان لم يدل على الماهية فلا يجوز أن يكون اعتم الذاتيات المشتركة والإلاد على الماهية المشتركة فيكون أخص منه فهو فصل لأنه صالح للتمييز عن بعض المشاركات في اعتم الذاتيات، وان كان عرضياً فاما أن لا يكون مشتركاً فيه فهو الخاصة، أو يكون فهو العرض العام.

وطبيعيّ وعقليّ. فنفس مفهوم النوع وهو النوعيّة نوع منطقيّ، و الإنسان مثلاً نوع طبيعيّ، والمجموع نوع عقليّ؛ وقس عليه.

ثمّ شرعنا في بيان التمايز بين الثلاثة بوجه آخر وهو أنّه لا شك أن الكلّي^{١٨} المنطقي غير موجود في الخارج فإنّ الكلّيّة من العوارض العقلية للمفهومات في العقل ولهذا كانت من المعقولات الثانية^{١٩} فلا يحاذيها شيء في الخارج، فهي كسائر المعقولات الثانية التي هي موضوعات مسائل المنطق وكذا الكلّي العقليّ، لأنّ الإنسان مثلاً بشرط الكلّيّة ليس موجوداً في الخارج إذ الشئ مالم يتشخص، لم يوجد والكلّيّة معتبرة فيه وهي غير موجودة كما علمت.

وإنما الخلاف في وجود الكلّي الطبيعي^{٢٠} هل هو منتفٍ عن الأعيان راساً لأنه

١٨. قوله: «لا شك أن الكلّي...» والحق أن يقول لا خلاف مكان قوله لا شك حفظاً لقوله الآتي: و إنما الخلاف في وجود الكلّي الطبيعي آه كما فعله في تعليقه على الاسفار الآتي ذكرها حيث قال: لاخلاف— و إنما الخلاف. فالمراد انه لاخلاف في أن الكلّي المنطق و كذا الكلّي العقلي غير موجودين في الخارج و إنما الخلاف في وجود الكلّي الطبيعي الخ.

١٩. قوله: «ولهذا كانت من المعقولات الثانية» قد تقدم استيفاء البحث عن المعقولات الثانية في تعليقه على مفتتح الكتاب.

٢٠. قوله: «وإنما الخلاف في وجود الكلّي الطبيعي...» قال القطب الرازي في شرح المطالع: إنّ الذاهبين الى وجود الطبيعة في الخارج في ضمن الجزئيات قد اختلف مقالتهم: فمنهم من قال إنّ أمراً واحداً في الخارج قد انضم اليه فضل او تشخص فصار نوعاً او شخصاً ثمّ آخر فصار آخر وهكذا فهو شئ واحد بعينه موجود في ضمن جزئياته وهو معنى الإشتراك. ومنهم من أحال ذلك وقال: ليس هناك أمر واحد بل هو في العقل والموجود في الخارج حصصه التي تشتمل عليها أفراده فليس طبيعة الحيوان أمراً واحداً في ضمن جزئياته بل الموجودات الحيوانات وهي حصصه الموجودة كل منها في ضمن جزئيّ في الخارج ومعنى اشتراكه انه مطابق لها على معنى أن المعقول من كل حصّة هو المعقول من الأخرى. انتهى (ص ٧٩ — ط عبدالرحيم).

الأقوال في وجود الكلّي الطبيعي عديدة: فالحكّماء القائلون باصالة الوجود تحقّقاً ذهبوا الى انه موجود بعين وجود اشخاصه، فالوجود وصف له بحال ذاته.

ماهية الشيء والماهية اعتبارية محضة، أو موجود ٢١ والوجود وصف له بحال متعلقه ٢٢

→ وجهور المتكلمين ذهبوا الى انه موجود بمعنى وجود اشخاصه كما قال التفتازاني في التهذيب: والحق أن وجود الكلي الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه، فالوجود وصف له بحال متعلقه أي فرده موجود. وهذا المذهب بظاهره يرجع الى القول بأن الكلي الطبيعي منتف عن الأعيان رأساً وذلك لأنه ليس بموجود بل افراده موجودة كما تقول زيد كريم غلامه. وهذا هو القول الثاني. واختاره القطب الرازي في شرح المطالع بوجهين غير وجيهين، وان شئت الاطلاع عليها فراجع اليه (ص ٥٩ ط عبدالرحيم).

والقائل بأصالة الماهية في التحقق واعتبارية الوجود، وان كان يرى أن التحقق وصف له بحال ذاته كالأول ولكن القول بأصالتها فائل بل باطل. وهذا هو القول الثالث.

والقول الرابع هو ان الطبيعي موجود بوجود واحد عددي في ضمن أفراده و يتصف بالأضداد، و سيأتي التحقيق فيه في آخر الغوص.

قال المصنف في تعليقه منه على الغرر في أقوال القوم في الكلي الطبيعي: منهم من افترض فقال بوجود الماهيات و هم القائلون بأصالة الماهية، و منهم من فترط فيه و نفاه مطلقاً، و منهم من قال بوجوده بالعرض لكن لا على الوجه اللطيف الذي قلنا في معنى ما بالعرض بل كاتصاف الجالس في السفينة بالحركة العرضية. و منهم من قال ان وجود الكلي الطبيعي هو وجود رب النوع. و منهم من يقول بوجوده كما ظنه الهمداني، و الكل مزيفة.

و أما قوله: «هل هو منتف عن الأعيان رأساً» فالظاهر أنه لاستيعاب الوجوه المحتملة، والآ فلا قائل به صريحاً ولذا لم يعده في عداد الآراء وقال والثاني هو الحق، ولم يقل والثالث هو الحق، أي الثاني من قسمي القول بأنه موجود هو الحق، والآلثاني هو ثالث الاحتمالات المذكورة، إلا انه نقل القول بانتفائه رأساً في تعليقه منه على الغرر كما تقدم. وكون الماهية اعتبارية، و من العقولات الثانية لا ينافي تحققها بواسطة تحقق الوجود الحقيقي. وكان عبارة الملاء عبدالله في حاشية التهذيب أولى حيث قال: وانما النزاع في ان الكلي الطبيعي هل هو موجود في الخارج بوجود افراده، أم لا بل ليس الموجود فيه إلا الأفراد؟

٢١. قوله: «أو موجود» عطف على قوله «منتف» خبر عن هو كمنتف. و ما في النسخ المطبوعة من قبل من التعبير بموجودة مكان موجود، فهو من سهو الناسخ، أو من الأغلاط المطبعية.

٢٢. قوله: «والوجود وصف له بحال متعلقه» كما ذهب اليه المتكلمون. وقوله: «أو وصف له بحال ذاته» على مذهب الحكماء القائلين بأصالة الوجود بالتحقق، و تحقق الماهية بواسطته.

←

أي فرده موجود، أو وصف له بحال ذاته؟ والثاني هو الحق لكن لا بمعنى أصالة الماهية في التحقق، لأنّ الوجود الحقيقي هو الأصل في التحقق، بل بمعنى أنّ إسناد التحقق إليها بالحقيقة وليس تجوّزاً عند العقول الجزئية^{٢٣} لأنّ الماهية بشرط الوجود موجودة^{٢٤}

→ وقوله، «والثاني هو الحق» يعني الثاني من قسمي الموجود كما صرح به في آخر البحث بقوله: «فوصفها بالتحقق وصف بحال نفسها». وقد تقدم الإشارة إليه، فلا يرد ما قاله المهديجي —ره— والأولى أن يقول والثالث لأنه ثالث الإحتمالات المذكورة.

٢٣. قوله: «عند العقول الجزئية» متعلق بقوله: التحقق إليها بالحقيقة. والقول بالتجوز سيصرح به حيث يقول: ولو تفوه بالتجوز كان بنظر عرفاني أو برهاني أدق لا يعرفه إلا الراسخون. وسنشير الى وجهه. والمراد من العقل الجزئي هو العقل النظري المقابل للقلب على لسان العارف. قال الشيخ العارف العربي في الفص الشعبي من فصوص الحكم متمسكاً في ذلك بقوله سبحانه إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب ما هذا الفظه: لتقلبه —اي لتقلب القلب— في انواع الصور والصفات، ولم يقل لمن كان له عقل فان العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد والحقيقة تأتي الحصر في نفس الأمر فما هو ذكرى لمن كان له عقل. وقال الشارح القيصري: ان القلب لكونه محلاً لتجليات مختلفة من الإلهية والربوبية وتقلبه في صورها يتذكر ما نسيه مما كان يجده قبل ظهور في هذه النشأة العنصرية ويجد هنا ما أضاعه كما قال عليه السلام: الحكمة ضالة المؤمن، والعقل أي القوة النظرية من شأنه أن يضبط الأشياء ويقيدها فيحصر الأمر الإلهي الذي لا ينحصر في نفسه فيما يدركه والحقيقة تأتي و تمنع من ذلك. (ص ٢٧٨ ط ١ إيران). وقد تقدم تبصرة في ذلك عند قول المصنف في آخر الغوص الأول: والفكر حركة الى المبادي الخ.

٢٤. قوله: لأن الماهية بشرط الوجود موجودة» الكلي الطبيعي هي الماهية التي هي المقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة. والماهية المطلقة هي الماهية اللابشرط والمقسم مطلق عن هذا الاطلاق، نظيره في الوجود ان الصادر الأول مطلق لانه رق منشور لجميع الكلمات الخلقية من العقل الأول الى الهوى الأولي، وأما الوجود الصمديّ جل شأنه فمطلق عن هذا الاطلاق. لذا قال العلامة ابن الفناري في مصباح الانس: ان الوجود العام —يعني به الصادر الأول— لكونه بسيطاً في ذاته كالأول بعينه —يعني كالأول تعالى بعينه— لولا تقيده بنسبة العموم —يعني لولا تقييد الوجود العام أي الصادر الأول بنسبته العموم. (ص ٧٠ ط ١ — إيران). والى هذه النكتة العليا اشار المصنف في الغرر بقوله: وهو —اي الكلي الطبيعي المقسم— غير مقيد بشي ولولا بالآبشرطية فهو كمطلق الوجود المنقسم الى الوجود المطلق والوجود المقيّد. انتهى.

واللابشرط عينه اذ هو مقسم له والمقسم يحمل بهو هو على أقسامه ٢٥.

يعني بمطلق الوجود إما الوجود الصمدي على مشرب العارف، أو مطلق الوجود الذي هو موضوع الفلسفة على مبحث الفيلسوف المشاء، وبالوجود المطلق الصادر الأول، و بالمقيد الكلمات الوجودية على مشرب العارف، وأما ما يراه الفيلسوف فيها فظاهراً. فافهم.

والماهية المخلوطة هي الماهية بشرط الشيء: والماهية المجردة هي الماهية بشرط لا وتفصيل البحث عنها يطلب في غرر الفرائد (ص ٩٠ ط الناصري) حيث يقول: غرر في اعتبارات الماهية:

مخلوطة مطلقة مجردة عند اعتبارات عليه موردة

٢٥. قوله: «والمقسم يحمل بهو هو على أقسامه» اذ المقسم معتبر في أقسامه بل هو عينها، وهي موجودة فكذلك هو. فالكلي الطبيعي موجود بأعيان اشخاصه لأن في الخارج شيئاً يصدق عليه الماهية، فنشأ حكم الحكماء بوجود الكلي الطبيعي بعين وجود اشخاصه هو صفة الحمل ولا معنى للحمل المعدوم على الموجود. وحيث انه موجود في الطبايع الخارجية سمي بالكلي الطبيعي. وقد مثل وجود الكلي الطبيعي في الخارج بوجود اعيان افراده بخاتم يضرب في موارد عديدة فإن كل مورد منها هو صورة ذلك الخاتم.

واعلم ان المتكلمين قالوا إن الطبيعي ليس بموجود في الخارج لأن شيئاً واحداً لا يتصف في زمان واحد بأوصاف متضادة وبأمكنة مختلفة، و لست أدري أنهم كيف غفلوا عن أن الكلي الطبيعي ليس بواحد عددي بل واحد نوعي ولا يصح في الثاني ما قالوا في الأول.

ثم إن للشيخ الرئيس كلاماً متيناً غاية المتانة في وجود الكلي الطبيعي في الخارج و ان كان غرضه من كلامه هذا أمراً آخر وهو أن الموجود ليس منحصراً في المحسوس فقط، حيث أفاد بقوله الشريف في الفصل الأول من النظم الرابع من الاشارات في الوجود و علة ما هذا لفظه: تنبيه، انه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهرة ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا يحفظ من الوجود؛ و انت يتأتى لك أن تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هولاء لأنك و من يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصريف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانك لا تشكك في أن وقوعه على زيد و عمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو إما أن يكون بحيث يناله الحس اولا يكون، فإن كان بعيداً من أن يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا أعجب؛ وان كان محسوساً فله لا محالة وضع واين و مقدار معين و كيف معين لا

ولانستدل بالجزئية^{٢٦} كما اشتهر إذ ليس اللا بشرط جزءاً خارجياً للماهية بشرط

يتأتى أن يحس ولا أن يتخيل الآ كذلك فإن كل محسوس و كل متخيل فانه يتخصص لامحالة بشي من هذه الأحوال و اذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال؛ فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس، بل معقول صرف و كذلك الحال في كل كلي.

وقال الشارح نصيرالدين الطوسي: ان الشيخ يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الوجود هو المحسوس و ما في حكمه وهم المشبهة و من يجري مجراهم ممن يدعن لقوته الوهية الحاكمة على ما ليس من شأنه أن يكون محسوساً حكمها على المحسوسات — الى أن قال: والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة أو خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الأين والوضع والكم والكيف مثلاً كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد أو من هذا الانسان، بل كل انسان محسوس و هو الانسان المحمول على الأشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج وإلا فلا يكون هذه الأشخاص اناساً.

ثم قال: واعلم ان الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة غيرالانسان الواحد فان معنى الأول هو الإنسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك.

و معنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة؛ والأول مشترك فيه، والثاني غير مشترك فيه، ولذلك فسّر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا يختلف فيها الكثرة. انتهى ما اردنا من نقل كلام العلمين الشيخ والطوسي في الأمر المشار اليه. وفي لؤلؤة الميزان للفاضل الهمداني (ص ٧٤ ط ١):

ان الطبيعي لدى من انصفا	وجوده في العين فاقد الخفا
بل ليس للفرد وجود إلا	وجوده اذ هو فيه حلاً
اذ الطبيعي متى ما يبدو	في أحد الطرفين فهو الفرد
فليس في الخارج للفردية	معنى سوى تشخص المهية

٢٦. قوله: «ولانستدل بالجزئية» استدلوا على كون الكلي الطبيعي موجوداً في الخارج بالجزئية. كما نقلها القطب الرازي في شرحه على الشمسية حيث قال: والكلي الطبيعي موجود في الخارج لأن هذا الحيوان موجود، والحيوان جزء من هذا الحيوان الموجود و جزء الموجود موجود فالحيوان موجود و هو الكلي الطبيعي (ص ٤٨ من الطبع الاعلى بخط التفريسي).

وفيه انهم ان ارادوا به انه جزء من الماهية الذهنية لهذا الحيوان فسلم لكن لا يلزم من وجود هذا

شيء فالإنسان الشخصي والفرس الشخصي والبياض الشخصي وغيرها من الماهيات المخلوطة بالوجود، موجودة في العالم والطبيعي منها وهو اللآ بشرط، المقسم لأي خصوصية منها، متحد معها فوجود أحد المتحدين وجود الآخر.

نعم الوجود الحقيقي واسطة في العروض^{٢٧} لتحقيق الماهية، لا واسطة في الثبوت.

→ الحيوان في الخارج وجود ماهيته الذهنية ولا وجود جزئها فيه. وإن أرادوا به أنه جزء من الماهية الخارجية لهذا الحيوان فلا نسلم انه جزء منها بل هو أول المسئلة. فتأمل. ثم إن دليل الجزئية ذكره القوم تبعاً للشيخ الرئيس.

وفي الطالع وشرحه للقطب: وجود الكلي الطبيعي في الخارج يقيني لأن الحيوان جزء هذا الحيوان الموجود في الخارج و جزء الموجود موجود فالحيوان الذي هو جزئه إما الحيوان من حيث هو، او الحيوان مع قيد، فإن كان الأول يكون الحيوان من حيث هو موجوداً، وإن كان الثاني يعود الكلام في الحيوان الذي هو جزئه ولا يتسلسل لامتناع تركيب الحيوان الخارجي من أمور غير متناهية بل ينتهي الى الحيوان من حيث هو. وعلى تقدير التسلسل فالمطلوب حاصل لأن الحيوان جزء الحيوان الذي هو مع القيود الغير المتناهية ويمتنع أن يكون معه شيء من القيود والآ لكان ذلك القيد داخلياً فيها وخارجاً عنها فاذن الحيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج وهو الكلي الطبيعي.

ثم المصنف - قدس سره - مشى على هذا الممشي في غرر الفرائد (ص ٩٢ ط الناصري) حيث قال - بعد البيان بأن الكلي الطبيعي مقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة -: وكيف يكون قسم الشيء موجوداً ومقسمه غير موجود والقسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد وبينها الحمل مواطاة وهو الاتحاد في الوجود؟ وهذا النحو من الاستدلال على وجود الطبيعي أولى واخف مؤنة بما هو المشهور من انه جزء للشخص والشخص موجود و جزء الموجود موجود، لأن كونه جزء للشخص ممنوع اذ ليس جزء في الخارج كيف وبين عنوان الجزئية وعنوان الحمل المعبر في الطبيعي مطلقاً تهافت. ثم قال: وإنما قلنا أولى لا الصواب إذ يمكن حمله على الجزء التحليلي فان مفهوم النوع جزء ماهية الشخص فان ماهيته بما هو شخص مفهوم النوع مع العوارض المشخصة، ومفهومي الجنس والفصل جزءاً حد النوع، وأما الوجود فوجود الجميع واحد وجعلها واحد. انتهى ما اردنا من نقل ما افاد، وبذلك يعلم وجه التأمل في قولنا آنفاً.

٢٧. قوله: «الوجود الحقيقي واسطة في العروض» قد يقال واسطة في الثبوت ويراد بها ما يقابل الواسطة في الاثبات، وقد يقال واسطة في الثبوت ويراد بها ما يقابل الواسطة في العروض وهذه هي المرادة

هيناً. و أما الأول أي الواسطة في الثبوت في مقابل الواسطة في الاثبات فهو أن يكون الواسطة علة للنسبة الايجابية أو السلبية المطلوبة في النتيجة في الواقع و نفس الأمر كما في البراهين اللمبية فان البرهان اللمبي هو مفيد العلم من العلة أي من الحد الأوسط بالمعلول، ولا يخفى عليك أن البرهان اللمبي مع انه واسطة في الثبوت واسطة في الاثبات ايضاً لأن الحد الأوسط في البرهان مطلقاً سواء كان لمبياً او إيتياً بل في كل قياس لا بد أن يكون علة لا ثبات الاكبر للأصغر والتصديق به اي دالاً على ثبوت الاكبر للأصغر في الذهن، فلا يمكن انفكاك الواسطة في الثبوت عن الواسطة في الإثبات بخلاف العكس فان البرهان الإيتي بل القياس مطلقاً علة لحصول العلم بتلك النسبة سواء كان مطابقاً للواقع أولم يكن، كما سيأتي قوله في ذلك في البرهان ألمي والإيتي من أن الوسط الواسط الاثبات بكل ان يدل واقعاً على ثبوت الاكبر للأصغر كما يدل على ثبوته له في الذهن فهو لم. و أما الثاني أي الواسطة في الثبوت المقابلة للواسطة في العروض فهو أن الواسطة في الثبوت يكون منشئاً للاتصاف بشي بالذات و هي قسمان احدهما أن يكون نفسه متصفاً به كالنار الواسطة لحرارة الماء. و ثانيها أن لا يكون كالشمس الواسطة لها، أو لاسوداد وجه القصار و ابيضاض الثوب مثلاً فيصح أن يقال إن الواسطة في الثبوت هذه هي التي قد لا تتصف بما فيه الواسطة مع اتصاف ذي الواسطة به في الحقيقة مطلقاً.

و أما الواسطة في العروض فهي أن تكون منشئاً لاتصاف ذي الواسطة بشي ولكن بالعرض أي بالمجاز لعلاقة كواسطة حركة السفينة لحركة جالسها، أي يكون لذلك الشي صحة السلب عن ذي الواسطة والواسطة نفسها متصفة به في الحقيقة، واتصاف ذي الواسطة به من باب الوصف بحال المتعلق فواسطة الوجود الخاص لتحقق ماهيتها من هذا القبيل لأنه متحقق بالحقيقة، وهي مسلوبة التحقيق في ذاتها. إلا أن صحة السلب في بعض أنحاء هذه الواسطة ظاهرة كما في حركة السفينة و حركة جالسها، وفي بعضها خفية كما في ابيضية الجسم و ابيضية البياض، وفي بعضها اخفى كالجنس في باب التحصل حيث ان الفصل محصّله فان الجنس لا مرتبة له في التحقيق يكون فيها خالياً عن تحقق الفصل لفناء كل جنس في فصله، ولا سيما في البسائط، وكل مهم في معيته. والواسطة في العروض في الطبيعي و شخصه، و الماهية و وجودها من هذا القبيل. فصحة سلب التحقيق والتحصل هنا بالنظر الدقيق البرهاني، بل باعانة من الذوق العرفاني؛ و أما بعد التنزل فالتحقق لذي الواسطة هنا حقيقي و صحة السلب منتفية لأن فناء الماهية في الوجود أشد من فناء الجنس في فصله فتحققها به أشد من تحققه به فصحة سلب الوجود عن الكلي الطبيعي ضعيفة، و ثبوت الوجود له كاد أن يكون

→ بالحقيقة. فالكلي الطبيعي موجود بحكم العقل الفكري، وهذا حقيقة عقلية، مجاز عرفاني. و بهذا يمكن التوفيق بين قولي المثبت والنافي فان الطبيعي موجود بواسطة في العروض، وغير موجود لصحة سلب الوجود وان كانت هذه الصحة اخفى واحتاجت الى زيادة تدقيق واعانة مذاق رشيق. هذا ما افاده في مواضع من العرر جعلناه بياناً لقوله في المقام. (ص ٩٢ و ١٤١ ط الناصري). وكذلك له قدس سره تعليقة على الفصل الرابع من المنهج الأول من المرحلة الأولى من الأسفار هي في الحقيقة حائزة لأصول المطالب في هذا المبحث العميق يليق نقلها و ينبغي التوجه التام الى فهمها والاهتمام بها لبيان ما اتى بها هيئنا وهي مايلي:

اعلم انه لاختلاف يعتده بين المشائين واهل الإشراق وغيرهم من المحققين في وجود الكلي الطبيعي المعرّعه بالماهية في السنة الحكماء، و بالعين الثابتة في لسان العرفاء و غير ذلك. لست أعني بالكلي الطبيعي الماهية لابشرط التي وجودها في الذهن وهي اعتبار عقلي، بل الماهية التي هي المقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة. وهذا اعني المقسم أشد ابهاماً من المطلقة التي هي من أقسامها.

ثم كيف لا تكون موجودةً ومن أقسامها المخلوطة؟ وهذا القدر من المؤنة يكفي لاثبات هذا المطلب، ولا حاجة الى أخذ حديث الجزئية كما في الدليل الذي ذكره القوم تبعاً للشيخ الرئيس، لأن الماهية لابشرط ليست جزءً للماهية بشرط شيء، اما الجزء هو الماهية بشرط لا، إلا أن يكون منظور الشيخ من اللابشرط ماهو المتحقق في ضمن بشرط لا فيصح الجزئية، ويكون استدلالاً بوجود الماهية بشرط لا أعني المادة على وجود الماهية لابشرط كما ان ما ذكرناه استدلال بوجود المخلوطة عليه، ولا حاجة الى ما ذكره المحقق اللاهيجي من أن المراد الجزء العقلي.

وانما الخلاف في أنها بعد جعل الجاعل موجودة بالأصالة والوجود واسطة في الثبوت، أو موجودة بالعرض و الوجود واسطة في العروض؟
والواسطة في العروض على النحو:

أحداهما ماهو من قبيل حركة السفينة وجالسها حيث ان جالسها غير متصف بالحركة حقيقةً. وثانيها ماهو من قبيل أسودية الجسم والسواد، حيث انها موجودان إذا اعتبرنا السواد بشرط لا وان كان السواد متحداً معه إذا أخذناه لابشرط، وذو الواسطة هنا متصف بذلك العارض حقيقةً. وثالثها ماهو من قبيل الجنس والفصل حيث لا تحصل للجنس بدون الفصل أصلاً.
و مراد القائل بأصالة الوجود بكون الوجود واسطة في العروض ليس من قبيل الأول، إذ قد عرفت ←

لكن الوسطة في العروض لها أقسام: منها كحركة السفينة لحركة جالسها؛ ومنها كأبيضية البياض لأبيضية الجسم، حيث إنّ الأولين موجودتان بوجودين منفصلين في الوضع، والأخيرتين كذلك ولكن متحدتان في الوضع؛ ومنها كالجنس والفصل

→ أن الكلي الطبيعي بالمعنى المذكور موجود بلاشأنه مجاز في الإستناد، نعم لانبالي باطلاق المجاز على وجه يعرفه الراسخون في العلم.

ولامن قبيل الثاني لأن الجسم وان كان أسود بالحقيقة ومن هذه الجهة يناسب مانحن فيه إلا أن له وجوداً بدون السواد، وليس للماهية وجود في مرتبة وتقرر بدون عارضها. وانما هو من قبيل الثالث لكن بينه وبين ما نحن فيه فرق، فإن وجود النوع ينسب الى الجنس والى الفصل واليهما معاً أعني النوع، وما نحن فيه من قبيل الظل وذو الظل.

إذا عرفت ذلك فنقول: لانزاع بين القائلين بأصالة الوجود وبين القائلين بأصالة الماهية في اعتبار الحثية التعليلية وكذا التقييدية في حمل الوجود على الماهية، إذ الماهية بحسب نفسها لا تأتي عن الوجود والعدم، فإذا كانت الحثية التقييدية مجرد مفهوم الوجود، او الإضافة المقولية الى الجاعل كما يزعمه هؤلاء المحجوبون عن شهوده، لم يستحق حمل الوجود إذ ضم معدوم إلى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الوجود لأن هذا المفهوم يساوي الماهيات في عدم الإباء عن الوجود والعدم، فانه وجود بالحمل الأولي، بل مفهوم واجب الوجود بما هو مفهوم حكمه كذا.

وأما الإضافة الإشرافية فهي عين نورالوجود، كما ان الایجاد الحقيقي للمصدرى عين الوجود الحقيقي، وينوره اتحاد عدد هما الذي هو روح حروفها. (ص ٣٨ و ٣٩ ج ١ ط ٢).

بيان: قوله: «و ينوره اتحاد عدد هما الذي هو روح حروفها» يعني ينور هذا القول الثقيل بأن الایجاد الحقيقي عين الوجود الحقيقي، اتحاد الایجاد والوجود في العدد لأن عدد كل واحد منها مع حرف التعريف خمسون، وبلا حرف التعريف تسعة عشر كحروف بسم الله الرحمن الرحيم؛ واصطلاح ارباب علوم الارثماطيقى على أن الحروف اشباح والأعداد ارواح كما قال العلامة محمود بن محمد الدهدار المتخلص بالعياني في قصيدته المسماة بكنوز الأسماء بالفارسية:

نزد اهل خرد و اهل عيان حرف جسم و عدد اوست چوجان

ويسمى الأرواح بالقوى ايضاً، مثلاً قال الشيخ الاكبر والبدر الازهر في الدرالمكنون والجوهر المصون في علم الحروف من تلى بسم الله الرحمن الرحيم عدد قواه الظاهرة ٧٨٦ ثم صلى على النبي وآله ١٣٢ فانه لا يسأل شيئاً إلا أعطاه، وإن واظب على ذلك يوشك أن يكون مستجاب الدعوة.

حيث إن الفصل علة لتحصل الجنس وهما متحدان في الوجود للحمل، سيما في البسائط^{٢٨} الخارجية. وهذا مناسب لتحقق الماهية^{٢٩} بواسطة تحقق الوجود الحقيقي. لكن ليعلم أن الماهية اعتبارية انتزاعية وإن كانت من الإعتباريات النفس^{٣٠}

٢٨. قوله: «سيما في البسائط» لأن المركب كالجسم له مادة و صورة خارجيتان فالاجسام مركبات خارجية، فلها مادة ذهنية ايضاً مأخوذة بشرط لا، و صورة كذلك، و المادة الذهنية جنس و الصورة الذهنية فصل. و هذه المادة متحدة مع الجنس الطبيعي ذاتاً و مختلفة معه باعتباري بشرط لا و لا بشرط، و كذا هذه الصورة مع الفصل الطبيعي. و أما البسائط سواء كان جوهرية أو عرضية فما به الإشتراك أي الجنس، و ما به الامتياز أي الفصل فيها متحدان وجوداً فال مادة و الصورة أي الجنس و الفصل في اعراض الجسم مثلاً مأخوذتان بشرط لافي العقل فقط، و ليست لها مادة و صورة خارجيتان و إلا لكانت الاعراض اجساماً، و لذا كانت الاعراض بسائط خارجية.

٢٩. قوله: «وهذا مناسب لتحقق الماهية...» اي الوجه الأخير من اقسام الوساطة في العروض و هو نحو كون الفصل علة أي واسطة لتحصل الجنس مناسب لتحقق الماهية بواسطة تحقق الوجود الحقيقي. فاتحادهما اتحاد المهم و المعين، و اتحاد اللامتحصل و المتحصل، و ان شئت قلت اتحاد السراب و الماء، و نحوها من تعبيرات تمثيلية أخرى.

٣٠. قوله: «و ان كانت من الاعتباريات النفس الأمرية» قد حررتنا وجوه البحث عن نفس الأمر في رسالتنا المعمولة فيها «رسالة في نفس الأمر» و قد طبعت مع سبع رسائل أخرى باسم «ثمان رسائل عربية» و مما جرى من القلم في مفتتحها أن كلمة النفس بمعنى الذات، و الأمر بمعنى الشيء، و اطلاق النفس على الذات و الامر على الشيء شائع ذائع؛ فنفس الأمر بمعنى ذات الشيء و حقيقته، فالشيء الذي له حقيقة فله نفسية بذاته و واقعية في حد ذاته فهو موجود في حد ذاته مع قطع النظر عن فرض فارض و اعتبار معتبر. و الواقعيات في نظام الكون الأحسن الأتم هي صور علمية نطلبها و نبحت عنها و نقيم البرهان عليها فاذا حصلت لناصرنا عالمين فيفتفرع عليها نتائج حقة نستفيد بها في شؤون أمورنا الدنيوية و الأخروية. لا تتغير تلك الواقعيات عن حقائقها بفرض فارض و تصور متصور و اعتبار معتبر. مثلاً الأربعة زوج، و الانسان ممكن، و الجسم المتناهي متشكل هي احكام واقعية نفسية لافرضية اعتبارية محضة، يترتب عليها نتائج علمية حقيقية بخلاف القول بأن الأربعة فرد مثلاً فانه لافسفية له اصلاً، و هكذا غيره من الكواذب الأخرى. فنفس الأمر هي عبارة عن أمر اصيل قويم لا يتطرق اليها بطلان بل هي متن من متون الأعيان و تخم من تخوم الضرورة و البرهان،

الأمرية إلا أن اعتباريتها لاتنافي تحققها بواسطة الوجود الحقيقي بل تؤكد^{٣١} إذحيث

→ أي حد من حدودها واصل من اصولها الثابت ازلاً وأبداً سواء كان ذلك الامر موجوداً في الخارج او في الذهن.

وخلصة الأمر في بيان نفس الأمر أن من المباحث الرئيسة في الفلسفة الإلهية والعرفان الحقيقي هو البحث عن نفس الأمر. ويعنى بها صور حقائق القضايا الصادقة المتحققة في متن النظام الأحسن الوجودي التي لها في كل مرتبة من مراتب العوالم الطولية ظهور خاص، وتلك القضايا حاكية عنها، والكواذب بأسرها عارية عن نفس الأمر.

وإذا عرفت معنى كون الشيء له نفس الأمر وان كان اعتبارياً فاعلم ان ماهية من الإعتباريات النفس الأمرية الا أن اعتباريتها هي تحققها بواسطة الوجود الحقيقي و يترتب على تلك الأمر الاعتبائي الذي له نفسية أحكام واقعية صادقة حقيقية.

وفي معنى ذلك الاعتبائر افاد صائغ الدين في مقدمة تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد بقوله: ان الوجود عندهم لما كان أمراً زائداً على ماهيات الموجودات ولم يكن لشيء منها تحقق إلا باقرانه اليه و دخوله في نوع من انواع مطلق الحصول حقيقياً كان او اعتبارياً، تخيلوا أن نسبة الماهيات إلى الوجود كنسبة الأجسام الى الحيز، فكما أن لكل جسم اختصاصاً طبيعياً بمكان خاص لا يتعدى من نوع ذلك المكان اصلاً، كذلك الماهيات بالنسبة إلى الوجود، فان منها ما لا يكون لها تحقق إلا بحسب الفرض العقلي وهو الذي وجودها في القوى المدركة فقط كالنسب والإضافات الإعتبارية، وهذا النوع من الوجود يسمى عندهم بالوجود الفرضي و الأمور الإعتبارية معروضاته.

ومنها ما يكون لها تحقق خارج الفرض والإعتبار سواء وجد الفرض العقلي أو لم يوجد، و يسمى عندهم بالوجود الحقيقي والوجود في نفس الأمر. ومن هذا القسم منه ما يكون بالقياس الى الخارج ايضاً موجوداً وهو المسمى بالوجود الخارجي أي الخارج عن المشاعر؛ ومنه ما يكون تحققه في المشاعر كالنسب والإضافات الحقيقية وسائر ما يقع في الدرجة الثانية من التعقل. انتهى (ص ١٣ و ١٤ ط ١ - ايران).

و بالجملة أن الكلي الطبيعي مماله تحقق ونفسية خارج الفرض والإعتبار بواسطة الوجود الحقيقي فوصفه بالتحقق وصف بحال نفسه و بالحقيقة العقلية والعرفية؛ ولاينافي قولنا بان للكلي الطبيعي تحقّقاً و نفسية خارج الفرض و الإعتبار، قولهم بأن الماهية اعتبارية انتزاعية فتدبر. واما التجوز العرفاني فأمر أشمخ من هذه المباحث كما يأتي.

٣١. قوله: «بل تؤكد» اي تؤكد الإعتبارية وجود الماهية بواسطة تحقق الوجود الحقيقي.

لا فرد ذاتي بغير واسطة لها كان الفرد الذاتي لمفهوم الوجود، فرداً لها ومنشأً لانتزاعها فوصفها بالتحقق وصفٌ بحال نفسها وبالحقيقة العقلية والعرفية. ولوتفوه بالتجوز^{٣٢}

٣٢. قوله: «لوتفوه بالتجوز...» يعني لوتفوه بأن وصف الماهية بالتحقق ليس وصفاً لها بحال نفسها بالحقيقة، بل بالتجوز كان ينظر عرفاني وبرهاني ادق لا يعرفه إلا الراسخون في الحكمة المتعالية. وفي الفصل الاول من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار: الماهيات ليست محكوماً عليها بحسب ذاتها ولوفي وقت وجودها المنسوب اليها مجازاً عند العرفاء (ج ١ ط ١ ص ١٩).

وذلك النظر الشامخ العرفاني والبرهاني ان الوجود واحد وحدة حقة حقيقية شخصية وينوره اتحاد عدد الوجود والواحد الذي هو روح حروفها. فهو صمد لا جوف له وليس ماسواه إلا شئونه والشئون روابط محضة وإضافتها الى ذلك الوجود الصمدي إشراقية لامقولية.

و بعبارة أخرى أن ماسواه رابط لرابطي بمعنيها المستعملين في اعيان جميع ماسواه سبحانه، لا بمعنيها المستعملين في القضايا، فان الوجود الرابط يطلق في الحكمة المتعالية على ماسواه سبحانه بمعنى أن المعلول مطلقاً بالنسبة الى علته المفيضة رابط بل ربط صرف و فقر محض الى القويم تعالى كالمعنى الحرفي لا استقلال له، فوجود المعلول من حيث هو وجوده بعينه للعلّة الفاعلية التامة أي المعلولات هي أنحاء الوجودات بالجعل الابداعي البسيط، فيقال للوجودات المعلولة روابط محضة لاستقلالها، وإضافتها الى علتها المفيضة اضافة اشراقية قائمة بطرف واحد عيني هو وجود علتها جلّ شأنها.

وفي قبال هذا الوجود الرابط، الوجود الرابطي بالمعنى الذي ذهب اليه القوم في الفلسفة الراجحة من أن وجود المعلول بالنسبة الى علته وجود رابطي يعني أن للمعلول وجوداً مستقلاً عن العلة إلا أنها منسوب اليها ولا يصح سلب هذا الانتساب عنه، أي لا يصح انسلاخ المعلول عن هذا الانتساب الى العلة.

والوجود الرابطي بهذا المعنى يأباه فطرة التوحيد الحقيقي الصمدي، فإن الكلّ روابط صرفة لانفسية لها، بمعنى أنها ليس لها وجود في نفسه بالنسبة الى الوجود الصمدي، إلا أن يكون مراد القوم من الانتساب الإضافة الإشراقية بقربنة كلماتهم الأخرى في الجعل والتوحيد على ما استوفينا البحث عن ذلك بالتحقيق والتنقيب في رسالتنا المعمولة في الجعل و سياق كلام المصنف في خاتمة الكتاب من ان العلامة الدواني لعله يشير الى هذا التوحيد الصمدي في طريقته التي سماها ذوق المتألمين وهي أن الواجب تعالى هو حقيقة الوجود التي لا افراد ولا مراتب ولا انواع لها وهو المنسوب اليه لكل ماهية، ولا سهم لها من الوجود إلا الانتساب اليه.

كان بنظر عرفاني أوبرهاني أدق لا يعرفه إلا الراسخون في الحكمة. إذا عرفت هذا فلنشرح المتن:

كلّي الطبيعي هي الماهية اي الماهية التي هي المقسم للمطلقة والمخلوطة والمجردة وجوده وجودها شخصية لأنّ اللا بشرط، الذي هو المقسم متحد مع البشرط شيء المسمّى بالمخلوطة كما بيّنّا إذ ليس الطبيعي الذي هو المقسم بالكلية مرهونا كالعقلي، بل بكلّ الأطوار بدا مقرونا فلا تحاده بشخصه^{٣٣} بحق وجوده ليس كوصف ما اعتلق أي وصفه بالوجود وصف بحال نفسه لا بحال متعلّقه كما فصلنا وليس فيها أي في الأطوار والأشخاص مثل واحد^{٣٤} عددي يجد وجوده اي وجود الطبيعي كان وجودات يعد أي

→ وقد اجاد المصنف في تعليقه منه على الفرع حيث قال: (ص ١٧٤ ط الناصري): ان حصر الوجود الحقيقي في الحق تعالى لاينافي وجود موجودات بوجودات مستعارية مجازية بضرب من البرهان بمشرب اعلى لأهل الذوق والعيان، وأما عند أهل الكثرة فهي موجودة بالحقيقة كيف وعند هؤلاء الغفلة والجهلة هذا الوجود للأرض، وذلك للسما، وذلك لما بينها، وهذا الوجود لزيد، وهذا العمرو وهكذا، وكذا ان يمكن أن يتخطي إلى الملكوت الأسفل والأعلى فابن وجود الله؟ نعم لثما سمعوا من أهل العيان والبرهان من الانبياء والأوليا، والعلماء والفضلاء أن الله تعالى موجود نطقوا به بالتقليد؛ وهؤلاء العميان في شقاق مع من يقول من أهل العيان:

گر بعلم آیم او ایوان اوست	ور بجهل آیم او زندان اوست
گر بخواب افتم مستان ویم	ور به بیداری بدستان ویم
گر بگریم ابر پرزرق ویم	ور بخندیم آن زمان برق ویم
گر بخشم و جنگ عکس قهر اوست	ور بصلح و عذر عکس مهر اوست
ما کشیم اندر جهان پیچ پیچ	چون الف او خود چه دارد هیچ هیچ

٣٣. قوله: «فلا تحاده بشخصه» الضميران كلاهما يرجعان الى الكلي الطبيعي، والباء بمعنى مع.

٣٤. قوله: «وليس فيها مثل واحد» مراده الشيء الواحد لا يكون اشياء متعددة. قال - ره - في الفرع (ص ٩٤ ط الناصري):

ليس الطبيعي مع الأفراد كالأب بل أبامع الأود
وقال في شرحه: ليس الطبيعي مع الأفراد كالأب الواحد مع اولاد متعددة كما زعمه الرجل

→ الهمداني الذي صادفه الشيخ الرئيس بمدينة همدان، ونقل عنه أنه كان يظن أن الطبيعي واحد بالعدد ومع ذلك موجود في جميع الأفراد ويتصف بالأضداد، وشتت عليه الشيخ وقبح في مذهب. انتهى

وفي ذلك التمثيل ناظر الى كلام الشيخ في الفصل الثاني من المقالة السابعة من الهيات الشفاء في اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل حيث قال في الرد عليهم على زعمه: انت إذا فكرت وجدت اصول اسباب الغلط في جميع ماضلّ فيه هؤلاء القوم خمسة — الى أن قال: والسبب الثاني غلظهم في أمر الواحد (يعني انهم لم يعلموا أي شيء معنى الواحد) فإننا إذا قلنا: إن الانسانية معنى واحد لم يذهب فيها إلى أنها معنى عددي واحد، وهو بعينه يوجد في كثيرين فيتكثر بالإضافة كأب واحد يكون للكثيرين بل هو كآباء لأولاد (لأبناء — خ ل) متفرقين، وقد استقصينا الكلام في هذا في موضع آخر الخ (ص ٤٧٠ ط ١ رحلي).

بيان: قول الشيخ قد استقصينا الكلام في هذا في موضع آخر، ناظر الى رسالة مفردة له في هذا الباب، وقد ذكرها صاحب الأسفار ايضاً في الفصل الثاني من المنهج الثالث من المرحلة الأولى منه في تقرير الحجج في اثبات الوجود الذهني حيث قال في الطريقة الثالثة من تلك الحجج:

وبالجملّة الكلي الطبيعي بما هو كلي، أو معروض الكلّي من حيث كونه معروض الكلّي والكلية له تحقق في الخارج فان هذا ممّا لا يتفوه به من له ادنى ارتياض بالفلسفة فضلاً عن الحكماء الأكابر، وقد بينوا في كتبهم وتعابيحهم أن الكلي بما هو كلي ممّا لا وجود له في الخارج. وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شتت فيها كثيراً على رجل غزير المحاسن كبير السن قد صادفه بمدينة همدان قد توهم أن معنى وجود الانواع والأجناس في الأعيان هو أن يكون ذاتاً واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصلة المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها امر موجود فيها، قائلاً هل بلغ من عقل الإنسان أن يظن أن هذا موضع خلاف بين الحكماء؟ وكأنّ ذلك المرء لما سمع من القوم انهم يقولون ان الأشخاص تشترك في حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع فسبق الى وهمه أنهم ذهبوا إلى أن الحقيقة الواحدة والمعنى الكلّي بصفة الوحدة والكلية واقعة في الأعيان وهو فاسد. الخ (ج ١ ط ١ ص ٦٧).

وأما ذلك العالم الذي صادفه الشيخ في مدينة همدان فلا يدل انه كان همدانياً كما انه دائر في الألسنة بالرجل الهمداني وذلك لأن الشيخ صادفه بمدينة همدان والمصادفة لا تدلّ على أن أحدهما أو كليهما من اهل ذلك البلد.

ثم ان المحاسن جمع الحسن كالمشايخ جمع الشين والمقايح جمع القبح، و معنى كونه غزير المحاسن أنه كان عالماً ذافنون لأنه كان كثيف اللحية كما انه سائر في الألسنة ايضاً حتى رأينا من كان يدرس اللآلي يفسر غزير المحاسن بكثيف اللحية هازلاً ضاحكاً. وعلى هذا المنوال قد رأينا ايضاً غير واحد من الذين في كسوة العلماء وغيرهم من الشيخ والشاب ربما يمازح بعض منهم آخر، أو يطعن في ركافة عقله و فيلولة رأيه بتلك اللفظة فيقول هازلاً ساخرأ بالنظم والنثر: انه رجل همداني، أو يصفه أويناديه بالرجل الهمداني؛ و منشأ هذا الغلط الفاحش وإساءة الأدب هو سوء فهمهم من النقل المذكور من أن الشيخ صادف في مدينة همدان رجلاً من العلماء كبير السن غزير المحاسن.

وفي ذلك رسالة لبعض افاضل عصر الشيخ الرئيس ارسلها الى علماء مدينة بغداد المعروفة بمدينة السلام و قد ذكر الشيخ فيها بقوله: «ان رجلاً من اهل بخارا» ولا يبعد أن يكون ذلك الرجل هو الشيخ نفسه وقد عبر عن نفسه بقوله: ان رجلاً من اهل بخارا الخ. بل الظن المتأخم للعلم، بل العلم حاصل بأن صاحب الرسالة هو الشيخ نفسه ارسلها الى مدينة السلام إلا أنه كان أحب أن تكون الرسالة بلسان غيره وما في الرسالة يحول حول حوار الشيخ و ذلك العالم الذي صادفه الشيخ في مدينة همدان، وقد طبعت مع اربع رسائل للشيخ في جامعة طهران بعنوان الذكري الألفية للشيخ الرئيس سنة ١٣٧٣ هـ ق = ١٣٣٢ هـ ش. وبعض عبارات مفتحتها بعد التسمية هكذا:

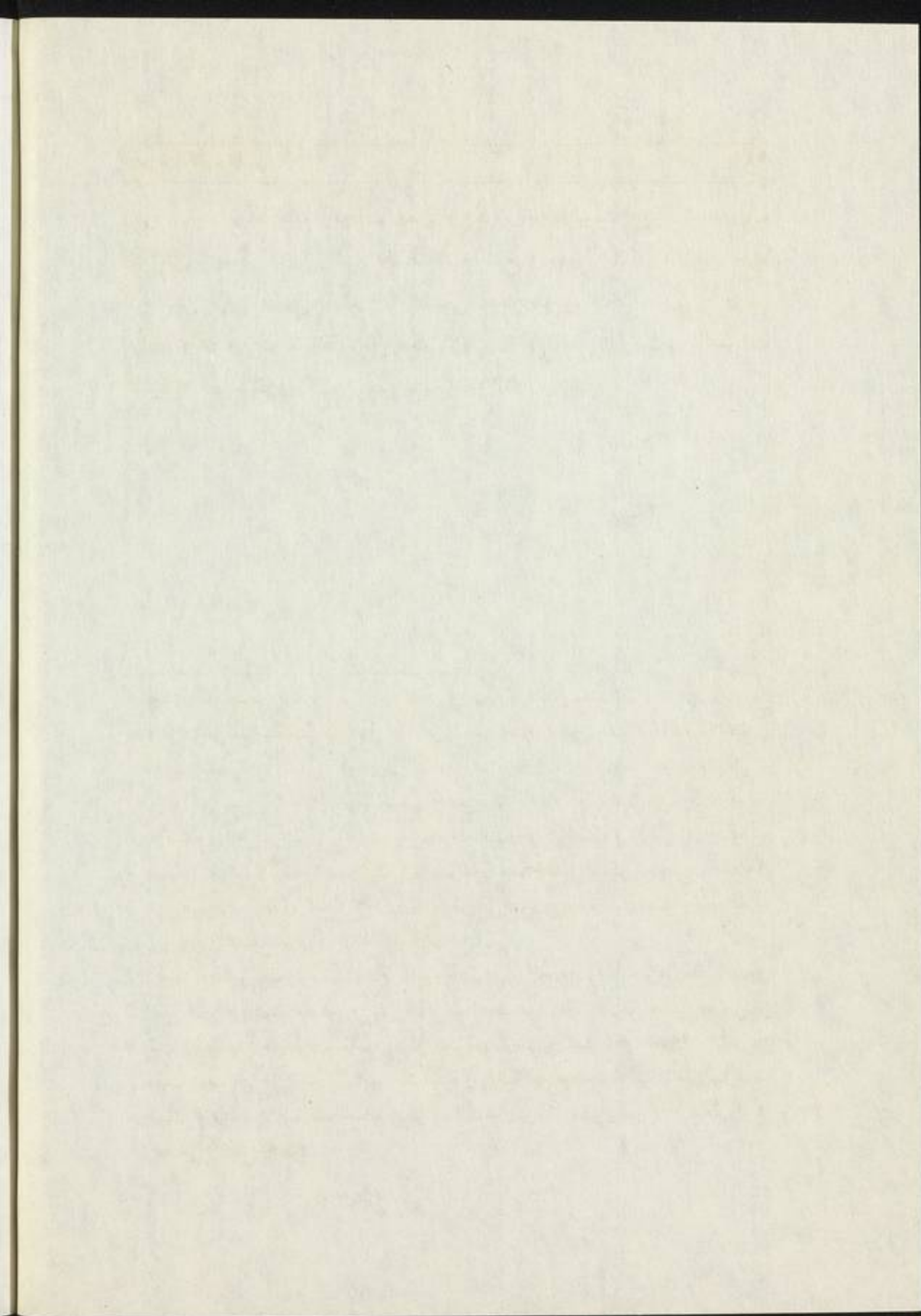
سلام الله على مشايخ العلم والحكمة بمدينة السلام— الى قوله: وبعد ان رجلاً من أهل بخارا (يعني به الشيخ الرئيس نفسه) أحب الفلسفة وجهد فيها بمقدار ماوتي من المقدور. ولما عرّضت له السّفرة إلى هذه البلاد لتي قوماً ممتن أخذوا عنكم، فكانوا يُحلّونه محلّ اهل العلم، وكان يسمع منهم اصولاً مشاكلة لما أخذها من مُعلّميه والكتب التي استفرغ في تدبرها جهده والنتائج التي نتجت لفكره حتى بلغ مدينة همدان فصادف بها شيخاً كبيراً غزير المحاسن وافر العلوم متقناً في العلوم الحكيمية والشريعة السمعية فاستأنس واستطاب مجاورته، إلا أنه لما استكشف مذاهبه صادفها غريبةً عجيبةً مبانئةً لما فهم عن الأقدمين أما المنطق فنطق آخر، وأما الطبيعيات فطبيعيات آخر، وأما الإلهيات فنمط مناسب لكلام الصوفية عجيب، ورأي له ايضاً في الهندسة رقاً آخر. ويُعجب من شيء لا يزال يصير عليه عند كل مخالفة يُعرض، ويقول: ان هذا بديهة، وإن هذا اجماع، وإن هذا مأخوذ من أفواهكم معشر الحكماء بمدينة السلام ومن أفواه سلف منكم قد انقرض، الخ. (ص ٧٣-٧٥ ط ١— ايران).

اقول واني أرى أن ذلك العالم الكبير كان راسخاً في الحكمة المتعالية والحقائق العرفانية ويشير في

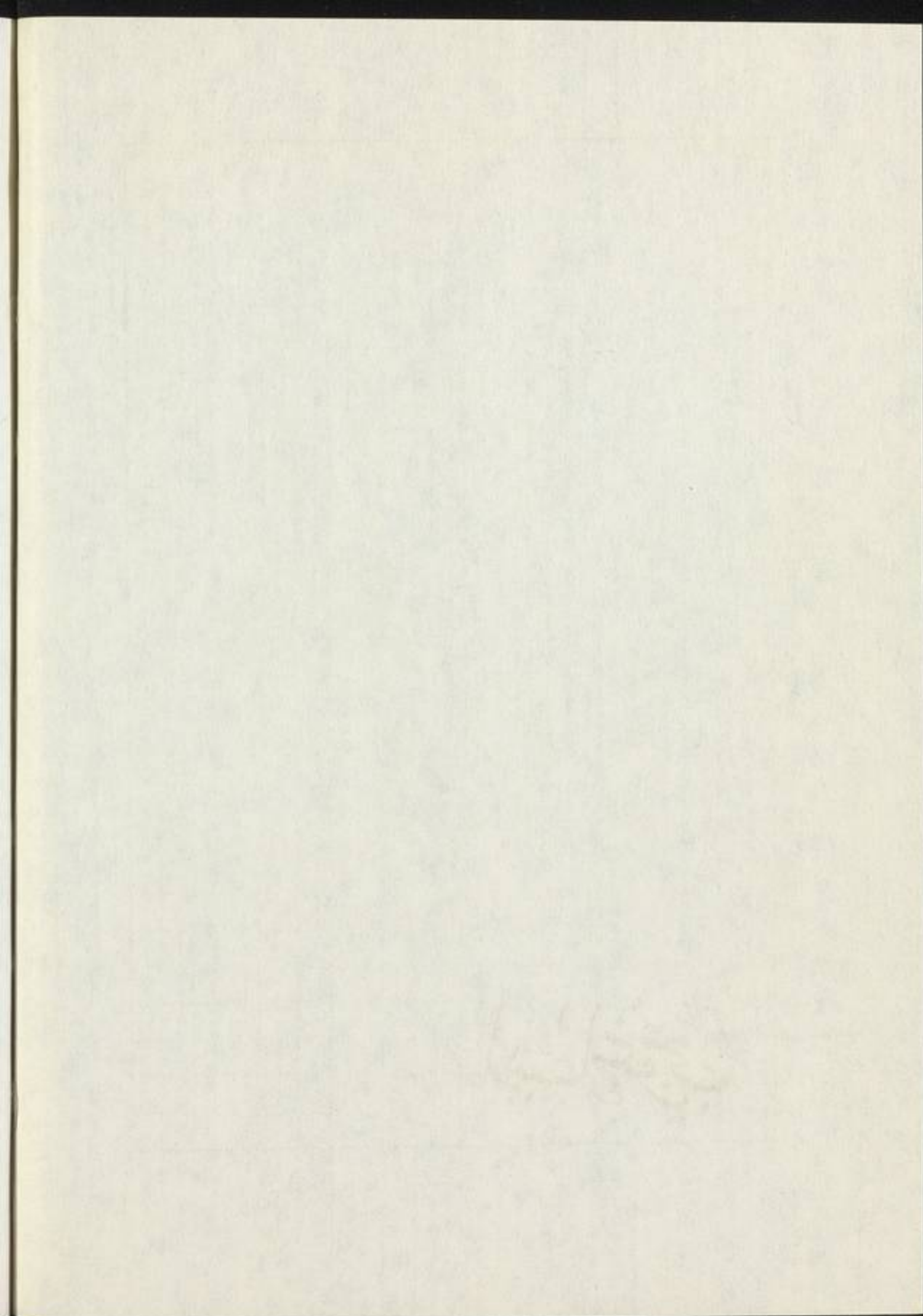
ليس كوجود زيد، فإنّ وجودات عمرو و بكر و خالد ليست وجوداً له بخلاف الطبيعي إذ يحمل عليها بهو هي . وقد صادف الشيخ في مدينة همدان رجلاً من العلماء كبير السنّ غزير المحاسن يقول: إن الطبيعيّ موجود بوجود واحد عددي في ضمن أفراده. وتحقيق هذه المسألة^{٣٥} على الحكيم الإلهي لا على المنطقي الباحث عن المعقولات الثانية إلاّ أنّها تذكر في كتب المنطق للتمايز بين الثلاثة كما ذكرنا.

→ قوله: «ان الطبيعي موجود بوجود واحد عددي في ضمن افراده و يتصف بالأضداد» إلى رب النوع و افراده علي ما استقصينا الكلام في هذا الأمر القوم و استوفينا البحث عن هذا المطلب العظيم في رسالتنا المعمولة في المثلّ الإلهية، وهي لم تطبع بعد. واتصاف وجود واحد عددي يدل على انه وجود كلي سعيّ كما قال العارف ابوسعيد احمد بن عيسى الخزاز: ان الله لا يعرف إلاّ بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها— الى آخر ما نقله عنه الشيخ الاكبر الطائي في الفص الادريسي من فصوص الحكم، و الشيخ الرئيس لم يكن قانلاً بالمثل، و عقد الفصل المذكور من الهيات الشفاء في الرد عليهم وان كان في كلماته الأخرى جري الحق على لسانه في حقّية الرأي بالمثل وصحة العقيدة بهم، على التفصيل المذكور في الرسالة المشار إليها لنا.

٣٥. قوله: «وتحقيق هذه المسألة...» لأن العلم بأحوال اعيان الموجودات الخارجية على ماهي عليه في نفس الأمر على عهدة الفلسفة، ولا يتحقق عليك ان البحث عن الوجود الخارجي للكلّي الطبيعي من تلك الموجودات الخارجية، و موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول كما تقدم في تعليقه على مفتاح الكتاب والمعقولات الثانية ليست بأعيان، إلا أن هذه المسألة تذكر في الكتب الميزانية للتمايز بين الثلاثة أي الكلّي الطبيعي والمنطقي والعقلي.



پیشانی جو جی



الجنس ما على الحقايق حمل
والجنس قد كان تمام المشترك
فمثل حساس وإن قد شركا
فإن بدالجواب عن مهية
هو الجواب عن جميعها فهو
التنوع ما على كثير اتفق
إيهام جنس حسب الكون هذا
فاني الوجود هو في أنواعه
والتنوع ذاته في العقل جا
فالتنوع فيه تم دون أغطية
نوع حقيقي كذا الاضافي
والشان ما قيل عليه ضمما
بينها العموم والخصوص من
بالجسم والتنوع البسيط البين سم
ترتب الأجناس كالمركبي عبر
كذلك الأنواع قد تنازلت

إن شركة الحقايق بما سئل
يحوي على أي من الأجزاء اشترك
فصل بعيد لك ليس جنسكا
والبعض من ذي الشركة الجنسية
قريب البعيد ما خالفه
عند سؤال ما الحقيقة صدق
اذكونه الدائرين ذاوذا
لاحسب المهية اذهي هي
أو عالم الأرباب مما خرجا
والجنس مغمور بكل الأوعية
بوجه الجزئي له يكافي
مع غيره الجنس لدى جواب ما
وجه فالانسان تصادفاً قن
والجزئي بالأخص من شيء رسم
لجنس أعلى من مقولات عشر
إلى الأخير كادم فيه فننت

وفصله فصل الفصول قد تعي
 في جوهر الشيء هو الفصل بني
 فصل وفي البعيد بالبعد وصف
 فهو لجنسه هو المتقسم
 جوهره فعرض في الغرض
 فخص أو عم ذوا طرايقا
 وعارض شيئية المهية
 شيئية مطلقة شيئية
 بطو سراعاً سلب أو حصول
 فبين للشيء في الدرك تبع
 وجي لعد الباق من أصنافه
 وألازم العيني والذهني افقه
 وليس لازم الوجودين المضي
 وكان ما يسبقه تعقلا
 وعرضيه اعرفن مقابله
 ذاك البياض ذاك مثل الابيض
 يغاير المحمول بالضميمة
 ليس هو الذات في البرهان
 بلا توسط لغير ذاته
 لا الذات الإيساغوجي بل ثاني

ومن هنا بنوع الأنواع دعي
 وما يقال في جواب أي شيء
 في شركا القريب بالقرب عرف
 ثم الذي لنوعه مقوم
 وإن يبدل سائل بالعرض
 حقيقة يعرض أو حقايقا
 من عارض يعرض للإنية
 مثل وجود عارض مهية
 مفارق يدوم أو يزول
 ولازم من فكه العقل امتنع
 وغير بين على خلافه
 من لازم المهية من حيث هي
 هذان لازما وجود مقتضي
 ذاتي شيء لم يكن معللا
 وكان أيضا بين الثبوت له
 وعرضي الشيء مثل العرض
 والخارج المحمول من صميمه
 كذلك الذات بهذا المكان
 من لاحق لذات شيء من حيث هي
 فمثل الإمكان هو الذات

غوص في ايساغوجي

الجنس ما أي كلي على الحقائق المختلفة مُحمل إن جهة شركة الحقائق أي تمام ذاتيها المشترك بينها بما هو سئل 'فاذا سئل «الإنسان والفرس والبقر ماهي؟» يقال: حيوان. والجنس قد كان تمام المشترك وهو ما يحوي على أي من الأجزاء اشترك بين المسؤول عنها في السؤال، كالحَيوان المشترك بين الإنسان والفرس حيث يحوي على تمام الأجزاء المشتركة بينهما، وكالجسم النامي، الحاوي على الأجزاء المشتركة بين الإنسان والشجر، بخلاف الحساس كما قلنا: فمثل حساس بالنسبة الى الإنسان والفرس وإن قد شركا بينها لكن لا يحوي على الأجزاء المشتركة بينهما كالنامي والمتحرك بالإرادة فهو فصل بعيد لك ولأبناء نوعك ليس جنسك إذ ليس تمام المشترك.

ثم نذكر أن الجنس قريب و بعيد والفرق بينها فإن بدا الجواب عن ماهية كالإنسان والبعض، من ذي الشركة الجنسية كالفرس فيقال: الحيوان في السؤال عنها بما هما؛ وبجواب به أيضاً عن السؤال عنه و عن البقر، و عنه و عن الغنم وغيرها

١. قوله: «بما هو سئل» فخرج الفصل لانه يقال في جواب أي شيء في جوهر الشيء، وكذلك النوع لانه كلي مقول على واحد أو على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ماهو، وأما الباقيان فهما خارجان عن الماهية.

من المشاركات في الحيوانية كما قلنا: هو الجواب عن جميعها فهو جنس قريب والجنس البعيد ماخالفه كالجسم التام حيث يقع جواباً عن السؤال بالإنسان والشجر، ولا يقع جواباً عن السؤال بالإنسان والفرس مع اشتراكهما فيه.

التوع

التوع ما أي كلي على كثير متعلق بصدق اتفق أي متفق الحقيقة عند سؤال ما الحقيقة أي «ما» الحقيقية، احتراز عن «ما» الشارحة. أو المعنى ما حقيقة ذلك^٢ الكثير المتفق صدق أي حمل. إبهام جنس دفع إشكال: ما الفرق حيث يعد الجنس ماهية مبهمه، والتوع ماهية متحصلة وكلّ منها لا تحصل له إلا بالأفراد، فكما لا تحصل للحيوان إلا بالإنسان والفرس وغيرهما كذلك لا تحصل للإنسان إلا بزيد وعمرو وأمثالهما؟

والحل أن إبهام الجنس بحسب وجوده فإن وجوده دائر بين وجودات أنواعه لأن فصوله المقسمة، علة تحصله^٣ بخلاف النوع فإن له وجوداً في العقل، منفكاً عن هذه

٢. قوله: «أو المعنى ما حقيقة ذلك...» فالحقيقة على الأول صفة لما، وعلى الثاني خبر له.

٣. قوله: «لأن فصوله المقسمة علة تحصله» أي الفصل علة لتحصل الجنس لأنه علة لوجوده. فاعلم أن العلة إمامن علل الماهية أي من علل قوامها وهي ذاتياتها كالجنس والفصل للنوع، فإن أخذنا بشرط لا فيها مادة وصورة عقليتان لها. وإما من علل الصورة الخارجية للشيء كالمادة والصورة الخارجية من الهيولى والصورة الجسمية للجسم؛ وإما علة لتحصل الشيء كالفصل لجنسه، وإما علة لوجود الشيء. فالثلاثة الأولى لا تكون عللاً لايجاد الشيء والعمدة في العلة هي علة وجود الشيء وهي لا تكون إلا الوجود الصمدي الكل في وحدته بالوحدة الحقّة الحقيقية الواجب بذاته، على أن معلولاته لا تكون إلا شئونه الذاتية على التحقيق الذي حررتاه في رسالتنا في الجعل.

وان شئت قلت: ان غير الوجود أي الماهية التي تقال في جواب ما هو قديموز أن تكون سبباً لصفة من صفاته ككون ماهية الأربعة سبباً لانقسامها إلى متساوين، وقد تكون صفة لها سبباً لصفة الأخرى كالانقسام إلى المتساوين سبباً لزوجية الأربعة، وككون الناطقية التي هي الفصل للإنسان سبباً

المصنفات والمشخصات الكونية، وبالجملة عن المادة والعوارض المفارقة، وأما بحسب الماهية، فكلّ منها متعيّنة لإيهام فيها ولهذا قلنا: حسب الكون والوجود خذاً إذ كونه

→ للمتعبية التي هي صفة خاصة للإنسان، وقد تكون صفة خاصة سبباً لصفة هي خاصة أخرى ككون المتعبية سبباً للضحكية، وقد تكون صفة ماهي العرض سبباً لصفة أخرى مثلها ككون اتصاف الجسم باللون سبباً لكونه مرئياً. وهذه الأسباب والعلل لا تكون موجدةً فان العلة الابدائية لوجود شيء يجب أن تكون مقدمة في الوجود على معلوها ولا متقدم بالوجود قبل الوجود. فقد نُبِهت بما قدّمنا أن الفصل ليس بعلة لوجود الجنس.

وان سُنت قلت ان الطبيعة الجنسية كالحیوان مثلاً إذا حصلت في العقل كانت أمراً مبهماً متردداً بين اشياء متكررة هوعين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليه الفصل تعينت وزال عنها الإيهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الأشياء. فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعین وزوال الإيهام والتحصّل اعني الانطباق على تمام الماهية أي تمام الجزء المشترك الذي هو تمام ماهية الحيوان، فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات، وعلته له بهذا المعنى بدئية بعد تعقل الطبيعة الجنسية و الفصلية على ما ينبغي. وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والآلم يعقل الجنس إلا مع فصل ما. وكذا توهم كونه علة للوجود في الخارج والآ لتغاير في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة.

قال القطب في شرح المطالع بعد نقل كلام الشيخ من ان الفصل ينفصل عن سائر الأمور التي معه بأنه هو الذي يلقي أولاً طبيعة الجنس فيحصله: ليس مراد الشيخ ان الفصل علة لوجود الجنس والآ لكان إما علة له في الخارج فيتقدم عليه في الوجود وهو محال لاتحادهما في الجعل والوجود؛ واما علة له في الذهن وهو ايضاً محال والآ لم يعقل الجنس دون فصل؛ بل المراد أن الصورة الجنسية مبهمة في العقل يصلح أن يكون اشياء كثيرة هي عين كل واحد منها في الوجود غير محصلة في نفسها لا يتطابق تمام ماهياتها المحصلة، وإذا انضاف اليها الصورة الفصلية عنها وحصلها أي جعلها مطابقة للماهية التامة، فهي علة لرفع الإيهام والتحصيل. والعلية بهذا المعنى لا يمكن انكارها ومن تصفح كلام الشيخ وأمعن النظر فيه وجده منساقاً اليه تصريحاً في مواضع وتلويحاً في أخرى (ص ٩٢ ط عبد الرحيم).

٤. قوله: «إيهام جنس حسب الكون خذاً» أي الجنس بحسب وجوده متغير في وجودات الفصول الطبيعية له فإيهام الجنس انما هو بحسب وجوده لا بحسب مفهومه و ماهيته لأن ماهيته معيّنة. وبالجملة أن

و وجوده هو الدائر بين ذا أي ذالتوع كالإنسان وذا كالفرس فاني الوجود هو أي الجنس في أنواعه ولذا يقال: الجنس هو المحمول على الكثرة المختلفة الحقائق أي بحسب الوجود هوهي لا عاطفة على حسب حسب الماهية اذهي هي أي كل ماهية بحسب شبيئة الماهية لا إبهام فيها فانّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي والتوع ذاتحصل في العقل جاء أي في العقل الإنساني. هذا على طريقة المشائين. أوفي عالم

→ حاجة الجنس الى الفصل ليس في قوام ذاته وماهيته بل في تحصله، ولذا كان الفصل بالنسبة الى الجنس مقسماً لا مقوماً. وافاد في ذلك في تعليقة على غرر الفرائد بقوله: اعلم أن إبهام الجنس وعدم تحصله ليس باعتبار ماهيته بما هي مفهوم بل من حيث التحقق لأن مفهومه متعين لا إبهام فيه؛ وليس تعين مفهومه بالفصل وإلا لكان المقسم مقوماً، ولا باعتبارانه ماهية ناقصة فانه بعض الماهية لأن الفصل ايضاً بعض الماهية، والماهية التامة أتمها هي النوع؛ بل إبهامه من حيث التحقق لأن وجوده وجودات وله من حيث التحقق اطوار وهي وجودات فصوله المقسمة فهو الفاني فيها، ولذا يقال انه المقول على الكثرة المختلفة الحقائق، والقول الحمل والحمل هو الإتحاد في الوجود فالوجود ينسب الى الفصل أولاً والى الجنس ثانياً؛ فالحيوان الجنس وهو لا بشرط يحمل على الحيوان وحده وهو المأخوذ بشرط لا، وعلى الحيوان المأخوذ بشرط شي وهو النوع، وعلى الفصل. (ص ٩١ ط الناصري).

٥. قوله: «والنوع ذاتحصل في العقل جا» أي النوع جاء في العقل حالكونه ذاتحصل، وكذا جاء النوع في عالم الأرباب حالكونه ذاتحصل. وفي نسخة مخطوطة من اللآلي عندنا: «والنوع ذاتحصل» مكان ذاتحصل. ولكن ذاتحصل أولى بل متعين.

أما انه ذو تحصيل في العقل فنأتي بما افاده المحقق الطوسي في شرحه على آخر النهج الأول من منطلق الإشارات فانه حق التحقيق في المقام قال:

من الكلية ماقد يتصور معناه فقط بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، ويكون كل مايقارنه زائداً عليه، ولا يكون معناه الأول مقولاً على ذلك المجموع بل جزء منه.

ومنها مايتصور معناه لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز أن يقارنه غيره وأن لا يقارنه، ويكون معناه الأول مقولاً على المجموع حال المقارنة.

وهذا الأخير قديكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهماً محتملاً لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق، وانما يتحصل بما يضاف اليه فيتخصص به فيصير هو أحد بعينه أحد تلك الأشياء.

وقديكون متحصلاً بنفسه أو بما اضافة إلى المعنى المذكور قبله ولا يكون مبهماً ولا محتملاً لأن يقال

→ على أشياء مختلفة الحقائق بل يقال حين يقال على أشياء لاختلف إلا بالعدد فقط. وهذا ان يشتركان في أن المعنى الأول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به إلا أن اللاحق معطى لقوام ذلك المعنى في الصورة الأولى ويسمى فضلاً؛ أو لاحق به بعد التقوم في الصورة الأخيرة ويسمى عارضاً.

فالكلي يسمى بالإعتبار الأول مادة، وبالإعتبار الثاني جنساً، وبالإعتبار الثالث نوعاً. مثاله الحيوان إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء وإن اقترن به الناطق مثلاً صار المجموع مركباً من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة.

وإذا أخذ لا بشرط أن لا يكون معه شيء بل من حيث يحتمل أن يكون انساناً أو فرساً وإن تخصص بالناطق يحصل انساناً ويقال له انه حيوان كان جنساً.

وإذا اخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصاً ومتحصلاً به كان نوعاً.

فالحيوان الأول جزء الإنسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين.

والحيوان الثاني ليس بجزء لأن الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده، ولا يوجد من حيث هو كذلك إلا في العقل، ويتقدمه في العقل بالطبع لكنته في الخارج متأخر عنه لأن الإنسان مالم يوجد لم يعقل له شيء يعتمه وغيره، وشئ يخضه ويصيره هو هو بعينه.

والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لأنه مأخوذ مع الناطق. والأشياء التي تنضاف اليه بعد تحضه لا تفيده اختلافاً في الماهية بل ربما تجعله مختلفاً بالعدد كالإنسان الأبيض والانسان الأسود، وكهذا الانسان وذلك الإنسان. فظهر الفرق بين الأشياء التي تدخل على معنى وتعمله أشياء مختلفة الحقائق، وبين الأشياء التي تدخل عليه وتعمله أشياء متفقة الحقيقة.

وإذا تقرر هذا فنقول: لَمَا كان الإنسان نوعاً كما قلنا كان متحصلاً الوجود فكان كل ما ينضاف اليه ويقترب به مما يجعله مختلفاً بالعدد فهو غير مقوم إياه بل عارض له بخلاف الحيوان، ولذلك كانت ماهية الأشخاص هي شيئاً واحداً. انتهى.

وأما انه ذو تحصل في عالم الأرباب فلأن لكل نوع فرداً مجرداً عقلياً في عالم الإبداع متحصلاً، بخلاف الجنس إذ لا رب الجنس فيه لأن الجنس ليس بمتحصل في الخارج حتى يكون له رب.

واعلم أن ارباب الانواع هي المثل الالهية، ولما كان افلاطون الحكيم الالهي مبرماً على اثباتها و مصرراً فيه اشتهرت بالنسبة اليه فيقال المثل الأفلاطونية. وهي حقائق الهية يعبر العارف عنها بالأسماء الالهية، وفي الشرع المصطفوي - صلى الله عليه وآله وسلم - بالملائكة غالباً وتفصيل

الأرباب أي ربّات الأنواع باذن الله تعالى^٦ - جلّت عظمته - هذا على طريقة الإشراقين^٧

→ البحث عنها واستيفائه يطلبان في رسالتنا في المثل الالهية، و نكتفي ههنا بالإشارة الى بعض

الآيات القرآنية، والروايات الواردة في ذلك الحكم الحكيم والأصل القويم:

قال عزم قائل: له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله (الرعد ١٢). وفي الجمع عن أمير المؤمنين عليه السلام: انهم ملائكة يحفظونه من المهالك حتى ينتهوا به الى المقادير فيدخلون بينه وبين المقادير، الحديث.

وفي اعتقادات الصدوق - في باب الاعتقاد في العرش - حملته ثمانية: واحد منهم على صورة بني آدم، و واحد على صورة الثور، و واحد على صورة الاسد، و واحد على صورة الديك؛ فالأول يسترزق الله لولد آدم، والثاني للسباع، فالرابع للطيور، الحديث.

و الى هذه الصورة في الحديث يشير العارف الميرفندرسي في قصيدته الياثية:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی
و في النهج: اعلم ان لكل ظاهر باطناً على مثاله (الخطبة ١٥٢). و في رواية: ان في العرش تمثال ما خلق الله من البر والبحر: و في اخرى: ان في العرش تمثال جميع ما خلق الله. ونظائرها كثيرة أتينا بها في الرسالة المذكورة.

٦. قوله «باذن الله» التعبير بالإذن رمز لا يفهم سرّه المستسرّ إلا من رزق فهم التوحيد الصمدي، و وصل إلى حقيقة قوله سبحانه هو الاول والآخر والظاهر والباطن فإنّ الإذن الإلهي لما سواه ليس إذناً قولياً و نحوه مما بأذن أحد متناً أحداً كماذن رئيس دائرة جمع غيره مثلاً، بل إذن وجودي منسحب في الموجودات كلّها، قوله علت كلمته: و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين (التكوير ٢٩) فعليك بالتدبر في نحو هاتين الآيتين احديهما قوله سبحانه: الذين تتوفهم الملائكة (النحل ٢٩ - ٣٣)، و آخرها قوله جل جلاله، الله يتوفى الانفس حين موتها (الزمر ٤٣) حتى تعلم أن توفى الملائكة هومن شئون توفى الله الأنفس، و تصل الي سر معني الرمز في التوحيد القرآني الذي هو التوحيد الحقيقي الصمدي ان الدين عند الله الاسلام، فالكل من عند الله سبحانه ايجاداً فيجب الفرق بين الابداد والإسناد، بحول الله وقوته أقوم و اقعده.

٧. قوله: «هذا على طريقة الإشراقين» انما لم يجر هذا القول على طريقة المشائين لأنهم قائلون بأن الموجودات حقائق متباعدة كما قال المصنف في الغرر: والوجود عند طائفة مشائية من الحكماء حقائق تباينت بتمام ذواتها البسيطة (ص ١٩ ط الناصري) ولا يخفى عليك ان الموجودات إذا ←

مما خرجاً^٨ أي من العقول الكلّية الخارجة عن العقول الإنسانية اذ كل نوع له فرد مجرد عقلائي عندهم فالنوع في عالم الإبداع متحصّل مجرداً عن الأين والتمتني والوضع والجهة وغيرها بخلاف الجنس إذ لارب الجنس عندهم. وقد أشرنا إليه بقولنا: فالنوع تمّ فيه^٩ أغطية والجنس مغمور وجوداً في وجودات الأنواع بكلّ الأوعية

→ كانت حقائق متباعدة كانت السخية بينها منتفية فلا يكون حينئذ بينها اشتراك في الخارج حتى يكون وجوداً ربياً لآخر لأن أرباب الأنواع حقائق نورية مجردة من سنخ افرادها التاسوتية الظلمانية، أي أن كل نوع له فرد مجرد عقلائي، و افراد بمنوة بالمادة.

سبحان من اظهر ناسوته سرسنا لاهوته الشاقب
وقال المصنف في الغرر: (ص ١٩٤ ط الناصري).

وعندنا المثال الافلاطوني لكل نوع فرده العقلائي

٨. قوله: «مما خرجاً» بيان للأرباب، و افراد الفعل وتذكيره باعتبار لفظة ما.

٩. قوله: «في عالم الإبداع» الإبداع هو إيجاد الشيء غير مسبوق بالمادة والمدة كالعقول المرسلية، والإختراع هو إيجاد غير مسبوق بالمدة كالأفلاك و ما فيها من الأجرام العلوية، والتكوين هو إيجاد مسبوقاً بالمادة والمدة، كما في الفصل التاسع من النظم الخامس من الإشارات و شرح المحقق الطوسي عليه. هذا هو تفسير الإبداع عند الجمهور، و أما تفسيره عند الشيخ فهو إيجاد شيء بلا توسط أصلاً سواء كانت الوسطة مادة أو آلة أو زماناً أو غيرها حتى العقول. فالمبدع بالحقيقة عند الشيخ هو العقل الأول فقط دون ما سواه لوجود الوسطة ولو كانت عقلاً؛ و أما عند الجمهور فالعقول كلّهم من المبدعات لأن الوسطة فيها عقول لامادة أو آلة أو زمان، والشيء الموجد عندهم بواسطة العقل فقط لا يخرج عندهم عن كونه مبدعاً كما في الفصل الواحد والاربعين من النظم السادس من الإشارات و شرح المحقق الطوسي عليه.

وجملة الأمر أن المبدع هو العقل مطلقاً عند الجمهور من الحكماء، وعند الشيخ هو العقل الأول فقط، و أما على ما حقق في كتب الحكمة المتعالية والصحف العرفانية كالاسفار والقصص والفتوحات فجميع نشئات الباري تعالى و تطوراته و تجلياته مبدع، فلا يخرج ذرة من الأرض والسما بجميع مراتبها من الإبداع. ولكن مراد المصنف في المقام من عالم الإبداع هو عالم الحقائق العقلية على ما هو المتعارف عند الجمهور.

١٠. قوله: «فالنوع تمّ فيه...» الضمير راجع إلى عالم الأرباب. و يمكن ارجاعه الى العقل أيضاً بأن

→ یكون راجعاً الى كل واحد منها.

ثم نهدي اليك في المقام ما حررنا في سالف الزمان من معنى تحصل النوع و ايهام الجنس بالفارسية على الإيجاز والإختصار و هو مايلي:

جنس مبهم است و نوع متحصل: جنس مثلاً حيوان در تحقق و تشخص خود — یعنی در تحصل وجود خارجی خود — محتاج بفصول انواع است تا او را از ايهام درآورد و تاقش کنند، بخلاف نوع که تام است. در این مدعی دودلیل اقامه شده است:

یکی این که هرگاه جنس و نوع را در ذهن خود آوریم می بینیم که عقل در معنی نوع و حقیقت و خاصیت آن معطلی ندارد و ایهامی در تشخص و خواص ذات آن نمی یابد، بخلاف جنس.

مثلاً اگر کسی سؤال کند خاصیت نبت چیست؟ و یا پرسد حیوان چه می خورد؟ مستحق جواب نیست. زیرا که بالبداهه نبت تحصل وجودی خارجی ندارد تا از آثار و خواص او خبر دهیم و جواب گوئیم. ولی اگر سؤال کند که گل گاوزبان خاصیت و اثر او چیست؟ و یا این که پرسد خوراک گاو چیست؟ در اینجا می توانیم جواب دهیم که گل گاوزبان خاصیت او این است، و خوراک گاو این.

دلیل دوم مبتنی بر حکمت متعالیه اشراقیین و متأهین از حکما بنا بر اصالت وجود صمدی بوحده حقه حقیقه است که مشاء متأخر بدان نرسیده اند، و آن این که هر نوع از انواع را فرد نوری عقلی است که رب افراد مادی همان نوع است.

بدانچه گفته ایم، جواب شبهه دیگر نیز داده می شود. شبهه این که: چنان که جنس در تحصل خارجی خود محتاج بفصول است همچنین نوع در تحصل خارجی خود محتاج بافراد و تشخصات فردی خارجی است.

جواب آن این که: بنا بر دلیل اول، نوع در ذهن تمام و متحصل است، و عوارض مادی خارجی دخلی در حقیقت و تحصل او ندارد.

و بنا بر دلیل دوم، نوع بفرد مجرد عقلی نوری در عالم ابداع بدون عوارض مادی خارجی اینجهانی وجود دارد؛ منتهی این که: نوع که باید در این جهان کون و فساد وجود یابد با عوارض ماده، است و این عوارض مادی دخلی در تحصل نوع ندارد بلکه نوع بذاته تمام است، و این عوارض عوارض وجودی خارجی مادی اند؛ و فرد مجرد عقلانی هر نوع که رب النوع باشد یک فرد تمام حقیقت مفهوم نوع است یعنی آن نوع هر چه هست بتمامه آن فرد است.

أي مراتب نفس الأمر فالحيوان الذي تعقله ليس وجوده العقلي وجود الجنس بل هو مادة عقلية^{١١} مأخوذة بشرط لا، ووجود الحيوان الجنسي لا بشرط وهو الوجود المغمور في وجود الانسان العقلي الخارجي والعقلي الذهني والمادي والفرس الكذائي وغيرهما.

تقسيم للتوع إلى الحقيقي والإضافي

ثم التوع قسمان نوع حقيقي كذا إضافي بوجه متعلق بما بعده الجزئي له يكافي فإن الجزئي أيضاً حقيقي وإضافي. والإضافي من الجزئي يكافي الإضافي من التوع والثان ما قيل عليه حالكونه ضماً مع غيره الجنس نائب فاعل قيل لدى جواب ما هو. وبينها أي بين التوع الحقيقي والتوع الإضافي العموم والخصوص من وجه فالإنسان تصادفاً فن فإنه نوع حقيقي وهو ظاهر؛ وإضافي إذ يقال عليه وعلى غيره كالفرس: الحيوان في جواب ما هو. وبالجمم والتوع البسيط البين سم^{١٢} يعني هما مادتا افتراقهما فالجمم نوع

١١. قوله: «بل هو مادة عقلية» قد تقدم وجوه التحقيق فيه في تعليقات هذا الغوص. والمصنف أيضاً

يبحث عنه في الفرر حيث يقول (ص ٩٣ ط الناصري):

جنس وفصل لا بشرط حُمِلا فـدّة و صـورة بشـرط لا
وقوله: «متعلق بما بعده» اي بقوله يكافي.

١٢. قوله: «البين سم» البين الفرق والمفارقة، قال علقمة بن عبدة:

ام هل كبيركم لم يقض عبرته اثر الأحبّة يوم البين مشكوم
قني قبل وشك البين يا ابنة مالك ولا تحرميني نظرة من جالك
قال المرزوقي في شرح الحماسة: البين يقع على وجوه: أحدهما أن يكون مصدران بين بيناً و بينونة. والثاني أن يكون ظرفاً، تقول: بين القوم كذا، و هولشيئين يتباين أحدهما عن الآخر فصاعداً. والثالث أن يفيد معنى الوصل، على ذلك قوله تعالى: «لقد تقطع بينكم» ألا ترى أن معناه تقطع وصلكم، ولا يصح أن يكون المراد تقطع افتراكم، لفساد المعنى. وعلى هذا قولهم: سعى فلان لإصلاح ذات البين من عشيرته، لأن المراد اصلاح الوصل لا الافتراق (ص ١٢٩٤ ط ١ مصر).

إضافي إذ يقال، عليه وعلى غيره كالتفس الناطقة: الجوهر في جواب ماهو. وليس نوعاً حقيقياً وهو ظاهر.

هذا إن أريد الجسم المطلق؛ وإن أريد مطلق الجسم فظاهر أيضاً^{١٣}. والتوعُّ البسيط كالعقل الفعال — بأن يكون له ماهية بسيطة ولا يكون الجوهر جنساً — نوعٌ حقيقي وليس إضافياً.

والجزئي أي الإضافي بالأخص من شيء رسم حتى الشيء العام^{١٤}. وهذا يسمى إضافياً لأن جزئيته بالنسبة إلى شيء وأما في ذاته فقد يكون كلياً.

ترتب الكليات

ترتب الأجناس^{١٥} كالمرق أي كدرجاته عبرجنس أعلى أي إليه من مقولات عشر فكما يترتب الأجناس من الجوهر التوعي إلى الجنس الأعلى كما هو المشهور، كذلك الكميات، من الكم التوعي، كالخط المستقيم مثلاً إلى الخط المطلق؛ إلى المقدار والكم

١٣. قوله: «وإن أريد مطلق الجسم فظاهر أيضاً» أقول: وذلك لأنه لا يشمل النوع الحقيقي وذلك لأنه مثل للنوع الحقيقي بالإنسان فجعل الجسم في مقابله فلا يشمل، فيكون الجسم في قوله وإن أريد به مطلق الجسم، مادة افتراق النوع الإضافي عن الحقيقي بقرينة المقابلة.

١٤. قوله: «حتى الشيء العام» الشيء العام يشمل الواجب والممكن لأنه تعالى شيء لا كالأشياء. و توهم بعض الناس أن الشيء جنس لكونه عاماً، ولم يفرق بين الذاتي والعرضي.

١٥. قوله: «ترتب الأجناس...» إنما وجب انتهاء الأجناس في التصاعد لأنه لولا ذلك لزم تركيب الماهية من أجزاء غير متناهية ويتوقف تصوُّره على احضار جميعها بالبال؛ ويلزم وجود علل و معلولات لا ينتهاهي وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصّة من الجنس، وهو محال. وكذا وجب انتهاء الأنواع في التنازل لأنه لولا انتهاء الأنواع في التنازل لما تحصّلت الأشخاص فلم يكن النوع نوعاً. ثم إن الضمير في عبر راجع إلى ترتيب الأجناس، ولا بأس فيه. وقيل الضمير فيه راجع إلى الأجناس باعتبار كل واحد منها لقوله تعالى خلق الإنسان ضعيفاً.

المتصل القار^{١٦} إلى الجنس الأقصى الذي هو الكَم المطلق الأعم من المتصل والمنفصل. وكذلك الكيفيات من الكيف النوعي كيباض العاج مثلاً إلى اللون، إلى الكيف المبصر، إلى الكيف المحسوس، إلى الكيف المطلق الأعم من الكيف المحسوس^{١٧} والنفساني والمختص بالكم والإستعدادي وفي الأعراض النسبية من الإضافة التوعية كالتحتية في شيء للسقف، إليها للسما^{١٨}، إلى الإضافة المتخالفة الأطراف. وقس عليها بواقي المقولات كذلك الأنواع قد تنازلت إلى النوع الأخير من النوع الإضافي الأعم

١٦. قوله: «والكم المتصل القار» عطف تفسيري لقوله المقدار، لأن المقدار هو الكمية المتصلة القارة التي تناول الجسم والسطح والخط والجسم التعليمي الذي هو الكمية السارية في الجهات الثلاث للجسم الطبيعي. ويطلب البحث عن الكم في الغرر (ص ١٣٣ ط الناصري).

١٧. قوله: «الأعم من الكيف المحسوس» كل واحد من النفساني، والمختص بالكم، والإستعدادي مجرور معطوف على قوله الكيف المحسوس.

اعلم ان اقسام الكيف اربعة: احدها الكيفيات المختصة بالكميات إما المتصلة كالاستقامة والانحناء والشكل؛ أو المنفصلة كالزوجية والفردية.

وثانيها الكيفيات المحسوسة فان كانت راسخة سميت انفعاليات كحمره الدم؛ وان كانت غير راسخة سميت انفعالات كحمره الخجل.

وثالثها الكيفيات النفسانية فان كانت راسخة فهي الملكات كالعلوم وصحة المصباح؛ وان كانت غير راسخة فهي الحالات كالظنون وغضب الحليم.

ورابعها الكيفيات الاستعدادية فإن كان الاستعداد نحو الدفع فهو القوة كالصلابة والمصاحبة؛ وان كان نحو الانفعال فهو لاقوة كعدم الصلابة وعدم المصاحبة. (الجواهر النضيد ص ٢١ ط ١).

وقد نظمها المصنف في غرر الفرائد (ص ١٣٤ ط الناصري):

وهو علي اربعة قد انقسم ما اختص بالنفس وما اختص بكم
وما هو بالقوة واللاقوة و كيف محسوس بخمس قوة

١٨. قوله: «للسقف اليها للسما» اي للسقف الى التحتية بالقياس إلى السماء. وقوله: «الإضافة المتخالفة الأطراف» كالأبوة والبنوة والتيامن والتياسر والتقدم والتأخر. والإضافة المتوافقة الأطراف كالأخوة والمساواة والمجاورة ونحوها.

إلى الأخصّ كما في الأمثلة المذكورة. ففي الجواهر تنتهي إلى النوع الحقيقي كادم فيه فنت^{١٩} الأنواع كلّها فإنّه النوع الأخير فيه كلّ الأنواع فالإنسان الكامل الحقيقي له وحدة جمعيّة حقّة ظل الوحدة الحقّة الحقيقيّة لله تعالى: وفيك انطوي العالم الأكبر. ومن هنا آدم النوعي بنوع الأنواع دعي وفصله الأخير الحقيقي^{٢٠} وهو العقل بالفعل

١٩. قوله: «كادم فيه فنت» فإن النوع الأخير يستوفى جميع كمالات ما قبله مع إضافة لبطلان الظفرة صعوداً و نزولاً مطلقاً. وإن شئت قلت: إن كلّ نال في السلسلة الصعودية جامع لجميع كمالات المتلوق بنحو أتم وأعلى. فنوع الانسان اشرف الأنواع كما أن فرده الكون الجامع اشرف من سائر افراده ايضاً. وفي بينوع الحياة:

على صورة الرحمن جلّ جلاله بدى هذا الإنسان من أمشاج نطفية
وما آية في الكون مني باكبيرا ونفسي كتاب قد حوى كلّ كلمة
وما هو والإنسان والأسماء أتما هي الدّرر وهولها نحو حُقّة
ومعرفة الانسان نفسه أتما هو الحدّ الأعلى للعلوم الرئسية
و رسائلنا الأربع الفارسية المطبوعة: «الانسان والقرآن، ونهج الولاية، والوحدة في نظر العارف
والحكيم، والإنسان الكامل في نهج البلاغة» كلّها في ذلك المقصد الأسنى والمرصد الأعلى. فان
شئت فراجع إليها.

٢٠. قوله: «وفصله الأخير الحقيقي» الفصل على قسمين حقيقي ومنطقي. والفصول الحقيقية هي انحاء الوجودات عند المتوغل في الحكمة المتعالية. والفصول المنطقية تنتزع عن الفصول الحقيقية وتجعل معرفات للماهية بخلاف الحقيقية؛ فالفصل الحقيقي ملزوم ومبدء و مأخذ للفصل المنطقي اي الفصول المنطقية عنوانات الفصول الحقيقية تؤخذ منها في تعاريفها ولا محالة كليات عقلية لتحمل. وفي الحكمة المتعالية تسمى الصور النوعية فصولاً حقيقية فالنفس الناطقة فصل حقيقي لالناطق الذي هو مفهوم كلي؛ والنفس الحساسة فصل حقيقي قريب للحيوان و بعيد للانسان لامفهوما الحساس والمتحرك بالإرادة؛ والنفس النباتية فصل حقيقي للنبات لامفهوم النامي. وقال في الغرر (ص ٩٥ الناصري):

والفصل المنطقي اشتقائي كمبدء الفصل وذا حقيقي
و افاد في شرحه بقوله: الفصل منطقي و هو لازم الفصل الحقيقي كالناطق أو النطق للانسان فهو ليس فصلاً حقيقياً إذ لو أريد النطق الظاهري كان كينفاً مسموعاً، ولو أريد النطق الباطني أي

المتحد بالعقل الفعال ٢١ فصل الفصول قد تعي تسمع.

→ درك الكليات كان كيفاً أو إضافة و انفعالاً و كلها أعراض لا تقوّم الجوهر النوعي، ولا تحصل الجوهر الجنسي. ومثله الصاهل والناهي والحساس والمتحرك بالإرادة وغيرها، وقد تقرر أن الشيء غير معتبر في المشتقات ولا سبباً للفصول.

واشتقائي أي المشتق منه والمحكي عنه كمبدء الفصل المنطقي وهو الملزوم ككون الإنسان ذات نفس ناطقة، و كون الفرس ذات نفس صاهلة، و كون الحيوان ذات نفس حساسة. واقتحام ذي في قولي ذات نفس للإشارة في اللفظ الى الاعتبار اللابشرطي المعتبر في الفصل ليحمل وإلا فنفس النفس المأخوذة لابشرط فصل حقيقي، لكن اذا أخذت بشرط لا فهي صورة و جزء خارجي. و ذيقال له فصل حقيقي ايضاً.

ثم انما كان فصله الاخير الحقيقي هو العقل بالفعل، لأن انسان هو علمه و عمله و قد اثبت البرهان اتحاد العلم و العالم و العلوم وجوداً، و كذلك اتحاد العمل و العامل و المعلوم، و العلم هو العقل و هو فوق المقولة حقيقة، و كتابنا دروس اتحاد العاقل بمقوله قد اغنانا عن الاقتحام في مباحث ذلك الاتحاد فان شئت فراجع اليه. ثم البحث عن اتحاد النفس بالعقل الفعال يأتي في القياس عند قوله: والحق ان قاض من القدسي الصور وانما اعداده من الفكر

٢١. قوله: «و هو العقل بالفعل المتحد بالعقل الفعال». في الفصل التاسع من الباب الحادي عشر. من نفس الأسفار: مراتب العقل و يقال لها العقل الهولائي، و العقل بالملكة، و العقل بالفعل، و العقل الفعال؛ فالأول قوة، والثاني استعداد، والثالث كمال، والرابع فوق كمال. (ج ٤ ط ١ ص ١٦٠).

و من افادات الشيخ الرئيس في المباحث: الحاصل فيك من العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة، وان كان ليس من جهة الشخص، لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال؛ والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والطبيعة ولا يفارقه بالأشياء التي له و ليست له، فلا يفارقه بالشخص ايضاً، فيكون هو هو في المعنى والنوع، و ليس هو هو بالشخص، لأن هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك، و يفارقه ما لا يفارق ذلك (ص ١٣٥ و ١٩٣ من مجموعة رسائل اولها ارسطو عند العرب ط ١ مصر عنى بنشرها خدوم العلم عبدالرحمن بدوي)

اعلم ان للعقل اطلاقاً في كلمات ارباب العقول. و للفارابي رسالة في اطلاقات العقل مجدية جداً في موضوعها كسائر مصنفاة مطلقاً. و نحن نذكر ههنا بعض ما وجدناها في مواضعها التحقيقية مما لها اهمية خاصة بالنسبة الى سائر اطلاقاتها مفيدة في اصول العقائد الحكيمية حقاً وهي ←

→ مايلي:

١- العقل في صحف القدماء من الآهين كثيراً ما يطلق على الواجب تعالى. و كانوا يقولون مثلاً ان العقل يدبر العالم و يديره و يريدون به المبدء الواجب والشواهد على ذلك كثيرة منها ما قال الشيخ في التعليقات: اذا قيل للأول عقل فانما يعني به العقل بالمعنى البسيط، لا بالمعنى المفصل حتى تكون المعقولات خارجة عن ذاته لازمة له، فلا تكون ذاته متكررة بتلك اللوازم التي هي المعقولات إلا تكثرأ اضافياً الذي يتكثر به الشيء في حقيقته وماهيته (ص ١٧٤ ط ١ مصر).

ب- العقل الفعال، أحد معانيه هو الواجب جل شأنه فأما هو عقل فلما قلنا أولاً. و أما انه فعال فلانه يسأله من في السموات والأرض كل يوم هو في شأن فافهم.

ج- العقل الفعال احد معانيه هو العقل الأول كما نص به الشيخ الرئيس في تعليقاته على الشفاء حيث قال: المعلول الأول وهو العقل الفعال امكان وجوده له من ذاته لا من خارج، فانه لو كان من خارج لزم أن يكون له امكان قبيل به هذا الإمكان فتسلسل.

د- كل واحد من العقول المفارقة عقل فعال.

هـ- العقل العاشر في السلسلة الطولية على اصطلاح المشاء عقل فعال. و صرح الشيخ في المبدء والمعاد بهذين المعنيين حيث قال في الفصل الخامس من المقالة الثالثة منه في مخرج النفوس من القوة الى الفعل ما هذا لفظه: ... فيجب أن تخرج هذه القوة الى الفعل بشئ من العقول المفارقة المذكورة، إما كلها، و اما الأقرب اليها في المرتبة، و هو العقل الفعال. و كل واحد من العقول المفارقة عقل فعال، لكن الأقرب متا عقل فعال بالقياس اليها.

و معنى كونه فعالاً انه في نفسه عقلٌ بالفعل لا أن فيه شيئاً هو قابل للصورة المعقولة كما هو عندنا، و شيئاً هو كمال، بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها، و ليس فيها شئ مما هو بالقوة و مما هو مادة البتة. فهي عقل و تعقل ذاتها لأن ذاتها أحد الموجودات، فهي عقل لذاتها و معقول لأنها موجودة من الموجودات المفارقة للمادة، فلا يفارق كونها عقلاً كونها معقولاً، ولا كونها هذا العقل كونها هذا المعقول، فأما عقولنا فيفترق فيها ذلك لأن فيها ما بالقوة فهذا أحد معاني كونه عقلاً فعالاً.

و هو ايضاً عقل فعال بسبب فعله في انفسنا و اخراجه اياها عن القوة إلى الفعل. و قياس العقل الفعال الى انفسنا قياس الشمس إلى أبصارنا، و قياس ما يستفاد منه قياس الضوء المخرج للحسن بالقوة الى الفعل، و المحسوس بالقوة الى الفعل.

فأول ما يحدث من العقل الفعال في العقل الهولائي هو العقل بالملكة و هو صورة المعقولات الأولى

←

التي حصل بعضها بالبتجربة ولاقياس ولااستقراء البتة مثل أن الكل أعظم من الجزء؛ وبعضها يحصل بالتجربة مثل أن كل أرض ثقيلة، وهذه الصورة تتبعها القوة على كسب غيرها فتكون كالضوء للإبصار.

وإذا حصل العقل بالملكة استعدت النفس للعقل بالفعل والعقل المستفاد، وكلاهما واحد بالذات مختلف بالاعتبار، فانه إذا حصل العقل بالملكة تمكنت النفس من استعمال القياس والحد، و توصلت الى تحصيل العلوم المكتسبة والاستكمال بها بالطلب. (ص ٩٨-٩٩ ط ١- ايران).
وقال في آخرالفصل الثالث من تاسعة الهيات الشفاء في صدور الأفعال من المبادي العالية في العقول العشرة: وكان عددها عشرة بعد الأول تعالى، أولها العقل المحرك الذي لايتحرك و تحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت، ثم الذي هو مثله لكرة زحل. وكذلك ينتهي الى العقل الفانض على انفسنا و هو عقل العالم الأرضي ونحن نسميه العقل الفعال. (ص ٥٢٨ ط ٢ اج ٢ من الرحلي).

اقول: قوله نحن نسميه العقل الفعال، كأنه يشير الى أن هذه التسمية جارية على ممشي المشاء، و ذلك لما دريت من أن الشيخ اطلق العقل الفعال على غير العاشر من العقول ايضاً ونعم ما فعل. و اعلم ان مرادهم من العقول العشرة ليس بأن ثمة عشرة عقول متميز بعضها عن بعض كما يمتاز زيد عن عمرو بتشخصاتها المشخصة خلق بعضها بعد بعض زماناً أو في حكمه، بل القوم لما أرادوا ان يُبينوا النظام الوجودي الصمدي بالعلم العناني، و كان الحكمة هي المعرفة بأحوال اعيان الموجودات على ماهي عليه بقدر الطاقة البشرية، و كانت الطفرة مطلقاً صعوداً كان او نزولاً حسياً كان او عقلياً، باطللة وكان العقل مبدء العالم ومنتهاه اعني انه هو الاول والآخروالظاهر والباطن، رمزوا من تعبيرهم ذلك الى تعلق ذلك العقل بكلماته النورية الطولية، و سريانه باطلاقه الكلبي الإحاطي السعي فيها، والآن كما كان، ألا ترى ان الشيخ صدرالبحث عن ذلك السر المستسر في النقط السادس من الاشارات بقوله في الفصل التاسع منه بقوله القوم: لا تجد ان طلبت مخلصاً إلا ان تقول أن تمثل النظام الكلبي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق تفيض منه ذلك النظام على ترتيبه و تفاصيله معقولاً فيضانه وذلك هو العناية، و هذه جملة سنهدى سبيل تفاصيلها. ثم شرع في سبيل تفاصيلها الى آخر النقط، تدبر ترشد انشاء الله تعالى. و مع ذلك لا بد لك من مرشد واصل الى معرفة تلك الكنوز من الرموز والله سبحانه ولي التوفيق.

— من افادات المتأله السبزواري في تعليقه منه على الأسفار (ج ٣ ط ٢ ص ٤٣٧): قد

الفصل والعرض الخاص والعام

وما كَلِّي يقال ويحمل في جواب أي شيء في جوهر الشيء هو الفصل يا بُتِي في شركاء القريب أي التميّز المستفاد من أيّ ٢٢ إذا كان بالفصل من شركاء الماهية في

→ قران العقول الكلية لاحالة منتظرة لها فكيف يتحوّل الروح النبوي الختمي - صلى الله عليه وآله وسلم - من مقام الى مقام؟ فالجواب أن مصحح التحولات هو المادة البدنية، ففرق بين العقل الفعال الذي لم يصادف الوجود الطبيعي وبين العقل الفعال المصادف له فالأول له مقام معلوم، والثاني يتخطى إلى ما شاء الله كما قال صلى الله عليه وآله: لي مع الله، الحديث فما دام البدن باقياً كان التحوّل جائزاً. انتهى.

اقول ماجاء من الروايات في باب أن الأئمة عليهم السلام يزدادون في ليلة الجمعة، وفي الباب الذي بعده من ان الأئمة عليهم السلام لولا يزدادون لنفدما عندهم من كتاب الحجة من اصول الكافي، و نظائرها من الروايات، يكشف وجهها من ذلك التحقيق الأنيق الذي افاده.

ر - العقل في الكتب الميزانية والفلسفة المنطقية يراد به العقل النظري وقد تقدّم كلامنا فيه في تعليقه على قوله: والفكر حركة الى المبادي.

ح - يطلق العقل الفعال على رب النوع الانساني

فاذا دريت معاني العقل فاعلم ان ما قال المصنف من اتحاد العقل بالفعل بالعقل الفعال، يضح اتحاده بكل واحد من معاني العقل الفعال. وسيأتي في القياس تفصيل البحث عن كيفية فيضان الصور العقلية على النفوس المنطقية هل هي على سبيل الرشح، او على سبيل الاشراق، او على سبيل الفناء في القدسي فارتقب.

ثم ان شئت فراجع الى شرح العين الثامنة والعشرين من كتابنا شرح العيون في شرح العيون، فان فيه فوائد جمة حول اطلاقات العقل الفعال.

٢٢. قوله: «أي التميّز المستفاد من أي...» لا يخفى عليك ان اطلاق التميّز على الجزء الذي هو الفصل اطلاق لاسم الشيء على آتته، وذلك لأن تميز الجزء ليس اثرأ يحصل منه، بل معناه تميز العقل الماهية بواسطة حصوله فيه فان من شأن الجزء المختص انه إذا حصل في العقل امتازت الماهية عنده من غيرها في الحقيقة المميز هو العقل لا الفصل، فلي تأمل.

وجه التأمل ان الفصل سبب تحصل النوع في نفس الامر، فالانواع تتحصل بالفصول ولكل واحد ←

الجنس القريب فحينئذ بالقرب عرف فصل فيقال فصل قريب كالتألق للإنسان وفي البعيد بالبعد وُصِفَ فيقال فصل بعيد كالحساس والمتحرك بالإرادة. ثم الفصل الذي لنوعه مقوم فهو بعينه لجنسه الذي يُمَيِّرُ الماهية عن الشركاء في ذلك الجنس، هو المقسم^{٢٣}. فالتألق للإنسان من علل القوام، وللحيوان من علل الوجود.

وان يدل سائلٌ بالعرض جوهره الذي في سؤاله بأن يقول: أي شيء في عرض الشيء فعرض في الغرض أي غرضه و مطلوبه العلم بعارض الشيء لذاتيه سواء كان ذلك العرض حقيقة واحدة يعرض أوحقائقاً مختلفة يعرض فخص أي عرض خاص أو عم أي عرض عام؛ الأول للأول والثاني للثاني. ذواتها أي كل منها ذواتها أي ما هيّة المعروض بلامدخلة لوجودها في العروض. فالأول كمقولات الأعراس المحمولة اشتقاقاً على المعروضات. والثاني مثل وجود عارض ماهيته^{٢٤} إذ

→ منها اثر خاص متفرع على ذلك الفصل واقعاً سواء ادرك العقل ذلك التمايز بينها أم لا؛ فالتمايز بينها واقعاً أمر، وادراك العقل ذلك التمايز أمر آخر.

٢٣. قوله: «هو المقسم» لأن الفصل كالتألق مثلاً يقسم الحيوان إلى ناطق وغير ناطق؛ أي بانضمامه إلى هذا الجنس وجوداً يحصل قسماً، وعدمه يحصل قسماً آخر كما ترى في تقسيم الحيوان إلى الحيوان الناطق، وإلى الحيوان الغير الناطق، فالمقسم بمعنى المحصل حقيقةً فحيث انه محصل قسم لجنس نوعه، فمقسم له بمعنى انه وجوداً يحصل قسماً أي هو من علل وجوده؛ وفي قبالة هذا القسم يقع ما له فصول أخرى غير النطق.

فجملة الأمر أن الفصل له نسبة إلى النوع فهو مقوم له أي داخل في قوامه، وان شئت قلت الفصل من علل قوام نوعه، وله نسبة إلى الجنس فهو محصل له أي من علل وجوده وبذلك التحصيل ينقسم جنسه وجوداً إلى نوع، وبعدم ذلك الفصل أي بوجود فصول أخرى إلى أنواع أخرى.

٢٤. قوله: «مثل وجود عارض ماهية» عارض مجرور صفة للوجود، و ماهيته منصوبة بذلك الوصف أي العارض. و ضمير ماهيته يرجع إلى ذلك الوجود الموصوف أي مثل وجود يعرض ماهيته، ←

تقدّم الماهية المعروضة له عليه بالتقرر لشيئية الماهية في العقل لا بالوجود وإلا لتقدّم الشيء علي نفسه أوتسلسل. ومثل شيئية مطلقة عارضة شبيته الخاصة، وماهية مطلقة عارضة للماهيات الخاصة. وأيضاً مفارق أي كلّ منها عرض مفارق يدوم كحركة الفلك، وكثير من أحواله بالتسبة إلى جسمه المطلق. فالحركة الوضعية المستديرة، عرض عام للفلك الأطلس؛ والسريعة اليومية بالذات خاصة له. أو نزول كالإنكساف والإنخساف وحمرة الخجل وصفرة الوجل. بطوء سراعاً حال ليزول سلب او حصول أي قسمة أخرى لها إن كلاً منها إما صفة ثبوتية^{٢٥} للمعروض أو سلبية كالتعقل والإدراك

→ لأن الوجود عارض الماهيته عروضاً ذهنياً يكفيه نفس شيئية الماهية لا خارجياً مقتضياً لوجود المعروض سابقاً فإن المحققين من الحكماء قالوا بزيادته عليها في الذهن لا في العين، بل ولا في حاق الذهن بل بتحليل وتعمل من العقل فان الكون في الذهن أيضاً وجود ذهني كما ان الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين بنحو عدم الاعتبار لا اعتبار العدم. افاده في غرر الفرائد في - غرر في زيادة الوجود على الماهية - (ص ١٣ ط الناصري) في بيان قوله:

ان الوجود عارض الماهية تصوراً واتحاداً هوية
٢٥. قوله: «إما صفة ثبوتية...» التعقل والادراك صفة ثبوتية للنفس الانسانية، والجهل البسيط صفة سلبية لها. وهاتان صفتان معنوتان؛ ثم اتى بصفتين جسميتين ثبوتية وسلبية أيضاً اما الثبوتية فالبياض، واما السلبية فالعمى.

واما قيد الجهل بالبسيط لاخراج الجهل المركب فانه ثبوتى، وقد تقدم تعريفه عند قوله: غوص في تقسيم العلم الى التصور والتصديق. وفي الفصل السابع من الباب الرابع من الإثني عشرية لمحمد بن محمد بن الحسن الشهير بابن قاسم الحسيني العاملي.

قيل الرجال اربعة: رجل يدري ويدري انه يدري فذلك عالم فاتبعوه، ورجل يدري ولا يدري انه يدري فذلك ناس فذكروه، ورجل لا يدري ويدري انه لا يدري فذلك مسترشد فأرشدوه، ورجل لا يدري ولا يدري انه لا يدري فذلك جاهل فارفضوه. انتهى

وفي مجموعة مخطوطة عندنا نسب الكلام المنقول من الإثني عشرية إلى الوصي امير المؤمنين علي عليه السلام.

→ وفي غوالي اللثالي لابن أبي جمهور الأحسائي: روي عن بعضهم عليهم السلام، الناس اربعة: رجل يعلم ويعلم انه يعلم فذاك عالم فاتبعوه. ورجل يعلم ولا يعلم انه يعلم فذاك غافل فايقتلوه. ورجل لا يعلم ويعلم انه لا يعلم فذاك جاهل فعلموه. ورجل لا يعلم ويعلم انه يعلم فذاك ضال فأرشدوه (ص ٧٩ ج ٤ ط ١). ولكن في البحار نقلاً عن الغوالي: روي عن بعض الصادقين (ع): ان الناس اربعة رجل يعلم انه يعلم فذاك مرشد عالم فاتبعوه الخ (ج ١ ط ١ ص ١٦).

وفي روضات الجنات للخوانساري في ترجمة الخليل بن احمد النحوي المشهور: وعن الاصمعي المشهور قال قدم رجل من فزارة على الخليل بن احمد، وكان الفزاري غيباً، فقال مسألة فأبطأ الخليل في جوابها فتضاحك الفزاري، فالتفت الخليل إلى بعض جلسائه، وقال: الرجال اربعة رجل يدري و يدري انه يدري فذلك عالم فأذروه، ورجل يدري ولا يدري انه يدري فذلك غافل فايقتلوه، ورجل لا يدري و يدري انه لا يدري فذلك جاهل فعلموه، ورجل لا يدري ولا يدري انه لا يدري فذلك مالمق فاجتنبوه. انتهى

وقد نظم هذا المضمون الأمير محمود بن ميم الدين محمود الفريوندي الطغراني الخراساني المشهور بابن ميم التوفي ٧٤٣ هـ ق بالفارسية:

آنکس که بدانند وبداند که بدانند	گوی سبَق از گنبد گردون بجهاند
وآنکس که بدانند وندانند که بدانند	بیدارش نمائید که بس خفته نماند
وآنکس که ندانند وبدانند که ندانند	هم خویشتن از ننگ جهالت برهاند
وآنکس که ندانند وندانند که ندانند	در جهل مرکب ابدالدهر بمانند

اعلم ان الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يستحصل العلم؛ والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن أن يستحصل العلم. وانما كان بين العلم والجهل المركب تقابل الضدين لأنها أمران وجوديان بينها غاية الخلاف لا يجتمعان في موضوع واحد إلا على التعاقب. وكما ان الجهل بسيط ومركب كذلك العلم قديكون بسيطاً وقديكون مركباً، والأول عبارة عن ادراك الشيء مع الذهول عن الادراك، وعن التصديق بأن المدرك ماذا.

والثاني أي العلم المركب عبارة عن ادراك الشيء مع الشعور بهذا الإدراك، وبان المدرك هو ذلك الشيء.

والعلم قد يستحصل مع الجهل البسيط، وأما مع الجهل المركب فلا يمكن أن يستحصل؛ لأن الجاهل بالجهل البسيط لا يعلم ويعلم انه لا يعلم فيستحصل العلم؛ وأما الجاهل بالجهل المركب فلا يعلم و ←

للتفس الإنسانية والجهل البسيط لها؛ والبياض والعمي للبدن ولازم عطف على مفارق من فكّه عن المزوم العقل امتنع في الوصف إشارة الى التعريف، كما في تاليه أعني فبين للشيء في الدرك تبع كما يقال اللازم البين ما يلزم تصوره من تصوّر المزوم وغيرتين على خلافه أى لم يتبع فيه وجيء لعدّ الباق من أصنافه أى أصناف اللازم من لازم الماهية من حيث هي أى قسمة أخرى للآزم^{٢٦}؛ أنه إما لازم الماهية من حيث هي من دون اعتبار خصوصية أحد الوجودين أو كليهما كالامكان للماهية، والزوجية للأربعة؛ وإما لازم الوجود العيني كالحرارة للثار والبرودة للماء؛ وإما لازم الوجود الذهني كالكلية للإنسان العقلي كما قلنا: واللازم العيني والذهني افقه و هذان لازما وجود مقتضي^{٢٧} يعنى أن اللزوم فيها بمعنى الإقتضاء والمنشأ إذ الوجود مبدء مطلق الأثر بخلافه في الماهية فإنه فيها بمعنى التبعية.

ثم اشرنا إلى عدم ارتضاء قول العلامة الدواني^{٢٨}: إن لازم الماهية لازم كلا

→ لا يعلم انه لا يعلم ولذا لا يستحصله، فالثاني مركب من جهلين والأول جهل واحد.

٢٦. قوله: «أى قسمة أخرى للآزم» ما مر من قوله من عارض يعرض الخ بيان للعارض واقسامه، وهذا للآزم، والفرق واضح.

٢٧. قوله: «هذان لازما وجود مقتضي» لفظة مقتضي صفة لقوله «وجود» والصواب أن يقال مقتضى لكنه اشبعت الكسرة مراعاة لقاوية الشعر حيث قال في المصراع الآخر وليس لازم الوجودين المضي. ثم المضي اسم ليس، ولازم الوجود منصوب خبره.

٢٨. قوله: «ثم اشرنا الى عدم ارتضاء قول العلامة الدواني...» ناظر الى ما حققه صاحب الأسفار في آخر الفصل الأول من المنهج الثاني من المرحلة الأولى منه (ج ١ ص ٢٠ ط ١) من أن الدواني لم يفرق بين الحينية والشرطية. والصواب أن نأتي بما أفاده ثم بما في تعليقاتنا عليه من البيان حتى يتضح حقيقة الأمر في المقام، قال:

«و بعض أجله صاحب البحوث حيث لم يتفقه أن لازم الماهية كثبوت الزوجية للأربعة انما ينسب بالذات الى نفس الماهية ولا يتوقف ذلك الثبوت الربطي على جاعل الماهية إلا بالعرض في الطبائع الإمكانية الغير المتحققة إلا بالجعل، ولاعلى وجودها إلا بالعرض أيضاً من جهة انها حالة الإقتضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة عندالعقل من الماهيات وحيثية الوجود لها

←

→ على أن يكون القضية المعقودة لذلك الحكم وصفية؛ ظن أن كون اللوازم واجبةً للزوماتها نظراً إلى ذواتها إنما يتصور إذا كانت اللزومات واجبة الوجود لذواتها إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها إلى ما يوجد لها؛ وظن أن الضرورة في قولنا الأربعة زوج مادامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفية مقيدة بقيد الوجود، ولم يميّز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف، ولا الضرورة الذاتية الأزلية كما في قولنا الله قادر و حكيم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود أي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة. أليس بين الضرورة بالشيء زمانية أو غيرها، وبين الضرورة مادام الشيء كذلك، وبين الضرورة الأزلية السرمدية الذاتية فرق محصل؟ فاتخذ سبيلاً مستبيناً إلى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف، وهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لأنه مشترك عندنا بين ذاتيات الماهية المتقدمة و لوازمها المتأخرة، والفارق هو التقدم والتأخر بنحو واحد منها هو ما يحسب الذات والماهية لا يحسب الطبع والعلية المشهورة». أقول: يعني ببعض اجلة صاحب البحوث، جلال الدين محمد بن اسعد الدواني. والمقصود ان الدواني لم يفرق بين الحينية والشرطية.

بيان ذلك أن الماهيات وان كان معها احد الوجودين العيني او الذهني لكن لوازمها انما هي لانفسها المقيدة بالوجودين على سبيل الحينية، لا أنها لوازم لها بشرطها موجودة حتى تصير لوازمها لوازم الوجود العيني او الذهني فأن كون صفة لموصوف حين كونه كذا غير كونها له بشرط كونه كذا. وجملة الأمران الدواني توهم أن لوازم الماهية لوازم الوجود حيث إن الماهية لا تنفك عن أحد الوجودين، ولم يعلم أنها لوازم لها حين كونها موجودة أي حين كونها في ذلك الظرف لأن الظرف شرط لانتساب لوازمها إليها.

ونزديك بياناً حول ما افاده صاحب الأسفار فنقول:

قوله: «على جاعل الماهية» أي على الحيشية التعليلية. وقوله: «لا بالذات» عطف على لا بالعرض. و قوله: «على أن يكون القضية المعقودة» متعلق بقوله «مغلوطة بالوجود». وقوله: «ظن ان كون اللوازم» خبر لقوله بعض اجلة اصحاب البحوث. وكذلك قوله الآتي: «وظن ان الضرورة في» خبر بعد خبر لقوله بعض اجلة اصحاب البحوث. وهكذا قوله الآخر: «ولم يميّز الضرورة الذاتية» خبر بعد خبر أيضاً لقوله بعض اجلة اصحاب البحوث، أي ان الدواني ظن أن كون اللوازم الخ؛ وظن أن الضرورة في قولنا الخ، ولم يميّز الضرورة الذاتية الخ. فقوله: «ولم يميّز الضرورة الذاتية...» الضرورة ان كانت على الاطلاق اعني من غير قيد مادام الذات أو مادام الوصف او غيرهما

الوجودين بقولنا: وليس لازم الوجودين المضي اي الذي مضى ذكره قبلها وهو لازم الماهية لأنه وإن كان معها أحد الوجودين إلا أنه على سبيل الحينية لا المشروطة فليس الوجود بمعتبر في لزوم لازم الماهية أصلاً.

→ من القيود فالقضية ضرورية ذاتية ازلية، فان كانت مقيدة بآدام الذات فهي الضرورية الذاتية، أو بآدام الوصف فهي الضرورية بشرط الوصف. وانما لم يميز الضرورية الذاتية عن الضرورية بشرط الوصف لأنه جعل ضرورة لوازم الماهيات لذواتها مع كونها ذاتية الضرورية بشرط الوصف. وانما لم يميز الضرورية الذاتية الازلية عن الضرورية الذاتية الصادقة حالة الوجود لانه جعل شرط تحقق الضرورية الذاتية كون وجود الموضوع واجباً لذاته مع انه شرط تحقق الضرورية الازلية.

وقوله: «الابالوجود كما في هذه الضرورة» أي لآبشرط الوجود كما في ضرورة لزوم الماهيات لذواتها. وقوله: «اليس بين الضرورة بالشيئ زمانية او غيرها» غير الزمانية كما في المفارقات. وقوله: «وبين الضرورة مادام الشيء كذلك» أي زمانية او غير زمانية. وقوله: «بين ذاتيات الماهية المتقدمة و لوازمها المتأخرة» أي بين تلك الذاتيات و بين لوازمها المتأخرة. والمتقدمة صفة للذاتيات، والمراد بالذاتيات الجنس والفصل. وقوله: «والفارق هو التقدم والتأخر بنحو» بتنوين نحو، وذلك كتقدم المزموم على لازمه، وكتقدم الجنس والفصل على النوع.

بيان ذلك أن تقدم ذاتيات الماهية تقدم بحسب الذات في مقام تجوهر ذواتها، ويقال له السبق بالتجوهر والسبق بالماهية، وهو سابق على ماهية النوع فضلاً على لوازم الماهية؛ وكذا الماهيات متقدمة بالتجوهر على لوازمها فضلاً على الوجود، و ان كانت متحدة مع الوجود. وقوله: «واحدٌ منها هو...» برفع واحد، جملة مستأنفة لانه مجرور صفة للنحو فلا تغفل. والضمير في منها راجع الى التقدم والتأخر؛ والسبق بالطبع هو تقدم العلة الناقصة على المعلول، وبالعلية تقدم العلة التامة على معلولها، والعلة الناقصة تنفك عن معلولها، وأما العلة التامة فلا تنفك عن معلولها ولكن العقل يحكم بأن الوجود حاصل للمعلول من العلة ولاعكس فيقول مثلاً: تحركت اليد فتحرك المفتاح بتخلل الفاء.

فما قدمنا دريت أن آراء الدواني في المقام فائلة جداً، ولا يخفى عليك وجه ما وصفه به صاحب الاسفار من كونه بعض اصحاب البحوث ثم عقبه بقوله حيث لم يتفقه، ثم نسبه بعدم التيقن وعدّ آرائه ظنوناً.

غوص في الفرق بين الذاتي والعرضي

ذاتي شيء^{٢٩} لم يكن معللاً حتى عرف الذاتي بما لا يعلل والعرضي بما يعلل وكان خاصته الأخرى أنه ما يسبقه تعقلاً. وكان أيضاً بين الثبوت له إذا تعقل ذلك الشيء بالكنه. وعرضيته أي عرضي الشيء اعرفن في كل من المقامات مقابله وعرضي

٢٩. قوله: «ذاتي شيء...» أي الذاتي في باب الايساغوجي لافي باب البرهان فلا تغفل. ويعرف الذاتي هذامتي جمعت الخواص الثلاث اجمع فلا يرد لازم الماهية كالزوجية والإمكان للأربعة وماهية الشيء حيث إن الطرفين صادقان عليهما.

وفي اساس الاقتباس للمحقق الطوسي: ذاتي در اين اصطلاح منسوب نيست با ذات، چه بيك وجه خودعين ذاتست، وعين ذات منسوب نتواند بود با خود. و اين عرضي نيز منسوب نيست با عرض، چه اين عرضي مقابل ذاتي است، و مقابل آن عرضي كه منسوب بود با عرض جوهرى تواند بود (ص ٢١ و ٢٢ ط ١ - ايران).

وفي الجوهر النضيد للعلامة الحلي: الذاتي هو ما يقوم ذات الشيء غير خارج عنه، فقولنا: ما يقوم ذات الشيء، نعي به ما لا يتحقق تلك الماهية إلا به سواء كان نفس الماهية فانها ذاتية لأفرادها كالانسان لزيد وعمرو فان خواص الذاتي موجودة فيها؛ أو كان جزء منها كالحیوان للانسان أو الناطق له. وقد منع اكثر القدماء من اطلاق الذاتي على الأول لأن الذاتي منسوب إلى الذات والشيء لا ينسب إلى نفسه؛ وهو ضعيف لأنها ذاتية لأفرادها لا للماهية نفسها.

وقولنا غير خارج عنه لأن المقوم قد يطلق على مقوم الماهية وهو الذي ذكرناه؛ وقد يطلق على مقوم الوجود كالعلل وهي خارجة عن الماهية، فبالقيد المذكور خرج مقوم الوجود، وهذا الذاتي وهو مقوم الماهية مغائر لمقوم الوجود فان مقوم الماهية يراد به الجنس والفصل أو المادة والصورة؛ وبالجملة جزء الشيء إما في الذهن أو الخارج، ومقوم الوجود يراد به الفاعل والغاية والموضوع. (ص ١٠ و ١١ - ط ١ - ايران).

بيان: ما قال في وجه انتساب الذاتي من ان الذات ذاتية لأفرادها لا للماهية نفسها، فالمقصود ان العوارض المشخصة وان كانت خارجة عن ماهية النوع كالانسان لكنها اجزاء افراد النوع فان زيدا مثلاً تحققه بشيئين أحدهما انه انسان، وثانيها ان له مشخصات يميزها عن سائر افراد نوعه و كلاهما بالنسبة اليه ذاتيان، وان كانا بالنسبة الى نوعه احدهما ذاتياً والآخر عرضياً.

الشيء غير العرض^{٣٠} ذاكالبياض إذالعرض مأخوذ بشرط لا ولايحمل على موضوعه ذلك مثل الأبيض إذالعرضي يحمل على معروضه مأخوذ لابشرط لكن في المنطق قد يطلق العرض على العرضي، كالعرض العام والعرض الخاص والعرض اللازم والعرض المفارق فلايراد بها العرض^{٣١} بمعنى الحال في المحل المستغني.

والخارج المحمول من صميمه متعلق بالخارج أي خارج من حاق ذات المعروض يُغاير المحمول بالضميمة أي قديقال العرضي ويراد به أنه خارج عن الشيء ومحمول

٣٠. قوله: «و عرضي الشيء غير العرض...» قال في الغرر: اذا أخذ السواد مثلاً لابشرط كان عرضياً محمولاً، واذا اخذ بشرط لاكان عرضاً غير محمول، فالفرق بينها كالفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة. وليس الفرق بين العرض والعرضي بمجرد أن أحدهما مبدء الإشتقاق والآخر هوالمشتق فانه فرق لفظي، بل بأن وجود السواد مثلاً إذا أخذ لابشرط أي انه درجة من وجود موضوعه وانه ظهور ذلك الوجود فهو عرضي لأن العرضي هوالخارج المحمول والحمل هوالاتحاد في الوجود؛ واذا اخذ وجوده بشرط لا اي انه وجود ناعتي ووجود الموضوع وجود منوعي وأحدهما زائد على الآخر وان كان زائداً متصلاً بل لازماً إذ فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء وان يكون الشيء نفس الشيء فهو عرض، فالعرض والعرضي متحدان بالذات متغايران بهذا الاعتبار. انتهى (ص ٢٤٦ ط الناصري)

وقال الشيخ محمدتقي —رحمة الله تعالى عليه— في هداية المسترشدين في شرح اصول معالم الدين: ان الذاتيات من حيث المغايرة مادة وصورة، و من حيث الاتحاد جنس وفصل؛ والعرضيات من حيث التغاير عرض وموضوع، و من حيث الاتحاد عرضي وماهية مثلاً (ص ١٥ ط ١ الرحلي الحجري).

اقول: لعل مراده من قوله والعرضيات الخ، أنها اذا لوحظت بالنسبة الى موضوعاتها متغايرة في الذهن فهينا اعراض وموضوعات لاتحمل على موضوعاتها فلايقال هذا الجوهر بياض فاذا لوحظت بالنسبة الى وجوداتها الخارجية فهي متحدة بماهياتها وجوداً فيقال هذا الجوهر ابيض فالايض عرضي، والجوهر ماهية.

٣١. قوله: «فلايراد بها العرض...» المستغني صفة للمحل. اي لايرادها العرض القسم للجوهر بل يرادها العرضي المقابل للذاتي في باب الايساغوجي.

عليه كالوجود والموجود والوحدة والتشخص ونحوها مما يقال إنها عرضيات لمعرضاتها فإن مفاهيمها خارجة عنها وليست معمولات بالضمائم. وقد يقال العرضي ويراد به المحمول بالضميمة كالأبيض والأسود في الأجسام والعالم والمدرك في النفوس. كذلك الذاتي له إطلاقان أحدهما بهذا المكان أي الذاتي المستعمل في الكلّيات الخمسة أي ما ليس خارجاً عن الشيء ليس هو الذاتي في كتاب البرهان إذ يراد بالذاتي المستعمل هناك ما ينتزع من نفس ذات الشيء فيكني ذاته في انتزاعه كما قلنا من لاحق لذات شيء من حيث هي بلا توسط لغير ذاته في لحوقه فنقل الامكان^{٣٢} هو الذاتي فيقول الحكيم: إن الإمكان ذاتي للماهية الإمكانية لاغيري بهذا المعنى، كما قلنا: لا الذاتي الإيساغوجي بل ثاني من المعنيين.

٣٢. قوله: «فنقل الامكان...» قال الحكيم الهيدجي —رضوان الله تعالى عليه—: لا يخفى ما فيه من سوء التأليف وعدم التسليس، ولو قال:

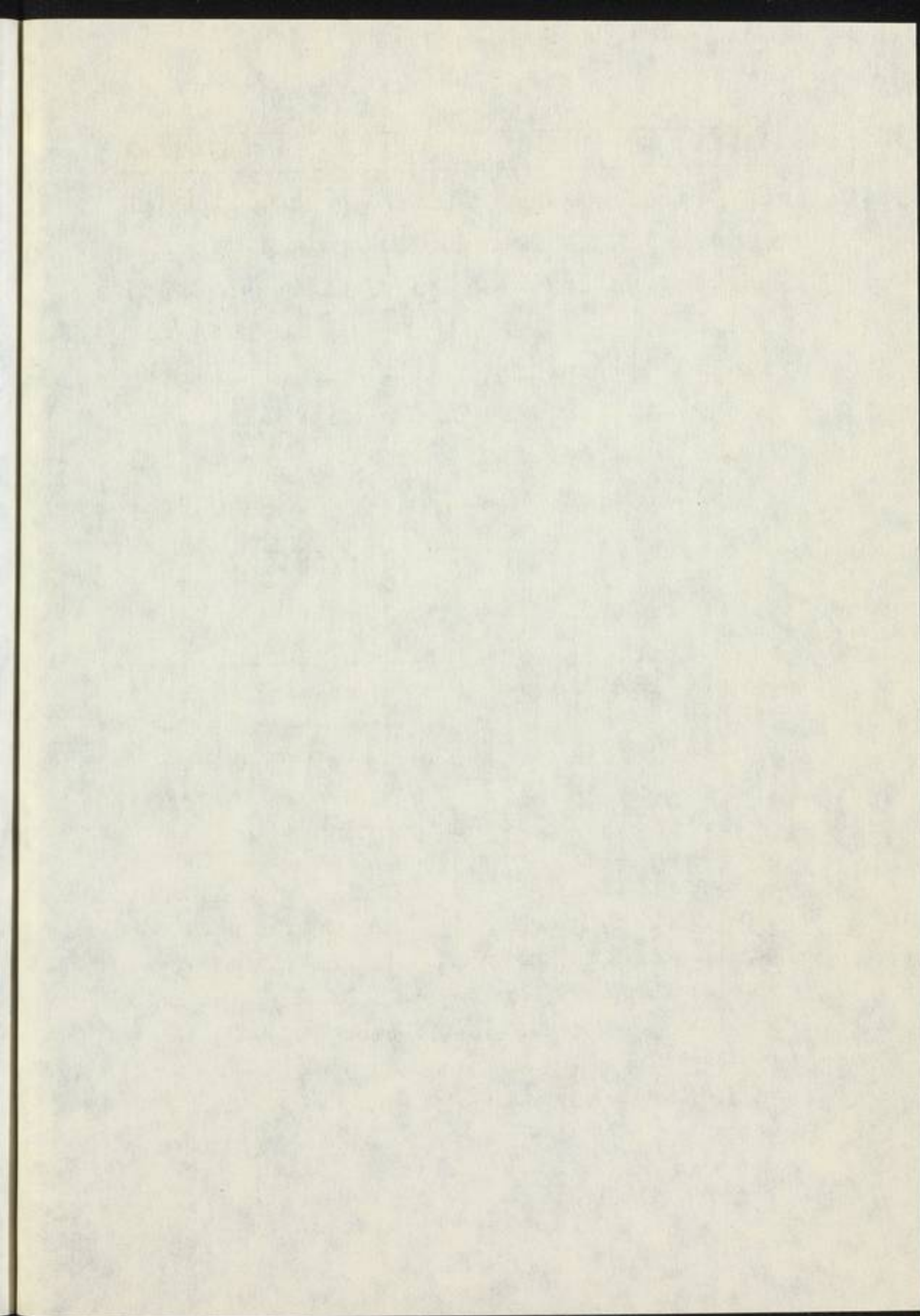
فكل ماهناك ذاتياً جي
ليس بذاتي في الإيساغوجي
كان أقل زحافاً. انتهى ملخصاً.

أقول: والأحسن أن يقال مكان البيت نحو هذين البيتين:

فالذاتي في باب الإيساغوجي
وأنا الذاتي في البرهان
جنس وفصل ثم نوع قدجي
يعني به ماهو كالأمكان

في الجوهر النضيد: الذاتي لفظ مشترك بين معانٍ وأشهرها المقوم، وليس هو المطلوب في كتاب البرهان، بل المطلوب هنا ماهو أعم منه وذلك لأن الأعراس الذاتية اعني الأعراس التي تلحق الشيء لما هو هو أي لذاته كالتعجب اللاحق للإنسان باعتبار ذاته يطلق عليه لفظ الذاتي أيضاً كما يطلق على المقوم وكلاهما يستعملان هنا (— أي في كتاب البرهان— والمعنى الإعم الشامل لها معاً هو أن يقال ما يؤخذ في حد الموضوع، أو يؤخذ الموضوع في حدّه فالأول كأخذ الحيوان في حد الإنسان، والثاني كأخذ العدد في حد الزوجية كما تقول: الزوجية انقساماً بمتساويين في العدد.

(ص ١٧٧ ط ١— إيران).



لِلْعَرَفَاتِ

Handwritten text, possibly a signature or name, in a cursive script.

انَّ المَعْرِفَ الَّذِي قَادَ إِلَى
مساوياً صدقاً يكون أوضحا
فلا يجاز والقريظة اختفت
وإنما التعريف بالحد يخص
فإن مع الجنس القريب فهو تم
سواء التقص أبالفصل فقط
رسم إذا بخاصة يبان
ولا يصح بالأعم والأخص
وكل هذي بالحقيقي سم
أس المطالب ثلاثة علم
فأهو الشارح والحقيقي
وهل بسيطاً ومركباً ثبت
اليه الت مافريق أثبتنا
وفي كثير كان ما هو لم هو
والإنخساف الأول يناسب
جواب ما الحقيقة قد كان عم

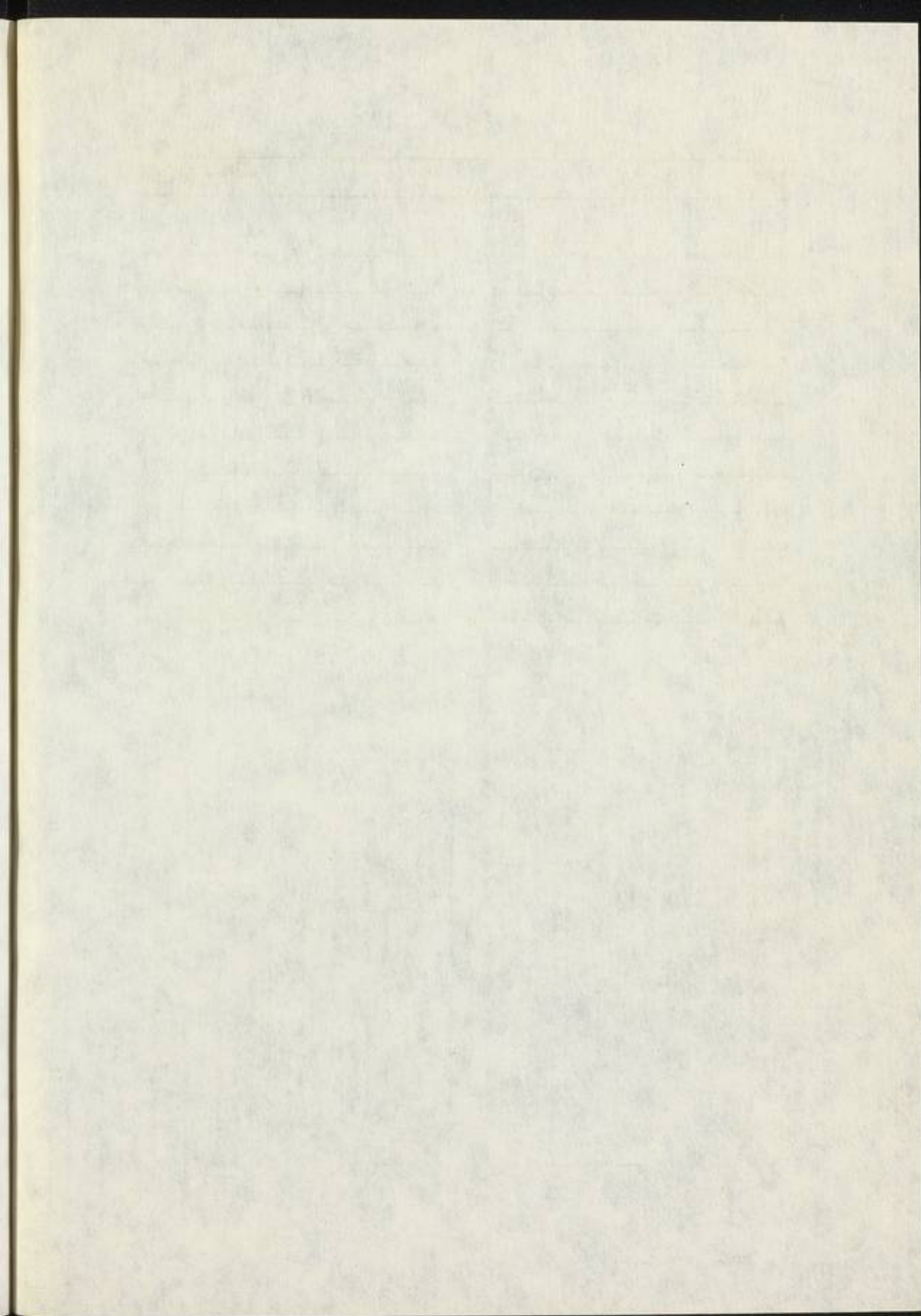
تعقل الشيء بوجه فضلا
الأتري سمي قولاً شارحا
وشركة اللفظ وما تشابهت
إن كان بالفصل القريب يقتصر
وحد ناقص بدونه أتسم
أم كان بالجنس البعيد مرتبط
كذبتك التمام والتقصان
وربما أجزا ذا فيما نقص
تعريف اسمي هو شرح الاسم
مطلب ما مطلب هل مطلب لم
وذوا شتباك مع هل أنيق
لمية ثبوتاً إثباتا حوت
مطلب أي أين كيف كم متى
كما يكون ما هو هل هو انتبهوا
وفي وجودي أتحد المطالب
الجنس والنوع وحداً هو تم

بألداني والعمالي والأعلى وزعت
 إذ شيء أو أشياء بسؤل تتسق
 فالأول الكلّي بحدّ أجبا
 والأول الجزئي وثالث شرك
 وقد يقال الفصل قديقال
 وليس فيه البعد عن صواب
 إذا الفصول صور نوعيّة
 من ذا على الفصل القريب دارحة
 لكنّه قواعد القوم هدم
 وللأهلي تفتن التّمط
 هاؤم إلى حدّ الوجود بععل
 فنه ما مبدء برهان وما
 وذا تمامه فاذا جزء سبب
 بغليان دم قلب يعتري
 بانحاء نوره والظلمس
 إن قياسين بكلّ طويبا
 فإن على العلة تقتصر بعد
 نتيجة له وتمّ حصلا
 وربّما حدّ ولا علات
 الحدّ بالبرهان ليس يكتسب
 أو اكتسابه يكون دائرا
 وكيف والذاتي لوتكررا
 وإنه صودر في البيان
 وإن باوسط هو الرسم اقتنص
 وايضا إن أطلق حمل الأكبر
 وإن على حدّية له حمل

فأين مجمل وما قد فصلت
 تختلف الحقايق أو تتفق
 وثانياً أجب بجنس نسبا
 في النوع إن بما إليه قد سلك
 وما الحقيقيّ به السؤل
 عند الحكيم صاحب اللباب
 والشيء شيئاً كان بالفعلية
 إذا المقومات كلاً ذا وجد
 وقولهم لذي الجميع محترم
 ووجه ميز بقوام ما اختلط
 حدود وسطى في البراهين تحمل
 نتيجة وما تأتي منها
 لآخر كمثّل تعريف الغضب
 للانتقام وخسوف القمر
 لحجب الأرض بينه والشمس
 عليك ترتيبها ما خفيا
 مبدء برهان وبالعلول حدّ
 يجمع الإنمحا وحجب مثلاً
 إذ في أمور اعتباريات
 ادلا إلى التّهاية الأمر ذهب
 إن يكن الأوسط حدّاً آخر
 بدا الغنى عنه وخلف ظهرا
 إن لم يكن لواحد حدان
 فكيف الإقتناص للذات يخص
 فهكذا مستنتج في الأصغر
 فكيف حدّ النوع للخص جعل

ليس بضد الشيء كسب حده
فأنه دور ومافيه جلا
وليس باستقراء جزئيات
فالحد بالتركب اقتناصه
حتى تراو من أي الاجناس العشر
فغيبا رتب كلما وجد
تساوي الحمل تمييز عمد
إن الحدود حسب الوجود
فجوهر وناطق ومائت
لكنها ليس له سوية
من ثم ما في بدو تعليم نضع

إذ ضد حد الضد حد ضده
بمثله اقتسام أيضا بطلا
إذ لم يفد علما بكلّيات
وذا بأن تستشرفوا أشخاصه
فتأخذوا مقوماته الأخر
حملا ومعنى ساوت المحدود حد
تساوي المعنى لديهم معتمد
والخصر في التمييز من ردود
تمييز الانسان فيها ثابت
والحد قول قد حكى المهية
للإسم بالإثبات قلبه يقع



غوص في المعارف

إنَّ المعرف هو الذي قاد عقلنا إلى تعقل الشيء المعرف بوجهٍ فصلاً بعدما كان الشيء المعرف متصوِّراً بوجهٍ مجمل إذ لا يطلب المجهول المطلق^١ مساوياً ذلك المعرف

١. قوله: «اذ لا يطلب المجهول المطلق» كلام كامل غاية الكمال فانظر الى ماتطلبه من أي طريق فيك و منك تطلبه فان الاصل الرصين الذي عليه طلب المعارف مطلقاً هو ان المدرك لا يدرك شيئاً ما كان إلا بما منه فيه، كما افاده العلامة القيصري في شرحه على العيسوي من فصوص الحكم (ص ٣٢٨ ط ١ - ايران) و كما افاد الصدر القنوي في مفتاح الغيب بقوله الشريف الثقيل: لا يطلب شيء غيره دون مناسبة وهي أمر جامع بينها يشتركان فيه اشتراكاً يوجب رفع الإمتياز لا مطلقاً بل من جهة ما يضاهاي به كل منها ذلك الأمر الجامع و من حيث يشتركان فيه. ولكل مناسبة ثابتة بين طالب و مطلوب رقيقة بينها هي مجرى حكمها و صورته، و تحدث تارة مع أحد الطرفين و أخرى من كليهما (ص ٩٥ من مصباح الانس ط ١ - ايران).

و الى ذلك المطلب المتبع اشار العارف الرومي في اول دفتر الرابع من المثنوي:

عاشق هر پيشه و هر مطلبي حق بيالود اول كارش بِي
وقد أجاد العارف الجامي ايضاً نظماً:

مرادی را زاول تانَدانی کجا در آخرش جستن تَوانی
بلي اين حرف نقش هر خيال است که نادانسته را جستن محال است
وان شئت فراجع إلى الدرس الواحد والثلاثين من كتابنا دروس معرفة النفس فإن فيه بعض فوائد

→ أخرى أيضاً. وفي ينبوع الحياة:

وما لم يك المطلوب للطالب بدى
وانت تشاء الله رب العوالم
وطالب شي واجد الشي بجمالاً
فكيف تنادي الله ما لم تُشاهد
هو الصمد لا يعزب عنه خردك
جداولك اخري ماتريها كأنه ر
فمن وحدة عين المويبة آتكا
ثم يجب أن تعلم أن التعريفات لا تنتج إلا التصور وهو غير كاف في ادراك الحقائق ووجدانها خصوصاً في الكيفيات لانها لا تحصل إلا بالذوق والوجدان كما لا يمكن معرفة لذة الوقاع إلا بالذوق، ولا يمكن للعين ادراك لذة الوقاع على سبيل السماع، وجميع الوجدانيات بهذه المرتبة فن ليس له قوة الوجدان لا يمكن له حصول العرفان.

والمراد بالذوق ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالايان والتقليد فان كلاً منها وان كان معتبراً بحسب مرتبته لكنه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفية إذ ليس الخبر كالعيان. (شرح القيصري على فصوص الحكم ص ٢٤٥ ط ١)
والعرض أن الإكتفاء بالعلوم الرسمية لا ينبغي لمن كان طالب المعارف الحقّة الألفية لا أن المعرفة بها ليس بصواب فأنها معدّات النفس لتحصيل المعارف فعليك بجمع المعرفتين والنيل بالمنقبتين كما قال تعالى: لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم (المائدة ٦٧). ومن الكلمات السامية للشيخ الاشراقي الالهي قوله في آخر التلويحات: «كن كثير الدعاء في أمر آخرتك فان الدعاء نسبته الى استجلاب المطالب كنسبة الفكر الى استدعاء المطلوب العلمي فكُلُّ مُعِدِّ لما يناسبه (ص ١١٩ ط ١- ايران).

وقد يطلق الحد على المعنى الأعم من ذلك كقولهم: وجود العلة حد تام للمعلول، وجود المعلول حد ناقص لها. وكقولهم: ان التعاريف المثبتة في اوائل العلوم المدوّنة للأشياء قبل اثبات وجودها حدود اسمية، وبعده حدود حقيقية. ومرادهم بالحدود هنا مطلق التعاريف لاما يقابل الرسوم. وسيأتي قوله في ذلك:

وكل هذي بالحقيقي ستم تعريف اسم هو شرح الاسم ←

للشيء المعروف صدقاً أي لا يكون أعم ولا أخص منه و يكون أوضحاً وأجلى منه
لأمسواً في الجلاء فضلاً عن كونه أخفى ألا ترى سمي المعروف قولاً شارحاً والشرح هو
الإيضاح فلا مجاز أي لا يستعمل المجاز في التعريف والحال أن القرينة الصارفة الموضحة
للمراد اختفت ولا بأس إن وضحت إذ المقصود من اللفظ إفادة المعنى.

وشركة اللفظ وما تشابهت أي لا يجوز استعمال الألفاظ المشتركة والمتشابهة في
التعريفات أيضاً؛ والتقدير و القرينة المعينة اختفت. وحذفت عن الثاني بقرينة
الأول.

ثم شرعنا في بيان تميّز الحدّ عن الرّسم بحسب الإصطلاح فقلنا: وإنّا التعريف
بالحدّ أي باطلاق الحدّ عليه يخصّ إن كان بالفصل القريب يقتضيه اقتضاه اصطاده،
والباء للمصاحبة أي إن كان التعريف مصاحباً للفصل القريب وبه أخذ. ويمكن
أن يرجع ضمير كان إلى الشيء المعروف. فإن كان الفصل القريب مع الجنس القريب
فهو أي الحدّ تمّ مخفّف تام وحدّ ناقص بدونه أتسم سواء النقص أي التسمية بالناقص
أكان التعريف بالفصل فقط أم كان الفصل بالجنس البعيد مرتبط.

ثمّ التعريف رسم إذا بخاصة بيان الشيء المعروف كذبتك الحدّين التمام
والتقصان في الرّسم فإن كانت الخاصة مع الجنس القريب فرسم تامّ وآلّ فناقص
سواء كانت وحدها أم كانت مع الجنس البعيد. ولا يصحّ التعريف بالأعم والأخصّ
من المعروف. وربّما اجيز ذافياً نقص أي في التعريف الناقص وكلّ هذي من أقسام
التعريف بالحقيقي سمّ وفي مقابله تعريف اسمي هو شرح الاسم و إيضاح حقيقة اللفظ
لاماهية الشيء.

→ وكذا في آخر البحث عن الحدود:

للاسم بالاثبات قلبه وقع

من ثمّ ما في بدء تعليم نضع

غوص في المطالب

أُسّ المطالب^٢ للناظر في استعلام الشيء ثلاثة علم وكلّ منها اثنان فالكلّ ستة: أولها مطلب ما وثانيها مطلب هل وثالثها مطلب لم. فما قسمان: أحدهما هو الشارح، و ثانيها هو الحقيقي فيطلب بما الشارحة^٣ أولاً شرح مفهوم اللفظ مثل ما الخلاء؟ وما

٢. قوله: «أس المطالب...» الأس بالضم اصل البنا كالأساس. وجمعه أساس بالكسر مثل عُسّ و عِساس، و جمع الأساس أسس بضمّين مثل قَدال و قُدل كما في صحاح الجوهري. أي المطالب التي هي أساس ستة: هي مطلباً ما الشارحة والحقيقية، و مطلباً هل البسيطة و هل المركبة، و مطلباً لم الثبوت والاثبات؛ و بعضهم وان زادوا عليها مطالب أخرى لكنها تؤول اليها، كما قال اليه آلت ما فريق اثبتا الخ.

و على هذه المطالب الستة يدور دائرة كل علم من العلوم المدوّنة، ألا ترى أن اجزاء كل علم ثلاثة: موضوعات و مسائل و مبادي؟ فالموضوعات مطالب ما، والمسائل مطالب هل المركبة، والمبادي التصديقية مطالب لم، والمبادي التصورية مطالب ما الحقيقية. نعم مطالب هل البسيطة على ذمة العلم الأعلى و هو علم ما قبل الطبيعة، و ليس بيان هل البسيطة لموضوعات سائر العلوم فيها بل بيانها هناك؛ و أما موضوع نفسه فيبين المانية و بين الهلية البسيطة. (افاده في تعليقه على غرر الفرائد ص ٨٧ ط الناصري).

٣. قوله: «فيطلب بما الشارحة» ما يقال في جواب ما الحقيقية ماهية، وما يقال في جواب ما الشارحة ليس ماهية بل هو شرح الاسم. وبالفارسية ماهيت پاسخ پرسش از گوهر شي است، شرح اسم پاسخ پرسش نخستين است. و قلت في هذا المعنى بالفارسية:

معنى ماى شارحه اين است	پاسخ پرسش نخستين است
سائل از اين سؤالش ايمهتر	لفظ روشن بخواهد و بهتر
مثل اين كه بپرسد عنقا چيست	گوئي سيمرغ آنكه پيدا نيست
پرسش از ذات شي چو بنمايد	پاسخش را باهيت شايد
جنس و فصلش بخواهد اوفى الحال	چون كه از گوهرش نموده سؤال
مثل اين كه بپرسد از انسان	گويسى حيوان ناطق است ايجان

و في انشاء المطول للتفتازاني: يطلب بما شرح الاسم كقولنا: ما العتقاء؟ طالباً أن يشرح هذا الاسم

العنقاء؟ و بما الحقيقية تعقل ماهيته النفس الأمرية، مثل ما الحركة؟ وما المكان؟
ولذا يقال: التعريف^٤ للماهية و بالماهية وذو اشتباك مع هل انيق^٥ أي ما وهل

→ و يبين مفهومه و انه لأني معنى وضع فيجاب بايراد لفظ اشهر سواء كان من هذه اللغة أو من غيرها. او يطلب بما ماهية المسمى أي حقيقته التي هو بها هو كقولنا: ما الحركة؟ أي ما حقيقة مسمى هذا اللفظ فيجاب بايراد ذاتياته من الجنس والفصل انتهى.

واقول: هذا كله على ان يعدّ مطلب ما اللفظية و مطلب ما الإسمية واحداً و يندرج احدهما في الآخر. وأما على التفصيل فطلب ما الغير الحقيقي ينقسم الى مطلب ما اللفظية و مطلب ما الإسمية، واللفظية ما يطلب به مدلول اللفظ و مفهومه، والإسمية ما يطلب به ماهية مفهوم الاسم كما صرح به المحقق الطوسي في شرح منطق الاشارات؛ و لذا قيل: ان التعريف الاسمي اشبه بالمباحث العلمية، واللفظي بالمباحث اللغوية.

٤. قوله: «و لذا يقال التعريف...» اراد بالتعريف للماهية و بالماهية، ما يطلب بما الحقيقية اي التي يقال في جواب ما هو من الجنس والفصل التريين.

فاعلم ان الفصل على قسمين حقيقي و منطقي، فالأول ملزوم و مبدء للثاني كما قال في الفريدة الخامسة من الغرر (ص ٩٥):

والفصل منطقي اشتقائي كـمبدء الفصل وذا حقيقي
والفصول الحقيقية هي انحاء الوجودات كما قد تقرر في الحكمة المتعالية والصحف العرفانية، والمنطقية تؤخذ و تنتزع عن الحقيقية و تجعل معرّفاً للماهية. فاذا كانت الفصول الحقيقية انحاء الوجودات فهي لا تحصل في الذهن حتي تعرف بالحدود والرسوم فلا يمكن تعريفها بالماهية لأنها ليست بماهيات، نعم الوجود يمكن العلم به ذوقاً و شهوداً ولكن المنطقي يبحث عن التعريف المصطلح عنده فالتعريف بالماهية يصح فيما يمكن الاتيان بالجنس والفصل فالتعريف بالماهية أنما يكون للماهية اللتين هما مقابلتا الوجود، والفرق بين الماهيتين بالاجمال والتفصيل فان المعرف بالفتح يحمل والمعرف بالكسر مفضل، فقوله: «ولذا يقال التعريف للماهية و بالماهية» قيد للثاني فقط اعني لما الحقيقية. أي لما كان التعريف للماهية و بالماهية يطلب بما الحقيقية تعقل ماهية النفس الأمرية فافهم.

٥. قوله: «و ذو اشتباك مع هل انيق» انيق محفوض صفة لاشتباك، أي ذو اشتباك انيق مع هل. و فسر الاشتباك بالترتيب حيث فسر هذا المصراع بقوله: أي وما وهل ذو ترتيب حسن. يعني أن هل البسيط يتخلل بين المانين، فإنّ مالا انية له لا ماهية له، و بعد الثلاثة هل المركبة.

ذواترتيب حسن. فكما أشرنا ما الشارحة مقدّمة على هل البسيطة بل على الكلّ إذ لا بدّ أن يفهم مدلول اللفظ أولاً. ثم هل البسيطة مقدّمة على ما الحقيقيّة إذ الوجود مقدّم بالحقيقة على الماهيّة^٦، وما لا وجود له لا ماهيّة له والحكيم يبحث عن الحقايق ومالم

و بعبارة أخرى أن مطلبي هل يتخللان في الترتيب بين مطلبي ما، مثل أن تخلّل اصبيك السبابة والوسطى من يدك اليمنى مع السبابة والوسطى من يدك اليسرى، فالسبابة من اليمنى ما الشارحة، و من اليسرى هل البسيطة؛ والوسطى من اليمنى ما الحقيقيّة، و من اليسرى هل المركبة.

وفي انشاء المطول: تقع هل البسيطة في الترتيب بين ما التي لشرح الاسم، والتي لطلب الماهية يعني ان مقتضى الترتيب الطبيعي أن يطلب أولاً شرح الاسم، ثم وجود المفهوم في نفسه، ثم ماهيته و حقيقته لأن من لا يعرف مفهوم اللفظ استحال منه طلب وجود ذلك المفهوم، و من لا يعرف أنه موجود استحال منه طلب حقيقته و ماهيته إذا المعدوم لا ماهيته له ولا حقيقة لأن الماهية مابه يكون الشئ هو هو والمعدوم لا ماهية له. والفرق بين المفهوم من اللفظ بالجملة وبين الماهية التي تفهم من الحدّ بالتفصيل غير قليل فإن كل من خوطب باسم فهم فهماً و وقف على الشئ الذي يدل عليه الاسم إذا كان عالماً باللغة. وأما الحدّ فلا يقف عليه إلا المرتاض بصناعة المنطق فالموجودات لما كان لها مفهومات وحقائق كان لها حدود بحسب الاسم و بحسب الحقيقة. وأما المعدومات فلما لم يكن لها إلا المفهومات لم يكن لها حدود إلا بحسب الاسم لأن الحد بحسب الذات لا يكون إلا بعدان يعرف أن الذات موجودة حتى أن ما يوضع في اول التعاليم من حدود الأشياء التي يبرهن على وجودها في اثناء التعاليم أنما هي حدود بحسب شرح الاسم. ثم لما اثبت وجودها و برهن عليه صارتلك الحدود بعينها حدوداً بحسب الذات والحقيقة كذا ذكره الشيخ في الشفاء. فعلم أن الجواب الواحد جاز أن يكون حدّاً بحسب الاسم و بحسب الذات بالقياس الى شخصين، و بالقياس الى شخص واحد في وقتين (ص ١٨٤ ط عبدالرحيم).

اقول: قوله كذا ذكره الشيخ في الشفاء، ذكره في الفصل الخامس من المقالة الأولى من برهان الشفاء (ج ٣ ط مصر ص ٦٨). وسيأتي نقل تمام كلامه في ذلك بعيد هذا.

٦. قوله: «إذ الوجود مقدّم بالحقيقة على الماهية» من اقسام السبق، سبق بالحقيقة في مقابل المجاز والعرض ويعبر عنها بالتقدم والتأخر بالحقيقة والمجاز، وبالحقيقة والعرض ايضاً. ومفاد هذا سبق وللحقوق ان المتقدم والمتأخر كلاهما مشتركان في اتصافهما بوصف إلا ان المتقدم متصف به على الحقيقة، والمتأخر متصف به بالمجاز والعرض كتقدم الوجود على الماهية على المذهب الحق.

يعتبر الوجود مع الماهية لا تستحق اطلاق لفظ الحقيقة^٧؛ ولهذا فالوجود حقيقة كل ذي حقيقة.

وبعدها هل المركبة؛ وإنما كانت بعد لأن ثبت شي ء لشي ء فرع ثبوت مثبت له وهل بسيطاً^٨ إنما يسمّى بسيطاً لأن المطلوب به وجود الشي ء والوجود المطلق بسيط

→ وبعبارة أخرى و مثال آخر، ان معنى التقدم والتأخر بالحقيقة والعرض هو أن يظهر حكمٌ لواحدٍ من شيئين بالذات وللآخر منها بالعرض كالحركة بالنسبة الى السفينة وجالسها؛ وهكذا في المقام الوجود يتصف بالتحقق والموجودية بالذات، والماهية تتصف به بالعرض اي بعرض الوجود وتبعه. النكتة الرابعة عشرة من كتابنا الف نكتة ونكتة ناطقة في اقسام سبق واللاحق مع تطورهما التاريخي لعلها تقع نافعة لأهل التنقيب والتحصيل في ذلك.

٧. قوله: «و ما لم يعتبر الوجود مع الماهية لا تستحق اطلاق لفظ الحقيقة» الماهية مشتقة عما هو، وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو، وتطلق غالباً على الأمر المتعلق، والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود، والكل من ثواني المعقولات. كما في الفصل الثاني من المقصد الأول من تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي. وفي شرحه كشف المراد: الماهية والحقيقة والذات، أما الماهية فهي لفظة مأخوذة عن «ما هو» وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو، فانك إذا قلت ما هو الانسان فقد سألت عن حقيقته وماهيته، فاذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الانسان. وهذه اللفظة اعني الماهية إنما تطلق في الغالب من الإستعمال على الأمر المعقول، واذلحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات.

و الماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فإن حقيقة الانسان أعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتاً وحقيقة، وهذه عوارض لها (ص ٨٥ بتصحيح الراقم وتحشيتة عليه).

فاذا اعتبر مع الذات والحقيقة اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال حينئذ مثلاً ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها. وهذا بحسب الأغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها.

٨. قوله: «وهل بسيطاً ومركباً ثبت» اي هل قسمان بسيطة وهي التي يطلب بها وجود شي أولاً وجوده، كقولنا: هل الحركة موجودة أولاً موجودة؟ ومركبة وهي التي يطلب بها وجود شي لشي أولاً وجوده له، اي نفيه عنه كقولنا: هل الحركة دائمة او ليست دائمة؟ فان المطلوب هو وجود الدوام للحركة أولاً وجوده. وقد أخذ في هذه شيئين غير الوجود، وفي الأولى شي واحد، فلذا كانت مركبة.

ومركباً ثبت لأن المطلوب به الوجود المقيّد كالكتابة والصّحك ونحوهما للإنسان. والوجود المقيّد مركّب من الوجود والقيّد لميّة ثبوتاً إثباتاً حوت^٩ أي يطلب بلم علة الحكم والواسطة له. وهي قسمان: واسطة في الثبوت، وواسطة في الإثبات. إليه^{١٠} أي إلى

→ بالنسبة إليها، فالوجود في البسيطة محمول، وفي المركبة رابط. فالمطلوب في الهل البسيطة وجود الشيء المطلق عن القيد والوجود المطلق بسيط، وفي الهل المركبة الوجود المقيّد والوجود المقيّد مركّب من الوجود والقيد.

٩. قوله: «لميّة ثبوتاً إثباتاً حوت» مطلب لم هو مطلب العلة إما للتصديق فقط، اوله وللوجود. أي مطلب لم — وهو الثالث من الأصول أي الأساس — ضربان: أحدهما أن يطلب به علة التصديق فقط، وهو الذي يسئل به عن الحد الأوسط الذي هو علة الاعتقاد والتصديق كقولنا: لِمَ كان الجسم محدثاً؟

والثاني أن يطلب به علة التصديق والوجود معاً حتى يكون السائل به يسئل عن علة الشيء في نفسه على ما هو عليه إما مطلقاً، أو كونه على حال ما كقولنا: لِمَ يجذب المغناطيس الحديد؟ فإن الجذب معلوم وعلته غير معلومة. وهذا المطلب يتأخر عن المطلبين الأولين أي مطلب ما ومطلب هل. (الجواهر النضيد ص ١٦٤ ط ١ — إيران).

١٠. قوله: «إليه آلت ما...» قال المحقق الطوسي في آخر النهج التاسع من شرحه على منطق الاشارات: ان المطلب كما يكثرها المكثرون فللمقلّين ايضاً ان يقلّوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلباً للتصور، ومطلباً للتصديق ويطوي الباقية فيها؛ وعلى هذا التقدير يمكن أن يطوي لم في مطلب ما حتى يكون الأمهات هي مطلبي هل وما فقط. وقال الشيخ الرئيس في الفصل الخامس من المقالة الأولى من برهان الشفاء: أما المطلب بحسب ما يحتاج إليه هاهنا فإنها بالقسمة الأولى ثلاثة أقسام، وبالقسمة الثانية ستة. أما بالقسمة الأولى فطلب ما، ومطلب هل، ومطلب لم. ومطلب ما على قسمين: أحدهما الذي يُطلب به معنى الاسم كقولنا ما الخلاء وما العتقاء؟ والثاني الذي تطلب به حقيقة الذات كقولنا ما الحركة وما المكان؟

ومطلب هل على قسمين: أحدهما بسيط وهو مطلب هل الشيء موجود على الإطلاق، والآخر مركب وهو مطلب هل الشيء موجود كذا، أو ليس موجوداً كذا، فيكون الموجود رابطة لا محمولاً، مثل قولك هل الانسان موجود حيواناً، أو ليس موجوداً حيواناً.

ومطلب لم على قسمين: فأنه إما بحسب القول وهو الذي يطلب الحد الأوسط، وهو علة

المذكور من أسس المطالب آلت ما أي مطالب أخرى فريق أثبتنا إن كانت وهي مطلب أي^{١١} ومطلب أين ومطلب كيف ومطلب كم ومطلب متى.

→ لاعتقاد القول والتصديق به في قياس ينتج مطلوباً ما، وإما بحسب الأمر في نفسه وهو يطلب علة وجود الشيء في نفسه على ما هو عليه من وجوده مطلقاً أو وجوده بحال.

و أما مطلب الأتي والكيف والكم والأين والمتى وغير ذلك فهي راجعة بوجه ما الى اهل المركب. فان اراد أحد أن يكثر المطالب بتعديده هذه فليفعل، إلا أن المطالب العلمية الذاتية هي تلك. ومع ذلك فان مطلب أي ابسط هذه البواقي واشد دلالة على المطلوب به، فانه يطلب به تمييز الشيء بما يختصه، وتلك اوسع مذهباً وأعرض مجالاً.

وان أحب أحد أن يجعل مطلب أي مشتملاً بوجه على مطالب كيف وكم واين وغير ذلك فليفعل. فحينئذ يكون مطلباً هل ولم يطلبان التصديق، ومطلباً ما وأي يطلبان التصور. فطلب ما الذي بحسب الاسم متقدم على كل مطلب؛ واما مطلب ما الذي بحسب تحقق الأمر في نفسه فتأخر عن مطلب هل البسيط فان الذي يطلب ماذات الحركة وما الزمان فأتياً يطلب مانية أمر موجود عنده. و أما إن طلب أحد هل حركة أو هل زمان أو هل خلاء أو هل إله موجود، فيجب أن يكون فهم أولاً ماتدل عليه هذه الأسماء، فانه يمكن أن يعلم ما يدل عليه الاسم ولا يعلم هل ذلك المدلول عليه موجود أو غير موجود. وإن كان الحدّ اما هو بالحقيقة للموجود، ولكن لا يوقف في اول الأمر أن هذا القول حد بحسب الاسم أو بحسب الذات لإباعد أن يعرف أن الذات موجودة. ولذلك يوضع في التعاليم حدود اشياء يبرهن على وجودها من بعد كالمثلث والمربع واشكال أخرى حُدّت في اول كتاب «اسطقسات الهندسة» فكان حدّاً بحسب شرح الاسم، ثم اثبت وجودها من بعد، فصار الحد ليس بحسب الاسم فقط بل بحسب الذات، بل صار حدّاً بالحقيقة.

و يجب أن يعلم ان الفرق بين الذي يفهم من الاسم بالجملة والذي يفهم من الحد بالتفصيل غير قليل. فكل انسان إذا خوطب باسم فهم فهماً ما وقف على الشيء الذي يدل عليه الاسم إذا كان عالماً باللغة. و أما الحد فلا يقف عليه الا المتراض بصناعة المنطق، فيكون أحد الأمرين معرفة، والثاني علماً، كما أن الحس معرفة والعقل علم (ص ٦٨ و ٦٩ ج ٣ من المنطق ط مصر).

بيان: قوله «اسطقسات الهندسة» يعني بها كتاب اصول الهندسة لأوقليدس، كما نصّ به في الفصل الخامس من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء حيث قال: ان لكل مقدار الى كل مقدار نسبة النسبة التي هي محدودة في خامسة كتاب الاسطقسات لاوقليدس (ج ١ ط ١ من الرحلي - ص ١٧٢).

١١. قوله: «مطلب أي...» أي قسمان مشهوران: أي شيء في جوهر الشيء، أي شيء في عرضه.

أما مطلب أتى فلائن أي الجوهرية يطلب بها الفصل، وسيأتي أن شبيته النوع بالفصل و بالصورة فيؤل الى ما الحقيقية. وأتى العرضية يطلب بها عوارض الشيء فيؤل إلي هل المركبة. وأما البواقي فرجوعها^{١٢} إلي هل المركبة واضحة. وإنما قلنا: «ان كانت» لأن كثيراً من الأشياء كالمجردات لاأين ولاكم ولامتي بل لاكيف لها زائداً على وجودها وإن كان زائداً على ماهيتها، فيقال: ماالعقل الكلي؟ وهل هو؟ ولم هو؟ ولكن لايقال: أين هو؟ ومتى هو؟ وكم مقداره؟. وفي كثير من

→ و مطلب اين مثل اين فلك المشتري؟ و اين العرش والكرسي؟ و اين الجنة والنار الجسمائتان و غيرها.

و مطلب كيف مثل كيف تلك النار؟ و غير ذلك لايمضى من كفيات الأشياء لأن الكيفية مايقال في جواب كيف هو، كما ان الكية ما يقال في جواب كم هو، والماهية ما يقال في جواب ماهو.

و مطلب كم مثل المقولات كم هي؟ والعقول كم هي؟ والشمس مقدارها المساحي كم هو. والكم المنفصل أكثر شمولاً من الكم المتصل.

و مطلب متى مثل ان الروح متى وجد؟ و مثل مايقول الجمهور: القيامة متى هي؟ والعالم متى خلق؟ واكثر هذا ليس لها عموم لأن كثيراً من الأشياء لاأين ولامتي ولاكم مقداري لها بل ولاعددي كما في الموضوعات المادية.

واما بيان أولها إلى الاول فلائن ما خلا أي الاولى تؤول الى هل المركبة. واما أي الأولى أي أي شي في جوهر الشيء و مطلبه الفصل فتؤول الى ما الحقيقية لأن ما في جوهره ذاتي له والذاتي يقال في جواب ماهو، بل هو عندي أحق بما هو من الجنس لأن الفصل الحقيقي هو الصورة وشبيته الشيء بصورته والفصل الأخير و كذا الصورة الأخيرة جامع بوجوده لجميع ما تقدم عليه من وجودات الأجناس والفصول السابقة «فهو وإن تبدلت ذي عينا. افاده في تعليقة منه على الفرر (ص ٨٨ ط الناصري).

١٢. قوله: «واما البواقي فرجوعها...» البحث عن نطالب يطلب في انشاء المطول، وفي الجوهر النضيد، في شرح منطق التجريد (ص ١٦٥-١٦٩ ط١-إيران) و في آخرالنهج التاسع من منطق الاشارات و شرح المحقق الطوسي عليه، و في منطق حكمة الاشراق و شرح القطب الشيرازي عليه (ص ١٣٣-١٣٥ ط١ - إيران).

الأشياء كان ماهولم هو وإن كانا باعتبار العنوان اثنين^{١٣}، وكذا فيما بعد. قال: ارسطاطاليس في كثير من الأشياء ماهو ولم هو واحد^{١٤}. ومراده العقول المفارقة، إذ لا مادة

١٣. قوله: «وإن كانا باعتبار العنوان اثنين» أي أنها بحسب المفهوم اثنان فإن مفهوم ما هو غير مفهوم لم هو وإن اتحد في المصداق.

١٤. قوله: «قال ارسطاطاليس في كثير من الأشياء ما هو ولم هو واحد» وفي الفصل الأول من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الاسفار: ذكر المعلم الأول في اثولوجيا ان الجواب عما هو ولم هو في كثير من الأشياء واحد (ج ١ ط ١ ص ١٩)

و كذا قال في الهيات الاسفار: قال الفيلسوف الأكرم في كتاب اثولوجيا إن ماهو ولم هو في المقارقات شيء واحد. (ج ٣ ط ١ ص ٩٨)

واقاده في بيانه في تعليقه على الغرر بقوله: «وفي كثير كان ماهولم هو كما يقال: الحكمة استكمال النفس الانسانية للتشبهه بالإله علماً وعملاً؛ والمنطق آلة قانونية روعيت للعصمة عن الخطأ في الفكر؛ والنوع علم باحوال اواخر الكلم للعصمة عن الخطأ في اللفظ؛ وكما يقال: الفكر ترتيب امور معلومة للتأدي الى مجهول؛ والغازية قوة تحمیل الغذاء الى مشابهة المعتدي ليخلف بدل ما يتحلل؛ والنامية قوة تزيد في اقطار الجسم ليبلغ كمال النشو، وقس عليها. والتعريف التام ما يشمل على العلل الاربع فهذه الغاية والعلل مطالب لم هو ذكرت في هذه التعاريف، والتعريف مطلب ماهو» انتهى.

اقول قوله: «عما هو» ناظر الى حقيقة الشيء، و«لم هو» الى علته. وإنما كان ماهولم هو في المقارقات لبساطتها كما افاده في الشرح. فعنى اتحادهما فيها أن ماهو منتف فيها رأساً وليس لها إلا لم هو، فافهم، وسيأتي كلامه الآخر في ذلك في البرهان اللمي والإتي من أن أوثق البراهين باعطاء اليقين النمط اللمي، كذلك أوثق البراهين اللمية ما يبرهن بالعلة الغائية، ثم أوثق من الأوثق ما يبرهن بالعلة الفاعلية وهو الاشرف من الأشرف، كيف والوثاقة والشرافة اللتان للغاية ترجعان الى الفاعل حيث ان العلة الغائية علة فاعلية الفاعل، فالغاية بالحقيقة فاعلية، بل في المقارقات عين الفاعل، وفي الانسان الكبير عين الحق الحقيقي الذي هو مبدء المبادي وغاية الغايات وقال ارسطاطاليس ماهولم هو في كثير من الأشياء. انتهى.

وبالجملة ان المقارقات النورية حيث انها ليست لها إلا علة الوجود لتجردها عن المادة والصورة فقوامها بعلة الوجود فليس لها ماهو إلا هي؛ ولا فرق بين ان يحمل لم هو فيها على اللمية الفاعلية، أو اللمية الغائية لانها فيها واحد.

ولا صورة لها حتى يكون لها كالمركبات ماهو غير لم هو بل هي مندكة الماهيات فانية في الحق^{١٥} تعالى فليس لها إلا لم هو. وعلتها الغائية هي علتها الفاعلية، فهي وحدانية اللم كما أنها وحدانية المائية واللمية. كما يكون ماهو هل هو انتبهوا أي كما قد يكون الماهية عين الوجود. وهذا أيضا كالمفارقات عند أهل التحقيق أنه لا ماهية لها؛ وكالوجود المنبسط إذ لا ماهية^{١٦} له.

→ اعلم ان اسناد القول المذكور الى ارسطو انما كان بما كان العلماء يحسبون أن اثولوجيا من مصنفات ارسطولا من تاسوعات فلوطين. واثولوجيا معناه معرفة الربوبية.

١٥. قوله: «فانية في الحق» ناظر الى كلمات اساطين العرفان في العالين بأنها من الصقع الربوبي بمعنى انها ليست من العالم، وكالصادر الأول لا يبعد من ما سوى الله فراجع في ذلك الى الفصل التاسع والعشرين من المرحلة السادسة من الاسفار في العلية العلول، وان كان في مواضع اخرى من تلك المرحلة، وفي الاهليات منه أيضاً اشارات في ذلك. وفنائها اندكاه ماهياتها وغلبة احكام وجوداتها فافهم.

١٦. قوله: «وكالوجود المنبسط إذ لا ماهية له» الوجود المنبسط هو الوجود العام المفاض على اعيان المكوّنات. وعبارة أخرى هو التجلي الوجودي يتعين ويصير اعيانا موجودة ارواحاً كانت او اجساماً، ويسمونه بأسامي عديدة أيضاً كالنفس الرحاني، والتجلي الساري، والظل الممدود، والنفس الإلهي، والرق المنشور، والنور المرشوش، وأم الكتاب، والخزانة الجامعة، ومادة الموجودات، والرحمة العامة، والرحمة الذاتية، والرحمة الإيمتانية، وصورة العماء، والأسم الأعظم، والهباء. والجوهر القابل للصور الروحانية والجسمانية، والهيوال الكلية، والصادر الأول، والطبيعة الكلية وغيرها والجوهر والعرض على طريقة اهل الله من العارفين، يريدون بالجوهر الصادر الأول، وبالاعراض تلك الكلمات الالهية المنتقشة عليه. وراجع في ذلك الى الباب السادس من الفتوحات المكية للشيخ الأكبر، والى مصباح الانس للعلامة ابن الفناري في شرح مفتاح الغيب (ص ٧٠ و ١٣٣ و ١٥٠ ط ١ - إيران)، والى شرح العلامة القيصري على فصوص الحكم (ص ٢٢ و ٢٣ و ٣٣١ و ٤٧٩ ط ١ - إيران)، والى الاسفار لصدر المتألهين (ج ٤ ص ١٦٨ ط ١ - إيران).
تبصرة: اعلم ان الصادر الأول فوق الخلق الأول، والخلق الأول هو اول كلمة منقوشة على ذلك الرق المنشور وذلك الخلق الأول هو العقل الأول في لسان الشرع المحمدي على صادعه افضل
←

→ الصلوات، كما قال - صلى الله عليه وآله وسلم - ان اول خلق خلقه الله عزوجل العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر الحديث. واصل الخلق التقدير يقال خلقت الأديم اذا قدرته قبل القطع وبالجملة أن العقل مخلوق، وأما التجلي الأول فهو اول موجود في العالم مطلق عن التقدير، كما ان المبدء الواجب بالذات مطلق عن هذا الاطلاق ايضاً لانه تعالى شانه هو الاول والآخر والظاهر والباطن؛ لذا قال العلامة ابن الفناري في مصباح الانس: ان الوجود العام لكونه بسيطاً في ذاته كالأول بعينه لولا تقيده بنسبة العموم (ص ٧٠ ط ١ - ايران) أي لولا تقييد الوجود العام وهو الصادر الأول بنسبة العموم.

وعلى منوال مافي المصباح قال صاحب الأسفار: أول ما نشأ من الوجود الواجب الذي لاوصف له و لانعت إلا صريح ذاته المتدمج فيه جميع الحالات والنوع الجمالية والجلالية بأحدثه وفردانيته، هو الوجود المنبسط الذي يقال له العماء الخ (الفصل ٢٩ من المرحلة ٦ في العلة والمعلول ص ١٩٣ ج ١ من الرحلي).

والعماء ناظر الى ماروي عن رسول الله - صلى الله عليه وآله - في الجامع الترمذي وسنن ابن ماجه ففي الثاني باسناده الى ابي رزين العقيلي قال قلت يا رسول الله اين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ماتحته هواء وما فوقه هواء و ما ثم خلق عرشه على الماء (الباب ١٣ من المقدمة، الحديث ١٨٢، ج ١ ص ٦٥ ط مصر).

وقد عبر عن ذلك الوجود العام المنبسط في حديث آخر بالعمود رواه الشيخ الصدوق في توحيده باسناده عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - انه قال: إنَّ الله عزوجل عموداً من ياقوت حمراء رأسه تحت العرش واسفله ظهر الحوت في الأرض السابعة السفلى، الحديث. وهو الحديث الاول من شرح الاربعين حديثاً للقاضي السعيد القمي. وقد صرح الصدر القنوي في مفتاح الغيب، وكذا في نصوصه بالفرق بين الصادر الأول والخلق الأول حيث قال في الثاني منها: الحق سبحانه وتعالى من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد لاستحالة اظهار الواحد وإيجاده من حيث كونه واحداً أكثر من واحد لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على اعيان المكونات وما وجد منها وما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو اول موجود المسمى ايضاً بالعقل الأول وبين سائر الموجودات الخ (ص ٢١٠ - ط ١ - ايران).

واذا دريت الفرق بين الصادر الأول والعقل الأول فاعلم انه اذا ورد في اقوال الحكماء المتأهلين من أن اول الصوادر هو العقل الأول فرادهم من ذلك ما افاده صدر المتأهلين في الفصل التاسع والعشرين

والإنخساف الأول يناسب^{١٧} لما سيأتي في مشاركة الحدّ والبرهان وفي وجودي أتحد

→ من المرحلة السادسة من الأسفار في العلة والمعلول حيث قال:

وقول الحكماء إن أول الصوادر هو العقل الأول بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد كلام جملي بالقياس إلى الموجودات المتعينة المتباينة المتخالفة الآثار فالأولية هي هنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباينة الذوات والوجودات والإفئند تحليل الذهن العقل الأول إلى وجود مطلق ماهية خاصة وجهة نقص وامكان، حكماً بأن أول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط ويلزمه بحسب كل مرتبة ماهية خاصة وتنزل خاص يلحقه امكان خاص فافهم. (ج ١ - ط ١ ص ١٩٣).

هذا ما أردنا إيراده في هذه التبصرة من كشف القناع عن الهباء، وإن شئت زيادةيضاح في ذلك فراجع إلى رسالتنا الفارسية في الوحدة من نظر العارف والحكيم (ص ٨٤ - ٩٨ ط ١).

ونختم الكلام في الصادر الأول بما أفاده الشيخ الأكبر الطائي العارف العربي في الباب السادس من فتوحاته المكيّة حيث قال: كان الله ولاشيء معه وهو الآن على ما عليه كان، لم يرجع إليه من إيجاد العالم صفة لم يكن عليها بل كان موصوفاً لنفسه وسمّى قبل خلقه بالأسماء التي يدعوها خلقه؛ فلما أراد وجود العالم وبدأه على حدّ ما علمه بعلمه بنفسه انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجلّي من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلّية حقيقة تسمى الهباء، هي بمنزلة طرح البتاء الجصّ ليفتح فيه ما شاء من الأشكال والصور. وهذا هو أول موجود في العالم، وقد ذكره علي ابن أبي طالب - رضي الله عنه - وسهل بن عبدالله - رحمه الله - وغيرهما من المحققين أهل الكشف بالحقيقة.

ثم انه - سبحانه وتعالى - تجلّى بنوره إلى ذلك الهباء، ويسمّيه اصحاب الأفكار بهيولى الكل، والعالم كلّه فيه بالقوة والصلاحية، فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوته كقبول زوايا البيت نور السراج، وعلى حسب قربه من ذلك النور يشتد ضوءه وقبوله، قال تعالى: مثل نوره كمشكوة فيها مصباح فشيبه نوره بالمصباح، فلم يكن اقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد - ص - المسماة بالعقل، فكان مبتداء العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء ومن الحقيقة الكلّية وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجلّيه. واقرب الناس إليه علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - امام العالم وسر الأنبيا اجمعين. (ج ١ ص ١٣٢ ط بولاق).

١٧. قوله: «والإنخساف الأول يناسب» المراد بالأول ان ما هو ولم هو واحد. وانما يناسبه الانخساف

لانه لو سئل ما الانخساف؟ يقال في الجواب: امتحاء نور القمر لحيلولة الأرض بينه وبين الشمس؛

ولو سئل لم انخسف القمر؟ يجاب لأنه انحنى نوره لحيلولة الأرض بينه وبين الشمس، كما يأتي في مشاركة الحد والبرهان.

وافاد في تعليقه على الغرر بقوله: «قولنا: والانخساف الأول يناسب، تلميح إلى ما ذكره الشيخ الرئيس في النجاة في مشاركة الحد والبرهان بقوله: انا كما لانطلب العلة بلم إلا بعد مطلب هل، كذلك لانطلب الحقيقة بما إلا بعد هل. وعن كل واحد جواب لكن الحقيقة من الجواب عن لم هو الجواب بالعلة الذاتية. وايضاً فان العلة الذاتية مقومة للشئ فهي إذن داخلة في الحد في جواب ما هو فينتق إذن الداخل في الجوابين. مثاله أن يقال: لم انكسف القمر؟ فنقول: لانه توسط بينه وبين الشمس الأرض فانحنى نوره. ثم يقال ما كسوف القمر؟ فنقول هو انحناء نوره لتوسط الأرض، لكن هذا الحد الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حدّاً واحداً في البرهان بل حدّين أي لا يكون جزء من مقدمة البرهان بل جزئين. والذي يحمل منها على الموضوع في البرهان أولاً وهو الحد الاوسط يكون في الحدّ معمولاً أولاً لأنك تقول في البرهان: إن القمر قد توسط الارض بينه وبين الشمس، وكلّ مستضئ من الشمس يتوسط بينها الأرض فانه ينحنى ضوءه فينتج أن القمر ينحني ضوءه؛ ثم تقول: والمنحني ضوءه منكسف فالقمر اذن منكسف. فأولاً حملت التوسط ثم الإنحاء، وفي الحدّ التام تورد أولاً الإنحاء ثم التوسط لانك تقول: انكساف القمر هو انحناء ضوءه لتوسط الارض بينه وبين الشمس. انتهى كلامه.

فهذا مثال اخذ العلة الفاعلية في الحدّ لأن أخذ لم هو فيا هو قسمان بحسب الفاعل والغاية. فاعلم ان هذه الحدود ثلاثة حدّ هو مبدء البرهان، وحدّ نتيجة البرهان، وحدّ كامل هو تمام البرهان. فان جمعت في حدّ الانخساف بين العلة والمعلول بأن تقول: الانخساف انحناء نورالقمر لتوسط الارض بينه وبين الشمس كان من الحدّ الكامل الذي هو تمام البرهان؛ وان اقتصر على العلة وقلت هو توسط الارض بينه وبين الشمس فهو حدّ مبدء البرهان؛ وان اقتصر على المعلول وقلت هو انحناء نورالقمر فهو حدّ نتيجة البرهان.

وفي حدّ الغضب والبرهان عليه تقول: فلان يريد الانتقام، وكل من يريد الانتقام يغلي دمه، ففلان يغلي دمه؛ ثم تقول: وكل من يغلي دمه يغضب ففلان يغضب. فان جمعت في الحد للغضب بين العلة والمعلول وقلت: الغضب غليان دم القلب لارادة الانتقام فهو حدّ تمام البرهان؛ وان قلت هو ارادة الانتقام فهو حدّ مبدء البرهان؛ وان قلت هو غليان دم القلب فهو حدّ نتيجة البرهان. وهذه المذكورات بيان مشاركة الحدّ والبرهان في الحدود أي الحدّ الأول، والحدّ الأخير، والحدود الوسطى.

المطالب^{١٨} الثلاثة أي باعتبار ذات وجودي الحقيقي فإنَّ الوجود الحقيقي موجود بذاته لا بوجود زائد ولا ماهية مقومة له فاهيته و ذاته الوجود و وجوده ماهيته بمعنى ما به الشيء هو هو^{١٩}، فما وهل فيه واحد^{٢٠}؛ ومطلق الوجود بسيط لاجزاء خارجي له، ولاجزء حلي؛ فتحقق وجودي الحقيقي بالوجود المنبسط الذي هو فاعله و غايته وأصله إذ المضاف غير خالٍ عن الصِّرف، والمقيد عن المطلق، سيما أنَّ القيد الذي هو الماهية الإمكانية اعتباري. وعلى قول من يقول: إن النفس^{٢١} الناطقة القدسية ل ماهية له

١٨. قوله: «وفي وجودي اتحد المطالب» اي ماهوي وجودي هو هل هو، وما هو فيه هولم هو. أما الأول فلأن الماهية في الوجود هو الإنية، والماهية القابلة خارجة عن الوجود الخاص وانما هي للموجود فتحقق الوجود الخاص عين حقيقته و ماهيته أي مابه هو هولية.

وأما الثاني فلأن شئية الشيء و حقيقته بتمامه لا ينقصه، فحقيقة كل وجود حقيقي و تمامه هو الوجود المنبسط الذي هو عليه الحق تعالى لكل وجود و مشيته فهو اللم الفاعلي واللم الغائي لكل وجود وهو الما الحقيقية له إذا المشوب لا يخلو عن الحقيقة سيما ان مابه الإمتياز في الوجود عين مابه الاشتراك والنقص عدم والنفس وجود بسيط؛ افاده في تعليقه منه على غرر الفرائد (ص ٨٨ ط الناصري).

١٩. قوله: «بمعنى مابه الشيء هو هو» اي الماهية بمعناها الأعم فيصدق على الواجب سبحانه وان كان مجرداً عن الماهية.

٢٠. قوله: «فما وهل فيه واحد» اي اهل المركب لأنه بسيط محض. وقوله: «ولا جزء خارجي له» أي لامادة ولاصورة له. وقوله: «ولا جزء حلي» اي لاجنس ولافصل له لأنَّ المادة والصورة مأخوذتان بشرط لا فلا تحملان، والجنس والفصل مأخوذان بشرط لا فيحملان.

٢١. قوله: «وعلى قول من يقول ان النفس...» القائل هو الشيخ الاشراقي حيث قال في آخر التلويحات: «النفس وما فوقها من المفارقات أنيات صرفة و وجودات محضة» يعني انها هويات بحتة ل ماهية لها. ولا يخفى عليك أن مفاد نحو هذا الكلام ليس نفي الماهية عنها رأساً بل المراد اندكاك احكام الماهية واستهلاكها فيها، وغلبة احكام الوجود عليها. نعم انها عارية عن الماهية بمعنى الأجزاء العقلية من الجنس والفصل، كما انها خالية عن الأجزاء الخارجية من المادة والصورة. أما الماهية بمعنى محدودية وجود النفس و ما فوقها من حيث انها ممكنات ولها وجود ظلي فَمَا لا ينكر فيها فان مجرد عن الماهية هو الوجود الفرد الصمد الحقيقي فقط و مساواه زوج تركيبي وان كان طائفة منها مجردة عن المادة واحكامها فان التجرد عن الماهية امر، والتجرد عن المادة أمر آخر، والأول يختص

فالأمر أوضح إذ لا جنس ولا فصل ولا مادة ولا صورة لها، وكلّ هذه ليست في قوام وجود الناطقة فقوام وجودها بالوجود المنبسط^{٢٢} الذي هو ظلّ الله، فما هو فيه لم هو أيضاً.

غوص في اقسام ماهو في شبيبة الماهية

جواب ما الحقيقة فيه الوجهان السابقان^{٢٣} قد كان عمّ الجنس والتوع وحداً هوتم

→ بالذات الواجبة الفاردة دون الثاني لأنّ المفارقات ليست لهم حالة منتظرة وذلك لخلوهم عن الامكان الاستعدادي المختص بالمتمو بالمادة. ولذاورد في الأثران الله تعالى خلق الملائكة صمداً ليس لهم اجواف كما في الروضة الثالثة من رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين تأليف العالم الأجل السيد عليخان المدني رضوان الله تعالى عليه (ص ٩٠ ط الرحلي ١٣٣٤ هـ) وان كالصمد الحقيقي هوالحق المطلق جل شأنه فافهم.

ثم ان هذا الكلام من الشيخ الاشراقي يبنى عن استبصاره مما تفوه من اعتبارية الوجود، وقال صاحب الأسفار في الفصل الرابع من المنهج الأول من المرحلة الأولى منه بعد نقل كلامه المذكور في النفس وما فوقها ما هذاالفظه: ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود امراً واقعياً عينياً وهل هذا إلتناقض في الكلام؟ (ص ٩ ج ١ ط ١ - ايران).

٢٢. قوله: «فقوام وجودها بالوجود المنبسط» تقدم قريبا الإشارة الى الوجود المنبسط و قد دريت انه الصادر الأول لأنّ الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحد. وقد علمت أنّ له اساء عديدة منها ظل الله قوله سبحانه: لم ترالى ربك كيف مدّ الظلّ (الفرقان ٤٦) وانما كان قوام وجود النفس الناطقة به لأنّه رق منشور والكلمات الوجودية كلّها منقوشة عليه. وان شئت قلت انها شئونه واطواره فبها فيه من الحرارة علا، وبها فيه من الرطوبة والبرودة سفل، وبها فيه من البيوسة ثبت ولم يتزلزل وعلى هذا القياس الكلام في جميع الكلمات الوجودية المنقوشة عليه وذلك لانه ظلّ الله والعالم خرج على صورته على ما حقق في الفص العيسوي من كتاب فصوص الحكم وبيّنه شرحه.

وانما كان ماهو ولم هو فيه واحداً لانه ظل الله البسيط المنبسط غاية البساطة. ولو لم يكن كذلك لماكان رقاً منشوراً للكلمات الغير المتناهية وقد قال عزم من قائل: قل لوكان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مدداً (الكهف ١١٠).

٢٣. قوله: «فيه الوجهان السابقان» حيث قال في شرح قوله السابق في النوع:

أي هذه الثلاثة تقع في جواب ماهو عند السؤال عن شيئية الماهية بالداني والعالى والأعلى وُزعت لِق ونشر مرتب^{٢٤} فأين مجمل كالتوع وماقد فُصّلت كالحّد التام وأين الماهية الناقصة الجنسية والماهية التامة النوعية.

ثم شرعنا في وجه الضبط للأجوبة بقولنا: إذ شيء واحد أو أشياء بسؤال تنسق أي في السؤال تجتمع وتنتظم. وإذا كانت أشياء فإما تختلف الحقائق لها أو تتفق. وإذا كان واحداً فإما كلياً وإما جزئياً. فالأول الكلى مثل الإنسان ماهو مجرد تام أجبا مؤكداً بالتون الخفيفة^{٢٥} المبدلة بالألف وقفاً. وثانياً وهو الأشياء المتخالفة الحقائق أجب بجنس نسباً إليها نسبة ذاتية. والأول الواحد الجزئي مثل زيد ماهو. وثالث مثل زيد و عمرو و بكر ماهم. شرك كلي مع الآخر في التوع أي في أن يجاب عنها به إن بما هو إليه قد سلك، لا بمن هو إذ يسئل بمن عن العارض المشخص لاعن ماهية الشيء و حقيقته. وقد يقال الفصل^{٢٦} قد يقال أي يحمل ويجاب به والحال أنّ ما الحقيقي به

→ النوع ما على كثير اتفق عند سؤال ما الحقيقة صدق أي ما الحقيقة إما احتراز عن ما الشارحة، أو المعنى ما حقيقة ذلك ليكون بها الاستفهام عن الحقيقة.

٢٤. قوله: «لف ونشر مرتب» أي كل واحد من الداني والعالى والأعلى بازاء كل واحد من الجنس والنوع والحد التام على الترتيب ويستفاد من التعبير بها تفاوت درجاتها. ثم بين ذلك التفاوت أي وجه كون الاول دانياً والثاني عالياً والثالث اعلى بقوله فأين مجمل الخ.

٢٥. قوله: مؤكّد بالتون الخفيفة...» نحو ما قاله ابوحيان الفقهسي:

يحبسه الجاهل ما لم يعلم شيخاً على كرسيه معممأ
وفي آخر باب نوني التأكيد من الفية ابن مالك:

وابدئها بعد فتح الفاء وقفها كما تقول في قفن قفا

٢٦. قوله: «وقد يقال الفصل...» قد دريت ان الفصل كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره، وهذا حكم ميزاني قوم، لكن هذا القائل ناظر الى حكم حكيم مبرهن في الحكمة المتعالية بأن الفصل يقال أي يحمل في جواب ماهو، وسيأتي كلام الصنف بأنه هادم قواعد الميزانيين حيث يقول: لكنه قواعد القوم هدم.

السؤال أي ربمّا يقال: إنّ الفصل يقال في جواب ما هو وليس فيه البعد عن صواب عند الحكيم الإلهي صاحب اللباب اذ الفصول صور نوعية^{٢٧} أي هي مأخذها، وفي الحكمة

٢٧. «قوله إذا الفصول صور نوعية» قد تقدم الكلام في ان الفصول الحقيقية هي انحاء الوجودات في الحقيقة. وهي ملزومات ومبادي للفصول المنطقية بمعنى ان الفصول المنطقية تؤخذ وتنتزع عن الحقيقية وتجعل معرفات للماهيات، فالفصول المنطقية عنوانات الفصول الحقيقية تؤخذ منها في تعاريفها، ولاحالة كليّات عقلية لتحمل.

وتحقيق هذا المطلب الأشمخ الأسني يطلب في عدة مواضع من كلمات صدر المتألهين نهديك اليها لتحصيل مزيد الاستبصار ان اخذت الفطنة بيدك .

الف— منها ما قال في تعليقه على الشفاء ما هذا لفظه: «كلمة عرشية، ان الذي هدانا الله بنوره وافاض على قلبنا بفضل هو أن الصور النوعية ليست بجواهر ولا بأعراض بل هي وجودات خاصة للجسمانيات النوعية، والوجود ليس بجوهر في ذاته ولا عرض، بل لاتحاده بالماهية يوصف باحدهما، وذلك لأن فصول الجواهر متحدة مع الصور، والجنس ليس للفصل المقسم ولكن متحدة معه في الوجود إلا أن للعقل أن يفرق بينها بحسب المعنى والمفهوم فيجد أن معنى أحدهما لازم أعم للآخر والآخر عارض اخص له الخ (ص ٧٣ ط ١— ايران. المطبوع على الحجر).

ب— ومنها في ذيل الفصل السابع من المرحلة الرابعة من الاسفار حيث قال: ان حقيقة الفصول وذواتها ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي اشخاص حقيقية، فالوجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس او المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة؛ ومن عوارضه ايضاً كذلك؛ ويحكم عليها بهذه الاحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفسه ذاته يسمى بالذاتيات، وما يحصل فيه لامن ذاته بل لأجل جهة أخرى يسمى بالعرضيات الخ (ج ١ ط ١— ص ١١٩).

ج— ومنها في الفصل الثالث من المقالة الأولى من القسم الرابع من الجواهر والاعراض من الاسفار حيث قال: الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها ماهية الجنس، وليس لزوم الجنس لها وعروضها إياها عروضاً خارجياً او ذهنياً بمعنى أن يكون للعارض وجود والمعرض وجود آخر، بل وجود الفصول بعينه نحو من انحاء وجود الجنس، لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينها من جهة التعيين والإهام كما بين الوجود الشخصي والماهية النوعية (ص ٥٦ ج ٢ ط ١).

د— ومنها في ذيل الفصل الخامس من الفن الرابع من الجواهر والاعراض من الاسفار ايضاً حيث

تسمى الصور النوعية فصولاً حقيقية؛ فالنفس الناطقة فصل حقيقي، لا الناطق الذي هو مفهوم كلي. والنفس الحساسة فصل حقيقي قريب للحيوان وبعيد للإنسان، لامفهو ما الحساس والمتحرك بالإرادة. والنفس النباتية فصل حقيقي للنبات، لامفهو النامي. وقس عليها.

نعم هذه عنوانات الفصول تؤخذ منها في تعاريفها ولا محالة كليات عقلية لتحمل. والشيء شيئاً كان بالفعلية أي شبيهة الشيء بصورته لا بمادته، والصورة ما به الشيء بالفعل، والمادة ما به الشيء بالقوة من ذا أي من أن شبيهة الشيء بصورته النوعية على الفصل القريب دارحة كما مر أن التعريف يصير حدّاً بالفصل القريب، بل حد تام عند البعض^{٢٨} إذا المقومات كلاً إذا أي الفصل القريب وجد إذ كل تال في السلسلة الصعودية جامع لجميع كمالات المتلوق بنحواتهم وأعلى^{٢٩}. ففعليات الفصول السابقة و

قال: تحصيل عرشي، ما افادنا الله بالهامه وافاض على قلبنا بتأييده في مباحث الماهية ما ينتور منه و يتكشف أن الصور النوعية هي محض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود بما هو وجود ليس بجواهر ولا عرض النخ (ص ١٥٤ ج ٢ ط ١).

٢٨. قوله: «عند البعض» ذلك البعض هو الشيخ كما في الفرر الرابعة من الفريدة الخامسة في الحكمة حيث قال: قال الشيخ صورة الشيء ماهيته التي هو بها ماهو (ص ٩٦ ط الناصري).

٢٩. قوله: «جامع لجميع كمالات المتلوق بنحواتهم وأعلى» وذلك لأن الشيء مالم يستوف جميع كمالات مادونه لا يرتقي إلى مقام آخر فوق تلك الكمالات كما سيأتي في آخر الغوص في كسب الحد من ان الطبيعة مالم تستوف شرائط النوع الأخص لم تتخط به الى النوع الأشرف؛ وذلك لأن الطفرة محال مطلقاً صعوداً او نزولاً عقلياً اوحسباً فيعتبرون عن ترتيب الوجود النزولي بالامكان الاشرف، وعن الصعودي بالامكان الأخص، واستيحال الطفرة جامع لها فافهم. ففي النزول مالم يتحقق الممكن الاشرف لا يتحقق الأخص، وفي الصعودي مالم يستوف الشيء جميع كمالات الممكن الأخص لا يرتقي الى رتبة الأشرف لأن الطفرة مطلقاً محال. والبحث عن الامكان الاشرف والأخص يطلب في عدة مواضع من الاسفار (ط ١ ج ١ ص ١٨٧، وج ٣ ص ٤٨ و ص ١٦٤، وج ٤ ص ١٦٦). وسلطان البحث عن ذلك يطلب في الفصل السابع من الموقف السابع من الهياته (ج ٣ ط ١ ص ١٦٤).

تحصّلات أجناسها بها جميعاً منطوية في الفصل الأخير الحقيقي إذ الكامل الحقيقي مشتمل على ماهو فعلية الناقص وزائد^{٣٠} لكنّه أي ما قيل^{٣١} قواعد القوم هدم مثل أنّ

→ وان شئت فراجع أيضاً الى النكتتين ٥٢ و ٨٢٩ من كتابنا الف نكتة ونكتة فان فيها سبياً في الثانية منها مطالب رفيعة في الامكانين.

٣٠. قوله: «وزائد» أي مشتمل على ماهو فعلية الناقص مع شيء زائد، وذلك لأنّ الكامل حائز جميع فعليات الناقص مع زيادة كما اشير اليه آنفاً.

واقاد المصنف في ذلك في الفرر الرابعة من الفريدة الخامسة من المقصد الأول في الحكمة بقوله: وذو قوام من الانواع من معان جنسية وفصلية قريبة وبعيدة بقي مادام فصله الأخير وقي، ولهذا قالوا نسبة شيئية الشيء بصورته. وقال الشيخ: صورة الشيء ماهيته التي هوها ماهو لأن وجود الكل (من تلك المعاني) مضمنة مطوية في وجود الفصل الأخير. بل كل تال في جميع كمالات المتلومع شيء زائد لأن التغيرات الطولية في الصعود استكمال وهو اللبس ثم اللبس للمادة لا الخلع ثم اللبس كما في الانقلابات في السلسلة العرضية فينتهي الاستكمال الى تمامية الفصل الأخير وهو جامع بنحو اللف والرتق جميع الكمالات التي كانت فيما دونه بنحو النشر والفتق، ويقوي على جميع ما يقوي القوى الاخرى عليه لأنه تمامها والتام يجمع فعليات الناقص ويفعل فعله.

فالنفس الناطقة التي هي الفصل الأخير في الانسان لما كانت بسيطة الحقيقة والبسيط جامع لجميع الكمالات التي وجدت فيما تحته كانت الناطقة مشتملة على وجودات الجوهر والجسم والمعدني والنامي والحساس والمتحرك بالارادة بنحو البساطة والوحدة (ص ٩٦ ط ١).

٣١. قوله: «لكنه اي ما قيل» ناظر الى قوله في البيت المقدم: وقد يقال الفصل قديقال الخ. يعني ان الفصل كلي يقال أي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره، وهو المحقق في علم القسطاس، وعند الحكيم الالهي صاحب اللباب ان الفصل يحمل على الشيء في جواب ماهو، وقوله وان كان ثقبلاً ولكن له تفتن النقط حيث ينظر تارة الى الموازين المنطقية فيقول الفصل ما يقال على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره، واخرى ينظر الى حقائق الاشياء في الأفق الأعلى فيقول الفصل يقال في جواب ماهو، وهو صادق في النظرين كليهما ولكن يجب مراعاة قواعد القوم اي المنطقيين في تسليك الافكار الى تحصيل العلم بأحوال اعيان الموجودات. ثم تصدى المصنف في بيان الفرق بين ما يسلك اليه المنطقي في الفصل، وما ينظر فيه الحكيم الالهي بقوله ووجه ميز بقوام ما اختلط الخ.

جواب ماهو بما ذكر، وأن الفصل يقال في جواب أي شيء في جوهر شيء، وقولهم لدى الجميع محترم لإحكام قواعدهم وإتقانها والتوفيق أن للالهى تفنن النظم ووجه ميزي الفصل بقوام ما اختلط يعني أن من قال بأنّ الفصل يجاب به ماهو يقول به من جهة أنه مقوم كما أنه في الحدّ التامّ يجاب به ماهو، بل هو الركن الركين هناك لا الجنس المبهم. واما من جهة الميزالذاتي من حيث هو ميز فيشارك المنطقي في أنه يجاب به أي فلاهدم.

غوص في مشاركة الحدّو البرهان في الحدود^{٣٢}، واشتمال الحدود على العلل الأربيع كلاً أو بعضاً

وان اردت إيضاح مشاركة الحدّو البرهان في الحدود فاعلم مقدمتين: إحداهما أن

٣٢. قوله: «غوص في مشاركة الحدّو البرهان في الحدود» يجب على الغواص في بحار المعارف أن يتهم بهذا الغوص اشد اهتمام لعظم الخطر في ذلك، ولكي يقتني اللآلي الغالية فيرتقي الى الحيوية المريحة العالية في عيشة راضية.

ثم المراد بالمشاركة أن ما يذكر في حدّ الشيء يجعل حدّاً وسطاً في برهانه، وبعبارة اخرى أن الحدّ الاوسط في البرهان بعينه هو الحدّ المتأخر الذي هو الفصل في الحدّ. ومن هنا قالوا: إن ملاحظه لابرهان عليه. مثلاً قال صاحب الأسفار في الفصل الأول من المنهج الاول من المرحلة الأولى منه في أن الوجود المطلق لا يمكن تعريفه بحدّ أو رسم ما هذا اللفظ: التعريف إما أن يكون بالحدّ أو بالرسم وكلا القسمين باطل في الوجود: أما الأول فلأنه إنما يكون بالجنس و الفصل، والوجود لكونه اعتم الأشياء لاجنس له فلا فصل له فلا حدّ له؛ وأما الثاني فلأنه تعريف بالأعرف ولا أعرف من الوجود، فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي اظهر منه فقد أخطأ خطأ فاحشاً؛ ولما لم يكن للوجود حدّ فلا برهان عليه لأن الحدّ والبرهان متشاركان في حدودهما على ماتبتين في القسطاس (ج ١ ط ١ ص ٥ و ٦).

ونحوه قوله الآخر في الفصل الأول من المنهج الثاني من تلك المرحلة من أن موجودة الممكن ليست الا باتحاده مع حقيقة الوجود الغني عن ما سواه، فالوجودات حقائقها تعلقية لا يمكن للعقل الاشارة اليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بأنها هي هي اذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية.

ليس المراد بالحد ههنا مايقابل الرسم كما امر^{٣٣} بل مطلق التعريف، كما يقال في تعريف القوس^{٣٤} بقطعة من الدائرة: أنه من باب زيادة الحد على المحدود، ومعلوم أنه

→ وهذا مما يحتاج تصويرها الى ذهن لطيف زكّي في غاية الزكاء والدقة واللطافة. ولهذا قيل ان هذا طور وراء طور العقل لأن ادراكها يحتاج الى فطرة مستأنفة وقرحة ثانية. فكما ان الماهيات الغير البسيطة (اي المركبة) التي لها حد لايمكن تصويرها بمحدودها (أي بأجناسها وفضولها) والاكتناه بماهياتها إلا بعد تصوّر ماسبق عليها من مقوماتها الذاتية (اي المادة والصورة)، فكذلك لايمكن اكتناه شيء من أنحاء الوجودات الفارقة الذوات إلا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مبادئ الوجودية ومقوماته الفاعلية. ومن تعمق تعمقاً شديداً فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان ان الحد والبرهان متشاركان في الحدود، وأن الحد الأوسط في البرهان بعينه هو الحد المتأخر الذي هو الفصل في الحد؛ وما ذكره المعلم الأول في اثنولوجيا أن الجواب عما هو ولم هو في كثير من الأشياء واحد، يجد اشارة لطيفة غامضة بل واضحة الى صحة ماقلناه (ج ١ ص ١٩ ط ١).

بيان: قوله: «وان الحد الاوسط...» عطف تفسيري لقوله ان الحد والبرهان متشاركان في الحد لأن تشارك الحد والبرهان في الحدود ليس الاكون الحد الاوسط في البرهان بعينه هو الحد المتأخر الذي هو الفصل في الحد فتبصر.

٣٣. قوله: «كما امر» أي الحد في مقابل الرسم قدمّر في «غوص في المعارف» فالحد ههنا ليس الحد في مقابل الرسم في غوص المعارف، بل المراد من الحد ههنا مطلق التعريف واعم منه.

٣٤. قوله: «كما يقال في تعريف القوس...» نهدي اليك طائفة من الاشارات المفيدة للمقام لتكون على زيادة بصيرة حول البحث: ففي الفصل الثاني من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء: ان المادة ليست جزء قوام البياض والسواد كما هي جزء قوام المركبات لكنه جزء حدّيهما، وكثير من الأشياء يكون جزء حدّ الشيء ولا يكون جزءاً من قوامه إذا كان حدّه يتضمن نسبة ما إلى شيء خارج عن وجود الشيء وقد شرح هذا المعنى في كتاب البرهان. ولا يخفى أن الموضوع والمحل ليس جزء لحقيقة البياض وان كان يؤخذ في حدّه أي تعريفه بأنه لون مفرق لنور البصر عارض على محلّ لأنّ البياض لا يتصور إلا مقارناً لأمر ليس هو هو وذلك الأمر هو السطح او المقدار المبائن للون في المعقول. وكما يقال: العمي عدم البصر حيث انّ البصر لا يكون جزء قوام العمي ولكن اخذ في تعريفه. و كذلك تعريف القوس بقطعة من الدائرة وكما له من نظير (ص ١٩ ج ١ ط ١).

وقال في التعليقات: الحد له أجزاء، والمحدود قد لا يكون له أجزاء وذلك اذا كان بسيطاً، وحينئذ يخترع العقل شيئاً يقوم مقام الجنس، وشيئاً يقوم مقام الفصل؛ وأما في المركب فان الجنس يناسب ←

→ المادة، والفصل يناسب الصورة (ص ٣٦ ط ١ مصر).

وفي التحصيل لبهينيار: اجزاء الحد يجب أن تكون اقدم من المحدود، وانت إذا حددت اصبع الانسان بالانسان، أو قطعة الدائرة بالدائرة، أو الزاوية الحادة بالقائمة فليس شي من ذلك اجزاء للنوع من جهة صورته. وليس ايضاً من شرط الدائرة أن تكون منها قطعة بالفعل حتى يتألف عنها صورة الدائرة، ولا من شرط الانسان في أن يكون انساناً وجود اصبع له، ولا من شرط القائمة أن تكون هناك حادة هي جزؤ منها، وانما يعرض للقائمة أن يكون منها حادة، وللدائرة أن يكون فيها قطعة بانفعال يعرض لمادتها، فاكان من الأجزاء بسبب المادة فليست اجزاء للحد لكتها أجزاء للمادة. والغلط في امر الاصبع والانسان هو لأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. وأما في الزاوية والدائرة فلأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل (ص ٥١٥ ط ١ - ايران).

هذه ما اردنا نقلها لمزيد الاستبصار في المقام. فنقول في تعريف الدائرة، والقوس، وقطعة الدائرة: ان المحقق الطوسي عرّف في الفصل الأول من الباب الاول من التذكرة في الهيئة الدائرة بقوله: الدائرة سطح مستوي محيط به خط مستدير في داخله نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية، ذلك الخط محيطها، وتلك النقطة مركزها.

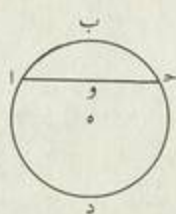
وقريب من هذا التعريف ما في صدر المقالة الأولى من الأصول بتحريه من أن الدائرة شكل مسطح يحيط به خط واحد وفي داخله نقطة يتساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه، و ذلك الخط محيطها، وتلك النقطة مركزها.

وفي الرياضي يطلق الدائرة على ذلك الخط المحيط ايضاً، كما نصّ به القاضي زاده الرومي في شرحه على ملخص الجغميني (ص ٨ ط الوزيري).

وأما القوس فقطعة من محيط الدائرة سواء كانت ازيد من ربع الدائرة او انقص منه او مساوية له، كما في اول الباب الرابع من الملخص في الهيئة للجغميني و شرح القاضي زاده عليه، وكذا في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.

وكذا عرّفه المحقق الطوسي في الموضع المذكور من التذكرة حيث قال بعد تعريف الدائرة كما تقدم مع شرح البرجندي عليه: وكل خط مستقيم يقطعها - اي يقطع الدائرة - بقطعتين كيف اتفق - ذلك القطع سواء كانت القطعتان متساويتين او مختلفتين، او كيف اتفق ذلك الخط سواء كان قطراً أو لم يكن - فهو وتر - وقد يخص اسم الوتر بما عدا القطر، ويسمى قاعدة القطعة ايضاً - وما يفرز - بالوتر وغيره - من المحيط قوس.

→ وأما قطعة الدائرة فكما في صدر الثالثة من الاصول بتحرير المحقق الطوسي شكل يحيط به خط هو قاعدتها وقوس ما هي بعض المحيط. انتهى.



في هذا الشكل سطح - ا ب ح د - دائرة على مركز - ه - . والرياضيون يطلقون الدائرة على محيط ذلك السطح اي على الخط المستدير الذي هو - ا ب ح د - وخط - ا ب ح - قوس من ذلك المحيط. أي هي قطعة من ذلك المحيط، والقطعة بمعنى الجزء والبعض. وكذلك خط - ح د ا - ايضاً قوس من ذلك المحيط. و - ا و ح - وتر قد قطع الدائرة بكلا المعنيين بقطعتين. و شكل - ا ب ح د - قطعة الدائرة. وكذلك شكل - ا د ح و - ايضاً قطعة الدائرة. وذلك الوتر قاعدة كل واحدة من القطعتين.

فقوهم في تعريف القوس انها قطعة من الدائرة، ان ارادوا بالدائرة معناها الرياضي أي الخط المستدير المحيط على السطح المستوي المذكور آنفا فالمراد من التعريف واضح. وان ارادوا معناها الطبيعي أي السطح المذكور فيجب أن يقدر لفظه محيط في التعريف اعني ان قوهم القوس قطعة من الدائرة، تقديره القوس قطعة من محيط الدائرة.

وقال الهيدجي - ره - في تعليقه على اللاي: الحد الحقيقي المساوي للقوس هو ان يقال انه سطح يحيط به خط مستدير ينتهي طرفاه بنقطتين انتهى.

اقول: تعريفه هذا تعريف لقطع الدائرة لا للقوس. والصواب ما قدمناه وحققناه.

ثم لا يخفى عليك ان تحديد القوس بقطعة من الدائرة انما يكون من زيادة الحد على المحدود، فان قطعة من الدائرة غير داخل في حقيقة المحدود اذ ليست القطعة جنساً ولا الدائرة فصلاً لأن يكون حدّاً تاماً، بل القطعة عرض عام، والدائرة عرض خاص فيكون تعريفاً بالخاصة والعرض العام، فالحد المذكور زائد على المحدود وخارج عنه.

ثم ان التعبير بالزيادة يؤيد ان المراد بالدائرة في حد القوس هو الخط المحيط المذكور لأن الزيادة والنقصان من خواص الكم. والدائرة بمعناها الطبيعي إما من الكيفيات المختصة بالكميات، أو من الكميات المتصلة فهي على الأول هيئة حاصلة من احاطة خط منحني على سطح مستو والكيف ←

ليس حدّاً بمعنى التعريف بالفصل القريب. وكما يقال: الثبوت الإضافي^{٣٥} هو المعتبر في تحديد السلب على الإطلاق، ويعني به أنّ الثبوت أعمّ من أن يكون وجوداً مطلقاً، أو مقيداً معتبراً في تعريف العدم مطلقاً^{٣٦}، ومعلوم أنّ العدم والسلب لاجنس له

→ لا يقتضي القسمة ولا النسبة بذاته. وعلى الثاني سطح مستو احاطه خط منحني، وهو وان كان قابلاً للقسمة ولكنّ القوس ليست قطعة من ذلك السطح بل هي قطعة من الخط المحيط. والشيخ قد أتى بثلاثة براهين في اثبات الدائرة في الفصل التاسع من ثلاثة الهيات الشفاء في الكيفيات التي في الكليات (ص ٣٦٤ - ٣٦٨ ط ١ من المطبوع على الحجر) فتبصر.

٣٥. قوله: «كما يقال الثبوت الإضافي...» اعلم ان السلب لا بد أن يضاف الى ثبوت، والمسلوب اى معنى كان بالقياس الى سلبه ثبوت اضافي؛ والإمكان مثلاً وان كان عدمياً إلا أنه ثبوتي بالاضافة الى سلب الامكان، وكذا العدم بالاضافة الى سلب العدم، والسلب بالاضافة الى سلبه، والمعتبر في تحديد السلب هو هذا الثبوت كما في الشفاء أن الثبوت واعني به الإضافي المطلق أعم من أن يكون حقيقياً في نفسه أو بالاضافة فقط يقع جزءاً من بيان السلب لا انه موجود في السلب كما ذهب اليه بعض اتباع المشائين من مفسري كلام ارسطاطاليس فالمسلوب يستحيل أن يوجد مع سلبه. ومن قال ان البصر جزء من العمي وان الأعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به أن البصر موجود مع العمي بل يريد أن العمي لا يمكن أن يحد إلا بأن يضاف السلب الى البصر في حده فيكون البصر جزء من البيان لا من نفس العمي فان الحد قد يزيد على المحدود. راجع الى الفصل السادس من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الاسفار (ج ١ ص ٣٢ ط ١، وج ١ ط ٢ ص ١٤١). والمراد من البيان في الموضوعين الحد اي يكون البصر جزء من الحد لا من نفس العمي، وهذا من باب زيادة الحد على المحدود.

٣٦. قوله: «في تعريف العدم مطلقاً» مراده هو ما اتينا به في التعليقة المتقدمة أي ان الثبوت على الاطلاق مطلقاً كان أم مقيداً معتبراً في بيان العدم مطلقاً أي على الاطلاق مطلقاً كان أم مقيداً فالعدم رفع الوجود إن مطلقاً فطلياً، ان مقيداً فمقيداً. فالعبارة في الطبعة المتقدمة حيث جاءت «في تعريف العدم المطلق» ليست بصواب، وصوابها هكذا: «في تعريف العدم مطلقاً» كما دريت. هذا مما افاده الحكيم الهيدجي في التعليقة. وقوله: «أعم من ان يكون وجوداً مطلقاً» هو المحمول في الهلية البسيطة كالانسان موجود. وقوله: «أو مقيداً» هو المحمول في الهلية المركبة كالانسان كاتب.

ولافضل، ولو مثل العمي والجهل^{٣٧}. كيف والحدّ يطلق على الأسمي حتّى أنّهم قالوا^{٣٨}: «إنّ التعاريف المثبتة في أوائل العلوم المدوّنة للأشياء قبل إثبات وجودها حدوداً اسميّة، ويعدّه حدود حقيقيّة» ومعلوم أنّ أكثرها رسوم. وثانيتهما أنّ الحدّ^{٣٩} قسمان بتقسيم آخر: فإمّا بحسب الوجود، وإمّا بحسب الماهية

٣٧. قوله: «ولو مثل العمي والجهل» المراد بالجهل البسيط منه، لما تقدم في التعليقات السالفة من ان الجهل المركب ثبوتي. وكون العدم والسلب لاجنس له ولافضل له، يظهر بأدنى تأمل وكما قال المصنف في الفرر (ص ٣٩ ط الناصري):

مالميس موجودا يكون ليسا قد ساوق الشئ لديننا الأيسا فكيف يفرض لما ليس بموجود جنس و فصل وكل واحد منها أيس أي وجود. والترقي بحرف لوحيث قال ولو مثل العمي والجهل لدفع توهم أنّ اضافتها إلى الملكة أوجبت اكتسابها شيئاً من الوجود، والدفع ظاهر. ثم الحد الاسمي في مقابل الحد بحسب الحقيقة والذات كما تقدم في البحث عن المطالب.

٣٨. قوله: «حتى أنّهم قالوا...» سيأتي نظمه في ذلك:

من ثمّ ما في بدو تعلّيم نضع لاسم بالاثبات قلبه يقع
٣٩. قوله: «وثانيتهما ان الحد...» اي ثانية المقدمتين، واعلم أولاً ان التوحيد الحق الصمدي حاكم بأن ماسواه سبحانه شئونه وآياته، اي العلية بالتشأن، والمعلول شأن من العلة، وازافة الكلمات الوجودية الى متكلمها تعالی شأنه اضافة اشراقية لامتولية، فان الوجودات حقائقها تعلقية لايمكن للعقل الاشارة اليها مع فرض انفصالها عن التيوم الجاعل. بأنّها هي هي اذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية، فحيث انها كلمات نورية لمتكلمها، وآيات شئونية لفاطرها فهي حكايات عنه سبحانه بقدر اوعية وجوداتها فهي حدود ناقصة لعلتها بهذا المعنى، كما انه تعالی شأنه حد تام لها اذ يكشف به المعلول على ماهو عليه.

وثانياً أنّ المعتبر عند اهل التحصيل معرفة ختائق لادريت في صدر الكتاب من أن الحكمة هي العلم بأحوال اعيان الموجودات على ماهي علمه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، والماهية من حيث هي هي من غير انتساب او ارتباط بالجاعل اعتبارية صرفة بالبرهان والاتفاق. والانتساب على ماهو المنسوب إلى اذواق المتألهين لتألهين بوحدة الوجود و كثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود؛ والارتباط على ماهو المحقق في الحكمة المتعالية من ان انحاء الوجودات تعلقات و روابط

من حيث هي هي . ولا نعي من الحد بحسب الوجود نفس حيثية الوجود مطلقاً، وإن أطلق عليه أيضاً في السنة المتألهين؛ كما يقولون: إن وجود العلة حد تام لوجود المعلول، ووجود المعلول حد ناقص لوجود العلة. ومشاركة الحد والبرهان فيه أيضاً صحيحة لكن مراد المنطقي ليس هذا بل المراد الماهية الموجودة لا الماهية من حيث هي من غير اعتبار الوجود، إذ المعتبر معرفة الحقائق ولأن الماهية من حيث هي هي من غير انتساب، وأرتباط بالجاعل اعتبارية صرفة بالبرهان والإتفاق فلا علة لها حتى تؤخذ في حدها أو برهانها إلا علل قوامها لا المادة والصورة من أجزائها الوجودية بل شيئية ماهية جنسها وفضلها المتقدمين عليها تقدماً بالمعنى والتقرر^{٤٠} فتعرف بها أوبالفصل لاغير^{٤١}. فهذا الحد للماهية بحسب الوجود هو الذي قالوا فيه: إن أوجد التعاريف ما اشتمل على العلل الأربع. ويأتي فيه الأقسام الآتية^{٤٢}. والإشتمال على الأربع

→ محضة لانها اشياء لها التعلق والربط. وقد تقدم الكلام فيها.

و ثالثاً أن الوجود بهر برهانه، وقهر سلطانه بسيط محض اي مجرد عن الماهية، لانها مجرد عن المادة واحكامها فان المفارقات ايضاً كذلك، فلا حد له فلا برهان عليه، ولكنه إذا قيد بأطوار كلماته الشنوية كان له حد فكان له برهان فافهم.

٤٠. قوله: «تقدماً بالمعنى والتقرر» قد تقدم الإشارة الى اقسام السبق والحقوق. والتقدم بالمعنى والتقرر هو الذي يقال له السبق بالماهية وبالتجوهر وهو تقدم علل القوام على المعلول في نفس شيئية الماهية وجوهر الذات كتقدم الجنس والفصل على النوع، والماهية على لازمها، والماهية على الوجود عند بعض. فلوجاز تقرر الماهيات منفكة عن كافة الوجودات كما زعمته المعتزلة لكانت ماهية الجنس وماهية الفصل متقدمتين على ماهية النوع بالتجوهر، وكذا الماهية على لازمها ولا وجود فرضاً حتى يكون ملاك التقدم والتأخر. افاده في الفرر (ص ٨١ ط الناصري).

٤١. قوله: «أوبالفصل لاغير» اي بالفصل القريب كما تقدم بحثنا التحقيقي عنه في الغوص السابق في اقسام ماهو.

٤٢. قوله: «ويأتي فيه الأقسام الآتية» اي الآتية في العنوان الآتي: «تقسيم للحد بنحو آخر» حيث يقول:

فنه ما مبدء برهان وما نتيجة وما تأتي منها

كأمثلة نذكرها:

وقال الشيخ في التّجاة:

«كمن يحّد القُدوم بأنّها آلة صناعيّة من حديد شكلها كذا لينحت بها الخشب؛ فالصناعة تدل على الفاعل، والشكل على الصّورة^{٤٣}، والتحت على الغاية، والحديد على المادّة.»^٥

فنقول: إنّ المراد بالحدود^{٤٤} في الحدّ أجزائه، وبالحدود في البراهين الحدود الوسطى. والجمعيّة باعتبار تعدّد الموارد. وأنّ الحدّ كما قال الشيخ في التّجاة خمسة أقسام:

«حدّ اسمي، وحدّ كامل هو تمام البرهان، وحدّ هو مبدا البرهان، وحدّ هو نتيجة البرهان، وحدّ أمور لاعل لها ولا اسباب أو أسبابها وعللها غير داخلة في ذاتها بل بالعرض مثل تحديد النقطة^{٤٥} والوحدة والعمي والجهل ونحوها.»^{٥٥}

٤٣. قوله: «والشكل على الصّورة» تقدّم البحث عن معاني الصّورة بأنّها مرجع كلّ الفعليات، ولما كان الشكل من جهات الفعلية للشّي فيدلّ على الصّورة كدلالة الأثر على المؤثر.

٤٤. قوله: «ان المراد بالحدود...» هذا الأمر من أمهات الأمور في مشاركة الحد والبرهان في الحدود، الناطق بأن المراد بالحدود في الحدّ أجزائه، وأن المراد بالحدود في البراهين الحدود الوسطى أي لكل برهان حد وسط و اطلاق الجمع على الحدّ الوسط باعتبار تعدّد موارد البراهين فللبراهين حدود وسطى فتبصر.

٤٥. قوله: «مثل تحديد النقطة...» أما العمي والجهل فلما تقدم في اول الغوص من أن العدم والسلب لا جنس له ولا فصل ولو مثل العمي والجهل فلا علل لها ولا اسباب لأن الاعدام كذلك إلا بالعرض. وأما النقطة والوحدة فإن كانتا ثبوتيتين فهما بسيطتان فعللها غير داخلة في ذاتها بل داخلة في موضوعاتها بالذات وفيها بالعرض. وان كانتا عدميتين فالأمر اوضح. قال المصنف في آخر الغوص: وربما حدّ ولاعلات حتى تؤخذ في الحدّ، إذ في امور اعتباريات كما مثلنا بالنقطة و

←

٥ النجاة ص ١٦٤ ط دانشگاه.

٥٥ النجاة ص ١٦٠ ط دانشگاه.

وما ذكرناه من المثالين في التظم قد مثل بها الشيخ فقال:

«مثاله أن يقال: لم انكسف القمر؟ فنقول: لأنه توسط الارض^{٤٦} بينه وبين الشمس فانمحي نوره ثم تقول: ما كسوف القمر؟ فنقول: هو انمحاء نوره لتوسط الأرض. لكن هذا الحد الكامل للكسوف، لا يكون عند التحقيق حدّاً واحداً في البرهان بل حدّين؛ والذي يحمل منها على الموضوع في البرهان أولاً وهو الحدّ الأوسط يكون في الحدّ معمولاً بعد الأول، والذي يحمل في البرهان ثانياً يكون في الحدّ معمولاً أولاً، لأنك تقول في البرهان: إن القمر قد توسط الأرض بينه وبين الشمس وكلّ مستضيء من الشمس يتوسط بينها الأرض فإنه ينمحي نوره فينتج أنّ القمر ينمحي نوره؛ ثم تقول: والمنمحي نوره منكسف فالقمر إذن منكسف، فأولاً حملت التوسط ثم الإنمحاء وفي الحدّ التامّ تورد أولاً الإنمحاء ثم التوسط لأنك تقول: انكساف القمر هو انمحاء نوره لتوسط الأرض بينه وبين الشمس.

فإن جعلت كلّ واحد من توسط الأرض والإنمحاء حدّاً كان تامّاً. وهذا إذا كان بعض أجزاء الحدّ التامّ علّة للجزء الآخر؛ فإن اقتصر على العلّة كتوسط الأرض كان الحدّ يسمّى مبدء البرهان، وإن اقتصر على المعلول كالإنمحاء كان الحدّ يسمّى نتيجة البرهان.» • هذا كلامه رفع مقامه.

→ نحوها فإنها اعتبارية عدمية لاعلّل لها بالذات؛ أو هي لموضوعاتها بالذات ولها بالعرض فهي غير داخلية في ذاتها.

ثم ان عطف الاسباب على العلل من قبيل عطف المترادفين في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي أن السبب عند الحكماء ويسمى بالمبدء ايضاً هو ما يحتاج اليه لشيء إما في ماهيته أو في وجوده وذلك الشيء يسمّى مسبباً بفتح الموحدة المشددة وترادفه العلّة (ص ٦٢٦ ج ١).

٤٦. قوله: «لأنه توسط الارض...» وذلك لأن الخسوف بمقاطرة الارض للتبرين، والمقاطرة لا تتحقق الا إذا صار القمر عديم العرض كالشمس.

وإن أردت زيادة إيضاح زدنا الأمثلة فنقول: قد عرّف الفكر بأنه ترتيب أمور معقولة لتحصيل المجهول. وأجزاء هذا التعريف هي الحدان الأوسطان في قياسين، هما برهان على الفكر فإننا إذا أردنا إقامة البرهان على الفكر المصطلح^{٤٧} لكيلا نقع في الغلط — ولا نقول: كل انتقال للنفس في المدركات الجزئية ففكر؛ كما يقول جمهور الناس في كل انتقال لإثية مدركة من المدارك الباطنة من صورة جزئية إلى أخرى، و على أي وجه كان الانتقال: إن هذه النفس تتفكر؛ وليس كذلك — قلنا: العاقلة قوة تتوجه إلى تحصيل المجهول، وكل قوة تتوجه إلى تحصيل المجهول ترتب أموراً معقولة بديهة

٤٧. قوله: «على الفكر المصطلح...» يعني به الفكر المصطلح العلمي المنطقي. وقد تقدم الإشارة في صدر الكتاب في بيان قوله: «الفكر حركة إلى المبادي...» أن الفكر المنطقي هو الحركة العقلية من المطالب إلى المبادي ومن المبادي إلى المطالب فهو إنما يجري في المعقولات فقط. وأما الفكر عند جمهور الناس فهو كل انتقال للنفس في المدركات الجزئية. ونزيد ههنا تمام الكلام في أقسام الفكر بما أفاده المحقق الطوسي في شرحه على منطق الإشارات عند قول الشيخ في صدر الكتاب: «واعني بالفكر ههنا ما يكون عند اجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه...» قال: الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الأوسط من الدماغ المسمى بالدودة أي حركة كانت إذا كانت تلك الحركة في المعقولات، وأما إذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلاً.

وقد يطلق على معنى ثانٍ أخص من الأول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المؤدية إليها إلى أن تجدها، ثم ترجع منها نحو المطالب.

وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء من الثاني (هو أخص من الثاني -خ) وهو الحركة الأولى وحدها من غير أن يجعل الرجوع إلى المطالب جزء منه وإن كان الغرض منها هو الرجوع إلى المطالب. والأول هو الفكر الذي يعدّ في خواص نوع الإنسان. والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه جميعاً إلى علم المنطق. والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازاء الحدس. انتهى.

وانت بما اشرنا اليه تعلم أن الفكر المصطلح هو الأوسط منها؛ وأن قوله: «إن هذه النفس تتفكر هو مقول لقول الجمهور لأن قوله في كل انتقال — إلى قوله على أي وجه كان الانتقال تقرير المصنف لما عليه الجمهور في الفكر.

أو منتهية إلى البدئية^{٤٨}؛ ثم نجعل النتيجة صغرى و نقول: العاقلة ترتب أموراً معقولة كذا و كل ما هو كذلك تتفكر فالعاقلة تتفكر. فإن أخذت حد الفكر من الحد الأوسط في أحد القياسين بأن قلت: الفكر توجه النفس الناطقة إلى تحصيل المجهول، أو الفكر ترتيب أمور معقولة كذاثية كان حدّاً هو مبدء البرهان^{٤٩}، أو حدّاً هو نتيجة البرهان؛ وإن جمعت الأوسطين في الحد كان حدّاً كاملاً هو تمام البرهان. ومثلها التعاريف المشهورة للقوي وأفاعليها فإنها الحدود الوسطي لبراهينها. مثل تعريف النامية بأنها الزائدة في الأقطار الثلاثة^{٥٠} للأجزاء الأصلية على التناسب الطبيعي

٤٨. قوله: «أو منتهية إلى البدئية» وذلك لبطلان الدور والتسلسل.

٤٩. قوله: «هو مبدء البرهان...» في الجوهر النضيد: ان الحد والبرهان قد يتشاركان في الأجزاء فيستعمل في البرهان ما يستعمل في الحد من الأجزاء، كما لو برهنا على أن الغيم يردد بقولنا: إن الغيم جرم رطب مائي ينظفي فيه نار، و كل جرم رطب مائي ينظفي فيه نار فقد يحدث فيه صوت، ينتج فالغيم قد يحدث فيه صوت؛ ثم يجعل النتيجة مقدمة صغرى فنقول: الغيم قد يحدث فيه صوت، وكل صوت يحدث فيه الغيم فهو رعد، ينتج فالغيم قد يردد. فهذه النتيجة حصلت بقياسين اشتملا على حدّين أوسطين أحدهما انطفاء النار في الغيم، والثاني حدوث صوت فيه؛ ولو اقتصرنا على أحدهما لم يحصل النتيجة الأخيرة.

و يقال للأوسط الأول انه مبدء البرهان لأنه اوسط في اول القياسين. و يقال للثاني انه كمال البرهان لتمامه به. والأول من الأوسطين علة للثاني. و هذا الكمال يليه الجنس بمعنى أن الجنس يقارن النتيجة كالصوت الذي هو جنس الرعد فانه مقارن للنتيجة التي هي قولنا: الغيم قد يردد، لأن معناه ان الغيم قد يحدث فيه صوت فاذا اردنا تحديد الرعد عكسنا الترتيب فجعلنا الاوسط الأخير جزءاً أولاً، والأول ثانياً فنقول: الرعد صوت يحدث في الغيم لانطفاء ناريه؛ ولو اقتصرنا على أحد الوسطين كان ناقصاً كما نقول: الرعد صوت يحدث في الغيم أو انه انطفاء النار. (ص ١٩٣-١٩٤ ط ١- ايران)

فظهر بما تقدم ان ترتيب الأجزاء في البرهان على عكس الترتيب في الحد فتبصر.

٥٠. قوله: «في اللاقطار الثلاثة...» المراد بالاقطار الثلاثة الابعاد الثلاثة أي الطول والعرض والعمق على تناسب موزون طبيعي يحفظ معه وحدة الصنع بحيث لا تجد تفاوتاً في وحدته ولو بقدر ميكرون (MICRON) جل شأن الخالق البارئ المصور في صنعه في نظامي العالم و آدم. نعم قد

لتبليغ كمال النشؤ. وتعريف التّموّبأنّه الإزدياد— الى آخره.
فنقول في البرهان: هذه القوّة تتوجّه إلى تبليغ كمال النشؤ، وكلّ ما هو كذلك
يزيد في الأقطار كذا وكذا؛ ثم نجعل النتيجة الصغرى، ونقول: هذه القوّة تزيد في

→ يعرض المزاج بعض الأمراض فيخرجه على الصنع الموزون المناسب في الاقطار الثلاثة و
يجب الزيادة في بعض الأقطار كالسمن المفرط الغير الموزون مثلاً. ثم لا يخفى عليك وجه تعريف
النامية بالزائدة، والغاذية بالمحيطة، والمولدة بالمحصلة المفصلة فهذه محصلة الصورة المنوية من فضلة
المضم الرابع ومفصلها لعضو عضو مخصوص لحفظ النوع. وان شئت مزيد ايضاح فعليك بما نتلوه
عليك من الفصل الرابع من المقالة الأولى من القانونجة في الطب للجغميني:
القوى الطبيعية تنقسم إلى قسمين خادمة ومخدومة؛ اما المخدومة فتقسم إلى ما يتصرف في الغذاء
لبقاء الشخص وهي الغاذية والنامية، و الى ما يتصرف في الغذاء لبقاء النوع وهي المولدة
والمصورة.

أما الغاذية فهي القوى التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المعتدي لتُخلف بدل ما يتحلّل.
و اما النامية فهي التي تزيد في اقطار الجسم الذي فيه على التناسب الطبيعي ليبلغ تمام النشؤ مما
يدخل فيه من الغذاء.
وأما المولدة فعلى نوعين: نوع يحصل المني، ونوع يفصل القوى التي في المني فيمزجها تمزيجات بحسب
كل عضو عضو.

وأما المصورة فهي التي يصدر عنها تخطيط الأعضاء وتشكلاتها.
و أما الخادمة فهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة للتفل. وخلقت الجاذبة لتجذب النافع.
والماسكة لتمسك ريثما يتصرف فيه القوى المحتاج اليها. والهاضمة لإحالة الغذاء الى القوام الصالح
فرقت ما غلظ، وتغلظت مارقاً. والدافعة لدفع ما لا يلائم البدن.
فاذا عرفت ما قدمناه اليك هان لك النيل بمراد المصنف من قوله: «و قس عليها حدود
الغاذية...» وذلك بأن تقول في الغاذية: ان هذه القوّة تحصل بدل ما يتحلّل، وكلّ ما كذلك يحيل
الغذاء إلى بدل ما يتحلّل، وهذه القوّة تحيل الغذاء إلى بدل ما يتحلّل، وكلّ ما هو كذلك
فهو الغاذية، فهذه القوّة هي الغاذية.

وأما في المولدة فبأنّ هذه القوّة تحفظ النوع، وكلّ ما هو كذلك تحصل فضل المضم الرابع منياً و
تفصله من الأعضاء كلّها، فهذه كذلك، وكلّ ما هو كذلك فهو المولدة فهذه القوّة هي المولدة.

الأقطار على المنهج المذكور، وكلّ ما هو كذلك فهي نامية. وقس عليها حدود الغاذية والمولدة بأنّ الغاذية محيلة الجسم الى كذا لكذا، والمولدة محصلة كذا، ومفصلة كذا لكذا. وقس براهينها وغير ذلك فلنوضح التمن:

تقسيم للحدّة بنحو آخر

هاؤم أي تعالوا إلى حدّ الوجود أي حدّ الماهية من حيث إنّها موجودة لامن حيث هي هي بعلم أربع كلّها أوبعضها هي حدود وسطى في البراهين تُحلّ بالبناء للمفعول من أحلّ فنه ما أي حدّ مبدء برهان، وما أي حدّ نتيجة لبرهان، وما أي حدّ تأتي منها وذا أي ما تأتي منها تمامه أي حدّ كامل هو تمام البرهان فاذا جزء^{٥١} سبب لآخر أي هذه الثلاثة حين كان جزء من الحدّ سبباً لآخر. أو كلمة إذ ظرف متعلّق بقولنا: إن قياسين — الى آخره؛ أوفان — الى آخره. كمثّل تعريف الغضب بغليان دم قلب يعترى للانتقام وقد مثل الشيخ به ايضاً^{٥٢}. وخسوف القمر عطف على الغضب أي وتعريف خسوف القمر بانحساء نوره والطمس عطف تفسيري للإنحساء لحجب الأرض بينه وبين الشمس إنّ قياسين بكل من المثالين طويلاً^{٥٣} عليك ترتيبها ماخفياً أمّا قياساً تعريف الخسوف فضياً؛ و أمّا قياساً تعريف الغضب فهكذا: فلان يريد الإنتقام، وكلّ من يريد الإنتقام يغلي دم قلبه؛ ثم نقول: فلان يغلي دم قلبه، وكلّ من يغلي دم قلبه يغضب

٥١. قوله: «فاذا جزء...» اي اذا كان بعض اجزاء الحدّ التام علة للجزء الآخر فان اقتصر على العلة كنوسط الأرض كان الحدّ يسمّى مبدء برهان، و ان اقتصر على المعلول كالانحساء كان الحدّ يسمّى نتيجة البرهان، والحدّ التام مجموعهما مع الجنس. ثم الصواب نصب سبباً لآخر على أن يكون خبر الكان، لا رفعه كما في الطبعة السابقة.

٥٢. قوله: «وقد مثل الشيخ به ايضاً» اي كما مثل بما ذكرناه من المثالين في كتاب النجاة، مثل به ايضاً في موضع آخر منه.

٥٣. قوله: «بكل من المثالين طويلاً» اي في كل منها مطويان.

فإن على العلة تقتصر بأن تقول في تعريف الغضب: هو إرادة الانتقام، وهي علة للغليان، كما أن علتها^{٥٤} إدراك غير الملائم فإن العاملة تحت الشوقية، والشوقية تحت المدركة بعدة حدّاً هو مبدء برهان وبالمعلول بأن تقول: الغضب غليان دم القلب فهو حدّ نتيجة له أي للبرهان.

وتَمُّ أي الحدّ التام^{٥٥} الكامل حصلاً بجمع الإنحاء وحبب مثلاً في تعريف

٥٤. قوله: «كما ان علتها» أي علة الارادة ادراك غير الملائم. وأما ان العاملة تحت الشوقية والشوقية تحت المدركة فلأن للحركات الاختيارية مبادي اربعة: ابعدها عن الحركات هوالقوى المدركة و هي الخيال او الوهم في الحيوان، والعقل العملي بتوسطها في الانسان. وتليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة، وتنشعب إلى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشئ اللذيذ أو النافع ادراكاً مطابقاً أو غير مطابق وتسمى شهوة؛ و إلى شوق نحو دفع و غلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشئ المكروه أو الضار وتسمى غضباً. ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة. و كما أن الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة.

وتليها الإجماع و هو العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والترك و هو المسمى بالإرادة والكراهة. و يدل على مغايرته للشوق كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتهي، و كارهاً لتناول ما يشتهي. وعند وجود هذا الإجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوي نسبتها الى القادر عليهما. وتليها القوى المنبثة في مبادي العضل — وهي الأعصاب — المحركة للأعضاء — بالقبض والإرخاء للأوتار—. و يدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه، و كون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم. وهي — أي القوى المنبثة — المبادي القريبة للحركات و فعلها تشنيج العضل وارسالها، و يتساوي الفعل والترك بالنسبة اليها. (الفصل ٢٥ من النظم الثالث من شرح المحقق الطوسي على الاشارات).

٥٥. قوله: «أي الحدّ التام...» فكل واحد من الحدّ الذي هو مبدء البرهان، والذي هو نتيجة البرهان حدّ ناقص. قال الشيخ في مفتتح الفصل الرابع من المقالة الرابعة من الفن الخامس من برهان الشفاء: و ممّا ينفعنا في المقاصد التي اياها نغزو أن نعرف ما الحد التام، وما الحد الناقص، و ما الحدّ الناقص الذي هو مبدء برهان، و ما الحدّ الناقص الذي هو نتيجة برهان الخ (ص ٢٨٨ ج ٣ ط مصر).

الحسوف. وفي تعريف الغضب بأن تقول: الغضب غليان دم القلب لإرادة الإنتقام. ورتباً حدة ولا علاآت حتى تؤخذ في الحدة إذ في امور اعتباريات كما مثلنا بالنقطة ونحوها فإنها اعتبارية عدمية لاعل لها بالذات أوهي لموضوعاتها بالذات، ولها بالعرض فهي غير داخلة في ذاتها.

غوص في أنّ الحدة لا يُكسب بالبرهان^{٥٦}

الحدة بالبرهان ليس يكسب أي حدية الحدة^{٥٧}. وإنّ هذا التعريف للمحدود

٥٦. قوله: «غوص في ان الحدة لا يكسب بالبرهان» بل كسبه بالتركب كما يأتي قوله في ذلك: فالحدة بالتركب اقتناصه الخ. مراده في هذا الغوص أن حدية الحدة لا تصطاد بالبرهان ولا بالصد ولا بالقسمة ولا بالاستقراء، بل تصطاد بالتركيب. ولما بين عدم اقتناصها بالأمر المذكورة فرّع عليها قوله فالحدة بالتركب اقتناصه، على وزان قول الشيخ في برهان الشفاء (ج ٣ ص ٢٧٠ ط مصر) و منطق النجاة حيث قال في الثاني: فصل في ان الحد لا يكسب من البرهان، ولا القسمة، ولا حدة ضد المحدود، ولا الاستقراء، لكن الحدة يقتنص بالتركيب (ص ٧٦-٧٨ ط مصر).

و أما أن الحدة لا يكسب بالبرهان فلوجهين: الأول أن الحد مركب من الذاتيات المقومة للشيء المحدود ومقومات الشيء أما يلحقه لذاته لالعلل مغايرة لذاته لأن تصوّره متضمّن لتصور المقومات و تصور ثبوتها له، ولأجل أن المقومات يلحق ماهي مقومة له لذاته لالعلل متوسّط كانت واضحة الثبوت له اذلا علّة لها فلاوسط اوضح منها.

الثاني أن الحدة الأوسط يجب أن يكون مساوياً للطرفين فان حمل على المحدود حمل الحدية كان للشيء حدان، و كان الشيء وسطاً لنفس؛ وان حمل عليه على انه ثابت له فالحدة إن حمل عليه على أنه حدّه اتحد الاوسط والأصغر، وإن حمل عليه على أنه حدّ لما صدق عليه لزم كون الحد حدّاً لأمر متغايرة، وان حمل عليه مطلقاً يلزم التحديد. (الجواهر النضيد ص ١٨٩ ط ١- ايران).

٥٧. قوله: «أي حدية الحد» لا يخفى عليك حسن صنيعته في تفسير الحد بالحدية، وذلك لأن ثبوت اجزاء الحد للمحدود يكون بالبرهان لاغير. مثلاً ان الفصل الثالث من اولي نفس الشفاء، و كذلك الفصل الثاني من الباب الأول من نفس الاسفار في أن النفس داخلة في مقولة الجواهر، و اقامة البرهان على ذلك، على التفصيل الذي تجده في العين السادسة من كتابنا عيون مسائل النفس، و شرح العيون في شرح العيون.

بالذاتي لا يمكن اكتسابه بالبرهان، إذ لو برهن لابد من أوسط، و كان المحدود أصغر والحد أكبر فلا بد أن يحمل الأكبر على الأوسط حملاً ذاتياً والأوسط على الأصغر كذلك؛ فيقال مثلاً: الإنسان هو الشيء الفلاني، وكل شيء فلاني هو الحيوان الناطق بالذات والذاتيات فالإنسان كذلك فينقل الكلام إلى إثبات حدية الشيء الفلاني و ذاتيته للإنسان فيلزم إما التسلسل أو الدور والتكرار في الذاتي أو المصادرة أو انقلاب العرضي إلى الذاتي كما قلنا: إذ لا إلى النهاية الأمر ذهب إن اكتسب حدية الأوسط للأصغر بحد ثالث وهكذا أو اكتسابه يكون دائراً إن اكتسب حدية الأوسط بالأول إن يكن الأوسط حداً آخر أي لزومها^{٥٨} على هذا التقدير وكيف يكون لشيء واحد حد فوق واحد والذاتي لو تكرر بدأ الغنى عنه أي عن كل واحد لاكتفاء ذي الذاتي بالآخر؟ وخلف ظهراً إذ ما فرض ذاتياً لم يكن ذاتياً إذ لا غنى عن الذاتي. هذا إن اكتسب الأوسط^{٥٩} بحد آخر وأنه صودر في البيان^{٦٠} إن لم يكن لواحد حدان وإن

٥٨. قوله: «أي لزومها...» أي الدور والتسلسل على هذا الفرض الذي يكون الأوسط حداً آخر أي غير الحد الذي قصد اثبات حديته بأن يكون أحدهما أي ثبوت الأكبر للأصغر حداً، وثانيهما أي وثبوت الأوسط له حداً آخر فكان للأصغر حدان جعل أحدهما أكبر، والآخر وسطاً في اثبات الأكبر للأصغر. على أنه يلزم اشكال آخر وهو قوله وكيف يكون آه فانه لو كان لشيء واحد حدان كان له جنسان و فصلان أو جنس واحد و فصلان فحينئذ كان شيئاً لاشيئاً واحداً و ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه؛ فالحد الحقيقي للشيء الواحد لا يكون إلا واحداً.

٥٩. قوله: «هذا إن اكتسب الأوسط» أي هذا القسم من لزوم التسلسل والدور والتكرار في الذاتي يلزم لو كان الأوسط حداً غير الأكبر بأن يكونا حدين.

٦٠. قوله: «وإنه صودر في البيان...» أي إن لم يكن الوسط حداً على حدة كالأكثر بل كان مفهوم الأوسط والأكبر واحداً بأن كان التباين بين الأوسط والأكبر بالعبارة فقط لزم المصادرة أي صار البرهان مصادرة وهي أن تشتمل على حدين مترادفين بأن لم يكن ما اكتسب به المحدود حداً آخر له و مع ذلك لم يكن مبانئاً للمحدود بل مرادفاً له. فعبارة الكتاب على ما في الطبعة السابقة أي «وإن كان التباين...» هي من طغيان قلم الناسخ، وأصل العبارة إما «بأن كان» مكان وإن كان ليكون تفسيراً لما قبل، أو «وكان» بأن تكون لفظة إن زيادة.

كان التغيرات بين الأوسط والأكبر بالعبارة فقط وإن بأوسط لم يكن حدّاً للأصغر بل هو الرسم والخاصة اقتنص فكيف الإقتناص^{٦١} للذات والحدّ الذي هو عينه بخصّ مخفّف خاصة فيلزم كون العرضي ذاتياً. وأيضاً على تقدير كون الأوسط رسماً إن أطلقت حمل الأكبر على الأوسط أي الحمل ذاتياً كان أوعرضياً فهكذا أي بنحو الإطلاق مستنتج في الأصغر أي في حمل الأكبر وهو الحدّ عليه فلا يلزم المطلوب وإن على سبيل حدية له أي للأوسط حمل الأكبر على الأوسط فكيف حدّ النوع للخصّ جعل فهل يكون حدّ الإنسان والضاحك واحداً؟. وإن حمل على أنه حدّ لموضوع الاوسط الذي هو الخاصة^{٦٢} أعني الإنسان فقد اخذ المطلوب في بيان نفسه.

قال الشيخ في كتاب النجاة:

«لا يمكن اكتساب الحدّ بالبرهان لأنه لا بدّ فيه من حدّ أوسط مساوٍ للظرفين لأنّ الحدّ

٦١. قوله: «فكيف الاقتناص...» لأنّ الذوات تقتنص ممّا بين ماهياتها من الاجناس والفصول، و تحمل عليها حملاً اولياً ذاتياً، وأنى للعرض هذه الشأنية؟ فلو كانت الذات تقتنص بخاصة لزم كون العرضي ذاتياً.

وجملة الأمران حدية الحدّ لتوسطاد بالبرهان فإوسط البرهان إما حدّ أوسط، فإن كان حدّاً فإما أن يكون مفهوم الأوسط و مفهوم الأكبر مختلفين أو متحدين، وعلى الاختلاف كيف يكون لشيء واحد فوق حدّ واحد، وايضاً يلزم التسلسل والدور وتكرّر الذاتي وعلى الاتحاد يلزم المصادرة.

وإن كان رسماً فإما أن يلحظ حمل الأوسط بالحمل الأولي على الأصغر المحدود، أو يلحظ حمل الأكبر على الأوسط: فعلى الأول يلزم كون العرضي ذاتياً لأنّ الرسم جعل على حدّ الحدّ. وعلى الثاني يتصور ثلاث صور وذلك لأنه إما أن يلحظ حمل الأكبر على الاوسط على نحو الاطلاق، أو على نحو الحدية فقط؛ أو إما أن يقال لمّا كان الأكبر في النتيجة حدّاً اولياً للأصغر كان الأكبر في القياس ايضاً يحمل على الأوسط لأنّ موضوع الأوسط هو الأصغر في النتيجة: فعلى الصورة الأولى كان حمل الأكبر على الاصغر المحدود ايضاً على نحو الاطلاق، فلا يحصل المطلوب الذي هو حدية الحدّ. وعلى الصورة الثانية كيف يجعل حدّ الخاصة حدّاً للنوع؟ وعلى الصورة الثالثة يلزم المصادرة أي أخذ المطلوب في بيان نفسه.

٦٢. قوله: «هو الخاصة» بان يلاحظ الخاصة وجهاً و مرآة للإنسان.

والمحدود متساويان، وذلك الأوسط لا يخلو إتما أن يكون حدّاً آخر، أو يكون رسماً و خاصة؛ فأما الحدّ الآخر فإذا السؤال في اكتسابه ثابت فإن اكتسب بحدّ ثالث فالأمر ذاهبٌ إلى غير النهاية؛ وإن اكتسب بالحدّ الأوّل فذلك دور؛ وإن اكتسب بوجه آخر غير البرهان فليّم لا يكتسب به هذا الحدّ؟! على أنّه لا يجوز أن يكون لشيء واحد حدان تامان^{٦٣} على ماسنوضح؛ وإن كانت الوساطة غير حدّ فكيف صار ما ليس بحدّ أعرف وجوداً للمحدود^{٦٤} من الامر الذاتي المقوم له وهو الحدّ حتى يكتسب به؟» هذا كلامه.

إن قلت: كثيراً ما يكون ما ليس بحدّ أعرف لأنّ تصور الشيء بوجه أسهل من تصور الشيء بالكنه، فكيف قال الشيخ: فكيف صار— إلى آخره؟

قلت: المراد بالوجود للمحدود الحمل الذاتي الأوّل كما في حمل الحد على المحدود المتحدّين بالذات، المتفاوتين بالإجمال والتفصيل؛ والذاتي بين الثبوت لذي الذاتي لا العرضي، والذاتي لا يعلّل والعرضي يعلّل.

وأيضاً لا يكتسب الحد بالضد

ولا بالقسمة ولا بالإستقراء بل بالتركيب يقتنص

ليس بضدّ الشيء^{٦٥} كسب حدّه إذ ضدّ حدّ الضدّ حدّ ضدّه كلمة إذ تعليلية علّة

٦٣. قوله: «لا يجوز أن يكون لشيء واحد حدان تامان» كما لا يجوز أن يكون لشيء واحد فصلان أخيران لما اشترنا إليه من انه ما جعل الله لرجل من قلوبين في جوفه، اي ليس لشخص واحد تشخصان.

٦٤. قوله: «اعرف وجوداً للمحدود» أي اعرف ثبوتاً له.

٦٥. قوله: «ليس بضدّ الشيء...» ناظر الى ما قال الشيخ في الفصل الثالث من رابعة برهان الشفاء: و ليس لقائل ان يقول إن حدّ الشيء مستنبط بالقياس الشرطي من حدّ ضدّه، لأن حدّه ضدّ حدّ ضدّه، فثلاً إنا إذا علمنا أن حدّ الشرّ هو الأمر المتشثت الغير المنتظم، علمنا أن حدّ الخير هو الأمر

للمنفي^{٦٦}. أي يستنبط حدّ البياض بأنّه إن كان حدّ السواد أنّه لون قابض لنور البصر فحدّ البياض أنّه لون مفرّق لنور البصر لكن حدّ السواد كذا فحدّ البياض كذا. أو يقال لو فرض أنّ الشرّ وجودي وضدّ للخير — إن كان حدّ الشرّ أنّه مبدء الأمر الغير المنتظم — فحدّ الخير أنّه مبدء الأمر المنتظم لكن حدّ الشرّ كذا فحدّ الخير كذا. فأنّه دور ومافيه جلا علة للثني^{٦٧} بأمرين: أحدهما أنّه دوريّ إذ كما بيّنت هذا بذلك بيّنت ذلك بهذا. وثانيها أنّه تعريف، بالختي والمساوي في المعرفة والجهالة؛ على أنّه ليس

→ الملتئم المنتظم بأن نقول هكذا: إن كان حدّ الشرّ انه هو الأمر المتشتت الغير المنتظم، فحدّ الخير هو أنّه الأمر الملتئم المنتظم، ثم نستثني، لكن حدّ الشرّ كذا، فإذا كان حدّ الخير كذا، فإن الجواب عن هذا على وجوه اربعة:

أولها أنه لم يمكن هذا القياس أن يعطي حدّاً بقياس حتى أخذ حدّاً باقتضاب ووضع من غير قياس، فأشبهه من وجه صاحب القسمة وصاحب الإستقراء، إذ كل واحد منها يأخذ المطلوب بوجه ما مصادرة، ويضعه وضعاً ويظن انه بيّنه بقياس ضروري، وإن كان هذا إنما صادر على نقيض مطلوبه: لأنه طلب أن يبيّن الحدّ بقياس فأخذ الحدّ بلا قياس.

والثاني انه عرض لهذا شيء آخر وهو أنه جعل القانون في كسب الحدّ أن يوضع حدّ ضدّ المحدود فإذا طالبناه بأن يبيّن كيف يحدّ الضدّ الآخر المبيّن به حدّ هذا الضدّ — وهو في هذا المثال الخير — احتاج أن يبيّنه لاحتمال على حكم قانونه بحدّ لهذا الضدّ، وهو في هذا المثال الشرّ، فع ان يصادر مع المطلوب الأول فانه يستعمل الدور.

والثالث أنه ليس حدّ احد الضدين أعرف من حدّ الضدّ الآخر، بل هو مثله في الجهالة والمعرفة الحقيقية، وكل بيان مما ليس اعرف، وان لم يكن دوراً ولا مصادرة، فليس ببيان. والرابع أنا لنسامح ولنضع أن هذا الانسان قد حدّ ماله ضدّ بهذا القانون، فكيف يحدّ ما ليس له ضدّ، أو كيف يحدّ الضدّ المطلق، والحدّ المطلق الواقع على الطرفين ليس له ضدّ؟ (ص ٢٧٩ — ٢٨٠ ج ٣ ط مصر).

٦٦. قوله: «علة للمنفي» يعني ان القائل باكتساب الحدّ بالضدّ يقول: ان حدّ الشيء مستنبط بالقياس الشرطي من حدّ ضده لأن حدّه ضدّ حدّ ضده، أي حدّ ضدّ الشيء حدّ لذلك الشيء.

٦٧. قوله: «علة للثني» اي علة لقوله ليس في البيت السابق.

لكل شيء ضد^{٦٨} بمثله اقتسام أيضاً بطلا في اكتساب الحد لأنك إذ اقلت الإنسان إماماً حيوان وإماماً غير حيوان، والحيوان إماماً ناطق أو غير ناطق، فبمجرد القسمة لا تقطع بأنه حيوان وناطق لأن استثناء نقيض قسم ليبقى القسم الداخل في الحد هو إبانة الشيء بما هو مثله أو أخفى شيئاً في حد الذات إلا أن يستتبط بشيء آخر.

قال الشيخ في النجاة — بعد ما قال: والحد لا يكتسب بالقسمة —:

«فإنك إذ اقلت لكن ليس الإنسان غير ناطق فهو إذا ناطق لم تكن أخذت في الاستثناء شيئاً أعرف من النتيجة. وإيضاً الحد لا يكتسب من حد الضد فليس لكل محدود ضد؛ ولا أيضاً حد أحد الضدين أولى به من حد الضد الآخر» هـ (انتهى).

أي من حد الضد الآخر بالآخر حتى يكون أحدهما مفروغاً عنه ويستتبط منه الآخر إذ المفروض أن الحد مجهول بعدد ونريد أن نكتسب. وهذا ظاهره لكن لما كان الحد مجهولاً^{٦٩} فكان حد هذا الضد لذلك وحد ذلك لهذا أيضاً من المحتمل.

وليس باستقراء جزئيات إذ لم يُفد علماً بكليات لأن الحسن لا يُفيد شيئاً^{٧٠} والجزئيات

٦٨. قوله: «على أنه ليس لكل شيء ضد» فإن المفارقات مطلقاً لا ضد لها. بل لا تضاد بين الجواهر مطلقاً ولا بينها وبين غيرها لأن الضد هو الذات الوجودية المعاقبة لذات أخرى وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها، والجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر إلى جوهر آخر، ولا بالنظر إلى غيره من الأعراض. وراجع في ذلك إلى المسألة الثالثة من الفصل الأول من المتصد الثاني من تجريد الاعتقاد وشرحه كشف المراد (ص ١٤١ بتصحيح الراقم وتحديثه عليه) وسائر شروح التجريد.

٦٩. قوله: «لما كان الحد مجهولاً...» أي لما كان مطلق الحد مجهولاً لاحد الضدين فقط فكان حد هذا الضد لذلك وحد ذلك لهذا أيضاً من المحتمل فلا يفيد اكتساب الحد بالصد بنحو القاعدة الكلية بل فيما إذا علم حد أحد الضدين دون الآخر.

٧٠. قوله: «لأن الحسن لا يفيد شيئاً» لأن الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً. وسيأتي في البرهان أنه

غير متناهية فكيف استقرت الكّل حتى تجعل حدّها النوعها. وأيضاً إن وضعت أن الحدّ محمول على كلّ شخص فالحمل أعمّ من الذاتيّ فكيف ينقل الى النوع^{٧١}؟ وإن جعلت أنه حدّ لنوعها أولاً فهذا مصادرة. فإذا بطل الاقسام جميعاً فالحدّ بالتركيب^{٧٢} اقتناصه و ذابان تستشرفوا اي تنظروا أشخاصه وهي أشخاص المحدود لاتحادها بالذات حتّى تروا أي تعلموا علماً تعقلياً أن الأشخاص من أي الاجناس العشر حذف التاء للتأويل بالمقولات، فتظفر عقولكم بجنسها الأعلى أولاً فتأخذوا بعد ذلك مقوماتها الأخر من أجناسها وفصولها البعيدة والقريبة وتصطادوا حدودها.

وقد ذكرت امثلة من الأجناس عند قولي: ترتب الاجناس كالمرقى. فغتما رتب كلّ ما وجد^{٧٣} حملاً ومعنى تميزان قُدّما على عاملها ساوت المحدود فهو حدّ تساوي الحمل^{٧٤} تمييز المعرف عمّا عداه عمد قصد تساوي المعنى والمفهوم ماهية إلابالإجمال والتفصيل لديهم معتمد إذ المقصود من الحدّ الإطلاع على ذاتيات المحدود إن الحدود حسب الوجود والحصر في التمييز^{٧٥} من ردود ومن المشهورات بينهم حتى صار كالمثل

→ ليس في مُتة الحس الاطلاع على الكليات والاحاطة بكل الجزئيات و تمام ذاتياتها و عوارضها المشتركة.

٧١. قوله: «فكيف ينقل الى النوع...» وجهه ظاهر فان كثيراً ما يحمل على الاشخاص حملاً مطلقاً لا يصح حملها على نوعها لأن لها عوارض مشخصة خاصة تحمل على كل فرد فرد منها فكيف ينقل منها الى نوعها.

٧٢. قوله: «فالحدّ بالتركيب...» اي الكاسب للحدّ هو تركيب الذاتيات المقومة على ترتيبها الطبيعي بأن يقدم الأعم على الأخص كما هو متقدم عليه في الطبع كما تقول: الانسان حيوان ناطق. و يكتسب الحدّ ايضاً بايراد الفصول المحصلة لوجود الأجناس أجمع القريب منها والبعيد والمتوسط. (الجوهر النضيد ص ١٨٩ ط ١- ايران)

٧٣. قوله: «كل ما وجد...» كل ما وجد مبتداء، خبره فهو حدّ.

٧٤. قوله: «تساوي الحمل...» اي تساوي الصدق كالحَيوان والحساس فانها متساويان في الصدق دون المعنى. و قوله: «تساوي المعنى» كالانسان والحيوان الناطق.

٧٥. قوله: «والحصر في التمييز...» لوقال البيت هكذا العله كان أحلى:

الساثر: «أن الحدود بقدر الوجود»

فجوهر و ناطق و مانت^{۷۶} تميّز الإنسان فيها ثابت لكتّها ليست له

بمسبب وجود الحدود والحصر في التميّز مردود
 كيف كان هورداً على قول من زعم بأن الغرض من التحديد هو التميّز فحسب. فان الحق في ذلك ما
 قاله الشيخ في الاشارات: يجب أن يعلم ان الغرض في التحديد ليس هو التميّز كيف اتفق، ولا ايضاً
 بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر، بل أن يتصوّر به المعنى كما هو انتهى.
 وانت تعلم ان الإنسان مطبوع على أن يعلم الموجودات بمقتضاها، ولا يحصل ذلك إلا من التحديد
 بالمقومات إما بالبرهان المنطقي أو بالوجدان الشهودي، ولا يطمئن قلبه ولا ينتهي عن التحصيل ما لم
 يصل الى حق اليقين، ولذا فسر الحكمة بأنها العلم باحوال اعيان الموجودات على ماهي عليه في
 نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية.

وفي شرح الضابط السابع من اول منطق حكمة الاشراق في المعارف والتعريف للقطب الشيرازي:
 «ان معرف الشيء ما يكون اعني قولاً يكون معرفته سبباً لمعرفة ذلك الشيء، او تميّزه عن كل ماعداه
 (ص ۵۲ من المطبوع على الحجر). وقوله: أو تميّزه عن كل ماعداه، نظرٌ ذهب اليه غيره ممن تقدمه
 زماناً ايضاً. قال المحقق الطوسي في اساس الاقتباس:

خواجه ابوعلى سينا در صعوبت تحديد اعيان موجودات مبالغتي عظيم کرده است و گفته: ايراد
 جنس قريب و فصل ذاتي مقوم اولی بی آنک فصلی مقسم جنس باشد یا مقوم نوع در طول و عرض
 اهمال کرده باشد یا عرضی بجای فصلی ايراد کرده بغایت دشوار باشد. و بعضی اهل صناعت
 اين سخن براو رد کرده اند و در سهولت تحديد مبالغه کرده و گفته: حدّ بحسب اسم باشد، و اسم
 بحسب تصور واضع و فهم مستمع. و حق آنست که اگر حدّ حقيقي تام خواهند که مطابق محدود
 بود بالذات و في نفس الأمری زيادت و نقصان حال بر اين جمله بود که ابوعلى گفته است. و اگر
 تعريف خواهند بحسب تصور متصور، حال بر اين جمله بود که اين معترض گفته است، چه از
 تصور چیزی معلوم بود که کدام معنی بالذات در وی داخل است، و کدام معنی خارج. و اين
 است علت آنک یک چیز را بحسب اعتبارات مختلف حدود مختلف گویند. (ص ۴۴۱ ط ۱-
 ایران). ثم ان قيد الوجود في قوله: «ان الحدود حسب الوجود» يؤمى إلى أن الحد الحقيقي انما يكون
 للشيء الموجود، وان المعلوم لا يحدّ بالحدّ الحقيقي، وسيأتي كلام الشيخ في ذلك من انه لا حدّ بالحقيقة
 لما لا وجود له. نعم ان محصل الحقائق لا يعنى بالمعدوم والبحث عن العدم استطرادي لا يعابيه.

۷۶. قوله: «و مانت...» المانت سواء كان من الموت بمعناه الاضطراري، او الاختياري فانه فصل

→ أخير بعد الناطق للانسان يمتاز به عن النفوس الفلكية لأن لهم نفوساً ناطقة ايضاً إلا أنها ليست بمانئة، وقال في الفريدة الرابعة من الغرر في الفلكيات:

وكل ماهنك حي ناطق وجمال الله دوماً عاشق
بل يمتاز عن الملائكة والمفارات العقلية فانهم جواهر حية ناطقة، فيمتاز الانسان بالفصل المانت عنهم
فتدبر. والموت الاختياري هو مفاد موتوا قبل أن تموتوا. وقيل بالفارسية:

پيشتر از مرگ خود اينجواجه مير تا شوى از مرگ خود اينجواجه مير
وهو عند السلاك الى الله اربعة اقسام: احدها الموت الأحمر وهو الجهاد الاكبر فتوبوا الى بارئكم
فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم. وثانيها الموت الابيض وهو الجوع لانه ينور الباطن و
يبيض وجه القلب فان البطننة تذهب بالفطنة. وثالثها الموت الأخضر وهو ليس المرقع، قال الوصي
عليه السلام: لقد رقت مدرعتي حتى استحييت من راقعها. رابعها الموت الأسود وهو تحمل الصبر
في المصائب والمحن ولومة اللاتمين واحتمال اذى الخلق. وهذا الموت هو اشد من الثلاثة الأخرى
ولربك فاصبر وقد نظمها المصنف بالفارسي في ديوانه في جواب السائل عنها بقوله:

موت ابيض كه هست جوع و عطش	در رياضات با شروط رشاد
اين سحابيست يظن الحكمة	در احاديث على الاسناد
ابيضاض و صفاهمى آرد	عكس البطننة تميت فؤاد
موت اخضر مرقع اندوزيست	در زنى چون دراغمه زهاد
مرقع مدرع و استحى	گشته مروى ز سيد زهاد
سبزيش خرمى عيش بود	كه قناعت كنوز ليس نفاذ
موت اسود كه شد بلاى سياه	احتمال ملامت است و عناد
لا يخافون لومة اللائم	روز قرآن بخوان باستشهاد
موت احمر كه رنگ خون آرد	باشد اينجا خلاف نفس و جهاد
گفت ز اصغر بسوى اكبر باز	آمدیم آن نبى ز بعد جهاد

اعلم أن الموت بمعنى آخر جار على جميع ما سوى الله سبحانه. وذلك المعنى هو فناء كل سافل في
عاليه، وتوجه كل سافل الى عال، ورجوع كل شيء الى اصله، وعود كل صورة إلى حقيقتها. وفي
آخر الفصل الثالث من الفن الرابع من الجواهر والاعراض من الاسفار: واما الفناء والموت العام
للجميع فهو ضرب، آخر من العدم غير الفساد وهو المشار إليه في قوله: ونفخ في الصور فصعق من
←

سوية^{٧٧} والحدّ قول قدحكي المهية .

والشيخ في النجاة بعدما ذكر «أنّ الحدّ يقتنص بالتركيب وذلك بأن تعمد إلى الأشخاص، وتنظر من أيّ جنس هي من العشرة، ويؤخذ جميع المحمولات المقومة لها التي في ذلك الجنس» ٥ - قال بعد كلام -:

«يؤتي بجميع الفصول الذاتية وإن كانت ألفاً وكانت بواحد منها كفاية في التميز فإنك إذا تركت بعض الفصول فقد تركت بعض الذات والحدّ عنوان للذات وبيان له فيجب أن يقوم الحدّ في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها فحينئذ يعرض أن يتميز أيضاً بالحدود» ٥٥

وقال:

«ولذلك فلاحد بالحقيقة لمالا وجوده، وأنما ذلك قول يشرح الاسم» ٥٥٥

واليه أشار قولنا: من ثم مافي بدو تعلم^{٧٨} نضع من الحدود قبل إثبات وجود المحدود

→ في السموات و من في الارض. و راجع في تفصيل ذلك إلى الفصل السادس عشر من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار (ج ٤ ط ١ ص ١٧٣)؛ وإلى الجامع الوافي للفيض (ج ١٣ من الرحلي ص ٢٨، الباب ٣١ في ذكر الموت و انه لا بد منه)؛ و إلى الفصل الثاني من تذكرة آغاز و انجام للمحقق الطوسي بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه)؛ وإلى العين الاثنتين والخمسين من كتابنا شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس.

٧٧. قوله: «ليست له سوية» أي تلك الامور من الجوهر والناطق والمائت وان كان تميز الانسان عن غيره حاصلها، لكنها ليست مساوية للانسان، والحال - كما سيأتي في الشرح عن نجاة الشيخ - يجب أن يقوم الحد في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها. و بعبارة أخرى تلك الأمور وان كانت تميز الانسان عما عداه، لكنها ليست حدّاً مساوياً للانسان، والحدّ قول قدحكي الماهية والتميز غير التشخص.

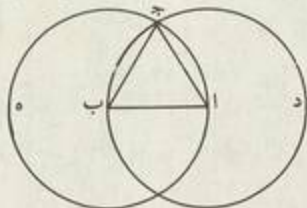
٧٨. قوله: «من ثم مافي بدو تعلم...» في منطق التجريد للمحقق الطوسي: ربما صار شرح الاسم ←

٥ النجاة ص ١٤٩ ط دانشگاه

٥٥ و ٥٥٥ النجاة ص ١٥١ ط دانشگاه

للإسم بالاثبات أي بعد اثبات وجوده قلبه يقع أي قلب «ما» الشارحة إلى «ما» الحقيقية، وقلب الحد الإسمي إلى حد الحقيقي. ومن هنا أيضاً^{٧٩} قلنا عليهم في موضع آخر: إنَّ في التعريف التفصيلي المشهور للانسان والحيوان قصوراً أعني جوهر قابل الأبعاد نام حساس متحرك بالإرادة فكما اشاروا إلى مقام هيولوتها، بالجوهر؛ وإلى الجسميّة، بالقابل للأبعاد؛ وإلى النباتية، بالتامي؛ وإلى الحيوانية والمشاعر الظاهرة والباطنة والمحركة الباعثة والعاملة، بالحساس والمتحرك بالإرادة؛ وإلى العقل بالقوة و

بعينه بعد الإثبات حدّاً حقيقياً. وفي شرحه الجوهر النضيد: الحد بحسب الاسم قد يصير حدّاً بحسب الماهية بعينه إذ ابين ثبوت الحدود وتحققه في الخارج كمن يقول: ما المثلث المتساوي الأضلاع؟ فإذا قيل له أنه شكل أحاط به ثلاث خطوط متساوية كان حدّاً بحسب الاسم، فإذا برهن على وجوده في الشكل الأول من اقليدس كان المذكور أولاً حدّاً بحسب الحقيقة (١٨٨ ط ١ - إيران).
اقول: الشكل الاول من اصول اقليدس بتحرير المحقق الطوسي هكذا: نريد أن نرسم مثلثاً



متساوي الأضلاع على خط محدود ك- ا ب- . فلنرسم على نقطتي - ا ب- ببعد الخط دائرتي - ا ج ه، ب ج د- ونصل - ا ج، ب ج- فثلث - ا ج ب- المرسوم على - ا ب- متساوي الأضلاع. وذلك لأنّ - ا ب، ا ج- الخارجين من مركز دائرة - ب ج د- إلى محيطها متساويان؛ وكذلك - ب ا، ب ج- الخارجان من مركز دائرة - ا ج ه- إلى محيطها ف- ا ج، ب ج- المساويان ل- ا ب، متساويان، فأذن أضلاع مثلث - ا ب ج- متساوية وهو المراد.

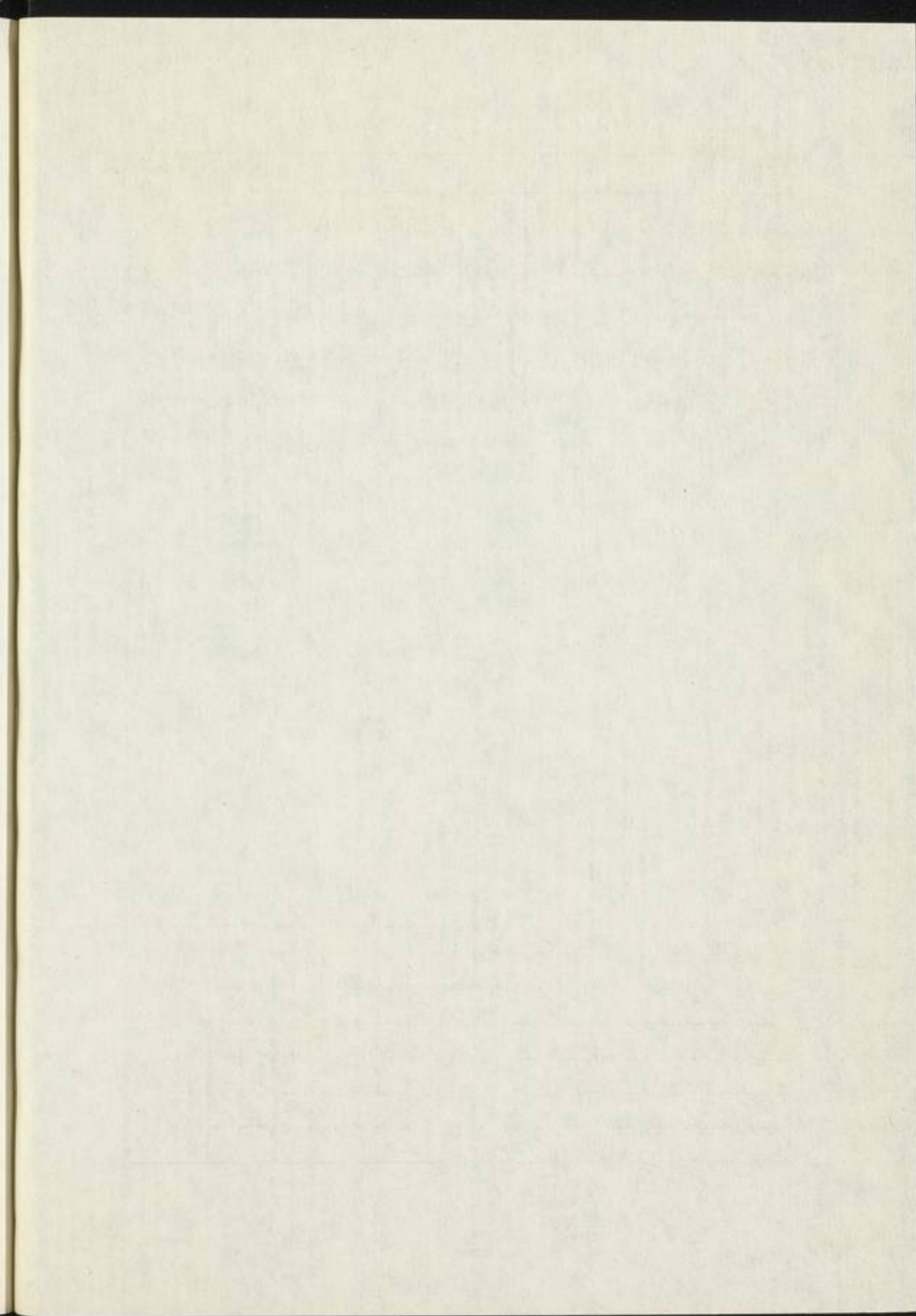
قوله: من ثم، أي من أجل أن الحدود الحقيقية هي ما بحسب الوجود، نضع للاسم ما في بدو تعليم من الحدود، قلبه يقع بالاثبات. فقوله من الحدود بيان لما الموصول، وللإسم متعلق بقوله نضع، و بالاثبات متعلق بقوله يقع.

٧٩. قوله: «ومن هنا أيضاً» أي من أجل ان الحدود الحقيقية هي ما بحسب الوجود أيضاً قلنا عليهم الخ. أو من أجل ما قال الشيخ: يؤتي بجميع الفصول الذاتية وان كانت الفأ الخ، ومآلها واحد.

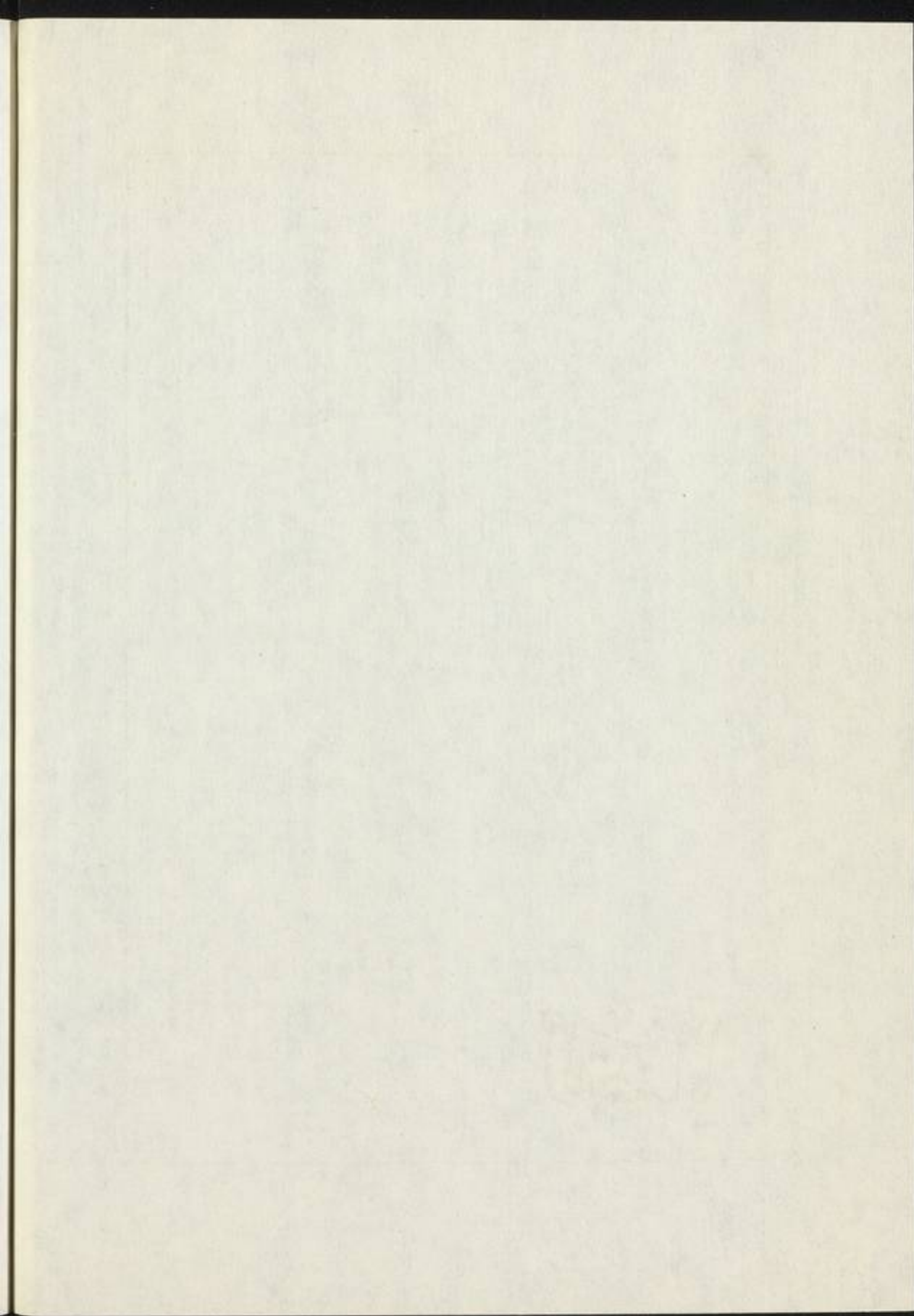
بالفعل في الانسان، بالتاطق؛ فليشيروا الى مقام المعدنية وما قبلها إذ الطبيعة مالم تستوف^{٨٠} شرائط النوع الأخص لم تتخط به إلى النوع الأشرف. فالتعريف التام والحد الكامل أن يقال: الانسان هو الجوه القابل للأبعاد ذوالصورة العنصرية والمعدنية الى آخرها. وإن ادرج العنصرية والمركب التام المعدني في قابل الأبعاد فليدرج النامي والحساس، فيه وهو مناف للغرض الذي هو الإطلاع على الذاتيات وليس الغرض الامتياز فقط وإلا لتأتى من الناطق فقط، أو الضاحك فقط.

٨٠. قوله: «إذا الطبيعة مالم تستوف...» اشارة الى قاعدة امكان الأخص في النظام الصعودي كما تقدم كلامنا في ذلك. وفي البند السابع عشر من دفتر دل (ص ٣٦٤ ط ١ - ايران):

وجود اندر نزول ودر صعودش	بترتيب است در غيب وشهودش
در اين معنى چه جاى قيل وقال است	كه طفره مطلقاً امر محال است
توانى نيز از امكان اشرف	نمائی سير از اقوى به اضعف
به امكان اخس برعكس بالا	نمائی سير از اضعف به اقوى
لذا آنرا كه بنى در رقيقت	بيابى كاملش را در حقيقت



القضايا



إنَّ القضيةَ لقولٍ محتملٍ
والعقد والقضية ترادفا
حليّةً بسيطةً نقول
شرطيّةً أو قوة الشرطيّة
فبإتصالٍ وانفصالٍ شتتا
وطرفاهما في الإستعمال
بعلقيةٍ وفقدتها اتصاليّة
ثمّ العناد وضعاً أو رفعاً فقط
فذا حقيقيّةً أمّا ذانكا
حليّةً تقسيمها لقدرأوا
جهاتٍ أو رابطةٍ ذي قدمضت
أمّا على شخصٍ فشخصيّةً أم
والحكم إن كان على الأفراد له
وإن يك كلاً وبعضاً قدره
للسلب والإيجاب خذ بالأربع
لاشيءٍ لاواحدٍ للسلب الكلي

للصدق والكذب وطار ما أخل
إذ ارتباطاً واعتقاداً صادفا
جزءاهما الموضوع والمحمول
تعليقٍ أو عنادٍ لابتئيّة
كلُّ إلى قضيتين انحللتا
قد سميا المقدم والتالي
كانت لزوميّة اتفريقيّة
أو فيها جمعهما لم يخط قط
فنع جمع أو خلّو زانكا
بحسب الموضوع والمحمول أو
وما بموضوعٍ فقل ما حملت
على الطبيّعة الطبيعيّة سمّ
ولم بين كميّة فهملة
حاكمها محصورة مسوّره
كلّاً وبعضاً سور الإيجاب دعي
للجزئيّ ليس بعضٍ وليس كل

مهها وكلّما وقديكون
 فدائماً أو أبداً أو مائله
 إذلا كمال في اقتناص مادثر
 مكتسب بل كسراب في الفلا
 حتم فإن عينا فخارجية
 وفي الحقيقية نفس الأمرجا
 على الطبيعة بحيث قد سرى
 لم يكن إذ ليس انتهت أعدادها
 فانظر إلى العنوان والمرآت
 من جهة التحصيل والعدول
 معدولة ودونه محصلة
 إذربط سلب ليس سلب الرّبط حد
 وجود موضوع له والتّسلب عمّ
 وفي ثنائيتها بالنّية
 وليس عن سلب فلايزول
 كما أو النّية ميّزه دروا
 وليس لاونحوها نطقية
 فالكتب بالإمكان الانسان لزم
 من الوجود هل به تبدد

والسور للشروطية بكون
 والسور للكليّة المنفصلة
 قضية شخصية لا تعتبر
 بل ليس جزئيّ بكاسب ولا
 وجود موضوع لإيجابيّة
 ذهنية إن هوذهنا أدرجا
 والحكم في المحصورة أيضاً جرى
 افرادها إذلو على أفرادها
 وغص لموضوع الحقيقية
 وقسمة بحسب المحمول
 والتّسلب إن جزءاً بدا للجزء له
 سالبة المحمول إيجاباً تعد
 فكان الإيجاب أخصّ إذلزم
 بسبق ربط سلباً الجزئية
 أولاً وغيرفيها المعدول
 عدول موضوع بسبق السورأو
 ومن عدول عدم للمقنية
 جعل الجهات جزء أيضاً قدعلم
 وأيضاً المطلق والمقيد

غوص في القضايا^١

إنّ القضية لقول محتمل للصدق أي مطابقة الواقع^٢، والكذب أي عدمها. وطاري

١. قوله: «غوص في القضايا» لَمَّا فرغ من البحث عن المعرف ومبادئه أي الكليات الخمس، شرع في بيان مبادئ الحججة وهي القضايا. وقوله: «محتمل» بكسر الميم على هيئة الفاعل. ولو قال يحتمل لكان صحيحاً أيضاً كما في تهذيب التفتازاني: القضية قول يحتمل الصدق والكذب.

٢. قوله: «للصدق أي مطابقة الواقع» ناظر في تفسير الصدق بمطابقة الواقع بل في تعريف القضية إلى ما في تهذيب المنطق للتفتازاني، وحاشية الملا عبد الله الزدي عليه فقال التفتازاني: القضية قول يحتمل الصدق والكذب، وقال الزدي: القول في عرف هذا الفن يقال للمركب سواء كان مركباً معقولاً أو ملفوظاً، فالتعريف يشتمل على القضية المعقولة والملفوظة. ثم قال قوله: الصدق، هو المطابقة للواقع، والكذب هو الالمطابقة للواقع، وهذا المعنى لا يتوقف معرفته على معرفة الخبر والقضية فلا دور. انتهى.

واقول يعني بقوله فلا دور ما أورد على تعريف القضية بأنه دوري وذلك لأن الخبر والقضية كالعقد والقضية مترادفان، وقالوا: القضية قول يحتمل الصدق والكذب، ثم قالوا في تعريف اجزاء معرف القضية: الصدق مطابقة الخبر — أي مطابقة القضية — للواقع، والكذب عدم مطابقته له، فجاء الدور. والمحشي عدل عنه إلى قوله هو المطابقة للواقع، ولم يأخذ الخبر في تعريف الصدق فلا دور فيه.

ولكن للمحقق الطوسي تحقيقاً دقيقاً في المقام افاده في شرحه على اول النهج الثالث من منطق

أي عارض للقول ما اخل أي عدم احتمال الكذب باعتبار كونه قول المخبر الصادق لم يخلّ بالإحتمال باعتبار ذات القول. والعقد والقضية ترادفاً إذاً ارتباطاً واعتقاداً صادفاً أي وجداهما. والمقصود أنّ العقد الذي يطلق على القضية إما بمعنى الربط، أو بمعنى الاعتقاد؛ وكلّ منها يناسب القضية.

حمليّة أي حمليّة. شروع في تقسيم القضية بسيطة نقول أي نطلق لفظ البسيطة على الحمليّة بالنسبة إلى الشرطيّة القابلة للإلحاح الآتي. جزئها أي جزئنا الحمليّة والبسيطة الموضوع والمحمول أي مستيان بها. وهي أيضاً شرطية أوقوة الشرطية وهي المنفصلة إذ ليس فيها شرط صريحاً، وإنما هي في قوّة الشرطية لأنّ قولك: هذا العدد إما زوج وإما فرد في قوّة قولك: إن لم يكن زوجاً فهو فرد، وإن لم يكن فرداً فهو زوج تعليق أو عناد لابتية كما في الحمليّة. في هذا المصراع إشارة إلى وجه التقسيم إلى المتصلة والمنفصلة وتعريفها. فباتّصال وانفصال شتتا أي فرّق العقد ثم وزّع كلّ منها إلى

→ اشارات الشيخ تأتي به تميماً للفائدة، قال الشيخ: النهج الثالث في التركيب الخبري؛ إشارة إلى اصناف القضايا: هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجتمعون على أن نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائه صادق فيما قاله أو كاذب. وقال الشارح المحقق: قيل عليه: الصدق والكذب لا يمكن أن يعرفا إلا بالخبر المطابق وغير المطابق، فتعريف الخبر بها تعريف دوري.

والحق أن الصدق والكذب من الأعراض الذاتية للخبر، فتعريفه بها تعريف رسمي أورد تفسيراً للاسم وتعييناً لمعناه من بين سائر التراكيب، ولا يكون ذلك دوراً لأنّ الشئ الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبساً في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من أعراضه الذاتية الغنية عن التعريف أو غيرها ممّا يجري مجراها عارياً عن الالتباس فايراده في الإشارة إلى تعين ذلك الشئ إنما يلخصه ويجزّده عن الالتباس، وإنما يكون دوراً لو كانت تلك الأعراض أيضاً مفتقرة إلى البيان بذلك الشئ، وههنا إنما يحتاج إلى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لأنه لم يتعين بعد، وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا أن نقول انا نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلاً فيمكننا أن نقول انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دوراً.

أقسامه الآتية فالمتصلة ما حكم فيها بتعليق نسبة على أخرى، والمنفصلة ما حكم فيها بالعناد والتنافي بين نسبتين و كلّ منها الى قضيتين انحلتا سواء الى الحمليتين كان الإنحلال أوالى المتصلتين أو المنفصلتين أو المختلفتين. ولا يخفى أمثلتها وطرفاهما أي طرفا المتصلة والمنفصلة في الإستعمال أي في السنة المنطقيين قد سميا المقدم والتالي و بعلاقة أي بعلاقة، شروع في تقسيم المتصلة بأنه بوجودان علاقة في التعليق المذكور وفقدتها فيه اتصالية أي المتصلة تنقسم إلى قسمين و كانت لزومية على الأول، و اتفاقيه على الثاني^٣ ثم العناد شروع في تقسيم المنفصلة بأن العناد والتنافي المذكور إتما وضعاً أي في الثبوت، أورفعاً فقط أي في النفي، أوفيهما أي في الوضع والرفع بحيث جمعها لم يخط من خطأ يخطو أي مشى قط والجملة تأكيد للعناد. فذا أي ما حكم فيها بتنافي النسبتين وضعاً ورفعاً معاً منفصلة حقيقية. أمّا ذانكا اي ما حكم فيها بتنافيها وضعاً، أوما حكم به رفعاً فنع جمع، أو منع خلوقاًنكا أي زين قلبك العلم والتميز إياهما. أمّا الأول فكاالتقسيم إلى أشياء لايجوز ارتفاعها ولا اجتماعها؛ مثل: «الشيء إما واجب^٤ أو ممكن أو ممتنع»؛ ومثل: «الوجود إما واجب بالذات وإتما واجب بالغير».

٣. قوله: «اتفاقيه على الثاني» ينبغي أن يعلم الفرق بين الاتفاقي الذي يبحث عنه في الفلسفة، والاتفاقي الذي يبحث عنه في المنطق. فالإتفاق المنطقي جارين القضيتين اللتين ليس بينهما لزوم، وأما الاتفاق الفلسفي فجار في آحاد الاعيان سواء كانت نفسانية أم لا، بمعنى أن هذا الوجود الحادث الكائن ذهنياً كان أو غير ذهني مالم يجب وجوده من علته لم يوجد كما قال في الفريدة السابعة من الغرر في العلة والمعلول (ص ١٢٢ من الطبع الناصري):

وليس في الوجود الاتفاقي إذ كل ما يحدث فهو راق
لعلل بها وجوده وجب يقول الاتفاق جاهل السبب
فطرفا القضية الاتفاقيه وجب وجود كل واحد منها في السلسلة الطولية الكونية فتحقق، ولكن
اذلا حظ العقل النسبة بينها فحيث لم يجد تلازماً بينها في معيتها حكم بأنها اتفاقيه.

٤. قوله: «مثل الشيء إما واجب...» اي بالنظر الى حال الماهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الأقسام الثلاثة من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان.

وأما الثاني فكالقسيمات المنتشرة الى أشياء لا يجوز اجتماعها ولكن يجوز ارتفاعها، مثل: «الحيوان إما ناطق وإما صاهل وإما ناهق وإما خائر وإما طائر».

و أما الثالث فكالقسيمات الحاصرة الى أشياء لا يجوز ارتفاعها ولكن يجوز اجتماعها؛ مثل: «الموجود إما ذهني وإما خارجي»؛ و «الممكن إما جوهر وإما عرض»؛ و «المفهوم إما كلي وإما جزئي» إلى غير ذلك.

٥. قوله: «ولكن يجوز اجتماعها...» كما قال في الغرر: (ص ٢٢ ط الناصري)

لشئ غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدي الأذهان
وفي آخر الفصل الثالث من الفن الرابع من الجواهر والأعراض من الأسفار: جاز أن يكون لماهية واحدة أنحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة ونشآت مختلفة، كيف وقد تري معنى واحداً في هذا العالم تارة موجوداً بوجود استقلالي تجردي، وأخرى موجوداً بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركين بين الملك والحيوان؛ وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود ابداعي محفوظ عن الخلل، و أخرى بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة— الخ (ج ٢ ط ١ ص ٨١).

وكذلك قوله: «والممكن إما جوهر وإما عرض» يجوز اجتماعها لأن الصورة الجوهر الحاصلة في الذهن جوهر وعرض، وأما أنها جوهر فلصدق تعريف الجوهر عليها، وأما أنها عرض فلكونها من الكيفيات النفسانية.

وقال في الغرر: بالحمل الأولي الذاتي صورة علمية من كل ممكن مقولة من المقولات جوهر اوكم اوكيف او غيرها، وأما بالحمل الشائع فهي كيف ولا منافاة لاختلاف الحمل، كما ان الجزئي جزئي بأحد الحملين وليس بجزئي بالآخر اي مفهوم الجزئي المنطقي جزئي بالحمل الأولي وليس بجزئي بالشائع بل كلي، ولذا اعتبر في التناقض وحدة الحمل ايضاً وراء الوحدات الثمانية. (ص ٢٨ ط الناصري).

فعلم اجتماع المفهومين الكلي والجزئي فان مفهوم الانسان كلي لصدقه على كثيرين، وجزئي لانه من هيئات النفس والنفس خارجية جزئية وكذلك هيئاتها.

في اقسام الحملية بحسب الموضوع

حملية تقسيمها لقدراً أو بحسب الموضوع والمحمول أو جهات أورابطة فلها تقسيمات أربعة. وهذا كما أن الحركة تقسم بحسب القابل إلى السماوية والعنصرية؛ وبحسب الفاعل إلى الإرادية وغيرها؛ وبحسب مافيه إلى الأينية وغيرها؛ وبحسب الوقت إلى الدائمة والمنقطعة والسريعة والبطيئة الى غير ذلك. ذي أي القسمة بحسب الرابطة قدمضت أنها ثنائية و ثلاثية وزمانية وغير زمانية. وما أي تقسيم بموضوع وبحسبه فقل في بيانه ما أي طبيعة محمول حملت على الموضوع، إقامت على شخص فخصيصة تلك القضية، أم على الطبيعة الكلية من حيث هي كلية، فالقضية الطبيعية سم والحكم إن كان على الأفراد له أي للموضوع ولكن لم يُن كميّة اي كميّة أفراد الموضوع فهملته^٦. وإن يكن كلاً وبعضاً من أفراد الموضوع، قدره حاكمها فاعل قدر والضمير

٦. قوله: «فهملته» في اساس الاقتباس للمحقق الطوسي: در لغت تازی الف ولام عموم فائده دهد، و تجرید از آن خصوص، چون الانسان و انسان. و باین موجب بهری را ظن افتاده است که چون یکی از این دو همیشه لازم اسم است پس در آن لغت مهمله را صیغتی نبود. و حق آنست که الف ولام در آن لغت با اشتراک هم برای کلی مجرد از عموم و خصوص دلالت کند، و هم بروی از آن روی که عام بود بمعنی کل واحد، و هم بر تخصیص شخص مذکور. و اول رالام تعیین طبیعت خوانند، و دوم رالام استغراق جنس، و سیوم رالام عهد. مثال اول: الانسان مقول علی زید. و مثال دوم: الانسان والد و مولد. و مثال سیوم: رأیت انساناً و فرساً قتل الانسان. و این بحث نحوی است نه منطقی. پس الانسان در صورت اول موضوع قضیه مهمله باشد، و در صورت دوم موضوع محصوره کلیه، و در صورت سیم موضوع شخصیه. (ص ٨٥ ط ١-ایران).

اقول: الظاهر انه اراد بقوله: «بهری را ظن افتاده است» الشيخ الرئيس حيث قال في منطق الاشارات: «فان كان ادخال الالف و اللام يوجب تعميماً و شركة، و ادخال التنوين يوجب تخصيصاً فلا مهمله في لغة العرب، و ليطلب ذلك في لغة أخرى» (ص ٣٨ من المطبوع على الحجر المعروف بطبع الشيخ رضا).

للقضية فهي محصورة مسورة اسم آخر لها أي منسوبة إلى السور. للسلب والإيجاب اللام
للتعليل خذ بالأربع المحصورات أي بسبب السلب والإيجاب في المحصورة الكليّة
والجزئية صارت المحصورات أربع كلاً وبعضاً مفعول مقدّم أي لفظ كلّ وبعض سور

→ وهذا الكلام من الشيخ نقله التفتازاني في الباب الثاني من شرحه المطول على تلخيص المفتاح في
احوال المسند اليه، وحيث ان فيه بعض الفوائد يليق نقله، قال: المسطور في كتب القوم أن المهمله
هي التي يكون موضوعها كلياً، وقد أهمل فيها بيان كمية افراد الموضوع أي لم يبيّن فيها أن الايجاب
او السلب في كلّ افراد الموضوع او بعضها؛ والكليّة هي التي بيّن فيها أن الحكم على كل افراد
الموضوع، وظاهر أن الصادق على نحو قولنا: لم يقم انسان، انما هو تعريف الكليّة دون المهمله؛ وأما
انه لا سور فيها فمنوع إذ التقدير انه قد بيّن فيها أن الحكم مسلوب عن كل فرد فلا بد لهذا البيان من
شيء يدل عليه ضرورة، ولانعني بالسور الآهنا. والقوم وان جعلوا سور السلب الكلي لاشي ولا
واحد، فلم يقصدوا الانحصار فيها، بل كل ما يدك على العموم فهو سور السلب الكلي لاشي ولا
نحو ذلك نصّ عليه الشيخ في الاشارات. فههنا يجوز ان يكون هيئة القضية، او كون الموضوع نكرة
منفية، او ادخال التنوين عليه سور الكليّة كما انه في الموجبة سور الجزئية على ما قال في الاشارات: إن
كان إدخال الالف واللام يوجب تعميماً، و ادخال التنوين يوجب تخصيصاً فلا مهمله في
لغة العرب (ص ٩٦ ط عبد الرحيم).

واعلم ان الشيخ في برهان الشفاء ذهب إلى نحو ما قاله في الاشارات، ثم قال نحو ما في اساس
الاعتباس ولاشتمال بيانه على فوائد نأتى بكلامه ايضاً تميمياً للفائدة قال:
والذي قال ان الالف واللام في المهملات تدل على الحصر الكلي، فاذن لا مهمل إلاّ وهو كلي،
فقد غلط من وجهين: أحدهما انه ليس الكلام بحسب لغة دون لغة، فمسي أن لا يكون في
لغة العرب مهمل البتة.

والثاني أن الالف واللام في لغة العرب ايضاً لا توجب الحصر، فانك تقول: إن الانسان نوع
ولا تقول البتة كل واحد من الناس نوع، وتقول ان الضحاك محمول على زيد ولا تقول كل ضحاك
محمول على زيد. فليس ما ظنته هذا المتحذلق بصحيح.

واعلم ان أخذ الالف واللام مكان السور مما يغلط في كثير من المواضع حتى أن القضية تكون صادقة
مع الالف واللام، فان لحقتها السور بأن كذبها. كما انك تقول: إن الأبيض ابيض بالضرورة فتقبله
قبولاً، فإن قلت: كل ما يوصف به بأنه ابيض فهو ابيض بالضرورة لاح لك كذبه (القسم الثاني
من ج ١ ط مصر ص ٥١).

الإيجاب في باب القضايا دعى والياء للإطلاق ودع بمنزلة ضع لاشيء لأواحد أي هذان اللفظان سور للتسلب الكلي وللجزئي ليس بعض أو ليس كل. والسور للشرطية يكون مها وكلمًا وقد يكون أي هذا اللفظ فلا يكون إبطاء^٧ مع الأول. والسور للكليّة المنفصلة فدائمًا أوله إما حرف زائد، وإما أمر^٨. أو أبدأً أو مائله كدهراً وسرمداً؛ مثل دائماً إما العدد زوج وإما فرد. ثم إن كسر المثلثة أولى كما لا يخفى.

غوص في لميّة عدم اعتبار الشخصية في العلوم

فضية شخصية لا تعتبر في العلوم لأن معرفة الجزئيات الجسمانية جهة فقر النفس إذ تحتاج في معرفتها إلى البدن والآية فلا تعبأ إلا بقدر الذريعة إلى الكليات، بخلاف تعقل الكليات فإنه جهة غنائها إذ لا يحتاج النفس في التعقل إلى استعمال القوى الجسمانية بل مكتفية بذاتها إلا في الإبتداء بنحو الإعداد^٩ لا الإفادة إذ من فقد حساً فقد علماً^{١٠}. فإن شئت الغنى فداوم الكليات وراود المجردات. وأيضا إذلا كمال في

٧. قوله: «فلا يكون إبطاء» الإبطاء هو تكرار القافية المعيب عند البلغاء، افاده في اوائل الغرر في اشتراك الوجود عند قوله: (ص ١٢ ط الناصري)

مما به اتد الادعاء ان جعله قافية ابطاء

٨. قوله: «فدائماً أوله إما حرف زائد، وإما أمر» فعلى الاول مفتوح، وعلى الثاني مكسور امر من وفي يفي كق من وق يفي. وقوله ثم ان كسر المثلثة اوى، يعني كسر التاء المثلثة من قوله مائله ليوافق هيئة قريبها المنفصلة في المصراع الأول.

٩. قوله: «بنحو الاعداد» فلا اشكال في الاستقراء بأنه الحكم على الكلي بالأشخاص.

١٠. قوله: «اذ من فقد حساً فقد علماً» أي العلم المستفاد من ذلك الحس، كما في بيان المطول (ص ٢٤٨ ط عبدالرحيم) ولا يخفى عليك أن كثيراً من العلوم العقلية مستفادة من الحواس ومنتية اليها، بمعنى أن الحواس معدة لاقتناصها وإفاد الصور العلمية كلها فائضة من العالم القدسي، كما سيأتي قوله في ذلك:

والحق ان قاض من القدسي الصور وانما اعداده من الفكر

وتدبر في ذلك قوله سبحانه: «والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والأفئدة لعلكم تشكرون (النحل ٧٩). أي لا تعلمون شيئاً وجعل لكم آلات هي مبادي اقتناص العلم من السمع والبصر والفؤاد تكسبون بها العلم. وفي مجمع الطبرسي: وجعل لكم السمع والابصار والأفئدة، أي تفضل عليكم بالحواس الصحيحة التي هي طرق الى العلم بالمدرجات، وتفضل عليكم بالقلوب التي تفتنون بها الأشياء إذ هي عمل المعارف.

ثم عبارة التفتازاني في شرحه المطول على تلخيص المفتاح هكذا: «ولذلك قيل: من فقد حساً فقد فقد علماً، يعني العلم المستفاد من ذلك الحس» فعبارة ناطقة بان جملة من فقد حساً فقد فقد علماً ليس بحديث.

وفي هامش بعض نسخنا المخطوطة من ذلك الشرح أن قائلها ارسطو. بل صرح ابوالبركات البغدادي في اول الفصل السابع من المقالة الرابعة من برهان المعتبر بذلك حيث قال: قال ارسطو طاليس من فقد حساً من حواسه فقد علماً من علومه — ثم بيّنه بقوله: وهو المعلوم الذي ينتهي اليه الذهن من ذلك الحس (المعتبر ج ١ ص ٢٣٠ ط حيدرآباد الدكن). وكذلك صرح العلامة الحلبي في الجوهر النضيد بأن قائلها هو المعلم الأول (ص ١٧٤ ط ١ — ايران) وسيأتي نقل عبارته. ولكن قال العلامة القيصري في شرحه على فصوص الحكم للشيخ الاكبر حيث قال في النص الهودي: «ولكل جارحة علم من علوم الاذواق يخضعها» ما هذا لفظه: أي يخص ذلك العلم تلك الجارحة كادراك البصر للمبصرات والسمع للمسموعات، لذلك قال عليه السلام: من فقد حساً فقد فقد علماً، وذلك لأن كل عضو مظهر لقوة روحانية هي مظهر الاسم الالهي وله علم يخصه ويفيض منه على مظهره (ص ٢٤٥ ط ١ — ايران) و (ص ١٩٣ ط هند). وكذلك في نسخة مخطوطة من شرح القيصري ايضاً.

وشرح العارف الحسين الخوارزمي — وهو في الحقيقة ترجمة شرح القيصري على فصوص الحكم بالفارسي — ايضاً كذلك كما قال: وهر جارحه را علمي است از علوم اذواق كه اختصاص دارد بدو چون ادراك بصر مبصرات را، وسمع مسموعات را كه هرگز از ديده استماع مقال نتوان ديد، واز گوش مشاهده جمال نشايد شنيد، ولهذا خواجه عليه السلام فرمود: «من فقد حساً فقد فقد علماً» يعني هر كرا حسی از حواس مفقود باشد علمی از علوم ازو فانت شود الخ.

ولكننا لم نجدها في المعاجم الروائية مع طول الفحص عن ذلك. على ان استاذنا العلامة الشيخ محمد حسين المعروف بالفاضل التوني — شرف الله سبحانه نفسه الشريفة — قال في مجلس الدراسة بأن

اقتناص ماؤثر بخلاف الكليات المحفوظة بتعاقب الأفراد، سيما الكليات العقلية المجردة الدائمة الثابتة في عالم الذكر الحكيم. بل ليس جزئي^{١١} بكاسب ولا مكتسب إذ من يدرك جزئياً بما هو جزئي، أحواله الجزئي لا يدرك منه جزئياً آخر بما هو جزئي، إلا أن يُحسّه بإحساس آخر، ولا يكون الآخر مكتسباً منه ولا من الكلي لأن الكلي أجل من أن ينال الجزئي بما هو جزئي والكاسب والمكتسب هو الكلي.

وإذ استتبع تعقل كلى، تعقل كلى آخر، استتبع تعقل أحكام جزئياته، ولكن أحكامها الكلية بحيث لا يشد أحكام فرد من الماضين والغابرين عنه، ولا يبقى حاجة

→ كلمة «عليه السلام» زائدة. فيبقى على هذا فعل قال في عبارة الفيضري بلافاعل. كيف كان ينبغي ههنا نقل عبارة الجوهر النضيد مع منته منطلق التجريد في المقام توضيحاً للمرام وهي مايلي:
الحواس لا تفيد رأياً كلياً وهي مبادي اقتناص التصورات الكلية والتصديقات الأولية فن فقد حساً فقد علماً.

الاحساس هو ادراك الشيء المقترن بمادة معينة بشرط حضوره عند المدرك فبالضرورة يكون جزئياً لا يمكن صدقه على غيره، فالحواس لا تفيد رأياً كلياً وإنما تفيد الجزئي؛ فالعلم بأن كل نار حارة حكم عقلي لا حسي فإن الحس إنما يفيد أن هذه النار المحسوسة حارة، أما أن كل نار حارة فلا، نعم الحواس مبادي اقتناص التصورات الكلية والتصديقات الأولية لأن النفس أول خلقها خالية من جميع العلوم كائنات الاطفال وقابلة لها، وواجب الوجود عام الفيض فلا بد من توقف الأثر على الاستعداد، وهو هنا مستفاد من الحواس فان من أحسن ما الجزئي استعداً لادراك الكلي، ولحصول مناسبات ومبائنات هي احكام ضرورية وتصورات كلية عقلية حاصلة من واجب الوجود تعالى بسبب الاستعداد السابق، ولهذا حكم المعلم الأول بأن من فقد حساً فقد علماً يؤدي إليه ذلك الحس لزوال الاستعداد الذي هو شرط في العلم. (ص ١٧٤ ط ١ - إيران).

ثم مفاد من فقد حساً فقد علماً، هل هو حكم كلي أو غالب أكثر؟ وفي ذكره انه قد نقل في مجلة المقتطف والهلل أن رجلاً أحرص صار من فرط ذكائه متكلماً بلسانين عربي وفرنساوي من طريق ابصاره أنحاء الحركات من شفاه المتكلمين واقواهم حين تأديتهم الكلمات الحوارية اليومية فتأمل.
١١. قوله: «بل ليس جزئي...» ليس الجزئي بكاسب اي بمعرّف بالكسر لأن الكاسب معط والمعرف كذلك، وليس الجزئي بمكتسب اي بمعرّف بالفتح لأن المكتسب متخذ والمعرف كذلك. فالجزئي ليس بمعرف ولا بمعرف.

إلى استيناف نظر لتعقل ذاتياتها وعرضياتها المشتركة؛ فعلومك التصوري والتصديقي من الكليات، نور يسعى بين يدي عقلك يرشدك الى حقائق كليات أخرى مجهولة، وأحكام مشتركة بين الجزئيات؛ فكمال النفس في سباحة بحار الكليات وغوصها، و سياحة ديار المرسلات^{١٢} ودوسها. بل الجزئي المادي كسراب في الفلا أو كحباب في الدأماء. والفلا جمع الفلاة. فالجزئي كسراب بقية يحسبه الظمان ماء حتى اذا جائه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوقاه حسابه واما الكلي فدائم مجرد.

في بعض احكام الموضوع

وجود موضوع لإيجابية^{١٣} أي للقضية الموجبة حتم إذ الموجبة ما حكم فيها بثبوت شيء لشيء، وثبوت شيء لشيء، فرع ثبوت المثبت له. فإن كان الإيجاب وثبوت المثبت له عيناً اي في الخارج فخارجية أي تسمى القضية خارجية وهي التي حكم فيها على أفراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة مثل: «كل من في العسكر قتل»؛ و «كل دار في البلد هدمت» وهي ذهنية إن هو أي الموضوع ذهنياً أي في الذهن أدرجا وهي التي حكم فيها على الأفراد الذهنية فقط؛ مثل «كل اجتماع النقيضين مغائر لاجتماع المثليين»، و «كل جبل ياقوت، ممكن».

وفي الحقيقية نفس الأمرجا ظرفاً لوجود موضوعها. وهي التي حكم فيها على الأفراد

١٢. قوله: «ديار المرسلات» أي المجردات المطلقة عن قيود المائدة و احكامها، وان كانت ممنونة بقيود ماهياتها فان كل ممكن زوج تركيبى له وجود و ماهية، والوجود الصمدي الحقيقي فرد مطلق لا ماهية له بل انية محضة.

١٣. قوله: «وجود موضوع لايجابية» اي في صدقها — كما في حاشية الملا عبد الله البيدي على تهذيب التفتازاني — والافالموجبة والسالبة كلتاها ماسيان في استدعاء الموضوع، واعتبار عدم الموضوع كاف في السالبة بخلاف الموجبة وان كانت التخلية عين التحلية. وان شئت قلت ان السلب بما هو سلب لا يقتضي وجود الموضوع وان افتضاه بما هو حكم.

النفس الأمرية محققة كانت أو مقدرّة مثل: «كلّ جسم مركب أو كلّ جسم متناه»، إلى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم ممّا ليس الحكم فيها مقصوراً على الأفراد المحققة، إذ المقصود في المثالين أنّ كلّ ما وجد وصدق عليه أنّه جسم، صدق عليه أنّه مرّكب و أنّه متناه. والحكم في المحصورة أيضاً جرى على الطبيعة كما في القضية الطبيعية لكن في الطبيعية الحكم على نفس الطبيعة لا بحيث يسري إلى الأفراد كالانسان نوع، وفي المحصورة الحكم على الطبيعة بحيث قدسرى أفرادها أي إلى أفرادها؛ فالكلام من باب الحذف والإيصال. إذ لو كان الحكم على أفرادها — كما زعم الأكثرون — لم يمكن إذ ليس انتهت أعدادها وكيف يمكن استحضار مالا نهاية له تفصيلاً؟ والقوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر، والعقل يلحظ الكلّي. وغص لموضوع الحقيقيات وكثرتها الغير المتناهية النفس الأمرية الشاملة للأفراد الخارجيّة والذهنية الغير المحاطة للقوى الجزئية. فانظر بعين العقل في المحصورة إلى العنوان وهو الطبيعة الكلّيّة العقلية والمرآة أي اجعلها مرآة للناظر لا المرئية بالذات، وما به ينظر إلى المعنون لا مافيه ينظر كما في القضية الطبيعية. واعرّف أحكام الجزئيات الغير المتناهية من حيث ذاتها المشتركة بالعقل^{١٤} المجرد البسيط المبسوط.

أقسام الحملية بحسب المحمول

وقسمة بحسب المحمول هذه ثالث التقسيمات الأربعة للحملية وهي من جهة التحصيل والعدول فالسلب في القضية إن جزءاً بدالجزء له أي لجزء من القضية — و

١٤. قوله: «بالعقل» صلة لقوله اعرّف، والمراد به المعقول كما تقدم في غوص لمية عدم اعتبار الشخصية. والبسيط خلاف المركب، والمبسوط خلاف المقبوض ويقال بالفارسية: گسترد، و گستراينده شده، والبسيط ما ليس فيه تفصيل بل هيئة اجمالية، والبسوط منبسوط منطبق على الجزئيات الغير المتناهية.

تذكير الضمير لتأويل القضية بالعقد — فهي معدولة^{١٥} لأن أداة السلب موضوعة لسلب النسبة فإذا استعملت لافي هذا المعنى، كانت معدولة؛ فتسمية القضية بها تسمية الكلّ باسم الجزء، فإن جعل جزءاً للموضوع فهي معدولة الموضوع، أو للمحمول. فعدولة المحمول، أو للطرفين فمعدولة الطرفين. والعناية هنا بمعدولة المحمول^{١٦} ودونه محصلة و سالبة المحمول أي موجبة سالبة المحمول إيجاباً تعد إذ ربط سلب ليس سلب الربط حد أي مفهومها^{١٧}. وهذه قسم آخر من القضية فكان الإيجاب سواء كان موجبة محصلة، أو موجبة معدولة، أو موجبة سالبة المحمول أخصّ إذ لزم وجود موضوع له كما مرّ والسلب عمّ لصدقه بانتفاء الموضوع: بسبق ربط — الباء للسببية — سلباً أي على السلب الجزئية أي تحقق جزئية السلب للمحمول مثل: «زيد هو لا كاتب»، أو «هو ليس بكاتب»؛ فإذا قلت: «زيد لاهو كاتب»، أو «زيد ليس هو بكاتب» لم يكن السلب جزءاً.

وفي ثنائيتها أي ثنائية القضايا كان جزئيتها بالنية. أو نقول لفظ لا وغير فيها العدول بالمواضعة. وأما لفظ ليس عن سلب فلايزول. ثم إنه عدول موضوع يعتبر أيضا

١٥. قوله: «معدولة» وتقال معدولية ايضاً كما في اساس الاقتباس والجوهر النضيد في الثاني منها: والقضية التي تشتمل على مثل هذا سميت معدولية منسوبة الى العدول. وقوله: «لان أداة السلب موضوعة لسلب النسبة» حكمه يرجع الى مافي الجوهر النضيد من أن حكم هذا التركيب حكم المفرد لأناقد جعلنا حرف السلب جزء من المفرد وسمي معدولاً.

١٦. قوله: «والعناية هنا بمعدولة المحمول» سيذكر وجه العناية في قوله الآتي: ثم انه عدول موضوع يعتبر ايضام انه قليل الفائدة الخ.

١٧. قوله: «اي مفهومها» يعني الضمير المضاف اليه لقوله حد محذوف فحة مبتداء مؤخر، وربط سلب خبر مقدم. أي حد سالبة المحمول ومفهومها ربط سلب لاسلب ربط. والفرق بين السالبة وسالبة المحمول ان السالبة صادقة مع عدم الموضوع ايضاً فان قولك زيد ليس بقائم صادق مع وجود زيد جالس مثلاً، كما انه صادق مع عدمه؛ وأما سالبة المحمول فالغرض ان زيدا الموجود ليس كذا مثل ان يكون فقيراً وتقول زيد ليس بذئ مال، او زيد لاهمال ونحوهما.

مع أنه قليل الفائدة إذالمعتبر في الموضوع، الذات لا الوصف؛ بخلاف المحمول إذالمعتبر فيه، المفهوم فيعتبر وصفه المنطوق به في القضية؛ فإذا اعتبر فيفرق بينه وبين السلب بسبق السور إن كانت القضية مسورة على السلب مثل: «كلّ لاحتى جمد» فكانت معدولة، وإن تأخر فكانت سلباً محصلاً مثل: «ليس كلّ انسان كاتباً» أو كما —الكاف اسمية— أي بسبق مثل ماوالذى عليه إن كانت غير مسورة مثل: «ماهو لاحتى»، أو «الذى ليس بحى جمد». أو التية أي بالنية إن لم يكن شىء من هذه ميزه عن السالبة دروا أو بالمواضعه كماتمر ومن عدول عدم للقية أي عدم الملكة الذي وضع له لفظ ثبوتى والحال أنه ليس لا ونحوها نطقية^{١٨} مثل: «زيد أعمى»، فإن هذه القضية معدولة كـ «زيد لابصير». ومثل: «زيد أمتى كزيد لا كاتب».

إن قيل قد عرفنا الفرق بين المحصلة والمعدولة المحمول بأن محمول القضية إن كان وجودياً فهي محصلة موجبة و سالبة كـ «زيد بصير أو ليس ببصير»، وإن كان عدمياً فهي معدولة موجبة و سالبة كـ «زيد لابصير أو ليس بلا بصير»؛ وكذا عرفنا الفرق بين الموجبة المعدولة و السالبة المحصلة بأنهما إن كانت ثلاثية و تقدم الرابطة على حرف السلب، كانت موجبة، لربط الرابطة مابعدھا بالموضوع، وإن تأخر كانت سالبة لسلب الربط؛ وإن كانت ثنائية فلا فارق إلا النية أو الاصطلاح على تخصيص بعض الألفاظ بالإيجاب والبعض بالسلب كتخصيص لفظ غير بالعدول وليس بالسلب؛ لكن ماالفرق بين الموجبة المعدولة المحمول و كذا السالبة البسيطة المحصلة، وبين الموجبة السالبة المحمول —فإننا إذا قلنا: «ج ليس ب» فالسلب إن كان جزء من المحمول كانت القضية موجبة معدولة، وإن كان خارجاً كانت سالبة فلايتصور موجبة سالبة المحمول—؟

١٨. قوله: «وليس لا ونحوها نطقية» أي والحال أن لفظه لالنافية ونحوها من حروف النفي الأخرى

ليست منطوقة في العبارة مثل زيد أعمى، وزيد أمتى ونحوهما فيعد من المعدولية أيضاً.

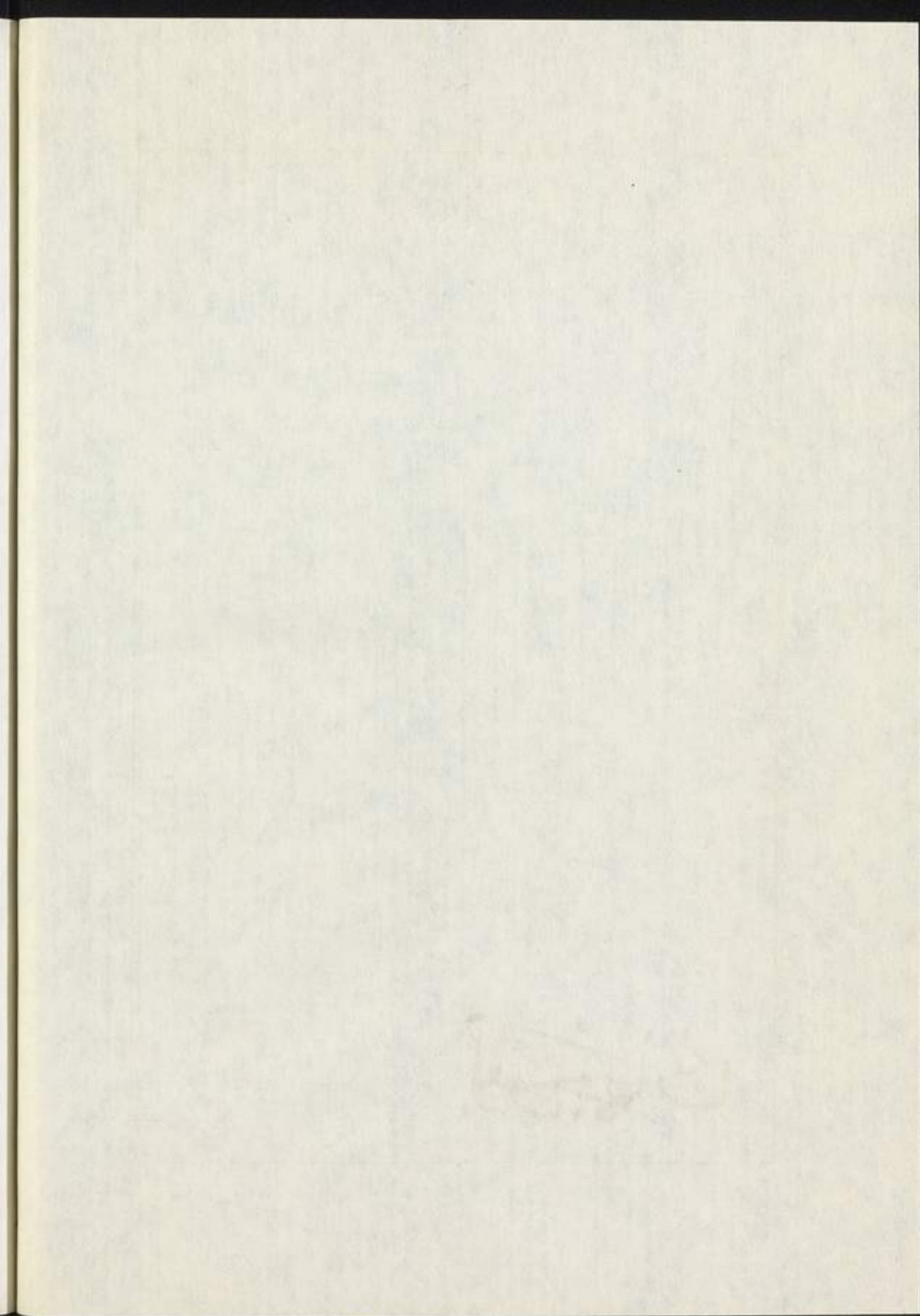
قلنا: إن السلب خارج عن المحمول في السالبة، وسالبة المحمول كليهما، إلا أن في سالبة المحمول زيادة اعتبار فإننا في السلب نتصور الموضوع والمحمول ثم النسبة الإيجابية بينهما و نرفع تلك النسبة، وفي سالبة المحمول نتصور الموضوع والمحمول و النسبة الإيجابية و نرفعها ثم نعود ونحمل ذلك السلب على الموضوع، إشعاراً بأن ذلك السلب عند وجود الموضوع فإنه إذالم يصدق إيجاب المحمول على الموضوع لصدق سلبه عليه فيتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبة في السالبة أربعة أمور، وفي سالبة المحمول خمسة أمور، وفي المعدولة حرف السلب جزء.

إذا عرفت هذا فاعلم أن كثيراً منهم ذهبوا الى أن سالبة المحمول كالسالبة في عدم استدعاء وجود الموضوع وليس بحق لأنها موجبة حيث إنها ربط سلب لاسلب ربط كما اشرنا في المتن. جعل الجهات جزء للمحمول أيضا فدل على أي قسمة القضية إلى مايجعل فيها الجهة جزء من المحمول والى غيره كما في السلب، قسمة بحسب المحمول فالكتب بالامكان الإنسان لزم فيصير القضية حينئذ ضرورية كما سننقل عن الشيخ الإشراقي^{١٩}. وأيضاً أي قسمة أخرى بحسب المحمول هي أنه المطلق من الوجود والمقيد من الوجود هل به أي بالمذكور تبدد أي إذا كان محمول القضية وجوداً مطلقاً مثل الإنسان موجود فالقضية هلية بسيطة وإذا كانت وجوداً مقيداً فهي هلية مركبة مثل: «الإنسان كاتب».

١٩. قوله: «كما سننقل عن الشيخ الإشراقي» وهو قوله:

الشيخ الإشراقي ذوالفظانة قضية قصر في البتة

لکھنؤ جہازت



أقسامها بحسب الجهات
فنسبة القضية مكيفة
كيفية النسبة مئة سما
لفظ على المدة دلنا جهة
كذلك في القضية العقلية
فالحكم إن ضرورة أبانا
كانت ضرورية الذاتية
مشروطة عمّة إن بالوصف ذي
وقتاً معيناً وفي منتشرة
ثم ضروري من المحمول جا
والحكم بالتدوام ذاتاً دائمة
وإن بفعليته فطلقة
ولفظ عامة إلى اسمها أضف
وإن بلا ضرورة فممكنة
فلا ضرورة الخلاف عمّة
وعمّة بسيطة بالذات

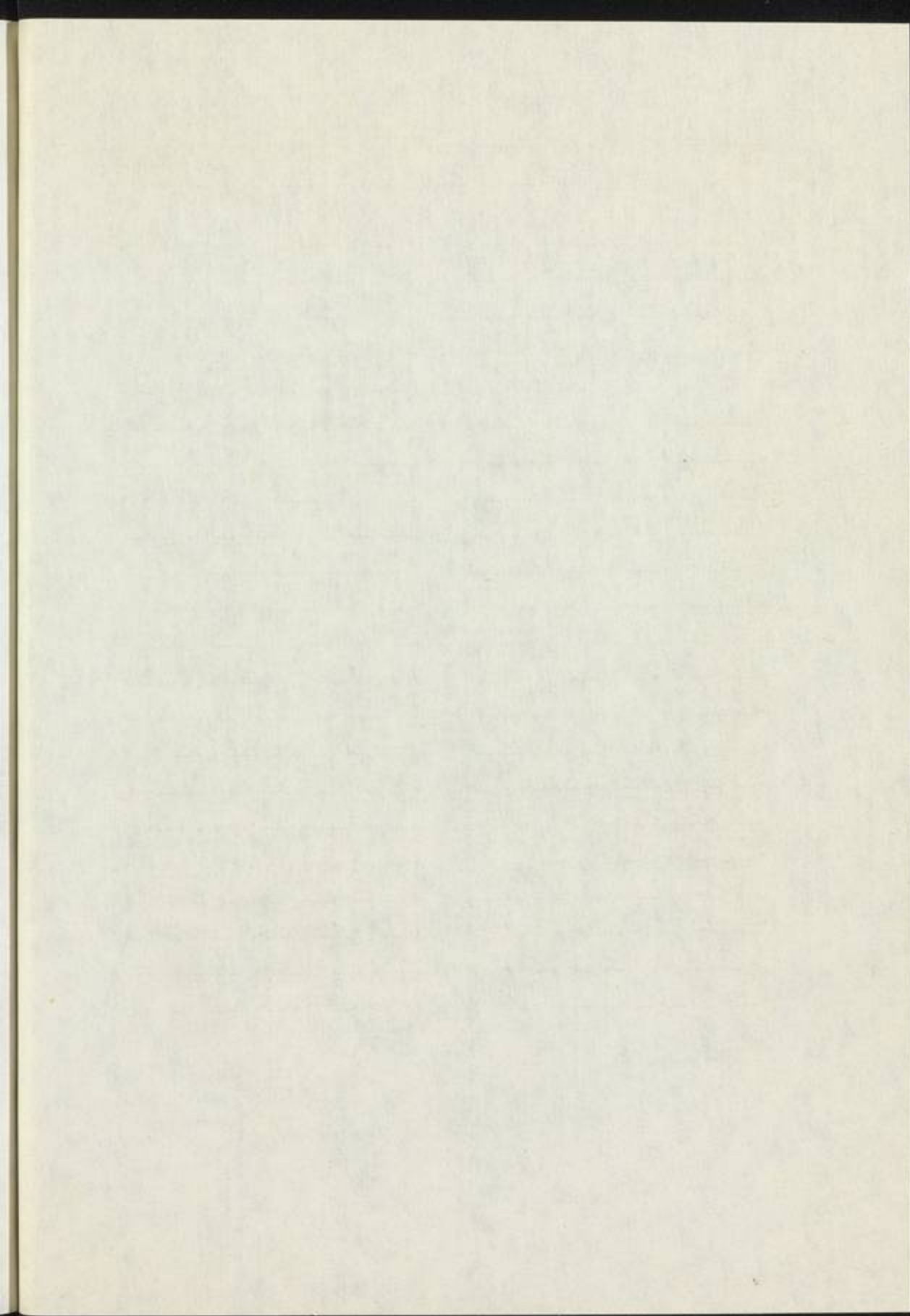
قدحان أن تجي مبيّنات
في الواقع ونفس الامر بصفة
ضرورة إمكاناً أو غيرهما
تلك الرباعية والموجهة
معقول هذي جهة عقلية
ما جوهر الموضوع أيضاً كانا
طلق ضرورية أزليّة
وقتية مطلقة إن تحتذ
مطلقة فوقها لن تحصره
إذ الوقوع في الوجود اندرجا
عرفية عمّة إن وصفا سمة
في الاسم لا توجيهها متفقة
بكونها عمّ الوجوديات صف
بعمة وخصّة مفتنة
والخص لا ضرورة برقمة
وخصّة من المركبات

والبعض من ذي حيثاً تقيّدا
 كذا بلا ضرورة ذاتية
 فتحذف القيود اذ تركبت
 فادع وجودية الفعلية
 فعلية مدلوله لادائما
 مدلول لا ضرورة امكان عم
 الشيخ الإشراقي ذوالفطانة
 كل الجهات في الضروري أدرجا
 والجهة إن جزء محمول غدت
 لكننا قد اقتفينا إثرهم
 لم يحترفريط لنا ولا شطط
 والجهة وإن تصر منسوبة
 نقيض كل رفع أو مرفوع
 من احد الشطرين لا مناص
 وهو اختلاف في القضيتين
 فاختلفا كيفاً وكمّاً وجهةً
 وقد كفي إن وحدت جزءاها
 بدّل بالتضاد أو تحت متى
 موجّهات لضرورتها
 حينية ممكنة ودائمة
 عرفية عمّتها المقابلة
 ولمركباتها المنفصلة
 وموضع الترديد في الجزئية
 وعند بعض القديما الكيفية
 فليس نسبة فكيف كيفها
 سلب ضرور ليس إمكان ولا

باللادوام الذاتي تركيبا بدا
 قد قيّدت مطلقة فعلية
 عن اسمها وبعضها تبدلت
 إذن بخصّة صفن وصفية
 خالف كيف الأصل لا تكما
 كلادوام ادرها كيفا وكم
 قضية قصر في البتانة
 إذ الوجود كاشف الوجوب جا
 فبالضرورة لقد آلت لبت
 اذ ذلك التفصيل شرح ماحتم
 جعلنا الله من أمة وسط
 في ذاتها المرآة لا مطلوبة
 تعميم رفع لها مرجوع
 وبالقضية هنا اختصاص
 بالذات في الصدق كذا في المين
 والوحدة فيما عدا متجهة
 ووحدة الحمل اعرفن جدواها
 في الكيف لاني الكم قد خالفتا
 إمكان عمّ ولمشروطتها
 إطلاق عمّ لنقيضها سمة
 حينية مطلقة خذ عاقلة
 ما بين جزئها هي المحتملة
 أفراد موضوع من الحملية
 والجهة ماذي لايجابية
 في سالب في البين مين طيفها
 مطلقة وغيرها مما تلا

ومدة كانت وبعد سلبا
 من لازم وقصد نهج القصدتم
 تبديل جزئي القضية رعي
 مع صدق الأصل العكس يغني عن سند
 والسالب الكلّي كنفسه انتكس
 وفاقد الترتيب كالمنفصلة
 حينية مطلقة انعكست
 حينية مطلقة لادائمة
 عكس ذي الأربع هو الفعليّة
 ممكنتان عند شيخ فاقتبس
 وعامتان عرفية عممة
 في البعض والكل بخلف فائمة
 أصل له انتج ما قد امتنع
 انعكست وماها الليسية
 صنفا الوجودية واللاتي تلت
 فذو العموم لللزوم ماثله
 مثاله ألا خسف في التربيع
 عكس النقيض الصدق والكيف بقاء
 نقض ثانيا وعين الأول
 على القديم حكم عكس حسبنا
 في الحكم كالتسواب في المستوي
 وذاوذاك استويامثاخذا

كانّ سالبا ببدء أوجبا
 لكن نقض لاحقيهم الأعم
 بالمستقيم المستوي العكس دعي
 في صدقها وكيفهاها اتحد
 فطلق الإيجاب جزئيا عكس
 والسالب الجزئي ادراّن لاعكس له
 دائمتان عامتان أوجبت
 عكس لعقد الخاصتين لازمة
 صنفا الوجودية والوقتيّة
 وذي لنفسها وليس ينعكس
 في سالب دائمتان دائمة
 خصها عرفية لادائمة
 بيانه أنّ نقض العكس مع
 فالست من سواب كليّة
 منها كجزئيات سلب سبعت
 إذ خصها الوقتية لاعكس له
 في قر سمعك ذوتقريع
 نقضي الجزئين بدّل إن تشاء
 ولاحقوهم جاعلوا المبدّل
 مع اختلاف الكيف لكن ابتنا
 فالموجبات ههنا يامرتوي
 والسالب كالموجب في العكس ذا



الموجهات

و إذا فرغنا من التقسيمات الثلاثة للحملية، شرعنا في رابعها فقلنا: أقسامها بحسب الجهات قد حان أي قرب أن تحيء مبيّنات ولما لزم تحقيق الجهة أولاً قلنا: فنسبة القضية مكيفة¹ في الواقع ونفس الأمر بصفة فتلك الصفة النفس الأمرية و كيفية النسبة قدّه مخفف مادة سا — أمر مؤكّد بالنون الخفيفة المبدّلة بالألف — وقد يسمّى بالعنصر أيضا ضرورة إمكاناً أو غيرهما من المواد وهذه بيان للمادة. و لفظ على المدة في القضية المفلوطة دلّنا يسمّى جهة وتلك القضية الحملية تسمى الرباعية لكونها ذات أربعة أجزاء مع ذكر الرابطة والموجهة لاشتمالها على الجهة ومقابلها تسمى مطلقة.

ويحتمل في اعراب العبارة أن تكون كلمة تلك مضافا إليها لكلمة جهة، وحينئذ لم تكن من باب الفصل والوصل. كذلك في القضية العقلية والكلام النفسي الذي هو

١. قوله: «فنسبة القضية مكيفة» قال المحقق الطوسي في منطق التجريد: تلك النسبة في نفس الأمر مادة، و ما يتلفظ به منها أوقفهم من القضية و ان لم يتلفظ بالنسبة جهة. و في شرحه الجوهر النضيد: تلك الكيفية إن نظر إليها في نفس الأمر سميت مادة كنسبة الحيوان الى الانسان في نفس الأمر، و ان نظر إليها باعتبار تصورها أو التلفظ بها سميت جهة.

نطق النفس الناطقة معقول هذي أي هذه الجهات الملفوظة جهة عقلية قد قرّر في محله أنّ التفاوت بالتعريف والتنكير في الكلمة المكررة في آخر البيت رافع للايطاء. وإنّا لم نقل في القضية الذهنية، لئلا يشتبه بالذهنية المقابلة للخارجية والحقيقية. ولأنّ الإعتناء في العلوم الحقيقية بالمعقول لا بمطلق المعلوم الذهني.

غوص في بعض اقسام الموجهات المهمة

فالحكم في القضية إن ضرورةً للنسبة أبانا أظهر ما دام جوهر الموضوع أيساً أي موجوداً كانا هذه العبارة كقولهم: «مادام ذات الموضوع موجودة» كانت القضية ضرورية الذاتية أي تسمى بالضرورية الذاتية. وهذه القضية تنعقد في موارد ثلاثة: في حمل ذات الشيء على ذاته بمعنى عدم فقدان الشيء نفسه، مثل: «الإنسان إنسان بالضرورة»، وحمل ذاتياته عليه كـ «الإنسان حيوان بالضرورة»؛ وحمل لوازم ماهيته عليها كـ «الأربعة زوج بالضرورة». وكلها يقيد بمادام ذات الموضوع موجودة. وطلق محض وبسيط صرف لا قيد فيها حتى قيد مادام الذات، قضية أخرى أشرف القضايا هي قضية ضرورية أزلية تنعقد في وجود الحق تعالى، وصفاته مثل: «الله تعالى موجود بالضرورة الأزلية»، و«الله حيّ عالم قادر بالضرورة الأزلية»؛ لأنّ واجب الوجود^٢ بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

ثم القضية مشروطة عمّة إن كان بالوصف ذي أي ضرورة نسبتها مثل: «كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً». ووقيتية مطلقة إن تحثذ ضرورتها وقتاً معيناً مثل: «كلّ قر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة». وفي قضية منتشرة مطلقة فوقها أي وقت الضرورة لن تحصره أي تعينه مثل: «كلّ إنسان متنفس وقتاً ما».

٢. قوله: «لأن واجب الوجود...» دليل لقوله: ضرورة اذلية تنعقد في وجود الحق تعالى وصفاته. و

يأتي في غررالفرائد (ص ١٥٦ من الطبع الناصري):

ما واجب وجوده بذاته فواجب الوجود من جهاته

ثم عقد ضروريً من المحمول جا كلمة من نشأية أي من الموجهات البسيطة والضروريات القضية الضرورية بشرط المحمول، لأنّ حيثية الوجود مطلقاً أو مقيداً كاشفةً عن الوجوب كما قلنا: اذالوقوع في الوجوب اندرجا والحكم بالدوام للنسبة ذاتاً أي مادام الذات دائمة مثل: «كلّ فلك متحرك دائماً». والدوام عدم زوال النسبة، و الضرورة امتناع زوالها عقلاً فهي أخص منه و عرفتة عمّة إن كان الحكم بالدوام وصفا سمة أي اسم للعقد خبر عرفية.

وإن كان الحكم بفعليته^٣ أي بأن نسبة العقد واقعة في أحد الأزمنة والأوعية فطلقة مثل: «كلّ انسان متنفس بالفعل» وهي في الاسم لاتوجيهها متفقة أي كما تسمى القضية الغير الموجهة مطلقاً، كذلك ماحكم فيها بفعلية النسبة وهي من الموجهات. ولفظ عامة^٤ بالتخفيف لضرورة الشعر إلى اسمها أضف أي قل لهذا التي من الموجهات مطلقة عامة و بكونها عمّ الوجوديات أي أعمّها صف والمراد الوجوديتان الآتيتان من المركبات. والجمعية باعتبار الموارد، أو منطقيّة. أو المراد الموجهات التي لنسبتها مطلق الوقوع فالممكنة خارجة وإن كان الحكم بلا ضرورة فمكنة وهي بعمّة أي ممكنة عامة و ممكنة خصّة مفتنة أي منقسمة. فإن كان الحكم بلا ضرورة خلاف النسبة المذكورة، فالقضية ممكنة عامة. وإن كان الحكم بلا ضرورة الطرفين المخالف والموافق، فالقضية ممكنة خاصة كما قلنا: فلا ضرورة الخلاف عمّة مثل: «كلّ

٣. قوله: «و ان بفعليته» كذا في مخطوطة عندنا أيضاً. والصواب بفعليتها كما سيصرح به بعد سطرين: «كذلك ما حكم فيها بفعلية النسبة، او تذكر الضمير باعتبار أن القضية عقد كما تقدم قوله: العقد والقضية ترادفا الخ. وقوله لا توجيهها اي لا تكون القضية موجهة.

٤. قوله: «ولفظ عامة بالتخفيف...» كما في الشعر الفارسي أيضاً للجامي:

حد انسان بمذهب عامه حيوانيست مستوي القامة
كما أن القدماء ذكروا ثماني وحدات في تحقق التناقض في القضيتين، و ردها الفارابي إلى وحدة واحدة وهي وحدة النسبة الحكيمه. وكذلك ردها المتأخرون الى وحدتين وحدة الموضوع و وحدة المحمول. كما سيأتي في غوص التناقض قوله في ذلك: وقد كفي ان وُحِدت جزءاها.

إنسان كاتب بالإمكان العام» والخصّ اى الإمكان الخاص لضرورة برقة أي بالتام في كلا الطرفين. يقال أعطاه برمته أي بجملته مثل: «كلّ انسان كاتب بالإمكان الخاص». والممكنة الخاصة من المركبات فهذه القضية في المعنى قضيتان ممكنتان عامتان؛ أي كلّ انسان كاتب بالإمكان العام ولاشيء من الإنسان بكاتب بالإمكان العام، ولهذا قلنا: وعمّة بسيطة بالذات وخصّة من المركبات.

غوص في باقي المركبات

والبعض من ذي أي الموجهات حيثاً تقيداً باللاادوام الذاتي لا الوصفي إذ يلزم التناقض في المحكوم باللاادوام الوصفي لو تقيد به كالمشروطة والعرفية تركيباً بدا أي يحصل القضية المركبة كذا بلا ضرورة ذاتية قد قيدت مطلقة فعلية أي المطلقة العامة فتحذف القيود إذ تركبت القضية عن اسمها وهذا في الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة، فإذا قيدتا باللاادوام، حذف لفظ المطلقة عن اسمها فيقال لها: الوقتية والمنتشرة. و بعضها أي بعض المركبات تبدلت بحسب الإسم كما قلنا: فادع وجودية أي سمّ بوجودية لادائمة، وبوجودية لاضرورية الفعلية أي المطلقة العامة المقيدة باللاادوام أو اللاضرورة. إذن أي حين التقيد بخصّة صنف وصفية المراد بالوصفية المحكوم باللاادوام الوصفي الأعم من الضرورة والوصفية. أي سمّ حينئذٍ المشروطة العامة بالمشروطة الخاصة، والعرفية العامة بالعرفية الخاصة. ثم إنّ اللاادوام إشارة إلى مطلقة عامة مخالفة لأصل القضية في الكيف و موافقة له في الكمّ، كما قلنا: فعلية مدلوله لادائماً إنا بالإضافة، وإما من باب الحذف والإيصال أي مدلوله للفظ لا دائماً في القضايا المركبة خالف كيف الأصل لا تكماً مثل: «كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً لادائماً» أي لاشيء من الكاتب متحرك الأصابع بالفعل و كذا مدلول لضرورة امكان عمّ أي ممكنة عامة كلا دوام ادرها كيفاً وكمّ أي بحسب الكيف والكمّ حيث إنّ تلك الممكنة العامة خالف مع اصل القضية في الكيف و وافق معه في

الكم مثل: «كلّ إنسان متحرك الأصابع بالفعل لا بالضرورة» أي لاشيء من الإنسان متحرك الأصابع بالإمكان العام.

غوص في إرجاع الشيخ المتأله شهاب الدين السهروردي (قدس سره)

كلّ الموجهات إلى القضية البتانة

الشيخ الإشراق ذوالفطنة الالهية بل التأهية قضية قصر في البتانة بتقديم الباء الموحدة على المثناة والتون من البت بمعنى القطع والجزم فإنّ الضرورة هي اليقين كلّ الجهات في الضروري أي كلّ الموجهات في القضية الضرورية أدرجا طلباً للاختصار، ولقاً للإنتشار وعنايةً بالأصول، ورفضاً للفضول إذ الوجود كاشف الوجوب جا لأنّ حيثية الوجود حيثية الإباء عن العدم وإذ الجهة إن جزء محمول غدت كسلب يجعل جزء للمحمول فبالضرورة لقد آلت أي رجعت القضية لبت أي إلى الضرورة.

قال في حكمة الإشراق:

«لما كان الممكن إمكانه ضرورياً، والممتنع امتناعه ضرورياً، والواجب وجوبه أيضاً كذلك، فالأولى أن يجعل الجهات من الوجوب وقسيميه أجزاء للمحمولات حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية، كما تقول: «كلّ إنسان بالضرورة هو يمكن أن يكون كاتباً، أو يجب أن يكون حيواناً، أو يمتنع أن يكون حجراً» فهذه هي الضرورة البتانة^٥؛ فإننا إذا طلبنا في العلوم إمكان شيء أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا

٥. قوله: «فهذه هي الضرورة البتانة» قال شارح حكمة الإشراق القطب الشيرازي في بيانه ماهذا اللفظ: «فهذه هي الضرورية البتانة (بالتاء المنقولة) أي فهذه القضية هي الضرورية البتانة أي الجازمة القاطعة من البتّ وهو القطع. وفي أكثر النسخ فهذه هي الضرورية البتانة (بالنون) أي فهذه الضرورة هي الضرورة البتانة، وهي الضرورة التي جعلت جهة ربط المحمول الذي جعل الجهة جزئه وهي المطلوبة في العلوم بالحجة والبرهان دون الامتناع والإمكان، والمستعملة في العلوم وإن كانت مطلقات من حيث الصورة فهي ضروريات من حيث المعنى فالمستعمل والمطلوب فيها الضرورة لا غير (ص ٨٤ من المطبوع الحجري ط ١ - إيران).

أي لا آتة جهة له، بل الجهة في الكلّ هي الصّورة المطلقة ولا يمكننا أن نحكم حكماً
جازماً إلاّ بما نعلم أنه بالصّورة كذا فلا نورد من القضايا الآ البتّة» ه انتهى ما
اردنا من كلامه.

لكننا قد اقتفينا إثرهم اذ ذلك التفصيل شرح ما حتم أي للضرورة مراتب
متفاوتة فينبغي أن ينبّه على أنّ الصّورة الذاتية، غير الصّورة الوصفية وغير الصّورة
الموقّته، وأنّ التي مع استحالة الانفكاك غير التي في ضمن الدوام الذي لامعها؛ وقس
عليها. نعم مطلق الصّورة أصل محفوظ فيها. لم يجر أي ملاقق تفريط لنا بأن لا نذكر
أحكام القضايا المهمّة بالتحريم الخالي عن الحشو والزائد ولا شطط بالإطناب في
الموجّهات كما فعله بعض المتأخرين، وقد جعلنا الله من أمة وسط كما قال في كتابه
المجيد: «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» ه ه والجهة وإن تصرّ في بعض الملاحظات
منسوبة محمولة كالمعنى الحرفي الذي قد يصير معنأ اسمياً ملحوظاً بالذات، لكنّها

٦. قوله: «والجهة وان تصر منسوبة الخ» ناظر إلى كلام الشيخ الاشرقي من أنّ الاوّل ان يجعل
الجهات من الوجوب وقسيمه اجزاء للمحمولات، ومن انا إذا طلبنا في العلوم امكان شيء او
امتناعه فهو جزء مطلوبنا.

و تقرير مراده في الرد على الشيخ الاشرقي أن الجهة وإن يصح أن تصير ملحوظة بالذات وينظر فيها و
تعقل على الاستقلال كالمعنى الحرفي الذي قد يصير معنأ اسمياً ملحوظاً بالذات، و حينئذ
تصير الجهة معنى اسمياً جزءاً للمحمول فاذا صار جزئه فنسب محمول أي أن الجهة تصير حينئذ
مطلوبة بهل ومحمولة العلم، لكنّها في ذاتها مثل المرآة في انها ما بها ينظر لا ما فيها ينظر، و حيث انها
في ذاتها مرآية اللحاظ فلا تكون مطلوبة بهل حتى تكون محمول العلم، لا بهل البسيط ولا
بهل المركب فان الاوّل يسلبه عن ثبوت شيء، والثاني عن ثبوت شيء لشيء، وكلاهما مشتركان في
أن المسئول عنه بها مفهوم مستقل بالتعقل ملحوظ بذاته هو وجود الشيء في نفسه، والجهة من حيث
هي مرآية اللحاظ لها معنى حرفي يستحيل ان يؤخذ معنى اسمياً بتوجيه الالتفات اليه فيصير الوجود
المحمول فيطلب بهل.

ه حكمة الاشرقي القسم الاوّل مقاله الثانية - ص ٣٩ ط انجم حكمت.
ه ه البقره ١٤٣.

كَمُكَيِّفِهَا الَّذِي هُوَ النَّسْبَةُ آلَةُ اللَّحَاطِ وَ فِي ذَاتِهَا الْمِرَاءَةُ أَي مَثَلُهَا فِي أَنَّهَا مَا بِنَظَرِ لَا مَا فِيهَا يَنْظُرُ وَ مَطْلُوبَةٌ بِهَلْ حَتَّى تَكُونَ مَحْمُولُ الْعِلْمِ .

غوص في التناقض

نقيض كلّ أي كلّ شيء رفع أي رفعه أو مرفوع به فاللإنسان نقيض الإنسان لكونه رفعا له، والإنسان نقيضه لكونه مرفوعاً بالرفع. تعميم رفع لها^٧ أي اليها مرجوع

٧. قوله: «تعميم رفع لها مرجوع» ناظر في كلامه هذا الى ما افاده صاحب الأسفار في اول الفصل الأول من الموقف التاسع من الهياته (ج ٣ ط ١ ص ١٥١) من أن تقابل السلب والايجاب بالذات انما يكون بين أمرين مفهوم احدهما بعينه يكون رفع الآخر أي لامفهوم له سوى كونه رفعا له، ولأجل ذلك لا يتحقق هذا التقابل إلا بين شيئين، والحصر بينهما لامحالة عقلي لا يسع للعقل تجويز واسطة بينهما، ويقال له تقابل التناقض ايضاً. والمعنون والمهتمون بتصحيح الالفاظ لما حاولوا تصحيح مقتضي باب التفاعل في التناقض وهو التكرّر من الجانبين قالوا: معنى التناقض كون شيئين بحيث يلزم من صدق احدهما لذاته كذب الآخر. وقد قرع اسماعهم أن نقيض كل شيء رفعه؛ فتارة قلبوا القول بان نقيض كل شيء رفعه إلى القول بأن رفع كل شيء نقيضه، وجعلوا كلاً من الطرفين نقيضاً للآخر، وأما الرفع فهو محتص بجانب السلب دون الثبوت. وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين احدهما رفعا للآخر والآخر مرفوعاً، وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة من الجانبين . والاولى أن يقال ان صحة تكرار النقيض والرفع من الجانبين لأجل أن أحد الطرفين نقيض للآخر بالذات، والآخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه نقيض النقيض و رفع الرفع فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين في الجملة. وهذا القدر كاف في اجراء صيغة التفاعل. والأمر في ذلك سهل عند طالب الحق والغاية الآخرة. وبالجملة لا بد أن يكون مفهوم أحد الطرفين بعينه رفع الآخر، وأما الآخر فغير متعين فيه أن يكون امراً بخصوصه، ولا هو مشروط بتخصص معنى إلا عدم كون مفهومه بعينه رفعا لذلك الرفع، ولا ايضاً مشروط بأن مفهومه المرفوع به بل الواجب أن يكون شيئاً متصفاً بكونه مرفوعاً بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه رفعا لشيء آخر أولاً. بيان: قوله: «الى القول بان رفع كل شيء نقيضه» أي ولا يلزم حينئذ ان يكون نقيض كل شيء منحصراً في رفعه بل يجوز ان يكون النقيض اعم من ان يكون رفع كل شيء او وجوده.

لما قال بعضهم: نقيض كلشيء رفعه، وفهم منه التخصيص بمثل اللآ انسان ولم يشمل عين الشيء، بديل بعضهم هذا بقوله: رفع كلشيء نقيضه؛ وبعضهم عمّ الرفع^٨ بأنّ المصدر بمعنى القدر المشترك بين المبني للفاعل والمبني للمفعول. وهذا معنى قولنا: تعميم - الى آخره-. من أحد الشطرين لامناص أي من أحكام النقيضين أنه لا يجوز رفعها ولا جمعها وبالقضيه هنا^٩ أي في المنطق لافي الحكمة وغيرها اختصاص وهوأي التناقض المنطقي اختلاف في القضيتين بالذات خرج مثل: «زيد انسان»، و «زيد لاناطق»؛ فإنها نقيضان بالعرض، وفي قوة النقيضين في الصدق كذا في المين أي لا بد أن يقتسما الصدق والكذب فلا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً فاختلفا كيفاً أي في الإيجاب والسلب وكماً أي في الكليّة والجزئية وجهة عند المتأخرين والوحدة فيما عدا هذه الثلاثة متجهة من الثمانية المشهورة. وهي أن يكون معنى المحكوم عليه والمحكوم به و الشرط والإضافة و الكلّ والجزء والقوة والفعل والمتى والأين غير مختلف إذ مع الإختلاف يجوز الصدق في جميع المواد فلا تناقض كقولنا: زيد كاتب، وعمرو ليس بكاتب، وزيد كاتب، وليس بمنجم، والأسود قابض لنور البصر، أي بشرط السواد، وليس بقابض له أي بشرط زوال السواد، وزيدأب، أي لعمرو،

→ وقوله: «وأما الرفع فهو مختص...» أي بخلاف النقيض فانه ليس يختص بجانب بل أعم من السلب والثبوت.

وقوله: «لأجل أن احد الطرفين...» أي اللانسان نقيض الانسان بالذات، ويصدق على الانسان انه نقيض النقيض ورفع الرفع. و كما ان الواحد يصدق عليه انه ليس بلا واحد فهو من مصاديق سلب اللا واحد و ان لم يكن نفسه مفهوم سلب اللا واحد، كما ان الكثير مصادق لا واحد فيكون نقيضه بالعرض.

٨. قوله: «عمّ الرفع...» المصدر هو الرفع والرفع بمعنى الاعم من الرافية والمرفوعة أي بمعنى القدر المشترك بين المعنى للفاعل والمعنى للمفعول.

٩. قوله: «وبالقضيه هنا...» أي التناقض في الحكمة جارٍ في المفردات ايضاً، وأما في المنطق فختص بالقضايا.

وليس بأب أي لبكر، والزنجي أسود أي بشرته، وليس بأسود أي سنه، والعسل حار أي بالقوة، وليس بجار أي بالفعل، وزيد موجود أي الآن، وليس بموجود أي في المستقبل، وزيد جالس أي في السوق، وليس بجالس أي في الدار. وقد كفي أي في الرحدة إن وحدت جزءها ١٠ أي جزء القضية فترجع الثمانية إلى وحدة المحكوم عليه و

١٠. قوله: «وقد كفي في الوحدة إن وحدت جزءها» القطب الرازي في شرحه على الشمسية بعد ذكر ثمانى وحدات معروفة في تحقق التناقض بين القضيتين قال: فهذه ثمانية شروط ذكرها القدماء لتحقيق التناقض، ورضاها المتأخرون إلى وحدتين وحدة الموضوع ووحدة المحمول فان وحدة الموضوع يندرج فيها وحدة الشرط ووحدة الكل والجزء، ووحدة المحمول يندرج فيها الوحدات الباقية — الى أن قال: ورضاها الفارابي الى وحدة واحدة وهي وحدة النسبة الحكمة حتى يكون السلب وارداً على النسبة التي ورد عليها الايجاب وعند ذلك يتحقق التناقض جزماً. واما كانت مردودة الى تلك الوحدة لانه إذا اختلف شيء من الأمور الثمانية اختلف النسبة ضرورة أن نسبة المحمول إلى احد الامرين مغائر لنسبته إلى الآخر، ونسبة احد الامرين إلى شيء مغائر لنسبة الآخر، ونسبة أحد الامرين إلى الآخر بشرط مغائر لنسبته اليه بشرط آخر، وعلى هذا فتى اتحدت النسبة اتحد الكل (ص ١١٥ و ١١٦ ط الحجري ١٣٠٤ هـ).

وقال في شرح المطالع: واكتفى الفارابي منها — اي من ثمان وحدات — بثلاث وحدات: وحدة الموضوع والمحمول والزمان، للعلم الضروري باقتسام القضيتين الصدق والكذب عند اتحادهما في الوحدات الثلاث لامتناع ثبوت شيء معين لآخر في وقت وسلبه عنه في ذلك الوقت. و أما وحدة الشرط والكل والجزء فندرجة تحت وحدة الموضوع لاختلافه باختلافها فان الجسم بشرط كونه ابيض غيره بشرط كونه اسود، والزنجي كفه غير الزنجي بعضه.

و وحدة المكان والاضافة والقوة والفعل تحت وحدة المحمول لاختلافه باختلافها فان الجالس في الدار غير الجالس في السوق، والاب لبكر غير الأب لعمرو، والمسكر بالقوة غير المسكر بالفعل. (ص ١٦٧ ط عبدالرحيم).

فما نقلنا علم أن للفارابي في الرد رأين تارة ردا للوحدات الثمان الى ثلاث وحدات: وحدة الموضوع والمحمول والزمان؛ وتارة إلى وحدة واحدة وهي وحدة النسبة الحكمة. ولا اشكال فيه ولا تناقض بينها كما لا يخفى.

به ومتعلقاتها ووحدة الحمل اعرفن جدواها^{١١} أي وحدة تاسعة هي وحدة الحمل ايضا معتبرة. ولهذا فالجزئي جزئي أي بالحمل الأولي، وليس بجزئي اي بالحمل الشائع. والعدم عدم بالأولي، وليس بعدم بالشائع. وكذا المحال واللاثابت في الذهن واللاممكن العام واللاشيء ونحوها.

بدل لفظ التناقض في اصطلاح المنطقي بالتضاد أوتحت أي ماتحت التضاد متى كانت القضيتان في الكيف لا في الكم قد خالفنا مثل: «كل حيوان انسان ولاشيء من الحيوان بانسان» فكلتاهما كاذبة. و مثل: «بعض الحيوان إنسان، وبعض الحيوان ليس بانسان و كلتاهما صادقة. فالأول تضاد^{١٢}، والثاني ماتحت التضاد.

١١. قوله: «و وحدة الحمل اعرفن جدواها». التحقيق في البحث عن الحمل الأولي الذاتي، والحمل الشائع الصناعي المسمى بالحمل التعارف يطلب في الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولى من الأسفار (ج ١ ص ٧٢ ط ١ - إيران) حيث قال: تحقيق وتفصيل اعلم أن حل شيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين الخ.

وعصارة القول في ذلك أتى بها المصنف في الوجود الذهني من الفرر (ص ٢٨ ط الناصري) حيث قال: بالحمل الأولي الذاتي صورة علمية من كل ممكن مقولة من المقولات جوهر اوكم اوكيف اوغيرها، و أما بالحمل الشائع فهي كيف ولامنافاة لاختلاف الحمل كما أن الجزئي جزئي باحدالحملين وليس بجزئي بالآخر. ولذا اعتبر في التناقض وحدة الحمل أيضاً وراء الوحدات الثمان. وانما اعتبرها من اعتبر لما رأى من أن قولنا: الجزئي جزئي والجزئي ليس بجزئي، ليس تناقضاً مع انه مستجمع لجميع شرائطه كالوحدات الثمان المشهورة، إذالتناقض في القضايا اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق كل كذب الأخرى و هماهنا صادقتان، و حيث اعتبرت وحدة الحمل ظهر أن عدم تناقضها من جهة اختلاف الحمل ولو اتحدالحمل تناقضتا.

١٢. قوله: «فالأول تضاد...» اعلم ان المتقابلين إما أن يكونا وجوديين، أو يكون احدهما وجودياً والآخر عدمياً؛ والثاني إما أن ينظر إلى الوجود والعدم في اللفظ والقول لاغير، أو بالنسبة إلى الوجود الخارجي؛ والأول من شقي الثاني هو تقابل السلب والايجاب سواء أخذ بالنسبة إلى المفردات كقولنا فرس ولافرس، اولى المركبات كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب وهذاالتقابل بحسب اللفظ والقول؛ والثاني من شقي الثاني هو تقابل العدم والملكة كتقابل البصر والعمي.

قال الشيخ الرئيس في الشفاء:

«ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة أخرى فلنسم هذه المقابلة تضاداً إذ كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقاً أصلاً ولكن قد يجتمعان كذباً كالأضداد في أعيان الأمور.»^٥
انتهى

قال المحقق الطوسي — قدس سره —: في شرح الإشارات:

«فخلفتنا الكيفية متفقاً الكمية إن كانتا كليتين سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق وهو في مادة الامكان؛ وإن كانتا جزئيتين سميتا اخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين؛ وهما يجوز أن يجتمعا على الصدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها»^{٥٥} (انتهى)

فالكليتان في مادة الإمكان كقولنا: «كل إنسان كاتب، ولا شيء من الانسان بكاتب»، فكلتاهما كاذبة؛ والجزئيتان في تلك المادة بعينها كقولنا: «بعض الانسان كاتب، وبعض الانسان ليس بكاتب» وكتاهما صادقة. كذا مثلها الشيخ.

→ وأما إذا كانا وجوديين فإما أن يكون بينهما غاية التباعد، أو يكون أحدهما معقولاً بالقياس إلى الآخر، والأول التضاد كتقابل السواد والبياض، والثاني التضايف كالأبوة والبنوة. فعلى هذا ليس بين السالبة الكلية والموجبة الكلية تقابل التضاد بل تقابل السلب والايجاب، لكن المصنف في مبحث الكم من الغرر قال: هذه التسمية باصطلاح المنطقيين لانهم لا يشترطون في الضدين كونها وجوديين — قال: ولذا سمي الشيخ الرئيس السالبة الكلية ضداً للموجبة الكلية، وكذا في بعض من العلوم الغير الحقيقية. (ص ١٣٤ ط الناصري). و كلام الشيخ هو ما نقله ههنا من الشفاء

٥ الشفاء، المنطق، ج ١ كتاب العبارة، الفصل السابع ص ٤٦ ضبع مصر. والعبارة التي نقل المصنف تختلف مع ما في النسخة المطبوعة في مصر: «فإذن ليس هذا مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة أخرى. فلنسم هذه المقابلة تضاداً إذ كان المتقابلان بها لا يجتمعان البتة في الصدق ولكن قد يجتمعان في الكذب كالأضداد في أعيان الأمور.»

٥٥ الاشارات والتنبيهات ج ١ ص ١٨٢ و ١٨٣ ط دفتر نشر الكتاب

في نقائض الموجّهات

موجّهات أي نقائض لموجّهات. بيانها أنّ لضروريّتها خبر مقدم إمكان عمّ مبتدأ ثان مؤخر، والجمله خبرالأول أعني موجّهات. أي نقيض الضرورية المطلقة هوالممكنة العامة^{١٣} لأن نقيض كل شيء رفعه كما هوالمشهور، ورفع الضرورة إمكان الطرف المقابل. فكلّ إنسان حيوان بالضرورة نقيضه ليس بعض الإنسان حيواناً بالإمكان العام والنقيض لمشروطتها أي مشروطة عامة هو حينية ممكنة حكم فيها بسلب الضرورة الوصفية عن الجانب المخالف فتكون نقيضاً لما حكم فيه بضرورة الجانب المخالف بحسب الوصف. فنقيض «بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً»، قولنا: «ليس بعض الكاتب بمتحرك الأصابع حين هو كاتب بالإمكان العام» ودائمة اطلاق عمّ لنقيضها سمة أي المطلقة العامة، نقيض للدائمة لأنّ سلب الدوام يلزم فعلية الطرف المقابل ف «كلّ فلك متحرك دائماً»، نقيضه: «ليس بعض الفلك بمتحرك بالفعل» و عرقية عمتها المقابلة والنقيض لها حينية مطلقة خذ يا عاقلة نظير نقاضة الحينية الممكنة للمشروطة العامة. فنقيض «بالدوام كلّ كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً»، قولنا: «ليس بعض الكاتب متحرك الأصابع حين هو كاتب بالفعل».

وقس عليها نقيض الوقتية والمنتشرة المطلقين لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه. فكما أنّ النقيض للضرورة الذاتية الإمكان الذاتي، و للضرورة الوصفية الإمكان الوصفي، كذلك للضرورة الوقتية الإمكان الوقي. ف «كلّ قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة»، نقيضه، «ليس بعض القمر بمنخسف وقت الحيلولة بالإمكان فيه»، أو لإمكان المطلق بمعنى سلب الضرورة في جميع الأوقات كما في المنتشرة المطلقة. ف «كلّ

١٣. قوله: «أي نقيض الضرورية المطلقة هوالممكنة العامة» قد علمت أن نقيض كل شيء رفعه، ولما كان مفاد نقيض بعض الموجّهات هو مفاد موجّهة أخرى، يتنوّا نقائض الموجّهات بعضها من بعض.

إنسان متنفس بالضرورة وقتاً ما»، نقيضه، «ليس بعض الإنسان بمتنفس بالإمكان في جميع الأوقات». و النقيض لمركباتها أي للمركبات من الموجهات المنفصلة المانعة الخلو، المؤلفة من جزئين هما نقيضا جزئي المركبة، وفي ما بين جزئيهما، أي جزئي المنفصلة هي المحتملة أي يقال: نقيض المركبة إما هذا وإما ذلك لاعلى التعيين، لأن نقيض كل شيء رفعه، ورفع المركب برفع أحد الجزئين كما يكون برفعهما. ولهذا فالمنفصلة مانعة الخلو. فقولنا: «كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً لا دائماً»، نقيضه منفصلة هي قولنا: «إما بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بالإمكان حين هو كاتب، وإما بعض الكاتب متحرك الأصابع دائماً». وقس.

وهذا في المركبة الكلية ولكن موضع التردد في المركبة الجزئية أفراد موضوع من الحملية المرددة المحمول. إذ قد يكذب المركبة الجزئية^{١٤} ك «بعض الحيوان إنسان بالفعل لا دائماً»؛ ويكذب كلاً نقيض جزئياً أيضاً؛ وهما: «لا شيء من الحيوان بإنسان دائماً»، و «كل حيوان إنسان دائماً». فنقيضها قضية حملية مرددة المحمول. فيقال في المثال المذكور: «كل حيوان^{١٥} إما إنسان دائماً أو ليس بإنسان دائماً».

نقل قول بعض القدماء

وعند بعض القدماء الكيفية أي كيفية النسبة النفس الأمرية وهي الجهة مطلقاً ما أي كيفية وجهة ذي أي هي بعينها لإيجابية فليس نسبة فكيف كيفها في سالب أي

١٤. قوله: «اذ قد يكذب المركبة الجزئية...» إنما يكذب المركبة الجزئية لأن الموضوع أو المقدم في كلا جزئي القضية المركبة واحد، وكذا المحمول أو التالي؛ فالمركبة الجزئية كـ «بعض الحيوان إنسان بالفعل لا دائماً» — كما في الكتاب — كاذب لأن لا دائماً يشير إلى أن ذلك البعض من الحيوان في الأصل ليس بإنسان بالفعل وكان في الأصل إنساناً بالفعل، وهذا كاذب كما لا يخفى.

١٥. قوله: «فيقال في المثال المذكور كل حيوان...» أتى بلفظة كل، لأن نقيض الجزئية هو الكلية.

لاحقيقة لنفس النسبة السلبية في عقد سالب فضلاً عن كفيّتها وفي البين من طيفها أي كخيال كاذب يجعلها العقل الجزئي بمعونة الوهم أمراً موجوداً مكيفاً كالأمراثبوتى. فليس في السالبة إلا النسبة الإيجابية التي هي مدخولة ليس وغيرها. ونقل صدر المتألهين - قدس سره - في الأسفار^{١٦}:

«أن الفلاسفة المتقدمين على أن النسبة الحكيمية في كل قضية موجبة كانت أو سالبة، ثبوتية ولانسبة في السوالب وراء النسبة الإيجابية التي هي في الموجبات؛ وأن مدلول القضية السالبة ومفادها ليس إلا رفع النسبة الإيجابية وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط، وإنما يقال لها الحملية على المجاز والتشبيه، وأن لامادة في السوالب بحسب السلب بل بحسب الإيجاب فلذلك لا يختلف في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الإيجابية والسلبية خلافاً لماشاع بين المتأخرين المتفلسفين من أن في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الإيجابية، وأن المادة كما تكون بحسب النسبة الإيجابية كذلك تكون بحسب النسبة السلبية، وأن مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الإيجابية ولا يخلو شيء منها من المواد الثلاث، إلا أن المشهور رعايتها في الثوابت لفضلها، ولا يخراط ما يعتبر في السوالب فيها فإن واجب العدم، ممتنع الوجود؛ وممتنع العدم، واجب الوجود؛ وممكن العدم، ممكن الوجود.»

ثم قال - قدس سره -:

«وإذ تحقق لديك أن السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له أوبه، أو يرفع عنه أو به معنى على سبيل الوجوب أو الإمتناع أو الامكان فقد دريت أنه لا تكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة أو دوام أو فعلية وإمكان بل إنما يؤل ضرورة النسبة السلبية إلى امتناع النسبة الإيجابية التي هي نقيضها. ومعنى دوام النسبة السلبية،

١٦. قوله: «ونقل صدر المتألهين - س - في الأسفار...» راجع الى الفصل التاسع من المرحلة الثانية من الأسفار المعنون في ان العدم ليس رابطياً (ج ١ ط ١ ص ٨٩، وج ١ ط ٢ ص ٣٦٥).

• الحكمة المتعاليه ج ١ ط ٣ ص ٣٦٥ الى ٣٦٧.

سلب تلك النسبة الإيجابية في كلّ وقت وقت على أن يعتبر ذلك في الإيجاب ويجعل السلب قطعاً له بذلك الاعتبار فيرفع بحسب أي جزء فرض من أجزاء الأوقات. «(انتهى)

فعلى هذا ليس لقضية موجهة نقيض هو موجهة أخرى إلا سلب تلك الموجهة الموجبة، ولم يزد إلا اللبس على النسبة و كیفيتها وجهتها اللاتي في الأيس. فليس نقيض الضرورية إلا سلبها، ولا نقيض الدائمة إلا سلبها، لأممكة ولا مطلقة عامة ولا غيرها في غيرها لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه. وإليه أشرنا بقولنا: سلب ضروري عقد سالب هو نقيض عقد موجب ضروري فحسب ليس إمكان و ممكنة ولا إطلاق و مطلقة عامة في عقد سالب نقيض عقد موجب ذي دوام وغيرها مماتلا أي تبع الضرورية في الذكر. أوتلا الناظم تلاوةً من باب الالتفات من التكلم إلى الغيبة. أوتلا النظم من باب الإسناد المجازي، أوتلا القائل بالقول المشهور فيما بين المتأخرين. كأنّ سالباً علي هذا يبدأ أي في الإبتداء قبل دخول أداة السلب أوجبا. وفي الموجب مدة أي مادة كانت وبعد إذ أخذ نقيضه سلباً فالسلب يرفع القيد والمقيد جميعاً. وعلي هذا يستغنون عن كثير من تطويلات كثير من المتأخرين لكن نقيض لاحقهم أي النقيض المتداول على السنة المتأخرين هو الأعم من لازم أي لازم النقيض وعلمت من سياقنا كما حررنا في ذيل ما نقلنا عن الشيخ الإشراقي أنه قصد نهج القصد أي سبيل الإقتصاد تم أي هوتام لا إيجاز غلّ ولا تطويل مملّ.

غوص في العكس المستوي

بالمستقيم المستوي ماهو العكس المصطلح دُعي بتبديل جزئي القضية وهذا أولى من الموضوع والمحمول لشموله عكس الحملات والشرطيات. والمراد، المحكوم عليه وبه لأنّها الركنان اللذان لا أقلّ منها في تحقق القضية و السور خارج وأداة السلب عبارة

عن كَيْفِيَّتِهَا رَعِي فِي رَسْمِهِ حَالِ كَوْنِ الْمَبْدَلِ فِي صِدْقِهَا أَيْ فِي صَدَقِ الْقَضِيَّةِ الْأَصْلِ^{١٧} وَكَيْفِهَا بِهَا اتَّحَدَ. وَمَقَارَنَةُ الْكُذْبِ فِي بَعْضِ عِبَارَاتِ الْقَوْمِ سَهْوٌ لِانْتِقَاضِهِ بِقَوْلِنَا: «كَلَّ حَيَوَانَ إِنْسَانٍ»، فَإِنَّهُ كَاذِبٌ، وَصَدَقَ عَكْسُهُ وَهُوَ «بَعْضُ الْإِنْسَانِ حَيَوَانَ». وَالتَّعْرِيفُ لِلْعَكْسِ الْمَصْدَرِيِّ الْمَصْطَلَحِ. وَإِطْلَاقُ الْعَكْسِ عَلَى الْقَضِيَّةِ الْمَبْدَلَةِ بِمَجَازِي؛ وَلَوْ كَانَ حَقِيقَةً عَلِمَ رَسْمُهُ مِنْ هَذَا.

إِنْ قِيلَ عَلَيْهِ وَعَلَى التَّعَارِيفِ الْمَشْهُورَةِ: إِنَّهَا مَنْقُوضَةٌ بِمَثَلِ^{١٨} قَوْلِنَا: «كَلَّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ» فَإِنَّهُ صَادِقٌ مَعَ قَوْلِنَا «كَلَّ نَاطِقٌ إِنْسَانٌ» وَلَيْسَ عَكْساً مَصْطَلِحاً لَهُ. قَلْنَا: الْمُرَادُ أَنْ يَكُونَ صَدَقَهُ عَلَى وَجْهِ الْلِزُومِ فَإِنَّ الْعَكْسَ لَازِمٌ لِلْأَصْلِ أَيْ يَكُونُ هَيْئَةُ الْأَصْلِ بِمِثْلِ كَلَّمَا تَحَقَّقَتْ وَصَدَقَتْ فِي آيَةِ مَادَّةٍ كَانَتْ، صَدَقَ الْعَكْسُ؛ وَهَذَا آتِيٌّ هُوَ فِي الْجُزْئِيَّةِ، وَأَمَّا فِي هَذِهِ الْمَوْجِبَةِ الْكَلِّيَّةِ فَعَلَى سَبِيلِ الْمَعِيَّةِ الْإِتْفَاقِيَّةِ؛ وَلَفْظِ الْإِتْحَادِ فِي هَذَا الرَّسْمِ يَدُلُّ عَلَى الْمُرَادِ. مَعَ صَدَقِ الْأَصْلِ الْعَكْسُ يُغْنِي عَنْ سَنَدِهِ. هَذَا مِنْ فُرُوعِ الْعَكْسِ وَثَمَرَاتِهِ وَأَحْكَامِهِ فَيُطْلَقُ الْإِيجَابُ الْكَلِّيُّ وَالْجُزْئِيُّ جُزْئِيًّا عَكْسَ لِحَوَازِ عَمُومِ الْمَحْكُومِ بِهِ. وَلَا يَنْتَقِضُ بِمَثَلِ قَوْلِنَا: «كَلَّ شَيْخٌ كَانَ شَابًّا» لَصَدَقَهُ، وَكَذَبَ عَكْسُهُ وَهُوَ «بَعْضُ الشَّابِّ كَانَ شَيْخًا»، فَإِنَّ هَذَا لَيْسَ عَكْسَهُ لِأَنَّ «كَانَ» جُزْءُ الْمَحْمُولِ فِي الْأَصْلِ^{١٩}، وَلَمْ يَنْقَلِ فِي الْعَكْسِ؛ بَلْ عَكْسُهُ الصَّحِيحُ «بَعْضٌ مِنْ كَانَ

١٧. قوله: اي في صدق القضية الأصل» وذلك لأن العكس لازم خاص من لوازم الأصل ومحال ان يكون المزوم صادقاً واللازم كاذباً فالعكس جائز، ولذا لا يشترط بقاء الكذب.

١٨. قوله: «منقوضة بمثل...» أي منقوضة بما يصدق مع الأصل بطريق الاتفاق. وقوله: «و ليس عكساً مصطلحاً له» بل العكس المصطلح له بعض الناطق انسان. وقوله: «قلنا المراد...» أي ليس المراد ببقاء الصدق ان الأصل والعكس يكونان صادقين بالفعل، بل المراد ان الأصل يكون بحيث لو صدق صدق العكس معه، لا هذا القدر اعني المعية المطلقة بل على وجه اللزوم فلا اشكال.

١٩. قوله: «لأن كان جزء المحمول في الأصل» قال الخطيب في اوائل الباب الثالث من تلخيص



شاباً فهو شيخ» فهذا مثل أن «بعض الحيوان هو غير إنسان»، ليس عكسه «بعض الإنسان هو غير حيوان» لأنّ السلب جزء المحمول ولم ينقل إلى الموضوع بل بعض غير الإنسان هو حيوان والتالاب الكلّي كنفسه انتكس والألزم سلب الشيء عن نفسه لأنّه كلّما صدق «لا شيء من الإنسان بحجر»، صدق «لا شيء من الحجر بانسان»؛ وإلا لصدق نقيضه، وهو «بعض الحجر إنسان»، فنضمّه مع الأصل ونقول: «بعض الحجر إنسان، ولا شيء من الإنسان بحجر»، فينتج: «بعض الحجر ليس بحجر» و هذا محال؛ منشأه نقيض العكس لأنّ الأصل صادق، وهيئة الأقرل بديهية الإنتاج، فبقي أن يكون نقيض العكس باطلاً فيكون العكس حقاً وهو المطلوب.

وأيضاً لو صدق «بعض الحجر إنسان»، صدق عكسه أي «بعض الإنسان حجر»، وقد كان «لا شيء من الإنسان بحجر» هذا خلف.

ولا ينتقض القاعدة بالأمثلة المشهورة مثل «لا شيء من الحائط في الودت، ولا شيء من الحقة في الدرّة، ولا شيء من السرير على الملك» ونحوها، لأنّ عكوسها ليست «لا شيء من الودت في الحائط، ولا شيء من الدرّة في الحقة، ولا شيء من الملك على السرير». كما يتوهم إذ حينئذ لم ينقل المحمول بكلّه فإنّ كلمة في وعلى بل

→ المفتاح في احوال المسند في تقييد الفعل وما يشبهه بفعول ونحوه، ما هذا الفظه: والمقيد في نحو كان زيد منطلقاً هو منطلقاً لا كان. وقال التفتازاني في شرحه المطول عليه: لأن منطلقاً هو نفس المسند حقيقة إذ الأصل زيد منطلق، وفي ذكر كان دلالة على زمان النسبة فهو قيد لمنطلقاً كما في قولك زيد منطلق في الزمان الماضي. وإيضاً وضع الباب لتقرير الفاعل على صفة أي جعله وتثبيته على صفة غير مصدر ذلك الفعل وهو مفهوم الخبر على أنها أعني تلك الصفة متصفة بمعاني تلك الأفعال، فعني كان زيد قائماً أنه متصف بالقيام المتصف بالكون أي الحصول والوجود في الماضي. ومعنى صار زيد غنياً، أنه متصف بالغنى المتصف بالصبرورة أي الحصول بعدان لم يكن في الماضي؛ وهذا معنى قولهم انها لاعطاء الخبر حكم معناها فان للغني في هذا المثال حكم الانتقال لأنه الحال التي لنقل اليها، وهذا نوع آخر في تحقيق كون هذه الاخبار مقيدة بهذه الافعال (ص ١١٩ ط عبد الرحيم).

متعلقها المقدر لم تنقل؛ فعكوسها الصحيحة: «لاشيء من الكائن في الوجد بجائظ، ولاشيء من الكائن في الدرّة بحقّة، ولا شيء من المستقرّ على الملك بسرير». والسالب الجزئي ادّرأن لا عكس له لجواز عموم المحكوم عليه. فيصدق «بعض الحيوان ليس بإنسان» ولا يصدق «بعض الإنسان ليس بحيوان». وفاقده الترتيب كالمفصلة أي ليس لها عكس إذ لا فائدة في تبديل قولنا: «إما أن يكون العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً»، إلى قولنا: «إما أن يكون العدد فرداً وإما أن يكون زوجاً لفقد الترتيب الطبيعي وليس معناها إلاّ المعاندة بين الشئين والتفاوت ليس الآ بتقديم وتأخير في اللفظ.

عكس الموجّهات الموجبات من حيث الجهة.

دائمات أي الضرورية المطلقة، والدائمة المطلقة، وعامتان أي المشروطة العامة، والعرفية العامة أوجبت أي الموجبات من هذه الأربع حينية مطلقه أي إليها انعكست مثلاً كلّما صدق قولنا: «بالضرورة، أو دائماً كلّ إنسان حيوان، صدق قولنا: بعض الحيوان إنسان بالفعل حين هو حيوان. وإلاّ فيصدق نقيضه وهو دائماً لا شيء من الحيوان بإنسان فهو مع الأصل ينتج لا شيء من الإنسان بإنسان بالضرورة أو دائماً عكس لعقد الخاصتين أي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة الموجبتين، وكذا في قضايا بعدهما بقرينة المقابلة للسوالب لازمة أي لازم العقد لأنّ العكس لازم الأصل حينية مطلقة لأدائمة أي مقيدة باللاّدوام: أما الحينية المطلقة فلاّنه كلّما تحققت الخاصتان تحققت العامتان، وكلّما تحققتا صدق في عكسهما الحينية المطلقة؛ وأما اللادوام فلاّنه لولم يصدق لصدق نقيضه، ونضمه إلى الجزء الأوّل من الأصل وهو المشروطة العامة فينتج نتيجة ونضمه إلى الجزء الثاني من الأصل فينتج ماينافي تلك النتيجة مثلاً كلّما صدق بالضرورة أو بالّدوام كلّ كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً لادائماً صدق في العكس بعض متحرك الأصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الأصابع لادائماً.

أما صدق الجزء الأول من العكس فلاّته لولم يصدق لصدق نقيضه وهو دائماً لاشيء من متحرك الأصابع بكاتب مادام متحرك الأصابع، وهو مع الأصل ينتج بالضرورة أو بالذوام لاشيء من الكاتب بكاتب مادام كاتباً.

وأما صدق الجزء الثاني أي اللادوام — ومعناه ليس بعض متحرك الأصابع بكاتب بالفعل — فلاّته لولم يصدق لصدق نقيضه وهو قولنا: كلّ متحرك الأصابع كاتب دائماً، فنضمّه مع الجزء الأول من الأصل ونقول: كلّ متحرك الأصابع كاتب دائماً، وكلّ كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً ينتج كلّ متحرك الأصابع متحرك الأصابع دائماً. ثمّ نضمّه إلى الجزء الثاني من الأصل ونقول: كلّ متحرك الأصابع كاتب دائماً، ولا شيء من الكاتب بمتحرك الأصابع بالفعل ينتج لاشيء من متحرك الأصابع بمتحرك الأصابع، وهذا ينافي النتيجة السابقة.

صنفا الوجوديّة أي الوجوديّة اللادائمة والوجوديّة اللاضرورية و صنفا الوقتيّة عكس ذى الأربع من القضايا هو الفعلية أي المطلقة العامة وذي لنفسها أي المطلقة العامة عكس لنفسها أيضاً فنقول: كلّما صدق كلّ ج ب بإحدى الجهات الخمس لصدق بعض ب ج بالفعل؛ وإلاّ لصدق نقيضه وهو لاشيء من ب ج دائماً وهو مع الأصل ينتج لاشيء من ج ج. وليس ينعكس ممكنتان عند شيخ هو أبو علي بن سينا فاقتبس مناطه وهو أنّ صدق الوصف العنواني^{٢٠} على ذات الموضوع بالفعل، فلا عكس

٢٠. قوله: وهو أنّ صدق الوصف العنواني...» ما أتى به المصنف ههنا هو اجمال ما فضله وبيّنه القطب الرازي في شرح المطالع في المقام، ولا بد لك من الرجوع إليه فإنه اجادوا فاد بما هو المراد (ص ١٧٨ — ١٨٠ ط عبد الرحيم).

ومما يعينك في البحث عن الامكان والفعلية في المقام هو ما أتى به القطب المذكور أيضاً في شرحه على الشمسية من أن محض مفهوم القضية يرجع الي عقدين عقدالوضع وهو اتصاف ذات الموضوع بوصفه، وعقدالحمل وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول — الى قوله: واما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عند الفارابي، وبالفعل عند الشيخ الخ فراجع اليه (ص ٧٧ ط الاعلى ←

للمكنة العامة والخاصة * لأن مفهومها أن ذات الموضوع يثبت له وصف الموضوع بالفعل، و وصف المحمول بالإمكان، و مفهوم العكس أن تلك الذات له المحمول بالفعل، و وصف الموضوع بالإمكان؛ و من البين أن الأول لا يستلزم الثاني لأن الممكن ربياً لا يخرج إلى الفعل أصلاً.

والمتبہ على هذا المعنى أنه ربياً أمكن صفة لنوعين ثبت لأحدهما بالفعل دون الآخر فما صدق عليه النوع الثاني صدق عليه الوصف بالإمكان ولا يصدق النوع الثاني بالإمكان على ما صدق عليه الوصف بالفعل، لأن كل ما صدق عليه الوصف بالفعل هو النوع الأول. مثلاً المركوبية لزيد ممكن للفرس والحمار، و ثابت بالفعل للفرس فقط، فيصدق كل حمار مركوب زيد بالإمكان ولا يصدق بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالإمكان العام الذي هو أعم الجهات لصدق قولنا: لاشيء من مركوب زيد بالفعل حمار بالضرورة؛ إذ كل مركوب زيد بالفعل فهو فرس، و لاشيء من الفرس بحمار بالضرورة.

وأما المعلم الثاني الفارابي، فعنده صدق الوصف العنواني على ذات الموضوع بالإمكان، ولهما العكس عنده. **

→ على الحجر ١٣٠٤ هـ.

والبحت المستوفى في ذات الموضوع، وفي عقدالوضع، وفي عقدالحمل يطلب في شرح المطالع (ص

١٣٥ و ١٣٦ ط عبدالرحيم.)

و لنا تحقيق مفيد حول رأي العلمين الفارابي والشيخ في الامكان والفعلية، حررناه بالفارسية في الدرس العشرين والمائة من كتابنا دروس معرفة النفس لعله يجديك في تنقيح المراد، بل النيل به هو العمدة في المقام.

○ الإشارات والتنبيهات ج ١ ص ٢١٠ وايضاً في الشفاء، المنطق ج ٢، كتاب القياس الفصل الثالث

من مقالة الاولى ص ٢١ ط دفتر نشر الكتاب

○ المنطقيات للفارابي ج ٢، كتاب شرح العبارة ص ١٠٤، ط مكتبة المرعشي النجفي.

وبعد الفراغ من الموجهات الموجبات التي تنعكس، شرعنا في السوالب الكلية من الموجهات فقلنا: في سالب أي في عقد سالب كلي دائمتان عكسها دائمة، وعاقمتان عكسها عرفية عممه هذا التفعيل للنسبة. وفتح الميم الثاني من باب إضرب عنك المهموم^{٢١} وطارقها خصصها أي الخاصتان عكسها عرفية لا دائمة في البعض أي تكون جزئية والكل بخلف قائمة بيانه أي بيان الخلف أن نقيض العكس منضمًا مع أصل له بحيث صار قياساً أنتج ما أي نتيجة قد امتنع كما مر في الأمثلة. فهذه ست من السوالب الكلية الموجهة كما قلنا: فالست من سوالب كلية انعكست وماها الليسية أي ليس لها عكس. منها أي من السوالب الكلية الموجهة كجزئيات سلبي أي كما أن السوالب الجزئية لا عكس لها كما مر سبعت أي سبع وهي صنفا الوجودية واللاقي تلت أي تبعت الوجوديتين في الذكر آنفاً. والدليل على أن السبع لا عكس لها قولنا: إذ خصصها أي أخص السبع الوقتية ولا عكس له فذو العموم أي الباقيات التي هي أعم منها للزوم أي لزوم العكس للقضية، ولزوم الأعم للأخص ماثلته أي ماثل ذلك الخص في عدم الإنعكاس في قر سمعك ذوتقريع من كتب المنطق مثاله اللاخسف في التريع^{٢٢}

٢١. قوله: «من باب اضرب عنك المهموم» بفتح الباء لأن أصله اضربن امر من الضرب مؤكد بالنون الخفيفة حذفت للضرورة الشعرية وبقيت الباء مفتوحة. وهو من بعض الشعر لطرفة العبد البكري والشعر في جامع الشواهد أصله:

اضرب عنك المهموم طارقها ضربك بالسيف قوس الفرس

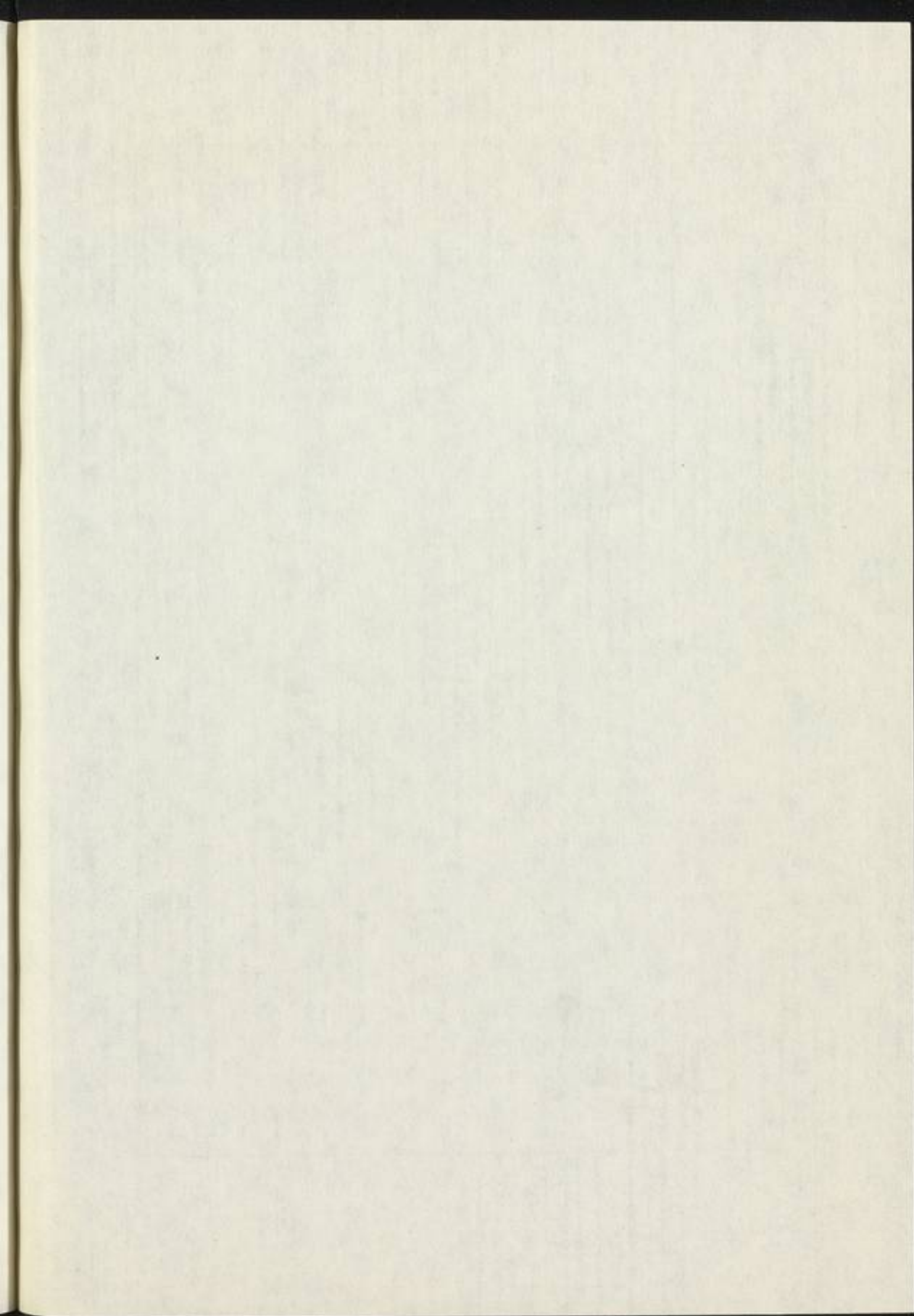
قال السيوطي في آخر شرحه على باب نوني التأكيد من الفية ابن مالك: تنمة، قد يحذف هذه النون -يعني به. نون التأكيد الخفيفة- لغير ما ذكر في الضرورة كقوله: اضرب عنك المهموم طارقها. ٢٢. قوله: «في التريع» التريع هو أن يكون الفاصلة بين النيرين ربع الدور أي تسعين درجة، و كسوف النيرين لا يتحقق إلا إذا صارت الأرض مقاطعة لها أي يكون مركز الأرض والنيرين على قطر واحد من أقطار فلك البروج، إما حقيقة كما إذا كان مركز القمر على إحدى العقدتين الرأس والذنب، ووحسباً كما إذا كان قريباً منها، أما خسوف النير الأصغر في وقت استقبال النيرين وأما كسوف النير الأعظم في وقت اجتماعها.

أي مثلوا لذلك بأنه يصدق قولنا: بالضرورة لاشيء من القمر بمنخسف وقت التربيع
لداً، مع كذب بعض المنخسف ليس بقمر بالإمكان العام.

في عكس النقيض

نقيضي الجزئين أي جزئي القضية يبدل جزء الشرط قدم كمفعول الجزاء إن تشأ
عكس النقيض للقضية و فيه كالمستوي الصدق والكيف بقاً بالهمزة أي كل منها
باق. فقولنا: «كل ج ب» ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: «كل ما ليس ب
ليس ج». هذا على مذهب القدماء، ولاحقوهم أي اللاحقون من المنطقيين جاعلوا
المبدل في عكس النقيض نقيض ثانياً أي نقيض الجزء الثاني من القضية فيقدم وعين
الجزء الأول فيؤخر مع اختلاف الكيف فعكس نقيض «كل ج ب»، «لا شيء مما
ليس ب ج» لكن ابتنا على القديم أي على طريقة القدماء حكم عكس أي عكس
النقيض حسبنا فالموجبات ههنا أي في عكس النقيض يافرتوي طالب الرى المعنوي في
الحكم كالتسوالب في العكس المستوي أي كما أن السالبة الكلية تنعكس في العكس
المستوي كنفسها، والجزئية لا تنعكس أصلاً، كذلك الموجبة الكلية في عكس
النقيض تنعكس كنفسها، والجزئية لا تنعكس أصلاً. وكذلك الحكم بحسب الجهة.
والتالسب كالموجب في العكس ذا بدل من العكس أي عكس النقيض، فالظرف
متعلق بالسالب. والمعنى أنه كما أن الموجبة كلية كانت أو جزئية تنعكس بالعكس
المستوي إلى الجزئية كذلك السالبة مطلقاً تنعكس بعكس النقيض إلى الجزئية.
وكذلك بحسب الجهة وذا، أي عكس النقيض وذاك، أي العكس المستوي استويا
مأخذاً، أي مناطاً ودليلاً.

القِيَامُ



انّ قياسنا قضايا الفت
وهل بتوليد أو إعداد ثبت
والحق أن فاض من القدسي الصور
وجري عادة خطأ شديداً
فالنتج إقما بهيئته بدا
الإقترافي الحملي والشرطي وذر
موضوع مطلوب يسمّى أصغرا
قضيّة بأصغر قداحتوت
وسبب الحكم بأوسط دعي
فالشكل أوّلا وخيرا يدرى
بالحمل فيها يكون الثاني
بعكس الأوّل يكون الرابع
فغكب للأوّل وخينكب
ومينكغ أوخينكاين قدلزم
عن جزئيين لم يكن قياس
فالأوّل له ضروب أربعة

بالذات قولا آخر استلزم
أوبالتواني عادة الله جرت
وإنما إعداده من الفكر
وليست العلّية توليدا
فيه فالاستثنائي أوّلا فجدا
شرطيّا الآن لحملي أغرّ
محمول مطلوب يسمّى أكبرا
صغرى وكبرى مابا كبرطوت
بنضده الأشكال في ترتبع
بالحمل في الصغرى ووضع الكبرى
وثالث بالوضع ذواقتران
وشرط الإنتاج لكلّ واقع
للثان للثالث مغكاين وجب
للرابع فالشرط ذي كيفاوكم
كساليين مابه التباس
للأربع المحصورة مستتبعة

وإنما بالتّظنّ صدق الأخر
 سالبتين هذه مستتبعة
 للأول أو عكس صغرى رابع
 من مطلق الأنوار نوره التمس
 لموجب وسالب كما مضت
 ورابعاً ينبوع الطبع ندع
 كلىّة كيف الأخص والأعم
 متّصلي منفصلي شرط أبن
 أو واحد من ذين بالحمل اختلط
 منه اتّصالي والانفصالي
 مع تلوكن وهو الحملية
 وضع المقدم ورفع التالي
 باربع من اربع نتيجته
 وعكسه والإثنتين اعتبر
 في منع خلورفع كلّ وضعاً
 خلف خلاف المستقيم قد عرف
 قياس خلف ذواتلاف جاني
 إذن إلى استقراو تمثيل أجبي
 أفراده استقراوهم قد حدّه
 وناقص إذا بالأكثر يدل
 مقسّم المرجع والأساس
 في الحكمة ومثل المضغ وعي
 يجمعها في الحكم تمثيلاً سما
 بالسبر والتقسيم ترديد دروا

بدهي الإنتاج حقاً قد ظهر
 ثم ضروب الثاني أيضاً أربعة
 بالخلف أو بعكس كبرى يرجع
 ثم لترتيب ومطلوب عكس
 ثم ضروب الثالث ستاً أتت
 في الثاني والنتيجة الجزئي تقع
 ذوالشرفين والأخص اذعقم
 الإقتراي الشرطي ماآلف من
 أو اتّصال بانفصال ارتبط
 ثنيت في استثنائهم مقالي
 وأول آلف من شرطية
 ينتج في الشرطي الاتّصالي
 الانفصالي الحقيقية فه
 إذ وضع كلّ رفع جزء آخر
 في منع جمع وضع كلّ رفعا
 وضع برفع للنقيض يكتنف
 من اقتراي والإستثنائي
 واذ فرغت عن أتم الحجج
 حكم على الكليّ بالمشاهدة
 ثم إذا الحكم جميعها شمل
 يعطي اليقين التّم إذ قياس
 والناقص ظلّنا حدي لم يتبع
 تشريك جزئيّ لجزئيّ لما
 بالدوران وهو طرد عكس او

غوص في القياس

ان قياسنا معاشر المنطقيين خرج قياس الفقهي فانه التمثيل المنطقي قضاياء احتراز عن القضية الواحدة المستلزمة لذاتها عكسها، والعكس لازم القضية، والمتبادر هو القضاياء الصريحة؛ فخرجت القضية الموجهة المركبة المستلزمة لعكسها، فإن الجزء الثاني منها ليس كذلك. آلفت التأليف التركيب من الأجزاء المناسبة^٢ لأنه مأخوذ

١. قوله: «قضاياء» والجمع منطقي والمراد مافوق الواحد فيشمل الاثنتين وهما الصغرى والكبرى في القياس. اعلم ان عدة دروس من كتابنا دروس معرفة النفس بالفارسية حائزة لمطالب رئيسة حول القياس و اشكاله و ان شئت فراجع اليه (من الدرر ١١٣ - الى الدرر ١٢٦ ص ٣٧٣ - ٤٣١ ط ١).

٢. قوله: «من الأجزاء المناسبة...» لا يخفى عليك حسن صنيعة في التعبير حيث قال التأليف التركيب من الأجزاء المناسبة لأنه مأخوذ من الألفة. وذلك لأن كل مطلوب له مقدمات خاصة وطريق مخصوص لوصول النفس اليه، ولا بد من أن يكون بين المقدمات والمطلوب مناسبة والفة و من هذه المناسبة تكسب النفس ملكة الاتصال بالجوهر العقلي فترسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد كما سيأتي تنقيب البحث عنه والتحقيق فيه.

قال الشيخ في اول القياس من الشفاء: فانت تعلم انه ليس يمكن ان يكتسب العلم بالمجهول من أي علم كان، بل بعلم له الى المجهول نسبة مخصوصة، وتعلم انه ليس أي تأليف اتفق في المعلومات التي

من الألفة بالذات متعلّق باستلزم أي لا يكون استلزامها القول الآخر لإضمار قضية لم يصرح بها، أو لكون بعضها في قوة أخرى.

أما التي للإضمار فثل ما في قياس المساواة فإنه مستلزم قولاً آخر بواسطة مقدمة خارجة كمساوي المساوي مساو، و جزء الجزء جزء، اذا لولا صدقها لم تستلزم كنصف النصف نصف^٣. وأما التي تستلزم لكون بعض في قوة بعض فكقولنا:

→ عندك تؤدبك الى اي مطلوب اتفق بل تاليف مخصوص (ص ٧ ج ٢ ط مصر).

و استيفاء البحث عن تلك المناسبة يطلب في شرح العين الثامنة والعشرين من كتابنا شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس.

ثم ان كل مركب لا بد له من علة مادية، ومن علة صورية داخلة فيه؛ ومن علة فاعلية، ومن علة غائية خارجتين عنه فالامور المترتبة المعلومة كالصغرى والكبرى علة مادية، والتاليف علة صورية، والقوة العاقلة فاعلية، وتحصيل المطلوب علة غائية.

٣. قوله: «كنصف النصف نصف» فان نصف النصف ربع، فلا يصدق تلك المقدمة الخارجة حتى تكون واسطة لاستلزام قول آخر. ونحو مبادئ المبادئ فإنه ليس بصادق ايضاً كما لا يخفى. و أما مساوي المساوي مساو، و جزء الجزء جزء، و موقوف الموقوف موقوف، و ملزوم الملزوم، و ظرف الظرف ظرف، و مظروف المظروف مظروف كقولك الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت، ونظائرهما فكلاً صادقة.

و قياس المساواة ما يكون مركباً من قضيتين يكون متعلق بمحمول الصغرى موضوعاً في الكبرى كقولنا: ا مساو لب و ب مساو ل ج سواء كان من مادة المساواة ام لا مثل قولنا ا ملزوم لب و ب ملزوم ل ج و نظائرهما مما تقدم فلا ينحصر قياس المساواة في مادة المساواة بل قياس المساواة عنوان الباب لما يقال من أن المثال الأول الذي صدر من المعلم الأول كان مشتملاً على لفظ المساوي.

و قالوا: ان قياس المساواة يرجع الى قياسين اي انه قياس مركب هكذا: ا مساو لب، و كل مساو لب فهو مساو لكل ما يساويه ب، ينتج ان ا مساو لكل ما يساويه ب، و لازم هذه النتيجة ان كل ما يساويه ب فامساوله. ثم نقول: ج مما يساويه ب، و كل ما يساويه ب فامساوله ينتج ان ج مساو ل ب، و لازم هذه النتيجة ان ا مساو ل ب فهو المطلوب.

والاعتراض على تعريف قياس المساواة المذكور بأن متعلق بمحمول الصغرى موضوعاً في الكبرى غير جامع لانه لا يشمل إلا على ما كان شبيهاً بالشكل الاول، فقولنا ب مساو ل ب و ج مساو ل ب ←

«الجسم ممكن، والممكن حادث فالجسم ليس بقديم»؛ والإستلزام هنا لكون الثاني منها في قوة قولنا «والممكن ليس بقديم» قولاً آخر احتراز عن صدق إحدى القضيتين عند صدق مجموعها فإنّ المجموع وإن استلزم كلّ واحدة منها ليس قياساً بالنسبة الى شيء منها، بل بالنسبة الى القول المغائر لكلّ منها.

فإن قيل: قولنا «إن كان ا ب ف ج د لكن ا ب» اعترفت أنه قياس وهو ينتج «ف ج د»، وليس ذلك قولاً آخر بل هو داخل في القياس؛ وكذا في كلّ قياس استثنائي. قلنا: إنّ أدوات الإتصال أو الانفصال أخرجت أمثال هذه حيث هي داخله في القياس عن التمامية، وصلوح التصديق والتكذيب، فليست النتيجة من حيث هي قضية جزء من قياس فلا انتقاض بها.

استلزمت لزوماً بيتاً كما في القياس الكامل وهو الشكل الأول^٥؛ وأغريبتين

→ خارج عنه مع انه قياس المساواة لانتاجه بالرد الى ما هو شبيه بالشكل الأول على قياس الاشكال الاربعة مردود بأن المراد من كون متعلق محمول الصغرى موضوعاً في الكبرى، أعم من أن يكون بالفعل او بالقوة. ثم ان المصنف كأنه ناظر في تعريف القياس و بيان قيوده الى المطالع و شرحه (ص ٢٤٢ ط عبد الرحيم)

٤. قوله: «استلزمت» يخرج به الاستقراء الناقص والتمثيل ايضاً اذ لا يلزم منها شيء من العلم بل غاية الامر انما يحصل منها الظن بشيء آخر. واما الإستقراء التام فقياس مقسم مفيد لليقين كما يأتي قوله في ذلك في «غوص في الاستقراء والتمثيل»:

يعطي اليقين التام اذ قياس مقسم المرجع والأساس واعلم ان القياس لما كان لا بد من أن تكون فيه مقدمة كلية اما موجبة و إما سالبة، فالتمثيل خارج عنه رأساً اذ التمثيل تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينها ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبهة به المثلل بذلك المعنى، نعم لو علم في التمثيل كلية الحكم كلياً على سبيل البت والقطع من خارج فداخل في القياس و مفيد لليقين لامن حيث هو تمثيل، بل من حيث الحكم الكلي المستفاد من خارج فتدبر.

٥. قوله: «كما في القياس الكامل و هو الشكل الاول» قال الشيخ في النجاة: القياس الكامل هو القياس الذي يكون لزوم ما يلزم عنه بيتاً عن وضعه، فلا يحتاج الى أن يبين أن ذلك لازم عنه.

كما في غير الكامل منه وهو ما في غيره من الأشكال. وإنما استعملنا لفظ الإستلزام^٦ ولم

→ والغير الكامل هو الذي يلزم عنه شيء ولكن لا يكون بيناً في أول الأمر أن ذلك يلزم عنه بل اذا اريد أن يبين ذلك يبين بشئ آخر. انتهى.

و في الجوهر النضيد: القياس منه كامل بين الإنتاج كبعض ضروب الشكل الأول و هو الذي يكون صفراء موجبة فعلية، ومنه غير كامل يحتاج إلى بيان كبعض ضروب الأول و هو الذي يكون صفراء ممكنة اوسالبة مركبة و كالأشكال الثلاثة الأخيرة واحوجها الرابع انتهى
فقوله — القياس الكامل هو الشكل الأول على الاطلاق لا يخلو من دغدغة فتأمل.

وأما اطلاق الشكل على ذلك التأليف الخاص القياسي فلأن الشكل يطلق كثيراً ويراد به الصورة الهندسية كما يقال لصورة السرير والكرسي شكل، و من هذا الباب تسميتهم لصورة المركب من المقدمتين في القياس الاقتراني شكلاً.

و بعبارة اخرى أن الهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين بحسب حمله عليها او وضعه لها او حمله على احدهما و وضعه على الآخر يسمى شكلاً تشبيهاً لها بالهيئة الجسمية الحاصلة من احاطة الحد أو الحدود بالمقدار.

٦. قوله: «و انما استعملنا لفظ الاستلزام...» بعضهم عرّف القياس بأنه قول مشتمل على اقوال يلزم من وضعها بالذات قول آخر بعينه اضطراراً و قريب منه ما في اساس الاقتباس للمحقق الطوسي حيث قال: قياس قولى باشد مشتمل بر زيادت از يك قول جازم، چنانك از وضع آن قولها بالذات قولى ديگر جازم معين بر سبيل اضطرار لازم آيد (ص ١٨٦ ط ١ — ايران). ثم قال ذلك البعض: و انما قلنا من وضعها لأننا لا نشترط صدق المقدمات بالفعل بل كونها بحيث لوصدقت لزمنها المطلوب.

و قولنا بعينه احتراز عن قولنا: لاشئ من الحجر بحيوان، و كل حيوان جسم، فانه ليس بقياس إذ لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعاً والجسم محمولاً، مع انه يلزم منه قول آخر و هو قولنا بعض الجسم ليس بحجر.

اقول: بيانه لقوله بعينه راجع الى ما تقدم آنفاً في كلام المصنف و أما التي تستلزم لكون بعض في قوة بعض الخ

ثم قال: و قولنا اضطراراً احتراز عن الأقوال التي يلزم منها قول في بعض المواد دون بعض كما لوقلنا: لا شئ من الفرس بانسان، و كل انسان ناطق فانه يلزم منه قولنا: لا شئ من الفرس بناطق. لكنه ليس بضروري اذ لو بدّلنا الكبرى بقولنا و كل انسان حيوان لكذب اللزوم، فيعلم انه ليس

→ باضطراري.

ثم قال: واعلم انا لانشرط كون النتيجة ضرورية بل كون الانتاج ضرورياً و فرق بينهما. و قال بعضهم: ان القول في الاصل بمعنى اللفظ مهملأً كان او مستعملاً، ثم نقل في عرف العام الى اللفظ المستعمل، ثم نقله اهل هذا الفن على اللفظ المركب كما هو في القياس اللفظي، او على المفهوم العقلي كما هو في القياس العقلي. و لك ان تقول: ان القيد الاضطراري ليس بلازم لأن اللزوم لا يصدق مع اختلاف النتيجة فلاحاجة اليه.

و قال الكاتبي في الشمسية: القياس قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر. و قال القطب في الشرح: قوله إذا سلمت إشارة إلى أن تلك القضايا لا يجب أن تكون مسلمة في نفسها، بل يجب أن تكون بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر ليندرج في حد القياس الصادق المقدمات و كاذبها كقولنا كل انسان حجر، و كل حجر جماد؛ فان هاتين القضيتين و ان كذبتا إلا انها بحيث لو سلمتا لزم عنها أن كل انسان جماد. (ص ١٤٠ ط اعلى من المطبوع على الحجر ١٣٠٤ هـ).

و قريب من تعريف الشمسية ما في المطالع من ان القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر (ص ٢٤٢ ط عبدالرحيم).

اقول: الظاهر أن المراد الكاتبي من قوله: «إذا سلمت» هو مراد البعض من قوله: «من وضعها» في التعريف السابق. اعني أن مفاد القيدين واحد. و فائدته انما تظهر من القطب في شرح المطالع حيث قال: «و قوله: متى سلمت ليس يعني به كونها مسلمة في نفسها بل انها و ان كانت كاذبة منكورة و هي بحيث لو سلمت لزم عنها غيرها دخلت فيه فان القياس من حيث انه قياس انما يجب أن يؤخذ بحيث يشتمل البرهاني والجدلي والخطابي والسوفسطائي والشعري والجدلي والخطابي و السوفسطائي لا يجب أن يكون مقدماتها حقة في انفسها بل يكون بحيث لو سلمت لزم عنها ما يلزم. و اما القياس الشعري فانه و ان لم يحاول التصديق بل التخيل لكن يظهر ارادة التصديق ويستعمل مقدماتها على أنها مسلمة، فاذا قال فلان قرلانه حسن فهو يقبس هكذا: فلان حسن و كل حسن فهو قر فلان قر. و اقال: العسل مرة و كل مرة نجس فالعسل نجس فهو قول اذا سلم ما فيه لزم عنه قول آخر، لكن الشاعر لا يعتقد هذا اللازم و ان كان يظهر انه يريد حتى تخيل به فيرغب او ينفرد» انتهى.

←

نقل استتبعت أوقد أنتجت تبعاً للقوم حيث استعملوا لفظ اللزوم للإشارة إلى المذهب الحق^٧ من المذاهب التي أشرنا إليها بقولنا: وهل الإنتاج بتوليد بناء على الأفعال

→ وبالجملة الحد المذكور في الكتاب شامل على ما يكون اللزوم فيه بيتاً كالشكل الاول الذي يلزم عنه المطلوب لزوماً جلياً، وما لا يكون بينا كالثلاثة الأخرى التي لا يظهر لزوم النتيجة عنها إلا بالرد الى الأول، او غيره من الطرق الأخرى.

٧. قوله: «للاشارة إلى المذهب الحق» المذهب الحق ان الفكر مُعيد لحصول العلم عقبيه واما افاضة العلم فانما هو من عالم الذكر الحكيم ولا مفيض في الحقيقة إلا الله يسئله من في السموات والأرض كل يوم هو في شأن (الرحمن ٣٠). ولا يخفى عليك حسن صنيعته في النظم حيث جعل المذهب الحق أمرأين الأمرين التوليد والتوافي والتوليد قول بالتفريط، والتوافي قول بالافراط؛ فان اليمين والشمال مضلة والطريق الوسطى هي الجادة (النهج ط ١٦٠) قال سبحانه وكذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس (البقرة ١٤٤). والمروي عن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم - خيراً لأمرأوسطها. فان تفوه الحكيم بأن القياس علة للنتيجة فمراده من العلة العلة المعدة فبصير. واما التوليد والتوافي فذهب اليها طائفتان من المتكلمة فالأول ما ذهب اليه المعتزلة، والثاني ما ذهب اليه الأشاعرة وقد حررنا البحث عن التوليد والتوافي والأمر بين الأمرين في الدرس الثالث عشر بعد المائة من كتابنا دروس معرفة النفس بالفارسية اتم تحرير فراجع اليه (ص ٣٧٣-٣٧٧ ط ١-) ولزيد الاستبصار في ذلك تأتي بما افاده المشائخ الآتي ذكرهم في صحفهم العلمية وهي مايلي:

١- قال المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الثاني من النقط الخامس من اشارات الشيخ: ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلاً حدوث بالتولد لأن الجسم يُحدث أولاً اعتماداً، ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة، و يقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة انتهى.

اقول: الاعتماد عند المتكلمين هو الميل عند الحكماء والبحث عن الميل بالاستيفاء يطلب في الفصل السادس من النقط الثاني من الاشارات وشرح المحقق الطوسي عليه، حيث قال الشيخ: الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويُجسّ به الممانع ولن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك الخ.

ب- وقال القطب صاحب المحاكمات في بيان ما افاده المحقق الطوسي المنقول آنفاً: احدث إما أن يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شيء وهو احدث بالمباشرة، وإما أن يكون حدوثه بتوسط شيء وتلك الوسطة اما ان يكون من الفاعل ايضاً اولاً، فان كان ايضاً من الفاعل فهو احدث بالتوليد كالجسم يُحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذي هو منه ايضاً، وان لم يكن من الفاعل فهو احدث

←

التوليدية التي يقول بها المعتزلة فإنّ المقدمتين مؤلّدتان للنتيجة عندهم أو إعداد ثبت من المقدمتين لا غير والإفاضة من عالم القدس كما هو مذهب الحكماء أو لالزوم عقليّ واستلزام وجوبي بل بالتوافي و مجرد المعية^٨ بين المقدمتين والنتيجة بلاعلية عادة الله

→ بالآلة.

ج- و ابين منها ما قاله القوشجي في شرح التجريد: ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتباً، و رأوا ايضاً ان الفعل المرتب على الآخر يصدر عنهم و ان لم يقصدوا اليه اصلاً فلم يمكنهم لهذا إسناد الفعل المرتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد، قالوا بالتوليد و هو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر نحو حركة اليد و حركة المفتاح، فان الأولى منها أوجبت لفاعله الثانية سواء قصدتها اولم يقصدتها فالافعال عندهم تنقسم إلى مباشر و متولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد، والذي حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد. و اختلفوا في أن المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر أو لا؟ فذهب المعتزلة الى أنه من فعلنا كالمباشر و ذهب الأشاعرة إلى أن المتولد من فعل الله تعالى (ص ٤٥١ من المطبوع على الحجج).

د- و في شوارق اللاهيجي: زعمت الأشاعرة ان استناد الآثار الصادرة عن الانسان و عن الطباع و غيرها من الممكنات جميعاً الى واجب الوجود ابتداء من غير واسطة حتى تسخين النار و تبريد الماء الى غير ذلك (ج ١ ص ٢١٦ من الرحلي المطبوع على الحجج).

فجملة الأمران المعتزلة قائلة بأن افعال الانسان الاختيارية صادرة عنه إما مباشرة ان لم يكن صدورها عنه بتوسط فعل آخر، و اما بتوليد ان كان بتوسطه، فبناء على هذا لما كان العلم الحاصل من المقدمتين فعل صادر عنه بتوسط فعل اختياري هو النظر فحصوله عقيب النظر بطريق التوليد.

٨. قوله: «او بالتوافي و مجرد المعية...» القول بصرف التوافي و مجرد المعية مبن على انكار العلية و المعلولية بين الممكنات و لو على نحو الاعداد و الاستعداد. و الأشعري قائل بأن عادة الله جرت في أن يحصل الحرارة من النار، و البرودة من الجمد و جاز أن يحصل البرودة من النار و الحرارة من الجمد، و كذا الأمر في مقدمتي القياس و انتاجها فان سنة الله و عادته جرت على حصول النتيجة عقيب مجرد تصاحب المقدمتين بلا دخل علية او اعداد منها في ذلك، بل جاز تخلف النتيجة عنها.

تبصرة: المعتزلة تعرف بأهل العدل فاذا جاء في الكتب الكلامية أو الاصول الفقهية، أو الصحف التفسيرية و نحوها لفظة اهل العدل فالمراد به المعتزلة. و الطبرسي في تفسير المجمع اسند القول بالعادة

جرت بحصول النتيجة عقبيها مع جواز التخلف عقلاً كما هو مذهب الأشاعرة والحق مذهب الحكماء وهو أن فاض من القدسي الصور العقلية على النفوس^٩ الناطقة المستعدة؛ ولا مؤثر حقيقي في الوجود إلا الله وإتيا إعداده من الفكر فالحركة العقلية من المطالب إلى المبادي ومن المبادي إلى المطالب مُعدّة.

وفي كيفية فيضان^{١٠} الصور العقلية على النفوس النطقية القدسية أقوال: أحدها

→ إلى المعتزلة أيضاً حيث قال في تفسير قوله سبحانه: وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه ليلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تشكرون (الأعراف ٥٧) ما هذا لفظه:

استدل أبو القاسم البلخي بهذه الآية على أن كثيراً من الأشياء يكون بالطبع. قال لأن الله تعالى بين أنه يُخرج الثمرات بالماء الذي ينزله من السماء. ثم قال: ولا ينبغي أن يُنكر ذلك وأنا يُنكر قول من يقول بقدوم الطبايع، أو أن الجمادات فاعلة فأما من قال إن الله هو الفاعل لهذه الأشياء غير أنه يفعلها تارة مخترعة بلا وسائط، وتارة يفعلها بوسائط فلا كراهة في ذلك كما تقول في السبب والمسبب. و انكر عليه هذا القول أكثر أهل العدل وقالوا إن الله سبحانه أجرى العادة باخراج النبات عند اتزال المطر مع قدرته على اخراج ذلك من غير مطر لما تقتضيه الحكمة من وجوه المصالح الدينية والدنيوية. انتهى فتبصر.

أقول: الحق إن الغاء الأسباب والوسائط وهم، واسناد الأفعال إليها بالاستقلال والغفلة عن الفاعل الحقيقي ضلال، والتوحيد الصمدي الحقيقي الناطق بأنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو في السماء اله وفي الأرض اله نجاة. والمأثور عن الامام الصادق من آل محمد - صلوات الله عليهم -: إن الجمع بلا تفرقة زندقة، والتفرقة بدون الجمع تعطيل، والجمع بينهما توحيد.

٩. قوله: «الصور العقلية على النفوس...» الصورة هي حقيقة كل شيء، وبعبارة أخرى هي كون الشيء بالفعل سواء كانت مفارقة أو مقارنة، عينية أو نفسية. وقد تقدم معاني الصورة عند قوله في صدر الكتاب: غوص في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق.

١٠. قوله: «وفي كيفية فيضان...» قد استوفينا التحقيق والتنقيب حول هذا المطلب الأهم في الدرس التاسع عشر من كتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول بالفارسية وإن شئت فراجع إليه (ص ٣٣١-٣٤٥ ط ١).

فاعلم أن النفس في سيرها العلمي الاستكمالي حيث تخرج من القوة إلى الفعل فخالية عن الصور

→ العلمية وبالمسير تتصف بها فلا بد لها من مخرج هو مفيض الصور العلمية لها ومخرج الشيء من القوة الى الفعل مجانس لذلك الفعل، موجود قبل الفعل بالفعل كما تحقق في آخر الثاني من رابعة الهيات الشفاء (ص ٣٨٨ ج ٢ ط ١ من الرحلي) فذلك المفيض موجود مفارق لأن العلم مجرد ووعاء العلم سواء كان واهباً أو متهباً مجرداً عن المادة واحكامها: ولما كان العلم مجرداً وهو فعل المخرج، والفاعل اقوى من فعله فذلك المفيض مفارق بطريق اولي والمفارق عقل وعامل ومعقول، وهو عين صورته العلمية وجوداً. ومن ادلة تجرد النفس انها وعاء العلم فالفيض اي العلم والمستفيض اي النفس والمفيض اي مخرج النفس من النقص الى الكمال - وان شئت قلت من القوة الى الفعل - كل واحد منها موجود مجرد.

فحيث ان معطي الشيء يجب أن يكون واجده أولاً فجميع الصور العقلية أي العلمية حاصلة للمفيض بالفعل، فالمفارق خزانة الصور العلمية وان من شيء الاعندا خزائنه ومانزله الا بقدر معلوم (الحجر ٢٢).

ولما كان طالب شيء لا يطلبه دون مناسبة ما بينها فالنفس الناطقة اذا صارت مستعدة نحو قبول الصور العلمية عن الجوهر المفارق المفيض فاضت الصورة العلمية بحسب تلك المناسبة من الجوهر المفارق على النفس كما حقق الشيخ الاكبر الطائي في الفص الشيثي من فصوص الحكم من ان الجلي من الذات لا يكون ابدأ الا بصورة استعداد المتجلي له غير ذلك لا يكون.

فاختلفت الاقوال في كيفية فيضان الصور العقلية على النفوس النطقية المستعدة القدسية هل الفيضان كما في الكتاب على سبيل الرشح، او على سبيل الاشراق، او على سبيل الفناء في القدسي والبقاء به. ونهيك مواضع البحث عن هذا المطلب الاصيل القويم في الحكمة المنظومة المسماة بغرر الفرائد وشرحها للمصنف، وفي اسفار صدر المتألمين وفي صحف أخرى سنتلونها عليك، ان شئت الوقوف عليها للتحقيق والتنقيب أما في الغرر فكمايلي:

١- ان ادراك الكليات مشاهدة النفس ارباب الانواع بالاضافة الاشراقية ولكن عن بعد الخ (الفريدة السادسة من المقصد الرابع، غرر في ذكر الادلة على تجرد النفس الناطقة ص ٣٠٠ من الطبع الناصري).

٢- الفريدة الاولى من المقصد الرابع، غرر في ذكر الاقوال في حقيقة الجسم الطبيعي: في ادراك الانسان الكليات والجزئيات ثلاثة اقوال: احدها أن النفس الناطقة تدرك الكليات وقواها تدرك الجزئيات الخ (هامش ص ٢٠٥).

٣- اول الفريدة الأولى من المقصد السادس... وعلى مذاق صدر المتألهين - قدس سره - في درك الكليات انه بمشاهدة النفس للمثل التوزيه ولكن عن بعد فقد آنتس ناراً من واديهم والآن ولكن لا تصطلي لشدة برودة هذه الغواسق المظلمة الزمهيرية، ولقد علمت النشأة الأولى فلولا تذكرون. وعندنا الكليات لمن امكنه دركها على ماهي عليها عنوانات وعكوس من المثل في مرآة قلبه إذ كما ان للنفس روازن الى عالم الملك والملكوت كذلك له روزنة الى عالم الجبروت، ولها وجودات لأنفسها ووجودات لأنفسنا. الخ (ص ٣٣١).

٤- ومجديك في المقام امعان النظر في ما في الفريدة الثالثة من غرر في تمايز الاشعة العقلية، وغرر في تحقيق المثل الإلهية (ص ١٩١ و ١٩٤).
وأما في الاسفار فكما يلي:

١- الفصل الثالث والثلاثين من المرحلة السادسة في العلة والمعلول: قد اختلف الحكماء في أن ادراك النفس الانسانية حقائق الاشياء عند تجردها واتصالها بالمبدء الفياض أهو على سبيل الرشح؛ وأعلى نهج العكس أي من جهة افاضة صور الاشياء على ذاتها - اي ذات النفس - وأعلى نهج مشاهدتها في ذات المبدء الفعال؛ وعند التحقيق يظهر على العارف البصير أنه لا هذا ولا ذاك بل بأن سبب الاتصال التام للنفس بالمبدء لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل آنيتها وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الاشياء كما هي عليها في الخارج الخ (ص ٢٠٠ ج ١ ط ١ من المطبوع على الحجر).

والتأله السبزواري في الغوص الأول من القياس في كيفية فيضان الصور العقلية على النفوس النطقية القدسية، ناظر الى ما افاده صدر المتألهين في الموضع المذكور من الاسفار.

٢- الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولى: من جملة العرشيات أن صور هذه الأشياء عند تصور النفس اياها في صقع ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما أن الجوهر النوراني أي النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو رأي شيعة الأقدمين، فذلك عند اشراقه على القوة المتخيلية يدرك بعلم حضوري اشراقي الصور المتخيلة الخارجية المباشرة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يرى ويحس صور الأشياء الخارجية بالباصرة وغيرها، كذا ينظر صورها الباطنية ويشاهدها بجواستها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس، والوجدان لا يحكم بالفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم (ج ١ ط ١ ص ٧٥).

أنه على سبيل رشح الصور على النفوس عند اتّصالها الروحاني بالعقل الفعّال إذ فيه صور كلّ الحقايق ويترشّح عليها على حسب استعدادها.

→ ٣- الفصل التاسع من المرحلة العاشرة في ان النفس انما تعقل باتحادها بالعقل الفعّال الخ (ج ١ ط ١ ص ٢٨٣).

٤- الفصل الواحد والثلاثين من المرحلة العاشرة ايضاً في نسبة العقل الفعّال الى نفوسنا الخ (ج ١ ط ١ ص ٣١٣).

٥- الفصل الثامن من الموقف التاسع من الالهيات: المنهج الحادي عشر من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الأذهان لما في نفس الأمر الخ (ص ١٧٠ و ١٧١ ج ٣ ط ١). وكذلك قوله بعد ذلك: واعلم ان لنا منهجاً آخر في اثبات عالم العقل وهو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات الخ (ص ١٧٢).

اقول: استيفاء البحث عن نفس الأمر وتبيين ما افاده صاحب الاسفار أخيراً، يطلبان في رسالتنا المعمولة في نفس الأمر، وقد طبعت مع سبع رسائل أخرى لنا المطبوعة باسم ثمان رسائل عربية. وأما الصحف الأخرى فراجع في تلقي النفس الحقائق من العقل البسيط الى الفصل الاربعين من تمهيد القواعد لابن تركه في شرح قواعد التوحيد ان للانسان وراء هذه الادراكات الظاهرة والباطنة نوعاً آخر من الادراك الخ. (ص ١١٥ ط ١).

و الى آخر الفصل الثالث من شرح القيصري على فصوص الحكم للشيخ الاكبر قوله: هداية للناظرين الخ (ص ٢١ و ٢٢ ط ١).

و الى الفصل الثالث من السابقة من التمهيد الجملي من مصباح الانس لابن الفناري (ص ٣٢ و ٣٣ ط ١).

و الى شرح صدر المتألهين على اصول الكافي قوله: اعلم ان العلم بالأشياء الجزئية على وجهين الخ (ص ٢٠٥ ط ١).

و الى العين الثامنة والعشرين من كتابنا عيون مسائل النفس و شرح العيون في شرح العيون. و الى النكتة ٩٥١ من كتابنا الف نكتة و نكتة.

تبصرة: انما قال المصنف: «في كيفية فيضان الصور العقلية» و لم يقل الصور العلمية لأن الصور العلمية كلها — وان كانت صور المحسوسات — عقلية، والانسان إذا ادرك شيئاً فالمدرك يصير عين نفسه جوهرأ قائماً لذاته والجوهر المدرك عقل و عاقل و معقول كما حقق في محله و استوفينا البحث عن ذلك في كتابنا شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس.

و ثانيها أنه على سبيل الإشراق بأن يشرق نورالعقل الفعال على العقل بالفعل و
 ينعطف منه إلى العقل الفعال و يرى ما فيه بقدر استعداده و طلبه كما في الإبصار
 على^{١١} قول الرياضيّن بخروج الشعاع يشرق شعاع من البصر على الجسم الصيقي و
 ينعطف منه على الرائي و يرى مايقابله.

و ثالثها أنه على سبيل الفناء في القدسي والبقاء به، كما قال صدرالمآلهين
 — قدس سرّه — في الأسفار:

«إنه لاهذا ولاذاك بل بأن سبب الإتصال التام للنفس بالمبدء لما كان من جهة
 فنائها عن ذاتها، واندكاك جبل إنيتها، وبقائها بالحق فيرى الأشياء كماهي عليها
 في الخارج».*

وجري عادة يقول به الأشعري خطأً شديداً حيث يقول: يجوز أن يعتقد بأن كل
 انسان حيوان، وكلّ حيوان حساس، ولا يعتقد بأن كل انسان حساس؛ فيقول:

١١. قوله: «كما في الإبصار على...» اقول: هكذا اشتهر القول بالإبصار المسند الى الرياضيّن بانهم
 قائلون بخروج الشعاع من البصر على الجسم الصيقي، ولكن الحق في ذلك ان الإبصار وان كان
 عندهم بخروج الشعاع لكتهم قائلون بخروج الشعاع عن المرئي لاعن الرائي، على التفصيل الذي
 حررناه في سائر تصانيفنا كنكتة ٨٠٩ من الف نكتة ونكتة. ونصوص الحكم على فصوص الحكم
 للفارابي. في شرافص ٤٤ ص ٢٥٣ ط ١. و في شرح العين الثلاثين من شرح العيون في
 شرح العيون.

ولابن هيثم — وهو قدوة الرياضيّن — في المناظر والمرايا عبارات كثيرة صريحة دالة على أن الإبصار
 بخروج الشعاع والضوء عن المرئي واصلاً إلى الرائي، منها ما نصّ به في الفصل السادس من المقالة
 الأولى بقوله... قد تبين مما تقدم أن اضواء الأجسام المضيئة تصدر الى كل جهة تقابلها فاذا
 قابلت البصروردت الاضواء إلى سطح البصر، وقد علم من خاصية الضوء تأثيره في البصر فاخلق
 أن يكون ادراكه للاضواء بما يرد منها اليه، و تبين أن صورة لون الأجسام يصحب الضوء دائماً
 ممازجة له.

يجوز أن يتخلف هذا العلم عن ذينك العلمين عقلاً إلا أن عادة الله جرت بأن يترتب عليها. والعقل بفطرته الأصلية يكذب هذا. وليست العلية توليداً هذا ابطال لمذهب المعتزلة حيث يقولون: بالتوليد، وإن حركة اليد مثلاً مولدة لحركة المفتاح. كيف وليست في السلسلة العرضية^{١٢} علية بنحو الإفاضة وإن كانت بنحو الإعداد، إنما هي في السلسلة الطولية أي من الباطن إلى الظاهر ومن باطن الباطن إلى الباطن و كل شيء بشيء محيط والمحيط بما أحاط هو الله الواحد القهار جلّ جلاله. والكلّيات العقلية المتحصلة المتأصلة بالحقيقة عنوانات موجودات محيطية، وأظلة مجردات مرسلّة في عالم الإبداع على مذاق الإشراق تشاهد عن بعد، وأحكامها صفاتها المدعنة للنفس، والمصدقة بها كذلك.

تقسيم للقياس

فالمنتج بالفتح أي النتيجة إقما بهئته بدافيه أي في القياس فالاستثنائي أي فالقياس هو الاستثنائي سمي به لاشتماله على كلمة الإستثناء اعني «لكن»^{١٣}. والمراد بالهيئة، الترتيب الواقع بين طرفي المحكوم عليه وبه. والإيجاب والسلب خارجان. كقولنا:

١٢. قوله: «في السلسلة العرضية...» يريد بها موجودات هذه النشأة الأولى الناسوتية فإنها وإن كانت بحسب الطول الزماني معدّات بمعنى أن المتقدم منها معد للمتأخر ولكن الإفاضة العلية منتفية عنها لأنها جارية في السلسلة الطولية فقط أي ما قبل الطبيعة علة طولية إيجادية لما دونه كما برهن في محله. على أن الصورة العقلية أي العلم مجرد وفعل العلل المادية مشروط بالوضع ولاوضع مجرد، و اشار الى هذه النكتة العليا بقوله: والكلّيات العقلية المتحصلة الخ.

١٣. قوله: «كلمة الاستثناء اعني لكن» من جهة أن لكن اشبهت إلا الاستثنائية في المستثنى المنقطع فان المستثنى المنقطع للاستدراك، ولذا قال البصريون: ان كل استثناء منقطع يقدر بلكن وإلا ليس فيها معنى الاستثناء فإنه هو الاخراج ولا اخراج فيها. وفي اساس الاقتباس للمحقق الطوسي: و آنرا استثناء خوانند از جهت دخول حرف «ليكن» يا آنچه جاري مجرای آن بود از حروف استثناء برو وقياس را هم بدین سبب استثنائي خوانند (ص ١٩٢ ط ١ - ايران).

«كلما كانت الشمس طالعةً كان النهار موجوداً لكن الشمس طالعة فالنهار موجود»؛ أو «لكن النهار ليس موجود فالشمس ليست بطالعة» أولاً يبدو القول الآخر المنتج بهيته في القياس بل بمادته إذ لا يكون قياس لا يشتمل على شيء من المادة والصورة للنتيجة فجداً أمر مؤكد بالتون الخفيفة من الوجود والوجدان الإقتراني سمي به لاقتران حدود المطلوب فيه^{١٤} الحملي والشرطي يعني أن القياس الإقتراني ينقسم إليهما. ويمكن أن يؤخذ جد من الوجد في الحب أي جد بالإقتراني؛ وأن يقرء بالخاء المعجمة أي اسرع إليه، لكن على الأخيرين يكون الكلام من باب الحذف والإيصال والوجد والوجود لأن تكميل الوجود لطلاب علم اليقين بالأقيسة والبراهين وذراى دع اقترانياً شرطياً الآن لحملي أغر وأشرف. فنقدم القياس الإقتراني الحملي في الذكر ونقول: موضوع مطلوب يُسمى اصغراً لكونه جزئياً من الأوسط وتحت المحمول إذ المعتبر في المحمول هو المفهوم ومحمول مطلوب يُسمى أكبراً لما ذكره قضية من القياس بأصغر قد احتوت أي اشتملت عليه صغرى وكبرى ما أي قضية باكبر طوت أي اشتملت عليه وسبب الحكم بالأكبر على الأصغر بأوسط دُعي كما يقال الوسط ما يقرب بقولنا لأنه. بنضده وهيئة وقوعه مع حدّي المطلوب الأشكال في تربيع أي تصير أربعة فالشكل أولاً وخيراً وأشرف يُدرى لأن انتقال الذهن فيه من موضوع المطلوب إلى الوسط، ومنه إلى المحمول، وهو انتقال طبيعي يتلقاه الطبع السليم بالقبول. ولأنه منتج للمطالب الأربعة. ولأنه منتج بالضرورة. وأن الشكلين الآخرين يرجعان إليه^{١٥}. بالحمل أي بحمل

١٤. قوله: «سمي به لاقتران حدود المطلوب فيه» الحدود هي الاصغر والاكبر والاوسط. أوسمي به

لاشتماله على اداة الجمع وهي الواو الواصلة كاشتمال الأول على اداة الاستثناء.

١٥. قوله: «و أن الشكلين الآخرين يرجعان اليه» لم يعن بالراجع لما سيأتي من قوله: و رابعاً ينبو

عن الطبع ندع.

و انما كان الاشكال في تربيع، لأن الحصر عقلي دائر بين النفي والاثبات وذلك لأن القياس الإقتراني الحملي لا بد أن يتكرر فيه الأوسط فهو اما أن يكون موضوعاً في كلتا المقدمتين، أو محمولاً

الأوسط في الصغرى ووضع الكبرى أي وضع الأوسط فيها وبالحمل أي بحمل الأوسط فيها أي في الصغرى والكبرى يكون أي يتحقق الشكل الثاني وهو يتلو الأول في الشرف لأنه يوافقه في أشرف المقدمتين وهو الصغرى لاشتمالها على الأصغر أعني الموضوع الذي يطلب المحمول لأجله. ولكونه منتجاً للكلي الذي هو أشرف وإن كان سلباً، من الجزئي وإن كان إيجاباً، لأن الكلي مجرد محيط دائم. والإشراقى يسمى القضية الكلية لهذا محيطة^{١٦} وشكل ثالث بالوضع أي بوضع الأوسط فيها حذف الظرف

→ فيها، أو يكون موضوعاً في الأول ومحمولاً في الثانية، أو يكون بعكس ذلك؛ فالأول هو الثالث، والثاني هو الثاني، والثالث هو الأول، والرابع هو الرابع.

وأما وضعت الأشكال في هذه المراتب لأن الشكل الأول على النظم الطبيعي فإن النظم الطبيعي هو الانتقال من موضوع المطلوب إلى حد الأوسط، ثم منه إلى محموله حتى يلزم منه الانتقال من موضوعه إلى محموله، وهذا لا يوجد إلا في الأول، فانتاجه بديهى لا حاجة فيه إلى فكر وروية بخلاف البواقي ولذا يتمسك فيها بالخلف أو عكس الكبرى أو الصغرى أو أمثال ذلك. ولأن الأول ينتج المطالب الأربعة ومنها أشرف المطالب لاشتماله على الشرفين الإيجاب والكلي، والإيجاب أشرف من السلب، والكلي أشرف من الجزئي.

والشكل الثاني يتلو الأول في الشرف لأنه يوافقه في أشرف المقدمتين وهو الصغرى لاشتمالها على الأصغر أي الموضوع الذي يطلب المحمول لأجله. ولكونه منتجاً للكلي الذي هو أشرف وإن كان سلباً من الجزئي وإن كان إيجاباً لأن الكلي مجرد محيط دائم. فإذ قول من قال الثالث ينتج الإيجاب وهو أشرف من السلب فلم لم يوضع في المرتبة الثانية.

ثم وضع الثالث لموافقته الأول في الكبرى. ثم الرابع لمخالفته إياه في المقدمتين فهو في غاية البعد عن الطبع ولذلك أسقطه الفارابي والشيخ عن اعتبار، وبعضهم عن القسمة أيضاً كما في شرح المطالع.

وفي الفصل الرابع من المقالة الأولى من قياس الشفاء: وأما سمي الشكل الأول شكلاً أولاً لأن انتاجه بين نفسه، وقياساته كاملة، ولأنه ينتج جميع المطالب، والثاني لا ينتج إلا السالب، والثالث لا ينتج إلا الجزئي؛ ولأنه ينتج أفضل المطالب وهو الكلي الموجب (ص ١٠٨ ج ٢ ط مصر).

١٦. قوله: «والإشراقى يسمى القضية الكلية لهذا محيطة» قال الشيخ الإشراقى في أول الضابط الثاني من المقالة من منطلق حكمة الإشراق: والقضية المسورة محصورة، والحاصرة الكلية سميتها القضية

بقريته الأول ذواقتران وهو يتلو الثاني لموافقته مع الأول في الكبرى؛ بخلاف الرابع فإنه في غاية البعد عن الطبع وعكس الأول كما قلنا: بعكس الأول يكون الرابع من الأشكال و شرط الإنتاج لكل أي لكل شكل واقع و ذكرنا الشروط بالرمز بالحروف اختصاراً فمُعْكَبٌ للأول^{١٧} أي موجبة الصغرى و كلية الكبرى إذ لو كانت الصغرى سالبة لم يندرج الأصغر في الأوسط فلم يتعد الحكم بالأكبر على الأوسط إلى الأصغر كما تقول: «لاشيء من الإنسان بفرس و كلُّ فرس حيوان». ولو كانت الكبرى جزئية جازان يكون البعض المحكوم عليه بالأكبر غير ما حُكِمَ به على الأصغر كقولنا: «كل إنسان حيوان و بعض الحيوان فرس». و خَيْنُكَبٌ للثان أي اختلاف المقدمتين في الكيف و كلية الكبرى، إذ لو اتَّفَقتا في الكيف لآخفتنا في النتيجة، واللازم كيف تنفك؟ نقول مثلاً: «كل إنسان حيوان، وكل ناطق حيوان» فالحق هو الإيجاب؛ ولو قلنا في الكبرى: «و كلُّ فرس حيوان»، فالحق هو السلب. وكذلك نقول: «لاشيء من الإنسان بججر ولا شيء من الناطق بججر» فينتج الإيجاب؛ ولو قلنا: «ولا شيء من الفرس بججر» ينتج السلب.

ولو كانت الكبرى جزئية لزم الاختلاف أيضاً، نقول: «كل إنسان ناطق و بعض الحيوان ليس بناطق» فالحق الإيجاب؛ ولو قلنا: «و بعض الحجر ليس بناطق،

→ المحيطة الخ (ص ٧١ المطبوع على الحجر ط ١ - إيران).

١٧. قوله: «فمُعْكَبٌ للأول...» وضعوا رموزاً لشرائط الأشكال تسهلاً للضبط. معكب بضم الميم و سكون الغين المعجمة والكاف المضمومة والباء الساكنة كبرثن، فالميم إشارة إلى الموجبة، والغين إلى الصغرى، و كب إشارة إلى كلية الكبرى وعلى هذا القياس الرموز الباقية. وفي هامش بعض النسخ المخطوطة عندنا نسب إلى العلامة الشيخ البهائي هذا البيت:
مُعْكَبٌ أول، خَيْنُكَبٌ ثاني، و مُعْكَائِنٌ سوم در چهارم مُيُنُكَبٌ يا خَيْشُكَايِنٌ شرط دان
فالشكل الأول عام الإنتاج أي ينتج المحصورات الأربع، والثاني لا ينتج إلا السلب، والثالث لا ينتج إلا الجزئية، والرابع لا ينتج الموجبة الكلية وإنما ينتج المحصورات الثلاث غيرها.

كان الحق السلب؛ ونقول: «لاشيء من الإنسان بفرس، وبعض الحيوان فرس»، فالحق هو الإيجاب؛ ولو قلنا: «وبعض الصاهل فرس»، فالحق هو السلب. وللثالث مُغكّان وجب أي موجبة الصغرى، وكلية إحدى المقدمتين إذ الحكم في الكبرى على الأوسط؛ فلو لم يوجب الصغرى لم يتحد الأصغر مع الأوسط فلم يتعدّ الحكم من الأوسط إلى الأصغر. وأيضا لو لم تكن الصغرى موجبة حصل الاختلاف وهو توافق الطرفين تارةً وتباينها أخرى: أما التوافق فأنه يصدق «لاشيء من الإنسان بفرس ولاشيء من الإنسان بصاهل» فالحق الإيجاب؛ وأما التباين فكما لو بدلنا الكبرى بقولنا: «ولاشيء من الإنسان بجماد» فالحق هو السلب.

ولو لم تكن إحداهما كلية بل كانتا جزئيتين لجاز أن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأصغر، غير البعض المحكوم عليه بالأكبر، فلم يتعدّ الحكم. وأيضا لولاها حصل الاختلاف: أما التوافق فكما يصدق «بعض الحيوان إنسان وبعض الحيوان ناطق». وأما التباين فكما بدلنا الكبرى بقولنا «بعض الحيوان فرس»، ومُينكغ أي إيجاب المقدمتين مع كلية الصغرى أوخينكاي أي اختلاف المقدمتين في الكيف مع كلية إحداهما يعني أحد الأمرين قدلزم للزابع وذلك لأنه لولا أحدهما لزم إما كون المقدمتين سالبتين أو موجبتين مع كون الصغرى جزئية أو جزئيتين مختلفتين في الكيف، وعلى التقادير يحصل الاختلاف وهو دليل العقم: أما على الأول فإذا قلنا: «لاشيء من الحجر بإنسان ولاشيء من الناطق بحجر» فالحق الإيجاب، وإذا قلنا: لا شيء من الفرس بحجر» فالحق السلب.

و أما على الثاني فإذا قلنا: «بعض الحيوان إنسان و كل ناطق حيوان» فالحق الإيجاب، فإذا قلنا: «و كل فرس حيوان» فالحق السلب.

و أما على الثالث فإذا قلنا: «بعض الحيوان إنسان وبعض الجسم ليس بحيوان» فالحق الإيجاب، وإذا قلنا: «بعض الحجر ليس بحيوان» فالحق السلب. فالشرط للأشكال الأربعة ذي المذكورات كيفا وكما أي بحسب الكيف والكم فاعلم من

الشرائط أنه عن جزئيين لم يكن قياس كسالبين أي كالم يتألف قياس عن سالبين، و هذا واضح مابه التباس.

فالأول أي الشكل الأول له ضروب أربعة منتجة للأربع أي للنتائج الأربع التي هي الأربع المحصورة مستتبعة. أعلم أنه لما أمكن في بادي النظر وقوع كل من المسورات في كل مقدمة من القياس، والمهملة في حكم الجزئية، كانت ضروب كل من الأشكال الأربعة، ستة عشر: وهي الحاصلة من ضرب الأربعة في نفسها، لكن بعضها منتج وهي ما استجمعت الشرائط، وبعضها عقيم وهي ما بخلافها. والشرائط بعضها عام للأشكال الأربعة كما قلنا لا قياس عن سالبين ولا عن جزئيين؛ وبعضها خاص بكل واحد منها كما ذكر مجملًا، فالضرب الأول المنتج مؤلف من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية، مثل: «كل إنسان حيوان و كل حيوان حساس فكل إنسان حساس».

والثاني من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية، ينتج موجبة جزئية، مثل: «بعض الحيوان ناطق و كل ناطق ضاحك فبعض الحيوان ضاحك.»
والثالث من صغرى موجبة كلية و كبرى سالبة كلية، ينتج سالبة كلية، مثل: «كل إنسان حيوان ولا شيء من الحيوان بجبر فلا شيء من الإنسان بجبر.»
والرابع من صغرى موجبة جزئية و كبرى سالبة كلية، ينتج سالبة جزئية، مثل: «بعض الحيوان ناطق ولا شيء من الناطق بفرس فبعض الحيوان ليس بفرس.»
والشكل الأول بديهي الإنتاج حقًا قد ظهر.

وما يورد من الشبهة^{١٩} من أن الاستدلال بهذا الشكل دوري، فضلًا عن أن يكون

١٨. قوله: «عن جزئيين...» في النجاة: و تشترك الأشكال كلها في انه لاقياس عن جزئيين، و تشترك ما خلا الكائنة عن الممكنات في انه لاقياس عن سالبين، ولا عن صغرى سالبة كبرها جزئية (ص ٣٣ ط مصر) فتبصر.

١٩. قوله: «و ما يورد من الشبهة...» كتب العارف ابوسعيد إلى الشيخ الرئيس: اياك ان تعتمد على

بديهى الصدق، لأنّ العلم بالنتيجة موقوف على العلم بكلية الكبرى، والعلم بالكلية موقوف على العلم بحكم جميع أفراد الأوسط، التي من جملتها الأصغر فلو استفيد العلم بالنتيجة من العلم بالكبرى، لزم الدور؛ فدفوع بأنّ الحكم يختلف باختلاف العنوان حتى يكون الموضوع بحسب وصف معلوم الحكم، وبحسب وصف آخر مجهولاً فيستفاد حكمه باعتبار وصف من العلم بحكمه باعتبار آخر، فإذا قلنا: «كلّ انسان حيوان و كلّ حيوان حسّاس» أخذنا أفراد الحيوان الذي هو الحدّ الأوسط بعنوان الحيوان لا بعنوان الإنسان و مجانساته فلا دور و لامصادرة، و يختلف الأحكام باختلاف العنوانات اختلافاً بيناً. وإنا بالنظر والكسب صدق نتائج الأشكال الأخر كما يأتي أنّه بالخلف، أو بالزّد إلى الأوّل، أو غير ذلك. ثمّ ضروب الشكل الثاني المنتجة ايضاً أربعة: فالضرب الأوّل مؤلف من كليتين صغراهما موجبة ينتج سالبة كلية، مثل: «كلّ انسان ضاحك ولا شيء من الفرس بضاحك فلا شيء من الإنسان بفرس».

→ مباحث المعقول فان أول البديهيات الشكل الاول وفيه دور لأن ثبوت النتيجة يتوقف على كلية كبراه، ولا تصير كبراه كلية حتى يكون الاكبر صادقاً على الأصغر لأنّ الأصغر من جملة افراد الاكبر.

و اجاب الشيخ بأن كلية الكبرى موقوفة على اندراج الاصغر اجمالاً، والمقصود من النتيجة حصولها تفصيلاً. انتهى

و مما يوجب التعجب في المقام ان ابا سعيد ابدع هذه الشبهة، وعجز عن جوابها و كتب الى الشيخ ما كتب؟!

والشبهة المذكورة مردودة على وجه آخر ايضاً غير الوجه المذكور بالاجمال والتفصيل فراجع الى الدرسين ١١٨ و ١١٩ من كتابنا دروس معرفت النفس (ص ٣٩١-٤٠١ ط ١). وتجد في الأول منها حواراً طريفاً وقع بين الملاخليل القزويني والملا ميرزا الشيرازي في الدور و جوابه حول الشكل الأول.

ثمّ المصنف —هـ— نقل السؤال والجواب المذكور في الكتاب من شرح المطالع. و تذكر ما افاده سابقاً في بعض احكام الموضوع من ان الحكم في المحصورة ايضاً جرى — الى آخر الابيات حتى يعينك في ادراك جواب الشيخ ثم تأمل في الجوابين لترفع الاثنيّتين في البين.

والثاني من كليتين صغراها سالبة ينتج أيضاً سالبة كليّة مثل: «لاشيء من الفرس بضاحك و كلّ انسان ضاحك، فلا شيء من الفرس بانسان».

والثالث من صغرى موجبة جزئية و كبرى سالبة كليّة مثل: «بعض الحيوان ضاحك ولا شيء من الفرس بضاحك، فبعض الحيوان ليس بفرس».

والرابع من صغرى سالبة جزئية و كبرى موجبة كليّة مثل: «بعض الحيوان ليس بضاحك و كلّ انسان ضاحك، فبعض الحيوان ليس بانسان».

سالتين كليّة و جزئية مفعول مقدم هذه أي الضروب الأربعة المذكورة مستتبعة أي منتجة كما علمت في الأمثلة. وليس ههنا نتيجة موجبة لأنّ النتيجة تابعة لأخس المقدمتين ٢٠. بالخلف أي دليل إنتاج هذه الضروب لهاتين السالبتين أمور: منها الخلف، سبباً في ضرب لا يتطرق انعكاس مستوفٍ للشرائط الأخرى كما في الضرب الرابع لأنّ كبراه تنعكس إلى الجزئية؛ ولا قياس عن جزئيين، و صغراه لا تنعكس.

٢٠. قوله: «لأنّ النتيجة تابعة لأخس المقدمتين» وذلك لأنها فرعها فلا تقوى عليها. نسب الى ابن سينا هذان البيتان:

تعمس الزمان فإنّ في احشائه	بعضاً لكل مفضل و مبجل
وتراه يعشق كل رذل ساقط	عشق النتيجة للأخس الأردل
وقال آخر:	

لا تحظبن سوى كريمة معشر	فالعرق دساس من الطرفين
اولست تنظر في النتيجة انها	تبع الأخس من المقدمتين
قال المحقق الطوسي في منطق التجريد: والنتائج تابعة لأخس المقدمات في الكم مطلقاً، والكيف إذالم يتركب جهاتها.	

وفي شرحه الجوهر النضيد: ذكر القدماء أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين لأنها فرعها فلا تقوى عليها وهذا صحيح في الكم فان احدى المقدمتين إذا كانت جزئية كانت النتيجة كذلك. وأما في الكيف فانما يصح لو كانت السوالب بسيطة، أما إذا كانت مركبة فقد يكون النتيجة موجبة. وأما في الجهة ففيه تفصيل يأتي في المختلطات (ص ٨٩ ط ١ من المطبوع على الحجر).

فبيان الخلف فيه أنه لولم يصدق «بعض الحيوان ليس بإنسان» لصدق نقيضه وهو: «كل حيوان إنسان»، و يضم إلى الكبرى يجعله صغرى فينتج من الأول ماينافي الصغرى ومنها عكس الكبرى ليرتد إلى الشكل الأول كما قلنا: أو بعكس كبرى يرجع للأول لينتج النتيجة المطلوبة. ومنها عكس الصغرى ليرتد إلى رابع الأشكال، ثم يفعل مايفعل كما قلنا: أو عكس صغرى رابع ثم لترتيب ومطلوب أي نتيجة^{٢١} عكس يعني نجعل عكس الصغرى كبرى والكبرى صغرى ليصير شكلاً أولاً ينتج نتيجة تنعكس إلى النتيجة المطلوبة؛ وذلك فيما يكون عكس الصغرى كلية ليصلح لكبروية الشكل الأول؛ وهذا في الضرب الثاني فإن السالبة الكلية تنعكس كنفسها. وأما الضربان الأول والثالث فالصغرى فيها موجبة لا تنعكس إلا جزئية. وفيها مانع آخر. وأما الرابع أي الضرب الرابع فصغراه سالبة جزئية لا تنعكس. من مطلع الأنوار نوره التمس في هذا المصراع إشارة إلى ما قلنا: إن الأفكار معدة و فيضان العلم أنها هو من عالم الذكر الحكيم؛ ولا مفيض في الحقيقة إلا الله. ونوره، ضميره يعود إلى المطلع. والمراد نور العلم، والعلم نور^{٢٢} يقذفه الله في قلب من يشاء.

٢١. قوله: «و مطلوب أي نتيجة» قال الشيخ في النجاة: واللازم مادام لم يلزم بعد، بل يساق إليه القياس يسمى مطلوباً؛ فإلزام سمي نتيجة (ص ٣٣ ط مصر).

وقال آخر: القول اللازم من القياس يسمى مطلوباً ان سبق منه الى القياس، ونتيجة ان سبق من القياس إليه.

وقال آخر: القول اللازم باعتبار حصوله من القياس يسمى نتيجة، وباعتبار استحصاله منه مطلوباً.

وهذه الوجوه يقرب بعضها من بعض فن حيث ان المقدمتين بمنزلة الوالدين فالحاصل منها نتيجة، و من حيث ان الغرض من تركيب القياس و تأليف المقدمات هو استحصال المجهول فالحاصل مطلوب. كيف كان والخطب سهل.

٢٢. قوله: «والعلم نور...» بعض من حديث، تمامه: قال رسول الله - صلى الله عليه وآله -: ليس العلم بكثرة التعلم، بل هو نور من عند الله يقذفه في قلب من يحب فينفسح فيشاهد الغيب وينشرح

ثم ضروب الشكل الثالث ستاً اتت وتجريد الست باعتبار تأويل الضرب إلى المرتبة ونحوها منتجة لموجب وسالب كما مضت في الشكل الثاني أي دليل انتاج الضروب الستة لهاتين النتيجتين مثل الدليل في الثاني من الخلف، أو عكس الصغرى، أو عكس الكبرى — إلى آخره —. والنتيجة في هذه الضروب أنما هي الجزئي تقع لا غير. فالضرب الأول مؤلف من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا: «كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق، فبعض الحيوان ناطق». ويتبين بعكس الصغرى ليرتد إلى الأول. ولا ينتج كلياً لاحتمال كون الأصغر جنساً للأوسط، والاكبر فصله، كما في هذا المثال.

والثاني من كليتين كبراهما سالبة ينتج سالبة جزئية كقولنا: «كل إنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بفرس فبعض الحيوان ليس بفرس». ويتبين هذا بعكس الصغرى ليرجع إلى الأول. ولا ينتج كلياً لاحتمال كون الأصغر جنساً للحددين الآخرين كهذا المثال. وإذا لم ينتج هذان الضربان الذان هما أخص من البواقي كلياً لم يُنتج البواقي.

والثالث من صغرى موجبة جزئية، وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية كقولنا: «بعض الحيوان إنسان وكل حيوان جسم فبعض الإنسان جسم». ويتبين بعكس الصغرى.

والرابع من صغرى موجبة كلية وكبرى موجبة جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا: «كل حيوان حساس وبعض الحيوان إنسان ينتج بعض الحساس إنسان». ويتبين بعكس الكبرى وجعله صغرى وعكس النتيجة.

والخامس من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة جزئية ينتج سالبة جزئية

→ فيحتمل البلاء. قيل: هل لذلك من علامة يا رسول الله؟ قال — صلى الله عليه وآله وسلم — التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزوله (المبين ص ٤٠٠ ج ١ ط ١).

كقولنا: «كلّ حيوان حساس و بعض الحيوان ليس بانسان فبعض الحساس ليس بانسان». و يتبين بالخلف فإنه لو لم يصدق «بعض الحساس ليس بانسان» لصدق نقيضه و هو «كلّ حساس إنسان»، و يضمّ الى الصغرى و يقال. «كلّ حيوان حساس و كلّ حساس إنسان فكلّ حيوان إنسان»، و هو يناقض الكبرى الصادقة فيكون محالاً.

والسادس من صغرى موجبة جزئية و كبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية كقولنا: «بعض الحيوان إنسان ولا شيء من الحيوان بحجر فبعض الإنسان ليس بحجر». و يتبين بعكس الصغرى و بالخلف أيضا فإنه لو لم يصدق «بعض الإنسان ليس بحجر» لصدق نقيضه و هو «كلّ إنسان حجر»، و يضمّ إلى الصغرى و يقال: «بعض الحيوان انسان و كلّ انسان حجر» ينتج ما يناقض الكبرى الصادقة، فنقيض النتيجة باطل فالنتيجة حقة لأنّ الصغرى مفروضة الصدق، والهيئة بديهية الإنتاج. و الخلف يجري في الصّروب الستة كلّها فيؤخذ فنقيض النتيجة و يجعل لكلّيته كبرى، و صغرى القياس لإيجابه صغرى لينتج من القياس الكامل الذي هو الشكل الأوّل ما ينافي الكبرى. و رابعاً^{٢٣} من الأشكال ينوب بعد عن الطبع ندع و تكفي بدلالة الشرط إجمالاً. فارجع في بيان ضروره و دليل إنتاجها و نحو ذلك الى كتب القوم. ذوالشرفين الإيجاب و الكلية والأخصّ و هما الأوّل من الثالث إذ عقم كلّية أي

٢٣. قوله: «و رابعاً ينوب عن الطبع ندع» الشكل الرابع منسوب إلى جالينوس الطيب. ولذا يقال للشكل الرابع: الشكل الجالينوسي. و قال الشيخ في الفصل الرابع من ثانياً قياس الشفاء: «فقد ألفوا قسماً رابعاً و فاضل الأطباء يذكر هذا (ص ١٠٧ ج ٢ ط مصر) و يعني بفاضل إطبائ جالينوس. و تقدم ما في شرح المطالع من ان الشكل الرابع قد اسقطه الفارابي والشيخ عن الاعتبار و بعضهم عن القسمة ايضاً. و في اساس الاقتباس للمحقق الطوسي: بعضى از منطقيين او را يفتكندند بسبب بعدش از طبع، و بعضى شكل اول و چهارم را بجهت يك شكل كرده اند.

نتيجة كلية كما مر كيف الأخص والأعم^{٢٤} لا يكونان عقيمين؟ وإنما أخرناه إذ يجري في غير الثالث ولو بالتنظير.

غوص في القياس الإفتراضي الشرطي

الإفتراضي الشرطي ما ألف من متصلي شرط أو منفصلي شرط أين من الإبانه تتم به البيت. فالتصليتان كقولنا: «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجوداً فالعالم مضىء، فكلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضىء». والمنفصلتان كقولنا: «دائماً إما أن يكون العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً، ودائماً إما أن يكون الزوج زوج الزوج^{٢٥} أو يكون زوج الفرد، يُنتج دائماً إما أن يكون العدد زوج الزوج أو يكون زوج الفرد أو يكون فرداً.»

أو اتصال بانفصال ارتبط أي ألف من متصلة و منفصلة، مثل: «كلما كان هذا ثلاثة فهو عدد و دائماً إما أن يكون العدد زوجاً أو يكون فرداً، ينتج كلما كان هذا ثلاثة فداًماً إما ان يكون زوجاً أو فرداً.» أو واحد من ذين أي الإتصال والإنفصال بالحملتي اختلط أي ألف من حملية و متصلة مثل: «هذا إنسان و كلما كان الشيء إنساناً كان حيواناً ينتج هذا حيوان.» أو من حملية و منفصلة مثل: «هذا عدد و دائماً إما أن يكون العدد زوجاً أو يكون فرداً فهذا إما أن يكون زوجاً أو فرداً.»

القياس الإستثنائي

ثبتت في استثنائهم مقالي منه استثنائي اتصالي ومنه الإستثنائي الإنفصالي وأول

٢٤. قوله: «كيف الأخص والأعم» الأخص بالسين وقد حرفت السين في الطبعة السالفة بالصاد.

٢٥. قوله: «إما ان يكون الزوج زوج الزوج...» زوج الزوج عدد زوج نصفه زوج أيضاً كسنة عشر فانها زوج ونصفها وهوالثمانية ايضاً زوج، وزوج الفرد عدد زوج نصفه فرد كعشرة فانها زوج و نصفها خمسة فرد، فالاول زوج الزوج، والثاني زوج الفرد.

أي الإستثنائي الإتصالي ألف من شرطية وحلّية - كما قلنا - مع تلو كلمة لكن وهو الحملية كقولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالتّهار موجود لكن الشمس طالعة» ينتج في الشرطي الإتصالي أي في القياس الإستثنائي الإتصالي وضع المقدم ورفع التالي. ثمّ الإحتمالات المتصورة في انتاج الإستثنائي أربعة: وضع كلّ ورفع كلّ؛ فإن كانت الشرطية منفصلة فسيأتي تفصيلها؛ وإن كانت متصلة ينتج احتمالان وضع المقدم ينتج وضع التالي لاستلزام تحقق الملزوم تحقّق اللازم، ورفع التالي ينتج رفع المقدم لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم. و أما رفع المقدم فلا ينتج رفع التالي، ولا وضع التالي وضع المقدم لجواز كون اللازم أعمّ مثل: «إن كانت النار موجودة كانت الحرارة موجودة». فلا يلزم من انتفاء التّار انتفاء الحرارة، ولا من وجود الحرارة وجود التّار. ثمّ في الانفصالي أي في الإستثنائي المؤلف من المنفصلة الحقيقية فهو أي انطق بأربع من النتائج من أربع من الصور نتيجته أي هذه نتيجته إذ وضع كلّ من المقدم والتالي ينتج رفع جزء آخر وكذا عكسه أي رفع كلّ منها ينتج وضع الآخر، كقولنا: «إما أن يكون العدد زوجاً أو فرداً، لكنّه زوج فليس بفرد، و لكنّه فرد فليس بزوج، و لكنّه ليس بزوج فهو فرد، و لكنّه ليس بفرد فهو زوج». والنتيجتين الإثنتين اعتبر في انفصالي منع جمع ينتج وضع كلّ من جزئيه رفعاً أي رفع الجزء الآخر لامتناع اجتماعها، مثل: «إما أن يكون هذا شجراً أو حجراً لكنّه شجر فليس بحجر، و لكنّه حجر فليس بشجر». ولا ينتج رفع كلّ وضع الآخر لعدم امتناع الخلوّ منها و في انفصالي منع خلوّ ينتج رفع كلّ من جزئيه وضعاً أي وضع الآخر لامتناع الخلوّ عنها، مثل: «هذا الشيء إما لا شجر أو لا حجر لكنّه ليس بلا شجر فهو لا حجر، أو لكنّه ليس بلا حجر فهو لا شجر» ولا ينتج وضع كلّ رفع الآخر لعدم امتناع الاجتماع.

قياس الخلف^{٢٦}

هو الذي يبيّن فيه المطلوب من جهة كذب نقيضه؛ فيقال: لولم يكن هذا حقاً لصدق نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين، لكن نقيضه غير صادق فيكون عينه حقاً، كما علمت جريانه فيما سلف. وإليه اشرنا بقولنا: وضع للمطلوب برفع للنقيض يكتنف خُلف أي قياس خلف. ويسمى^{٢٧} به لأنه يؤدي إلى خلاف المقرّر والمفروض. أو لأنه ينتقل فيه الى المطلوب من خلفه وورائه أي نقيضه. وهو خلاف المستقيم قد عرف أي دليل الخلف يقال لمقابلته الدليل المستقيم. وقياس الخلف بالحقيقة^{٢٨} ينحلّ إلى

٢٦. قوله: «قياس الخلف» في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: الخلف بالفتح وسكون اللام عند المنطقيين هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه، ويقابله القياس المستقيم. (ص ٤٤٠ ط ١ كلكته).

وفي جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: الخلف بالضم وسكون اللام بطلان ودروغ ووعده را خلاف نمودن. وبالفتح وسكون اللام الورا. وعند المنطقيين هو اثبات المطلوب بابطال نقيضه. وقياس الخلف هو القياس الذي يقصد به اثبات المطلوب بابطال نقيضه، ويسمى بالخلف ايضاً بفتح الحاء وسكون اللام.

وقيل: انما سمي هذا القياس بالخلف لأن المتمسك به يثبت مطلوبه لاعلى الاستقامة بل من خلفه. ويؤيده تسمية القياس الذي ينساق الى المطلوب ابتداء أي من غير تعرض لابطال نقيضه بالمستقيم، كأن المتمسك به يأتي مطلوبه من قدامه على الاستقامة.

والجمهور على أن ذلك القياس انما سمي خلفاً أي باطلاً لا لأنه باطل في نفسه بل لأنه ينتج الباطل. ولعلّ هذا مبني على أن الخلف عندهم بالضم فافهم. انتهى ما اردنا نقله من الجامع. والمحقق الطوسي في شرحه على الاشارات اختار الخلف بالفتح والسكون كما سيأتي نقل كلامه في ذلك

٢٧. قوله: «أي قياس خلف ويسمى به...» على الوجه الاول يصح الخلف بالضم، وعلى الثاني صريح بالفتح.

٢٨. قوله: «و قياس الخلف بالحقيقة...» كما في الفصل الرابع من النهج الثامن من منطق الاشارات

قياسين: قياس اقتراضي، وقياس استثنائي كما قلنا: من اقتراضي والإستثنائي قياس خلف ذواتلاف جائي هكذا: لولم يثبت المطلوب لثبت نقيضه، وكلما ثبت نقيضه ثبت محال يُنتج لولم يثبت المطلوب لثبت المحال لكن المحال غير ثابت فيثبت المطلوب.

→ حيث قال الشيخ: قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما اقتراضي والآخر استثنائي الخ. و قال المحقق الطوسي في الشرح: ان الشيخ افضل الدين محمد بن حسن المرقي المعروف بالقاشي — رحمه الله — ذهب الى أن هذا القياس هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلوب، و يحتاج في بيان لزوم تاليها لمقدمها إلى حلية مسلمة. مثلاً المطلوب هو ليس كل ج ب، والحملية المسلمة هي كل ب د، و مقدم المتصلة هو كل ج ب. فنقول: لما كان كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د. و ذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المسلمة منتجاً لهذا التالي، ثم يستثنى نقيض التالي بقولنا: ولكن ليس كل ج د فينتج فليس كل ج ب وهذا وجه تحليله.

والحاصل أن الخلف هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لإبطال نقيضه المستلزم لاثباته.

وربما لا يحتاج فيه إلى تاليف قياس لبيان التالي. مثلاً إذا كان المطلوب لا شيء من ج ب بالاطلاق العام، و كانت المقدمة المسلمة هي كل ب الا دائماً بل مادام ب فقلنا لولم يكن المطلوب حقاً لكان نقيضه بعض ج ب دائماً لكنه مّا يناقض المقدمة المذكورة بالقوة فهي ليست بحقّة فالمطلوب حق.

والخلف اسم للشئ الردي والمحال و لذلك سمي القياس به. و هذا التفسير اشبه مّا يقال: انه سمي به لأنه يأتي المطلوب من خلفه أي من ورائه الذي هو نقيضه. و هذا قد ذكره الشيخ في مواضع أخر.

و هو — اي قياس الخلف — يقابل المستقيم، فالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب الأول بوجهه، و يتألف مّا يناسب المطلوب، و يشترط فيه تسليم المقدمات، أو ما يجري مجرى التسليم، و المطلوب فيه لا يكون موضوعاً أولاً. و الخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب أولاً بل الى ابطال نقيضه، و يشمل على ما يناقض المطلوب، و لا يشترط فيه التسليم بل يكون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت، و يكون المطلوب فيها موضوعاً أولاً و منه ينتقل الى نقيضه.

غوص في الإستقراء والتّمثيل

وإذ تعليلي فرغت عن أنّم الحجج وهو القياس إذن إلى استقراء وتمثيل وهما القسمان الآخران من الحجّة أجي وأقول في تعريف الإستقراء: حكم بتحريك الفكّ الأسفل عند المضغ. مثلاً على الكلّي كالحيوان بالمشاهدة أي بمشاهدة الحاكم أفراده كالإنسان والفرس والبقر وغيرها ممّا صودف فهذا استقراءهم قد حدّده أي عرّفه.

ثمّ الإستقراء قسماً تمّ مخفف تام إذ الحكم جميعاً شمل و اشتمل على الحصر كقولنا: «الحيوان والنبات والجماد متحيّز. فكلّ جسم متحيّز». وكذا «الحيوان الناطق حسّاس، والحيوانات الغير الناطقة حسّاسة، فكلّ حيوان حسّاس». و ناقص إذا بالاكثير بدل كما في المضغ يعطى اليقين التّم أي الإستقراء التام إذ قياس مقسّم المرجع والأساس أي مرجعه إلى قياس مقسم، والقياس مفيد اليقين؛ إذ نظمه في المثال الأوّل: «أنّ كلّ جسم إمّا حيوان أو نبات أو جماد، و كلّ حيوان أو نبات أو جماد متحيّز فكلّ جسم متحيّز». وفي الثّاني: «كلّ حيوان إمّا ناطق أو غير ناطق، و كلّ ناطق حسّاس، و كلّ غير ناطق من الحيوان حسّاس، فكلّ حيوان حسّاس». فإن كان الحكم لم يشمل الجميع فهو الإستقراء الناقص. والناقص ظلّماً حتى أي دعا لم يتبع في الحكمة إذ لا يعبأ بالظنّ فيها؛ ولهذا فالمتبع فيها البرهان المفيد لليقين ومثل المضغ ووعي أي سمع. فهو مثال الإستقراء الناقص إذ يمكن أن يكون في الحيوانات التي لم تصادفها مالم يتحرك فكه الأسفل عند المضغ كما يقال: إنّ التماسح يحرك فكه الأعلى عند المضغ.

وأقول في تعريف التّمثيل: تشريك جزئي لجزئي لما يجمعها في الحكم تمثيلاً سها. وقد يقال:

التّمثيل تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينها ليثبت في المشبه، الحكم الثابت في المشبه به المعلّل بذلك المعنى، كقول بعض المتكلمين: «العالم مؤلّف فيكون

حادثاً كالبيت»؛ وقول الفقهاء — و يسمونه قياساً^{٢٩} —: النبيذ حرام لأن الخمر حرام»، و علة الحرمة الإسكار وهو متحقق في النبيذ؛ فالصورة التي كان الحكم فيها ثابتاً بالإتفاق كالبيت والخمر تسمى أصلاً، والآخرى كالعالم والنبيذ فرعاً، والمعنى المشترك علة و جامعاً كالتأليف و كالإسكار، و مثل الحدوث و الحرمة حكماً. فالتمثيل التام لابد فيه من أربعة حدود: الأصل والفرع والجامع والحكم.

و يثبتون تعليل الحكم بالجامع بطريقتين: الأولى الدوران و يسمى بالطرده والعكس وهو التلازم وجوداً و عدماً فإن المعنى الجامع كالتأليف حينئذ تحقق كما في البيت، و ما يقوم مقامه كان مقروناً بهذا الحكم أعني الحدوث؛ وبالعكس أي حيث انتفى، انتفى.

وزيف بأنه يقتضي علية كل من الجامع والحكم للآخر وهو محال. والثاني الترديد و يسمى بالسبر والتقسيم وهو أنهم يعدون صفات الأصل، و يعلّلون الحكم بكلّ كلّ؛ و يبطلونها حتى يستقر على واحد. مثل أن علة حدوث البيت إما التأليف، أو الامكان، أو الجوهرية، أو الجسمية؛ وليس إلا التأليف. و علة الحرمة إما الإلتحاذ من العنب، أو الميعان، أو اللون المخصوص، أو الطعم المخصوص،

٢٩. قوله: «و قول الفقهاء و يسمونه قياساً» التسمية مأخوذة من الأثر لأن عدة روايات ناطقة بالنهي عن العمل بالقياس في الكافي باسناده الى ابي شيبة الخراساني قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول: إن اصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزد هم المقاييس من الحق إلا بعداً و ان دين الله لا يصاب بالمقاييس.

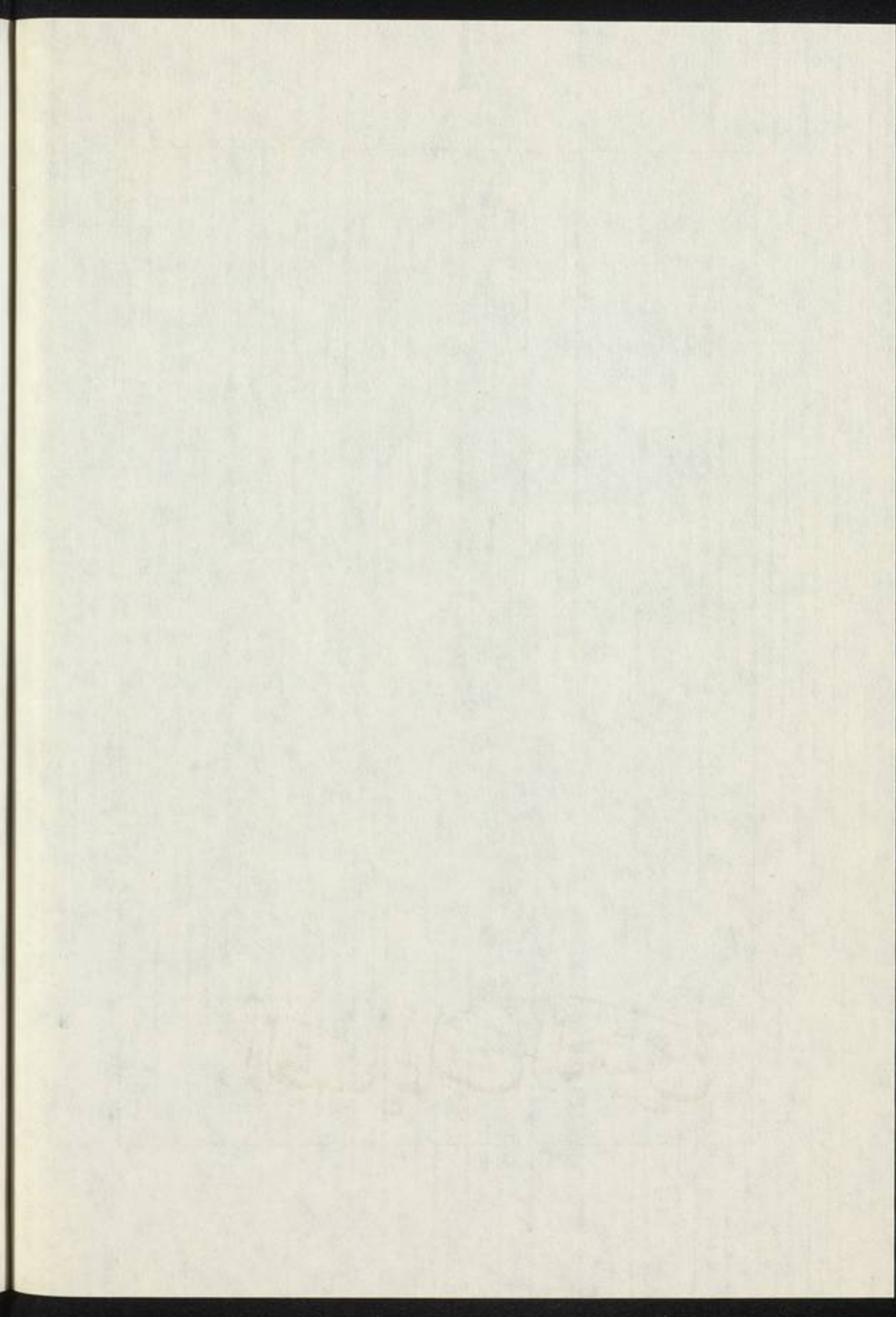
و فيه باسناده الى ابيان بن تغلب عن ابي عبدالله عليه السلام قال: ان السنة لا تقاس الا ترى أن المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها؟ يا ابيان إن السنة إذا قيست بحق الدين. و فيه ايضاً عن ابي عبدالله عليه السلام قال: ان ابليس قاس نفسه بآدم فقال خلقتني من نار و خلقتني من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك اكثر نوراً و ضياءً. و كذا روايات أخرى في الباب اثينا بطائفة منها مع بيان منا حولها في رسالة لنا في الامامة المطبوعة مع سبع رسائل أخرى لنا باسم ثمان رسائل عربية (ص ٣٦٠ — ٣٦٥ ط ١).

وليس الإسكار.

وهذا أيضاً مزيف بأننا لانسلم الحصر مع كثرة الأوصاف فلعلّ المناط شيء آخر
إذ ليس التردد بين النقيضين.

وإلى الطريق الأول اشرنا بقولنا: بالدوران وهو طرد و عكس. وإلى الطريق الثاني
بقولنا: أو بالسبر والتقسيم ترديدٌ بالجرّ بدل، أو بالرفع خبر مبتدا محذوف دروا تعليل
الحكم بالجامع.

الصَّيِّغَاتُ الْخَمْسُ



إنَّ القياس إن يفد شيئاً خلا
فذاك شعري وإن تصديقا
مع جزم إن يعتبر التسلم
برهان إن يعتبر الحق وحق
والعمدة البرهان والمغالطي
كلاهما في غرض القياس أم
ثم مقدمات برهان ترى
حداليقين وهو القطع وبت
إنَّ ضرورياتنا ست وذي
فان ثلثة التصور كفت
أولا فبالإحساس إما يستمد
فسم مابالظهر حسيات
وان ينط بغير حس فالوسط
يدعي بفطريات أي قضايا
وإن يغب واستعمل التجارب
عن فرقة تواطؤ الكذب امتنع

تصديق اي عجبنا وخبلا
ظننا الخطاب حقيقا
لا الحق فهو الجدل عندهم
إن لا يحق سفسطي ممتحق
فالتفيع والضربذين استنبط
لنفسه كالعلم بالشهد وسم
موقنة ضرورة أو نظرا
تصديق جازم مطابق ثبت
مرجع كل النظريات خذي
في حكمها فالأوليات بدت
ظهرا وبطناً فالشاهدات عد
وانسب الى الوجدان بطنيات
إن لم يغب عن درك ذي الأطراف قط
قياسها معها بلاخبايا
فالتجربيات أوالتخاطب
فالمتواترات عند ذاتقع

ما بالقراين فبالحدسي سم
 برهاننا باللم والإن قسم
 وعكسه إن ولم أسبق
 فالوسط الواسط الإثبات بكل
 لم وقيل الآخر دليل
 بحسب العلل لمي قسم
 وعلل بالذات لإبالعرض
 فالأوسط الفاعل للشيء كما
 وأوسط من مدة أو غايته
 وأوسط من صورة عليته
 حق علوم الشيء من فاعله
 مسبب الأسباب من غير سبب
 فاعل حق فاعل الهي
 وعلّة معلولها ساوت في
 فيها على الأوسط الأكبر انعطف
 لعلّة اخص من معلولها
 غير اليقينية من قضايا
 منها بدت ماهي مشهورات
 كمثّل ماعمت به المصالح
 أو خلق أو ملّة قد استصح
 أو واجب القبول لكن انتبه
 من تلك مقبولات ماخوذات من
 من الأولى كانوا أفاضل السلف
 من تلك ظنّيات بالمعنى الأخص
 يطوف بالليل فلان سارق
 منها المسلمات حقّت أو هت

كجل ما في الفلكيات حكم
 علم من العلّة بالمعلول لم
 وهو بإعطاء اليقين أو ثق
 إن ذاعلى الثبوت واقعاً يدل
 درج التلازم هنا سبيل
 من علل القوام أو خارج لم
 فروقها العلم الإلهي يضي
 تسخن من مس نار علما
 كالموت من ضدية أو غنيته
 كاشف ذبها إذ بها فعليته
 دلالة الحق على مجعوله
 به الوجود بالشرائر وجب
 يكشف ذاته له كما هي
 برهانه المطلق أخذها اصطنع
 فالإن من حدود لم اثتلف
 بل جهة ذي العلل مشمولها
 ست كتلك وهي للبقايا
 عليها الآرا متطابقت
 كالعدل جيد وجور يقبح
 أو الحميّة وغيرها قبح
 بجهة العموم الاعتراف به
 كان نبيا أو حكما اثتمن
 أو الذين هم أمثال الخلف
 كراجح لاجزم مثل ما نقص
 ولم يخالطنا فلان سارق
 من خصم أو قيل بعلم ثبتت

حكم على العقلي بحسيات
 والفقو وضعي كذا مكاني
 بحسب نور القاهر الشعاعي
 واذا إلى النتيجة جاء نكص
 وغسق والسلب لا تأثير له
 بأوليّات ومشهورات
 تصديقا لإقبضا أو بسطا ثبت
 أو ما تسلّمت له مقلّ شجر
 ما هو من محمود الآراء
 أو كان إقناع رذي الأفهام
 لاسيما ظنّ يكون شائعا
 والغرض تمرين تهذيبات
 بالسجع والقافية زادروا
 من الخطابي والكتاب يتبع
 ولو بكاذب به تعجيب
 من خالص الوهمي أو مغالط
 ووجه تشبيهه لكلّ ات
 لرغم ليد حبّذا سلاسل
 وشأنه التمويه والحكم الشطط
 وشاكل المشاغبي مجادلا
 قد ضبطوها من كلام القدا
 ثم اشترك لفظة بالجوهر
 ذاتية وعرضية بدت
 سوء اعتبار الحمل عدّ فاعلما
 تركب المفصل كعكسه
 ووضع ماليس بعلة علة

من تلك ما يدعى بوهبيّات
 كالقبل في المجرّد زماني
 فالوهم تابع ذوي الأوضاع
 والعقل يقفو في مبادي ما اقتنص
 يخاف من ميت جماد عادله
 منها المسمّى بالمشبهات
 مخيلاتنا التي ما أثرت
 فالجدل مؤلّف ممّا اشتهر
 وجدل بنهجة حسناء
 والغرض الإفحام للخصام
 والقائس الخطيب ظنّاتبعها
 والظنّ الأعلى ما بمقبولات
 على المخيلات للشعراحتواء
 ومن هنا للبعض بعض أوقع
 والغرض الترغيب والترهيب
 ألف من وهمية مغالطي
 أو ذواتلاف من مشبهات
 والغرض التحرز والإبتلا
 والشغب والسفسطة تحت الغلط
 والسفطي مبرهنا تماثلا
 أنواعها الثلاثة عشر كما
 إيهام الانعكاس والمصادرة
 كذلك الإشتراك في الحال ثبت
 وسوء تأليف وتبكييت وما
 وما بتركيب تنوط نفسه
 جمع المسائل بإحدى مسألة

بالبذات ما بالبذات هذي اختتام
 اوجا بتاليف المعاني المختلط
 أبدي أو الإعجام والتعريب
 من ظن كونه وفقده استتم
 مهندس وجيد وضده
 وما بتاليف المعاني علقا
 لما بشرطها فوهم العكس تم
 أو غير هذا الشطر في مثواه حل
 مكان ما بالبذات من ذين انتهض
 إلى التي ليس قياسا جمع
 وكل خجلان هوالحيوان
 جمع المسائل باحدى مسئلة
 إتما لدى القياس نفسه فقط
 وغلط في الصورة بكثرتة
 في المدة المغلطة مستخرجة
 وسوء تبكيت سواء كانا
 مطلوبه فخلف وضع حصلا
 كما اتحدتها المصادرة

وأخذ ما بالعرض مكان ما
 اذ جاء من ناحية اللفظ الغلط
 واللفظ بالإفراد والتركيب
 تركب بنفسه التغليط أم
 تركيبك المفضل الثاني كهو
 كخمسة زوج وفرد فرقا
 إن في قضية فذلك انقسم
 وما بشرط فكما شرطاً أخل
 سوء اعتبار الحمل مع ما بالعرض
 أو في قضايا وهي الموزع
 كمثّل الإنس وحده خجلان
 هذا الذي سمّاه جمع عادله
 ولتي هي القياس فالغلط
 في مدة القياس أو في صورته
 كمثّل ماسوى الضروب المنتجة
 ذي سوء تاليف ورم برهاننا
 أو في القياس بقياسه إلى
 إن نسبة ذي صرفة المغايرة

غوص في الصناعات الخمس

كما أنّ للقياس أقساماً بحسب الصورة من الإقترانيات، والإستثنائيات، كذلك له أقسام بحسب المادة من الصناعات الخمس^١. فأشرنا إلى وجه الضبط بقولنا: إنّ

١. قوله: «كذلك له أقسام بحسب المادة من الصناعات الخمس» المادة هي اساس القياس، والبحث عن صناعات الخمس من اقهات المسائل المنطقية، والبرهان من الصناعات هو شسمية القلادة الميزانية. والتأليف المسمى بالشكل مبن على ومما افاد واجاد الشيخ —رحمة الله تعالى عليه— في قياس الشفاء: ان الاستدلال صنعة ما تؤذي إلى غرض. وكل صنعة فانها تتعلق بمادة و صورة، وبحسب اختلاف كل واحد من المادة والصورة يختلف المصنوع في الصنعة؛ فربما كانت الصورة فاضلة ولم تكن المادة فاضلة كما يتفق ان يبنى البيت من خشب نخر وطين سيخ، ثم يوفي حقه من الشكل والرسم، ولا يعني ذلك، ولا يبلغ به الغرض الأقصى من الانتفاع به، والسبب فيه رداءة مادته.

وربما كانت المادة فاضلة، لكن الصورة غير فاضلة كما يتفق ان يبنى بيت من خشب صلب و حجارة صلبة بناء غير محكم في تركيبه و وضعه و هندامه و شكله، فيعدم فائدة استجادة خشبه و حجارته لاستفساد صورته.

وربما اجتمع الامران جميعاً.

فكذلك الاستدلال يدخله الفساد من أحد وجوه ثلاثة: إما من جهة أن يكون ما يؤلف عنه غير وثيق

القياس إن يُقد شيئاً خلا تصديقي أي عَجَبنا وَحَيَلًا كلمة أي تفسير لشيء. أي إن لم يُقد شيئاً سوى التعجب والتخيل فذاك قياس شعري وإن يُقد تصديقاً ظنياً فذاك القياس هو الخطابة حالكونه حقيقةً بها. ومع إفادته جزم إن يعتبر التسلم، أو عموم الإعراف للاحق وهو الجدل عندهم. و برهان إن يعتبر الحق وحق في الواقع. وإن لا يحق في الواقع فهو سفسطي ممتحق أي محو مزهوق. والعمدة في الحكمة البرهان. و المغالطي من الأقيسة فالنفع الحقيقي وهو إصابة الحق والضر أي الإحتراز عن الضر الحقيقي بدين أي البرهان والمغالطة استنبط كلاهما في غرض القاييس أم أي قصد لنفسه كالعلم بالشهد ليطلب، هذا ناظر إلى البرهان. وسم أي وكالعلم بالسم ليجتنب، هذا ناظر إلى المغالطة؛ بخلاف الصناعات الثلاث الأخر فأنها مقصودة لغيره: فإن الجدل للإفحام وحفظ النظام؛ والخطابة للتخطي في الطريق وإرشاد من هو بالحق القراح لا يليق وبها يتشبت من الخلق بأجوده وأمنته وهي المدعوة بلسان القرآن بالموعظة الحسنة كما عبّر عن أشرفها وهو البرهان بالحكمة؛ والشعري لكسر سورة الإستبعاد والترغيب بالتخييل والتعجيب لمن ليس له بعُد من العلم اليقيني نصيب.

→ أي غير حق وغير بين، وعلى غير ما يجب أن يكون، فإن وقع عليه تأليف حسن و رصف فاضل لم يغن في التوصل إلى الغرض.

وأما من جهة أن نفس التأليف يوجب شوق الذهن إلى الغرض وإن كان ما عنه التأليف فاضلاً حقاً. وأما لاجتماع الشينين جميعاً.

وكما إن الصانع يلزمه أن يعرف أي الصور نافعة في غرضه، وأيها غير نافعة، وأي المواد محكمة، وأيها متوسطة، وأيها واهية؛ كذلك المستدل يلزمه أن يعرف حال التأليف منتجها و عقيمها، و حال ما عنه التأليف.

والغرض في الاستدلال حصول علم أو تسليم أو ظن على سبيل اكتساب. والمؤذي المعتمد عليه هو القياس. ومادة القياس هي مصدقات، أو أمور في حكم مصدقات سلف بها التصديق. وصورة

القياس هي الرصف والتأليف الذي يقع فيها. (ج ٢ ط ١ مصر ص ٦ و ٧)

البرهان

ثم مقدمات برهان و مادته. والمقدمة ههنا هي القضية التي جعلت جزء حجة قياساً كانت، أو استقراءً، أو تمثيلاً ترى وتعلم موقفه ضرورة أو نظراً أي ايقاناً ضرورياً كان أو كسبياً. وفي صيغة الجمع إشارة إلى أن المعتبر في البرهان أن يكون جميع مقدماته يقينية بخلاف غيره إذ يكفي في كون القياس مغالطياً مثلاً أن يكون إحدى مقدماته وهمية وإن كانت الأخرى يقينية، نعم يجب أن لا يكون فيها ماهو أدون مما يعتبر فيها وإلا فيلحق بالأدون؛ فالمؤلف من مقدمة مشهورة ومن مخيلة لايسمى جدلياً بل شعرياً. وحذا اليقين وتعريفه وهو القطع وبت أي اليقين مساوقهما أنه تصديق جازم مطابق ثبت فباختبار التصديق لم يشمل الشك والتخيل والتوهم و سائر التصورات، وباختبار الجزم خرج التصديق الظني وباختبار المطابقة خرج الجهل المركب، وباختبار الثبات التقليد.

غوص

إن ضرورياتنا ست وذي أي الست سيمًا الأوليات مرجع كل النظريات خذي لاستحالة الدور والتسلسل فالبدهيّات بُدور كل أثمار النظريات؛ وإليها تنتهي كل اليقينيّات؛ وهي نعم موهبيّة أعطاها الله تعالى لكل العقول الهيولانيّة^٢، وبها صارت

٢. قوله: «اعطاها الله لكل العقول الهيولانية...» يعني بالعقول الهيولانية النفوس الانسانية المستعدة لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة. فاعلم أن قوى النفس النظرية بحسب مراتبها تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة، والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضاً بحسب الشدة والضعف لأن الاستعداد اما ضعيف او متوسط او شديد بحسب مراتب الأمزجة، فبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة؛ ووسطها كما يكون لأمي في سن الترعع المستعد لتعلم الكتابة ومنهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن

عقولاً بالملكة، إذ التخالف بين هاتين المرتبتين من العقول كالتقابل بين العدم والملكة إذ في مرتبة العقل الهولاني قوة و عدم، وفي هذه المرتبة الثانية فعليات وملكات لقوى و أعدام إلا أن العقول إن لا تلتفت إلى هذه القنية ولا تكتسب فأربحت تجارتهم، بل لا تدخل تحت اطلاق «الكاسب حبيب الله».

ثم اشرنا الى وجه ضبط للست بقولنا: فإن ثلاثة التصور أي تصور المحكوم عليه و به والنسبة الحكيمية كفت في حكمها أي حكم الضرورية، أو الثلاثة. وهذا أولى من عبارة بعضهم: إن كفى تصور الموضوع والمحمول والنسبة الحكيمية لعدم شمولها الشرطية فالأوليات بدت فالأوليات هو الذي يكون تصور طرفيه وإن كان بالكسب كافياً في الجزم بالنسبة بينهما، ولا يتوقف فيه أحد، ولا يتأتى إنكاره إلا لمن لا يتصور الحدود؛ كالحكم

يكتب متى شاء.

فقدرة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى عقلاً هولانياً تشبهاً إياها بالهولوى الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص عن نوع في مبادئ فطرتهم. وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلاً بالملكة، وهي ما يكون عند حصول المعقولات الأولى التي هي العلوم الأولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة. و مراتب الناس تختلف في تحصيل المعقولات الثانية: فمنهم من يحصلها بشوق مآل نفسه إليها يعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة. ومنهم من يظفر بها من غير حركة من نفسه بل بسهولة إما مع شوق اولاً مع شوق وهو من اصحاب الحدس؛ وتتكرر مراتب الصنفين. وصاحب المرتبة الأخيرة ذوقه قدسية.

وأما قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة فتسمى عقلاً بالفعل، وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الإكتساب بالفكر والحدس. وهذه قوة للنفس. وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لأنها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهولاني الى درجة العقل المستفاد فإن كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها. وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال، قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس. هذا ما حرره المحقق الطوسي في شرحه على الفصل العاشر من نفس الاشارات مع بعض زيادات ايضاحية متا.

بأنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ الأشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية، وأنّ الصّدين لا يجتمعان في محلّ واحد شخصي مادي في زمان واحد. وإن كان فيه خفاء فلخفاء الأطراف مثل الممكن محتاج الى المؤثر فلعلّه لا يتصور الممكن بعنوان شيئية الماهية الخالية عن الوجود والعدم، وأنّها مثل كفتيّ الميزان المتساويتين، وأنّ المتساويين ما لم يترجّح أحدهما بمنفصل لم يقع. أولاً يكفي التصورات الثلاثة في الحكم فبالإحساس إقاماً يستمدّ ظهراً وبطناً أى بالحسّ الظاهر أو بالحسّ الباطن فالمشاهدات عد أي احسب. فسّم ما بالظهر حسبات مثل الشمس مضيئة، وهذا الحيوان صائت، وهذا الورد عطر، والسكر حلو، والنار حارة وانسب إلى الوجدان أي سمّ بالوجدانيات بطنيّات أي ما يدرك بالقوى الباطنة، أو بذواتنا مثل أنّ لنا شهوةً وغضباً وخوفاً وشجاعة، وكعلمنا بذواتنا، وبأفعال ذواتنا. والأحكام الحسية جميعها جزئية فإن الحس لا يعطي إلا أنّ هذه النار حارة، وأما أن كلّ نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من المفارق بإعداد الإحساس ببعض الجزئيات إذ ليس في مُنة الحسّ الإطلاع على الكلّيات والإحاطة بكلّ الجزئيات وتمام ذاتياتها وعوارضها المشتركة.

إن قلت: قد يشبهه في بعض الأوليات أنّه بالمشاهدة مثل حكمتنا بأنّ السواد والبياض لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد.

قلنا: لو تحقق الإفتقار إلى المشاهدة في الأوليات فهو لتصور الأطراف لا للتصديق إذ ربّما تكون الأطراف محسوسة، وقد قيل: من فقد حسّاً فقد علماً، بخلاف المشاهدات فإنّ التصديق والجزم بالنسبة فيها مفتقر إلى المشاهدة. وإن ينط أي يكون الحكم منوطاً و متعلقاً بغير حسّ فالوسط الذي هو غير الإحساس إن لم يغيب عن درك ذي الأطراف قط يدعى بفطرتات^٣ أي قضايا قياسها معها بلاخبيا. مثل الأربعة

٣. قوله: «يدعي بفطريات» وتسمى فطرية القياس ايضاً كما في منطق الشفاء (ج ٣ ص ٦٤ ط مصر).

زوج، فهي بديهية فطرية قياسها معها، وهو أنها منقسمة بمتساويين و كل منقسم بمتساويين زوج. وان يغيب الوسط واستعمل التجارب فالتجربيات تنعقد. مثل: السقمونيا مسهل للصفراء و هي منوطة بأمرين أحدهما تكرر المشاهدة، والآخر القياس الخفي، وهو أنه لو كان اتفاقاً لما كان دائماً ولا اكثرثياً، ثم يستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم. ومثلها المتواترات في الاشتمال على تكرر الإستماع والقياس الخفي كما قلنا: أو التخاطب عن فرقة نواطوء الكذب أي على الكذب امتنع فهذا الإمتناع هوالمعتبر لاعدد مخصوص كالأربعين^٤ فالمتواترات عند ذاتقع كالحكم بوجود مكة و حاتم. ولا بد في المتواترات أن تكون عن أمر محسوس لا عن امر معقول. فالحاصل بالتواتر علم جزئي من شأنه أن يحصل بالإحساس. فلو أخبرنا بالتواتر بل أطبق اهل العالم أن اجتماع النقيضين محال أوجائر مثلاً ما أفادنا يقيناً بمجردده لأنه أمر عقلي، فلا تستعمل في العلوم العقلية المحضة بالذات. ما أي حكم هو بالقرائن فبالحدسي سم اذ يحصل بمشاهدتها للنفس حدس قوي موجب لليقين كجمل ما في الفلكيات حكم كالحكم بأن نورالقمر مستفاد من الشمس بملاحظة اختلاف هيئاته من التشكلات البدرية، والهلالية والإنخساف بسبب قربه و بعده منها و حيلولة الأرض بينه وبينها.

وحدسياتك كتجربياتك ليست حجة على غيرك إذالم يحصل له ما حصل لك

٤. قوله: «فهذا الامتناع هوالمعتبر لاعدد مخصوص كالاربعين» كلام حق صريح لا ريب فيه. قال الشهيد الثاني في البداية في علم الدراية: ولا ينحصر ذلك في عدد خاص على الأصح بل المعتبر العدد المحصل للوصف فقد يحصل في بعض المحبرين بعشرة و اقل، وقد لا يحصل بمائة بسبب قرههم الى وصف الصدق و عدمه. وقد خالف في ذلك قوم فاعتبروا اثني عشر عدداً عدد النقباء؛ أو عشرين لآية العشرين الصابرين؛ أوالسبعين لاختيار موسى عليه السلام لهم ليحصل العلم بخبرهم إذا رجعوا؛ أو ثلاثمائة و ثلاثة عشر عدداً عدد اهل البدر. ولا يخفى ما في هذه الاختلافات من فنون الجزافات. و أي ارتباط لهذا العدد بالمراد و ما الذي أخرجه عن نظائره مما ذكر في القرآن؟ (ص ١٢ و ١٣ من المطبوع على الحجر ط ١).

فلا يستعمل هذه القضايا في القياس الذي أردت به إفحام الخصم، أو افادة اليقين للغير.

وفي شرح الإشارات للمحقق الطوسي - قدس سره - وجه ضبط لخصه المحاكم ننقله باختصار توضيحاً لما ذكر وهو:

«أنّ القضايا إما أن يكون تصورات أطرافها كافية في حكم العقل أولاً، فإن كانت كافية فهي الأوليات؛ وإن لم تكف فإما أن يحتاج إلى أمر ينضم إلى العقل ويعينه على الحكم، أو يحتاج إلى أمر ينضم إلى القضية، أو يحتاج إليها معاً: فالأول هو المشاهدات لاحتياجها إلى ما ينضم إلى العقل وهو الإحساس. والثاني وهو ما يحتاج إلى ما ينضم إلى القضية فلاشك أنّ ما ينضم إلى القضية و يكون له دخل في تحقق الحكم يكون مبادي تلك القضية فلا يخلو إما أن يكون مبادي لازمة لها أو غير لازمة، فإن كانت لازمة فهي قضايا قياساتها معها فإنها قضايا متى تصور أطرافها يحصل عند العقل قياس مرتّب منتج لها. وإن كانت غير لازمة فلا يخلو إما أن يكون حصول تلك المبادي بسهولة أو بصعوبة، فإن كان حصولها بسهولة فهي الحدسيات لأنّ مباديها تقع في العقل مترتبة وينساق الذهن إليها بلا طلب واكتساب، وإن كان حصولها بعسر فهي النظريات وليست من المبادي.

والثالث إما أن يكون حصوله باحساس السمع فهي المتواترات، وإما أن لا يكون وهي المجربات؛ وكلّ منها يحتاج إلى ما ينضم إلى العقل وهو استماع الاخبار في المتواترات وتكرّر المشاهدة في المجربات، وإلى ما ينضم إلى تلك القضايا وهو القياس الخفي كما يقال: لو لم يكن كذلك لما كان دائماً أو أكثرية فهذه ستة أصناف» • (انتهى).

في البرهان اللّميّ والآتي

برهاننا باللّمّ والآنّ قسم فما هو علم من العلة بالمعلول لِم. و يقال له: البرهان اللّمي. وعكسه وهو العلم بالعلة من المعلول إن. و يقال له: البرهان الآتي. ولمّ أسبق بالشرف من الإنّ. وهو أي البرهان اللّمي بإعطاء اليقين أوثق لأنّ العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول المعين، والعلم بالمعلول، مستلزم للعلم بعلة ما.

ثم اشرنا الى البيان الأبين والتعريف الأوضح بقولنا: فالوسط الواسط^٥ الإثبات بكلّ أي الحد الأوسط لا بدّ أن يكون علة لإثبات الأكبر للأصغر والتصديق به في كلّ قياس، ولهذا يقال له الواسطة في الإثبات والتصديق إن ذا على الثبوت أي على ثبوت الأكبر للأصغر واقعاً أي في الواقع ونفس الأمر يدك كما يدك على ثبوته له في الذهن فهو لمّ لدلالته على لمية الحكم في الواقع. وإن دك على علية في الذهن ووساطته في العلم فقط فهو إنّ لدلالته على إنية الحكم وتحققه خاصّة. فثل: «زيد متعفن الأخلاط»، وكلّ متعفن الأخلاط محموم فزيد محموم»، لمي كما هو المشهور. وإذا وضعت هنا الأكبر موضع الأوسط وبالعكس صار إنياً. والمراد بالثبوت، ثبوت الأكبر للأصغر، لا الثبوت التنفسي إذ لا يشترط في برهان اللّم كون الأوسط علة لثبوت

٥. قوله: «فالوسط الواسط...» باضافة الواسط. والباء بمعنى في كما قال في الشرح في كل قياس. و جاز في الاضافة اللفظية وصل ال بالمضاف ان وصلت ال بالمضاف اليه كما في باب اضافة اللفية لابن مالك:

ووصل بذئ المضاف مغتفر ان وصلت بالثاني كالجعد الشعر
٦. قوله: «متعفن الإخلاط...» في الفصل الثاني من اولي القانونجة: الخلط جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء أولاً. وانواعه اربعة: الدم وهو حار رطب، والصفراء وهي حارة يابسة، والبلغم وهو بارد رطب، والسوداء وهي باردة يابسة الخ.
والعفن - كما في بحر الجواهر للهروي - في اصطلاح الأطباء هي حالة من الحرارة الغريبة للجسم ذي الرطوبة إلى مخالف للغاية المقصودة مع بقاء نوعها.

الأكبر في نفسه. فقولنا: «كلّ إنسان حيوان، و كلّ حيوان جسم»، برهان لتمي، والحيوان ليس علة لوجود الجسم في الخارج لأنه معلوله^٧ بل لحصوله وثبوته للإنسان. وقيل الآخر أي ما كان الوسط فيه واسطة لإثبات الأكبر للأصغر في الذهن و علة للتصديق فقط دليل أي يخص بهذا الإسم إذا كان الوسط معلولاً. وأما إذا لم يكن معلولاً للنسبة ولا علة لها كما إذا كان الأكبر والأوسط متلازمين و معلولي علة واحدة كقولنا: «كلّ انسان ضاحك، و كلّ ضاحك كاتب»، فلا يختص باسم؛ فهذا إما واسطة بين اللمي والإنتي، وإما إنتي بتعميم تعريفه بأن يقال: الإنتي هو أن لا يكون الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر، أو انتفائه في الواقع سواء كان معلولاً أم لا. وإليه أشرنا بقولنا: درج التلازم هنا أي في الإنتي سبيل أي طريق أنيق لتقليل الإنتشار.

ثم أشرنا إلى اقسام اللمي بقولنا: بحسب العلات^٨ أي تعددها برهان لتمي قسم من بيانية علل القوام أي المادة والصورة والجنس والفصل أو خارج لم أي علل وجود

٧. قوله: «لأنه معلوله» اي لأن الحيوان معلول الجسم فإن الجسم علة مادية له.

٨. قوله: «بحسب العلات...» يطلب البحث عن اقسام العلل في آخر المقصد الأول من تجريد المحقق الطوسي و شروحه. و كذا في الفصل الرابع من خامسة اساس الاقتباس (ص ٣٥٤ ط ١). و في الفريذة السابعة من غرر الفرائد في غرر في احكام مشتركة بين العلل الاربع حيث يقول: بسيطة اماله التركيب/او ما هو البعيد والقريب (ص ١٢٥ من الطبع الناصري). و اتمها و اوضحها في الفصل الثاني عشر من المقالة الاولى من الفن الأول من طبيعيات الشفاء (ص ٢٣-٢٥ ط ١ من الرحلي) في اقسام احوال العلل: ان كل واحد من العلل قد يكون بالذات، و قد يكون بالعرض، و قد يكون قريباً و قد يكون بعيداً، و قد يكون خاصاً، و قد يكون عاماً، و قد يكون جزئياً، و قد يكون كلياً، و قد يكون بسيطاً، و قد يكون مركباً، و قد يكون بالقوة، و قد يكون بالفعل، و قد يتركب بعض هذه مع بعض الخ. فقولته: «علل بالذات» لا بد ان يراد من العلل بالذات معنى يعمّ العلل بالفعل، و التي هي قريبة و خاصة لاما هو المصطلح عليه في قبال ما ذكره والأ يلزم قصور المتن عن الشرح.

الشيء الخارجة من قوام ذاته كالفاعل والغاية، فأضيف الصفة إلى الموصوف. وكذا بحسب متمات العلل الأربع من الشروط والآلات والأدوات والمعدّور رفع المانع. وعلل بالذات تؤخذ في البرهان لا علل بالعرض. وفوقها العلم الكلّي الإلهي يُضيء أي أقسام العلل الذاتية والعرضية وتميز كلّ واحد واحد عن الآخر مشروحة هناك.

فالفاعل بالفعل التام كالذي استوفى جميع ما يتوقف عليه التأثير. والفاعل بالقوة بخلافه. والفاعل القريب للحركة العضوية كالقوة العاملة في العضلة. والبعيد كالنفس الناطقة. والمتوسط كالتصور للفعل والتصديق بفائدته والشوق والإرادة. وبالذات كالسقمونيا تسخن بذاته. وبالعرض كالسقمونيا^٩ يبرد لأنه يسهل الصفرأ المسخنة، وشرب الماء البارد يبرد بالذات ويسخن بالعرض لأنه يجمع المسخن.

والمادة بالفعل كالتّي تصاحب وجدان الصورة. وبالقوة كالتّي تصاحب فقدان وحاملة القوة لا الصورة بعد. والقريبة كالأعضاء البسيطة من الأعصاب والشرايين والأوردة والعضلات واللحم والشحم والسّمين وغيرها للأعضاء المركبة. والبعيدة كالأخلاق. والأبعد كالكيلوس^{١٠} والغذاء والعناصر. والأبعد من الجميع كمادة

٩. قوله: «كالسقمونيا يبرد» در معزن الاديه گوید: سقمونيا بفتح سين و سکون قاف و ضم ميم و سکون واو و کسر نون و فتح ياء مثنات تحتانيه و الف، بعربي محموده نامند. ماهيت آن شيرنباقي است که در کوهستانها و زمينهاي سنگلاخ می روید و پرشيز، شاخه‌های بسيار از يكساق روئیده بقدر سه چهار ذرع بر روی زمین مفرش، و در بعضی امکنه گاهست که راست نیز ایستاده می باشد. و بر ظاهر آن رطوبتی چسبیده که بدست می چسبد. برگ آن نرم و سبز و گل آن سفید مستدير و میان تهی و ثقیل الرائحه، و بیخ آن سفید بقدر زردك عظیم حجم و کوتاه بسطبری ساعدی و مجوف و بدبو پراز شیر. انتهى باختصار.

١٠. قوله: «كالكيلوس» في بحر الجواهر للهروي: الكيلوس بالفتح لفظ سريانية، وهو الطعام اذا انهم في المعدة، وهو جوهر سيال شبيه بماء الكشك الثخين.

و في الفصل الثاني من اولى القانونجة: ان الغذاء و هو الجسم الذي من شأنه ان يصير جزء من بدن الانسان فاذا ورد على المعدة استحال فيها الى جوهر شبيه بماء الكشك الثخين الذي يسمى

المواد. والمادة بالذات كما يقبل الشيء بذاته. وبالعرض كأن يؤخذ القابل مع ضدّه المقبول فيجعل مادة له مثل الماء للهواء والأبيض للسواد.

والغاية بالفعل ما حصل واتّصل بالمعلول وهي القرية. والغاية بالقوة ما لم تتصل به ولكن تترقب بعد وهي البعيدة، فالأولى كالعقل بالفعل للنفس المستكملة، والثانية كالإتصال بالعقل الفعّال والفناء والبقاء بعده. والغاية بالذات ما لأجله الفعل، أول الفكر آخر العمل^{١١}. وبالعرض ما يصادف مما لم يكن داعياً كالعثور على الكنز للحافر للبئر لإصابة الماء.

والصورة القرية كالصورة النوعية الإنسانية الطبيعية. والبعيدة كالعقل بالفعل والمستفاد إلى ما شاء الله تعالى فإنها الصورة للنفس^{١٢} بمعنى ما به الشيء بالفعل. و الصورة بالذات كالشكل للكرسي. وبالعرض كالسواد والبياض والزينة له. والبعيدة له كجلوس السلطان عليه بإقامة العدل فإنّ العلة الغائية صورة الصورة. إلى غير ذلك من أحوال العلل من العموم والخصوص والبساطة والتركيب وغيرها.

→ كيلوساً، وينجذب الصافي منه إلى الكبد، فيدفع من طريق العروق المسمى بما ساريقاً وتنطبخ في الكبد ويسمى كيموساً الخ.

١١. قوله: «أول الفكر آخر العمل» أي العلة الغائية تتحقق في الخارج بعد الفعل، وإن كان في العلم تتصور قبل الفعل. وفي المجلد الثاني من المتنوي للعارف الرومي

أول فكر آخر آمد در عمل	بُنِيَتِ عَالَمِ چِنَانِ دَانِ در ازل
ميوه ها در فكر دل اول بود	در عمل ظاهر بآخر می شود
چون عمل كردی شجر بنشانندی	اندر آخر حرف اول خوانندی

واعلم ان كون العلة الغائية متقدماً في الذهن متأخراً في الوجود ليس صحيحاً على الإطلاق، بل هو مختص بما تحت الكون، ولا يجري في ما فوق الكون. وراجع في ذلك إلى الفصل الخامس من سادسة الهيات الشفاء (ج ٢ من الرحلي ط ١-ص ٤٥٦)

١٢. قوله: «فانها الصورة للنفس» وذلك بحكم اتحاد العاقل بالمعقول.

و يجب أن يعطى في البراهين توسيط العلل التي بالذات، والتي بالفعل، والتي هي قريبة وخاصة. فمثال أخذ الفاعل: لِمَ صار الشكل الطبيعي للبيسط كروياً؟ فيقال: لأنَّ الطبع في البسيط واحد، والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل إلاَّ فعلاً واحداً. ولمَ فَعَلَ اللهُ في المجرّد دائم؟ فيقال: لأنَّ الله تعالى غنّى تامّ الفاعلية واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و مجرد الإمكان الذاتي في المجرّد^{١٣} يكفي في القبول.

و مثال أخذ الغاية: لِمَ يرتاض فلان^{١٤}؟ فيقال: لكي يصحّ. ولم تستكمل النفس الناطقة؟ فيقال: للتخلّق باخلاق الله والتحقّق به.

و مثال أخذ المادة لِمَ يفسد الحيوان؟ فيقال لأنّه مرگّب من الأضداد.

و مثال أخذ الصّورة أن يقال: الموجود البرزخي^{١٥} من كلّ شيء هو هو لأنّه محفوظ الصّورة، و شبيّه كلّ شيء بصورته. بل الإنسان الجبروتي أي المجرّد تجرّداً عقلياً محفوظ الحقيقة والهويّة لأنّ الشبيّه بالصّورة بمعنى ما به الشيء بالفعل، والهويّة

١٣. قوله: «و مجرد الامكان الذاتي في المجرّد» و اما في المعتبر بالمادة ففيه امكان آخر ايضاً يسمى بالامكان الاستعدادي.

١٤. قوله: «لِمَ يرتاض فلان؟ فيقال لكي يصحّ» يرتاض من الرياضة والرياضة معناها بالفارسيه ورزش، و ورزش کردن. يعني فلانی چرا ورزش می کند؟ در پاسخ گفته می شود: برای اینکه تندرست باشد.

١٥. قوله: «الموجود البرزخي...» اي البرزخ النزولي، والبرزخ الصعودي مطلقاً فافهم. و في الفصل الثاني من شرح القيصرى على فصوص الحكم: اعلم ان العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجواهر الجسماني في كونه محسوساً مقدارياً، و بالجواهر المجرّد العقلي في كونه نورانياً. و ليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي لانه برزخ و حدّ فاصل بينها و كل ما هو برزخ بين الشيتين لانه و ان يكون غيرهما بل له جهتان يشبه بكل منها ما يناسب عالمه. (ص ٣٠ ط ١). و اعلم ان للانسان ابداناً طولية، و التفاوت بينها بالكمال و النقص و الصّورة محفوظة مع كثرتها. و تحقيق البحث عنها يطلب في كتابنا شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس.

بالرّوح وهو محفوظ وشيئة الشيء بتمامه اكمل.

ولنشرح في شرح المتن فنقول: فالأوسط في البرهان الذي هو الفاعل للشيء كما تسخن من ميس نار غلما كأن يقال: «هذا الجسم مسته النار^{١٦}، وكل ما مسته النار يتسخن». وأوسط من مدة أي مادة الشيء أو غايته يؤخذ في البرهان عليه كالموت أي كما في الحكم بالموت على كل إنسان بل كل حيوان من ضديّة في أجزاء مادته أو من غنيته التي في روحه عن مادته الطبيعيّة وقواها بما هي هي لوصوله إلى كماله المترقب منه.

فإذا أردنا أن نبرهن باللم على موت كل إنسان طبيعي وأن كل نفس ذائقة الموت من غير اكتفاء بالإستقراء الذي يفيد الظن: فتارة نبرهن عليه من ناحية المادّة و نقول: «الإنسان مركّب من الأضداد وكلّ مركب من الأضداد ينحلّ.» وتارة نبرهن عليه من ناحية الغاية بأنّ النفس الناطقة بصدد الإستكمال والغنى والتجرّد عن البدن الطبيعي وقواه والإتصال الحقيقي بعالم القدس فاذا كلمت وغنت واتصلت تركت المركّب ورفضت الآلات وارتفع التدبير والتعلق العقلي عن البدن الطبيعي ومات ولا يقدر بقية تعلق وهي^{١٧} في بعض المواد. وإن برهننا عليه من ناحية الفاعل نقول: المدبر لبدن الحيوان هو القوى الجسمانية والقوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر.

و نظير المجيء تارة من كذا وتارة من كذا في مطلوب واحد، توسيط المادّة والفاعل أي مجموع القابل والفاعل تارة في عريضة الأضراس الطواحن بأنّ المادّة التي خلقت منها كانت كثيرة تامة الإستعداد لهذا الشكل والمقدار مصادفة للفاعل التام فحصلت الصورة الكذائية؛ ومرّة نقول: أريد من الطواحن غاية هي الطحن، وكلّ ما

١٦. قوله: «هذا الجسم مسته النار...» في التمثيل مساعمة إذا لاوسط وهو المس شرط الفاعل.

١٧. قوله: «ولا يقدر بقية تعلق وهمي...» يشير إلى تعلق النفوس الناقصة بعد انقطاعها عن البدن الطبيعي ببعض المواد لتكاملها البرزخي وقد استوفينا البحث عن ذلك المقصد الاسني والبيعة العليا في كتابنا شرح العيون في شرح العيون.

يراد منه الطحن يعرض. كما أن الأنياب^{١٨} أريد منها القطع اعطيت الحدة.
وأوسط من صورة للشيء عليه كاشف أحكام ذمها أي ذى الصورة الذي هو
المعلول إذ ذمها أي بالصورة فعليته أي فعلية ذى الصورة؛ كما إذا أردنا أن نبرهن على أن
الشيء سرير إذا كان له صورة السرير سواء كان جسماً طبيعياً خشباً أو ذهباً أو
عاجاً أو ابنوساً أو غيرها؛ أم كان جسماً مثالياً في عالم المثال الأكبر^{١٩} أو المثال
الأصغر: بأن شئيه الشيء بصورته وفعليته؛ والصورة ما به الشيء بالفعل والمادة ما
به الشيء بالقوة.

ثم اعلم أنه كما أن أوثق البراهين باعطاء اليقين النمط اللمي، كذلك أوثق
البراهين اللميّة ما يبرهن بالعلّة الغائيّة، ثم الأوثق من الأوثق ما يبرهن بالعلّة الفاعليّة
وهو الأشرف من الأشرف؛ كيف والوثاقة والشرافة اللتان للغاية ترجعان الى
الفاعل؟ حيث إنّ العلة الغائيّة علّة فاعليّة الفاعل، فالغائيّة بالحقيقة فاعليّة؛ بل في
المفارقات عين الفاعل^{٢٠}، وفي الإنسان الكبير^{٢١} عين الحق الحقيقي الذي هو مبدء

١٨. قوله: «يعرض كما ان الاتياب...» يعرض من الاعراض او التعريض يقال: اعرض الشيء و
عرضه اذا جعله عريضاً. ثم الصواب أن يقال كما ان الثنايا مكان كما ان الاتياب.

١٩. قوله: «في عالم المثال الاكبر...» الأول عالم الخيال المنفصل الكياني، والثاني عالم الخيال المتصل
الانساني.

٢٠. قوله: «بل في المفارقات عين الفاعل» قد تقدم بيانه في غوص الطالب.
٢١. قوله: «و في الانسان الكبير...» الفصل الثامن من شرح القيصري على فصوص الحكم: ان
حقائق العالم في العلم والعين كلّها مظاهر للحقيقة الانسانية التي هي مظهر للاسم الله، فأرواحها
ايضاً كلّها جزئيات الروح الاعظم الانساني سواء كان روحاً فلكياً او عنصرياً أو حيوانياً، و
صورها صورتك الحقيقة و لوازمها لوازمها، لذلك يسمّى العالم المفضل بالانسان الكبير عند اهل الله
لظهور الحقيقة الإنسانية و لوازمها فيه (ص ٣٧ ط ١) و استيفاء البحث يطلب في العين الثامنة
والاربعين من كتابنا شرح العيون في شرح العيون. و انما كان العلية الغائيّة في الانسان الكبير
عين الحق الحقيقي لأن الحق تعالى شأنه وجود صمدي هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو مبدئ
المبادي و غاية الغايات فافهم.

المبادي وغاية الغايات؛ وقال ارسطو طاليس:

«ما هو لم هوفي كثير من الأشياء».

ثم أتمّ الفواعل هو الفاعل الإلهي جلّ شأنه، وبرهانه أبهرا براهين، وإلى هذا أشرنا بقولنا: حقّ علوم الشيء أي العلم به الناشي من فاعله دلالة الحقّ تعالى على يجعله لأنّه الفاعل التام، و فوق التمام الذي يرجع إليه فاعلية كلّ فاعل؛ وهي درجات فاعليته تعالى^{٢٢}، ومراتب قدرته بمقتضى عموم قدرته ومشيته وعلمه الفعلي؛ كما قال تعالى: «أحاط بكل شيء رحمة وعلماً»؛^{٢٣} وقال: «وهو القاهر فوق عباده»^{٢٤} وهو مسبب الأسباب من غير سبب أي معطي السببية والتأثير لها لأنّه معطي الوجود، والإيجاد فرع الوجود، والشيء ما لم يوجد لم يوجد؛ بل نسبة الشيء إلى قابله بالإمكان والفقدان، وإلى فاعله بالوجوب والوجدان، كما قلنا: به الوجود بالشرائح وجب «ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله»^{٢٥} وفي اثولوجيا^{٢٦}:

٢٢. قوله: «وهي درجات فاعليته تعالى» أي فاعلية كل فاعل هي درجات فاعليته تعالى

ديده أي خواهم سبب سوراخ كن
تأ حجب را بركند از بيخ وين
وقوله أحاط بكل شيء رحمة وعلماً. في صلة الاحاطة بالباء لابعلى اشارة الى سريان الوجود الصمدي الفاخر فما سواه منفطر منه كما تقول انفطرت الانوار من الشجر فنسبة ما سواه اليه نسبة حقيقية وملك حقيقي والله ما في السموات وما في الارض. وان شئت قلت الاضافة اشراقية لامقولية.

٢٣. قوله: «وفي اثولوجيا...» معناه معرفة الربوبية كما في الفصل الثامن والعشرين من المرحلة السابعة من الاسفار حيث قال: قال معلم الفلاسفة اليونانية في كتابه المعروف بكتاب اثولوجيا —معناه معرفة الربوبية— انه لا يمكن الخ (ص ٢٣٢ ج ١ ط ١) وقد تقدم كلامنا في اسناد اثولوجيا الى ارسطو، أو إلى فلوطين.

٥. الطلاق ١٢.

٥٥. الأنعام ١٨.

٥٥٥. لم نعر على مستنده في الجامع الروابي.

«إِنَّ الأشياءَ كُلَّهَا حاضرة عندالمبدء الأول على الصَّرورة والبَت» ٥

فاعل حقّ فاعل الهي والفاعل على اصطلاح ٢٤ الحكيم الإلهي مفيض الوجود، وعلى اصطلاح الطبيعي مبدء الحركة. فالتقييد بالإلهي لإخراج الفاعل الطبيعي يكشف ذاته له كما هي إذله العلم التام بالعلّة التامة حضوراً؛ فله العلم التام بالمعلول فإنّ كلّ وجود منظوفٍ وجوده وعتت الوجوه للحيّ القيوم ٢٥؛ و كلّ ماهية من لوازم أسمائه وصفاته لزوماً، و غير متأخر في الوجود فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ٢٦، والفاثي فيه الباقي به علمه هو الفاني في علمه.

و للإشارة إلى أنّ في البراهين الحقيقية يؤخذ العلل المساوية للمعلول، و فيها الإنعكاس إلى الإنّ لا العلل الأخصّ قلنا: وعلّة معلولها ساوت في برهانه المطلق يقال: البرهان المطلق ويراد به اللّم. أخذها أي أخذ العلة المساوية اصطفي أي أثرواقت من أخذ العلة الأخصّ. و أيضاً فيها أي في البرهان المأخوذ فيه العلة المساوية على

٢٤. قوله: «والفاعل على اصطلاح...» كما قال في الفريدة السابعة من المتصد الأول من غررالفرائد (ص ١١٨ ط الناصري):

معطي الوجود في الإلهي فاعل معطي التحرك الطبيعي قائل
٢٥. قوله: «للحي القيوم» فترالمحقق الطوسي القيوم في آخرالفصل التاسع من النمط الرابع من شرحه على الاشارات بقوله: والقيوم هوالقائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق و هو اسم من اسماء الله تعالى.

و في مصباح الانس لابن الفناري: و معنى القيومية دوام القيام، و عدم تعلق الوجود بغيره بل تعلق غيره به بالعلية (بالغلبة — خ ل) مطلقاً. و لذا قيل القيوم هوالقائم بذاته والمقيم لغيره؛ فعنى المبالغة اثر في التعدية كما في الطهوراي الظاهر لنفسه والمطهر لغيره (ص ٦١ ط ١).

٢٦. قوله: «فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة» لانه الكل وحده، و له الكل من حيث لاكثره فيه فهوالعالم بهذا الشخص الجزئي على الوجه الجزئي، كما انه عالم به على الوجه الكلي. و ان شئت فراجع الى شرحنا نصوص الحكم على فصوص الفارابي (الفصوص ١٢ و ١٤ و ١٥)

الأوسط^{٢٧} متعلق بما بعده الأكبر انعطف إذا أريد أن يبين حال العلة بالمعلول فالإن من حدود ليم أي أصغره وأوسطه وأكبره ائتلف فالتساويتان في الفلكيات مثل كسوف القمر وتوسط الأرض بينه وبين الشمس؛ وفي العنصریات مثل انتشار الورق بجمود الرطوبة الماسكة وبطلان لزوجتها؛ فكما يبين المعلول بالعلة كذلك يبين العلة بالمعلول لكن الأول هو اللامي، والثاني هو الإني لاعةلة كلمة لاعاطفة أي لا يؤخذ في البرهان الحقيقي الأتم علة أخص من معلوها بل لو أخذت فيه أخذت جهة واحدة ذي العلل^{٢٨} التي كل منها أخص مسموها و التذكير للضرورة فيكون القدر المشترك مساوياً للمعلول العام. فالعلل الأخص التي يوسط في بعض البراهين هي مثل تكاثف الهواء الصافي بالبرد الشديد، و مثل انعقاد البخار المنشئين كل منها للسحاب. و الزلزلة عن حدوث ریح و حبس أبخرة في جوف الأرض^{٢٩}؛ وعن انحطاط أعالي و هدة؛ أو اندفاع سيول في باطن الأرض. والحمي عن عفونة، و عن تسخن روح بلا عفونة كما في حیات اليوم^{٣٠}. وقد يمكن أن يجمع هذه العلل الخاصة

٢٧. قوله: «على الاوسط...» حاصله أنه ينقلب الاكبر الى الاوسط وبالعكس ههنا فينقلب اللم الى الاثنان. وقوله «أي اصغره و اوسطه و اكبره ائتلف» لكن بحمل الاكبر اوسطا وبالعكس.

٢٨. قوله: «ذي العلل» أي هذه العلل، و هي مبتداء وقوله مسموها خبر له، و تذكيره - أي لم يقل مسمولتها - للضرورة الشعرية.

٢٩. قوله: «والزلزلة عن حدوث ریح و حبس ابخرة في جوف الارض» وفي ذلك يقول في الفريدة الخامسة من المقصد الرابع في غرر في زلزلة الارض (ص ٢٧٨ ط الناصري):

زلزلة الارض لحبس الابخرة والعين من تكثيفها مننفجرة
٣٠. قوله: «و عن تسخن روح بلا عفونة كما في حیات اليوم» الروح هو الروح البخاري. أما حیات اليوم ففي بحر الجواهر للهروي: حتمي يوم، هو أن يسخن الروح الحيواني والطبيعي والنفساني اولاً بالحرارة الغربية ثم تتأدى تلك الحرارة الى القلب و تشتعل فيه و تسري منه بتوسط الشرائين الى سائر الأعضاء والأخلاق. ثم قال: قال العلامة: ان هذه التسمية لها بحسب الاكثر وغالب الأمر وإلا فهي تمتد إلى سبعة أيام.

معنى عام يكون محمولاً عليها، ويكون لذلك أنسب الى المعلول، ويكون علة مساوية له. ولما فرغنا عن البرهان ومقدماته شرعنا في غيره وقدّمنا مقدماتها عليها فقلنا:

غوص في مقدمات صناعاتٍ أخرى غير البرهان

غير اليقينية من قضايا هي أيضا ستّ كنتك أي كالقضايا التي هي موادّ للبرهان وهي أي القضايا الغير اليقينية للبقايا أي موادّ للصناعات الأخر.

المشهورات:

منها أي من القضايا بدت ماهي مشهورات وهي ما عليها الآراء مُتطابقات: إمّا من الجميع وهي ما يقال: إن فيها عموم الإعراف من الناس كمثل ماعمت به المصالح كالعدل جيّد وجور يقبح أي ما تطابقت عليه آراء كلّ الناس. وما عموم مصلحة جميع الخلق سببُ عموم الإعراف به مثل أنّ العدل حسن والظلم قبيح؛ وإمّا من البعض كما قلنا: أو خلق أو ملة قد استصح مثل أنّ الرقة ولوعلى الحيوانات العُجم حسنة، وإيلامها بلاغرض قبيح؛ وكقبح ذبح الحيوانات عند بعض اهل الهند. أو لِحميّةٍ وغيرها قبح مثل أنّ عدم الذبّ عن الحرم قبيح، والذبّ عنه واجب. أو واجب القبول أي من القضايا المشهورة ماهي من القضايا الصّوريّة والأوليّة الواجب قبولها لكن انتبه بجهة عموم الإعراف به فإنّ لها اعتبارين: أحدهما من حيث يعترف بها عموم الناس، وكونها مشهورات بهذا الاعتبار.

وثانيها من حيث إنه يحكم بها محض العقل ويجب قبولها، وبهذا الاعتبار هي يقينيات. قال الشيخ في الإشارات:

«في المشهورات وهي آراء لوخُلِّي الانسانُ وعقله^{٣١} المجرد وهمه وحسه ولم يُؤدّب

٣١. قوله: «لوخلي الانسان وعقله...» الواو بمعنى مع، وكذا الواو في تالبي العقل.

يقبول قضايها و الإعراف بها ولم يمل الإستقراء بظنّه القويّ الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها مافي طبيعة الإنسان من الرحمة والحجل والأنفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكماً بأنّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ الكذب لاينبغي أن يقدم عليه. ومن هذا الجنس مايسبق إلى وهم كثير من الناس وإن صرف كثيراً منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوانات اتباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك، وهم اكثر الناس. وليس شيء من هذا يوجب العقل الساذج ولو توهم الإنسان نفسه وأنه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع أدباً ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خلقياً لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء بل أمكنه أن يجهله ويتوقف وليس كذلك حال قضائه بأنّ الكلّ اعظم من الجزء» هـ هذا كلامه.

المقبولات:

من تلك القضايا مقبولات وهي مأخوذات من أي ممتن كان نبياً أو حكيماً اتمن من الأولى بمعنى الذين كانوا أفاضل السلف، أو الذين هم أمثال الخلف.

الظنيات:

من تلك ظنيات بالمعنى الأخص. الظنيات قد يطلق ويراد بها المعنى الأعم فيشمل المقبولات و كثيراً من المشهورات؛ وقد يطلق ويراد بها المعنى الأخص أي ما عدا المقبولات، و كثير من المشهورات كراجح لاجزم به مثل ما نقص عليك من قوهم: يطوف بالليل أي فيه فلاّن فهو سارق. ومثل قوهم: لم يخالطنا بل أعرض عتّا فلاّن فهو مارق أي خارجي عدولنا. فهذه و أمثالها ظنيات إذ لعلّه يطوف لحراسة الناس؛ أولم يعاشر لاشتغاله بالحقّ تعالى.

المسلّمات:

منها أي من القضايا المسلّمات حقّت أو وهت و زهقت عند القائس تسلّم من خصم لإفحامه، أو من غيرك لإرشاده إذ لا يستعدّ بعدُ للبرهان. أو قيل في علم بعلم أي في علم آخر ثبتت فهذا أيضاً من المسلّمات.

الوهميات والمشبهات:

من تلك أي من القضايا ما يُدعى بوهميات و هي كثيرة منها ما هو حكم على العقلي أي على الموضوع العقلي بحسيّات أي بأحكام حسية، وعلى المجرد بأحكام الماديات كالقبل المستعمل في المجرد فيتوهم الوهم أنه زماني وال فوق المستعمل فيه فيتوهم أنه وضعي. و كذا يتوهم أنه مكاني والحال أنّ المجرد في باطن العالم سبق الأوقات والأوضاع والأمكنة والجهات وكلها مطوية في وجوده وذاته المحيطة فالوهم تابع ذوى الأوضاع و يتعلّق بالحواس والمحسوسات بحسب نور القاهر أي نور العقل المفارق — و في اصطلاح الإشراق يسمى العقول الكلّية بالأنوار القاهره — النور الشعاعي الحسي مفعول ثان ليحسب. وهؤلاء يُطلقون على الله تعالى نور الأنوار، والنور الأقر الأبر، والنور الغني ومثلها. وإن ادعى أنه لسان القرآن العظيم، وأنه من اسماء الله تعالى كما قال الله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده»، و قال تعالى: «الله نور السموات والأرض»... كان غلط الوهم ٣٢ أعظم لأنّ نور الله تعالى أعزّ و اجلّ من أن يكون شعاعاً حسياً فإنّ نوره الحقيقي هو الوجود الحقيقي المنبسط على العقول الكلّية،

٣٢. قوله: «كان غلط الوهم...» غلط الوهم في توهم نور الأنوار النور الشعاعي.

والنفوس الكلية المجردة المرسله والمتعلقة، والطبائع الكلية والجزئية، والموجودات الخارجية والذهنية، وبالجملة مطلق الوجود.

ومنها ما قلنا: والعقل بالتصّب مفعول مقدّم يقفواي يتبعه الوهم في مبادي ما أي مطلوب اقتنص أي اكتسب وإذ توقيتي إلى النتيجة جاء نكص الوهم. وفيه تلميح إلى ما قال الشيخ في الإشارات^{٣٣}:

«ومن المعلوم أنّ المحسوسات إذا كان لها مباد وأصول كانت تلك قبل المحسوسات، ولم تكن محسوسة^{٣٤}، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يُمكن أن يتمثل ذلك الوجود في الوهم. ولهذا فإن الوهم نفسه و أفعاله لا يتمثل في الوهم. ولهذا ما يكون الوهم مساعداً للعقل في الأصول التي يُنتج وجود تلك المبادي فاذا تعدّياً معاً

٣٣. قوله: «و فيه تلميح الى ما قال الشيخ في الاشارات...» قاله الشيخ في النهج السادس من منطق الاشارات (ص ٦٦ ط الشيخ رضا) و حرره القطب الرازي صاحب المحاكمات تحريراً حسناً لا بأس ان نقله توضيحاً للمراد قال:

الوهميات قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في غير المحسوسات فان الوهم تابع للحس لا يدرك الا المحسوس، و ان ادرك غير المحسوس فلا يدركه إلا على نحو المحسوس فيحكم عليه بأحكام المحسوسات فيغلط في حكمه.

فان قلت: الحكم على شئ متأخر يستدعي ادراكها، فاذا لم يكن الوهم مدركاً للمجردات فكيف يحكم عليها؟ وايضا المحمولات في القضايا لا بد ان يكون كلية، والوهم لا يدرك الكليات فكيف يحكم بها؟

فنقول: الحاكم بها والمدرّك بالحقيقة هو النفس، والوهم والعقل آلتان لها في الادراك والحكم، إلا ان الوهم شديد العلاقة بالنفس فالنفس تستعمل في غير المحسوسات استعمالها اياه في المحسوسات فيقع في الغلط ويعرف كذب الوهم بأن يساعد العقل في مقدمات ينتج نقيض حكمه. مثلاً يحكم بأن كل موجود محسوس، و يسلم ان للمحسوسات مبادي، و ان مبادي المحسوسات قبل المحسوسات، و ما يكون قبل المحسوسات لا يكون محسوساً، و كذا يسلم أن الوهم نفسه و أفعاله موجودة وغير محسوسة، و اذا وصل الى النتيجة امتنع عن قبولها. انتهى ما اردنا من نقل كلامه.

٣٤. قوله: «و لم تكن محسوسة» وإلا لتسلسل.

إلى تلك النتيجة نكص الوهم، وامتنع عن قبول ما سلم موجباً. ه هذا كلامه.
وقول الشيخ: «مساعداً» أي لم ينكر لأنه لم يتصور الكليات، والإنكار فرع
التصور فكأنه انائم أولاً.

ومنها أحكام هي مأمولاته الدنيوية، ومنها مخوفاته البدنية كما قلنا: يخاف الوهم
من ميت وأنه جماد عادله أي كان عديلاً له وغسق أي يخاف من ظلمة والحال أنه
سلب وعدم ملكة التور والسلب لا تأثير له.

المشبهات:

منها أي من القضايا المسمى لم نقل بالتأنيث رعايةً للفظ «أل» الموصولة بالمشبهات
بأوليات من القضايا ومشهورات فآتي تشبه الأوليات تقع في المغالطات، وآتي تشبه
المشهورات تقع في المشاغبات. وبالجملة المشبهات هي القضايا الكاذبة الشبيهة
بالصادقة الأولية والمشهورة لاشتباه لفظي، أو معنوي. وسبب التشبيه للباطل بالحق
نعده عليك بالتفصيل في المغالطة.

المخيلات:

مخيلاتنا من القضايا هي التي ما أثرت تصديقاً إلا بسطاً أو قبضاً ثبت كما يقال في
ترغيب شرب الخمر: إنها ياقوتة سيالة؛ وفي تنفير المريض المحرور عن العسل، إنه مرة
مُهَوَّعة أقطي اللون.

الجدل:

فالجدل أي إذا علمت أقسام القضايا الغير اليقينية فاعلم أنّ أية منها تستعمل في

أية من الصناعات الأربع الباقية. فالقياس الجدلي مؤلف مما اشتهر أي من القضايا المشهورات. أو ما أي مما تسلّمت له ممن شجر أي نازع معك سواء كان حقاً عندك أو باطلاً. وجدل بنهجة حسناء كما أشار إليه تعالى بقوله: «وجادلهم بالتي هي أحسن» * ماهو مؤلف من محمودّة الآراء أي من قضايا تسمى بالآراء المحمودّة وهي ما لعموم الناس بها اعتراف. والغرض من صناعة الجدل الإفحام أي الإسكات للخصم. أو الغرض الآخر منها كان إقناع رذّي الأفهام عن مرتبة استماع البرهان إذ يلائمه القياسات المؤلفة من المشهورات. و رذّي بالراء المهملة والذال المعجمة مخفف رذّي كغني: الضعيف من كلشيء. و أما رذّي — بمهملتين مهموزاً ويكون قصره للضرورة — فغير مناسب هنا لأنه بمعنى الفاسد.

الخطابة

والقائس الخطيب ظناً تبعاً هذا هو الظني بالمعنى الأخص كما مر. لا سيماطنّ يكون شائعاً. والظنّ الأعلى والأرجح ممّا في الظنّيات بالمعنى الأخص ما أي ظنّ حاصل بمقبولات أي بقياس خطابي حاصل بالتأليف من مقبولاتٍ سبياً مأخوذاتٍ من وليّ أو نبيّ أو رسول أو من أولى العزم أو خاتم أولى العزم — سلام الله تعالى عليهم اجمعين — . والغرض من صناعة الخطابة تمرين تهذيبات أي إدمان النفس على تهذيب الأخلاق وتحصيل ملكة العدالة المركبة من العفة والسخاوة والشجاعة والحكمة.

الشعر:

على المختلات للشعر والقياس الشعري اختنوا بالسجع والقافية زاد القياس الشعري رواء ورونقاً وإن لم يلزم مافيه. ومن هنا للبعض أي لبعض الحكماء كالشيخ الإشراقي

بعض أي بعض الشعرية أوقع من الخاطبي ولكن الكتاب أي كتاب الله يتبع حيث لم يتعرض لغير الثلاثة في قوله تعالى: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن»؛ إلا أن يقال: إطلاق الموعظة يشمل الشعر سيمًا ما اشيراليه في النبوي المشهور: «إن من البيان لسحراً وإن من الشعر لحكمة» ٥٥.

والغرض من صناعة الشعر، الترغيب والترهيب ولو بكاذب به تعجيب الجملة أما صفة للكاذب، وأما توصيف للشعر ٣٥.

القياس المغالطي:

الف من قضايا وهمية مغالطي من خالص الوهمي بأن يكون كل مقدماته وهمية. أو من مخالط أويكون بعض مقدماته وهمية دون بعض كما مر أو المغالطي ذواتلاف من مشبهات ووجه تشبه لكلي أت في المغالطات من أن الإشباه يكون إما بتوسط اللفظ، وإما بتوسط المعنى وكل له أقسام والغرض من التدرب في صناعة المغالطة التحرز عن الغلط والإبتلاء أي امتحان المخاطب. والغرض الآخر أنه لرغم أنوف قوم لذب هذه الصناعة وباليد الطوالى فيها حذب اسلاسلاً لخضوع اعناقهم ودفع خصومتهم وكسر عاديتهم.

ولابد في المغالطة من ترويح يقتضيه مشابهة إما في مادة بأن تشبه الحق أو المشهور ولا تكون شيئاً منها؛ أو في صورة بأن تشبه ضرباً منتجاً ولا تكون إياه فهي قياس يفسد صورته أو مادته أوهما جميعاً. والآتي به غالط في نفسه، مغالط لغيره. ولولا القصور وهو عدم التمييز ما هو هو، وبين ما هو غيره لما تم للمغالطة صناعة؛ فهي صناعة كاذبة

٣٥. قوله: «وإما توصيف للشعر» الصواب وإما وصف للشعر لأن التوصيف لم يعهد في لغة العرب.

٥ التحل ١٢٥.

٥٥ بحار الأنوار ج ٧٩ ص ٢٩٠.

تنفع بالعرض بأن صاحبها لا يغلط ولا يُغالط، ويقدر أن يغالط المغالط، وأن يمتحن بها أويعانده. وبالجملة المغالطة لها سبب فاعلي هو العقل الناقص أو الوهم الرافع؛ وسبب غائي وهمي شيطاني؛ وسبب صوري هو صورة الكذب والحياة في الباطن والتشبه بزى العلماء والحكماء في الظاهر؛ وسبب مادي هو المشبهات لفظاً أو معنى، والوهميات. والشغب والسفسطة تحت الغلط أي هما قسمان من المغالطة وشأنه أي شأن الغلط والمغالطة التحويه أي تصوير الباطل بصورة الحق والحكم الشطط أي الحكم الغير العدل والقائس السفسطي قائساً مُبرهنأً تماثلاً وشاكل القائس المشاغي قائساً مُجادلاً لأن السفسطة هي الحكمة المدلسة^{٣٦} وهي في مقابل الحكمة الحقيقية. والشغب

٣٦. قوله: «لأن السفسطة هي الحكمة المدلسة...» قد تقدم الكلام فيه. وقال الشيخ البهائي في المجلد الرابع من كشكوله: سوف في لغة اليونانيين اسم للعلم، واسطا اسم للغلط، فسوفسطا أي علم الغلط. وفيلا اسم للمحب فيلسوف معناه محب العلم. ثم عرب هذان اللفظان واشتق منها السفسطة والفلسفة ونسب اليها فقيل سوفسطائي وفلسفي، و كان الأولى سفسطي وفلسفي، و سوفسطائي وفليسوفي. (ص ٤٢٣ ط نجم الدولة).

تبصرة: الشيخ الاكبر الطائي في الفص الشعبي من فصوص الحكم عبر عن السوفسطائية بالحسابية، ثم حل نظريهم على تجدد الأمثال، لا على ما اشتهر من ان السوفسطائية كانوا ينكرون الحسيات والبيديات والنظريات كانوا منكري الحقائق ومبطلها مطلقاً على التفصيل الذي حررناه في الدرسين الثالث والرابع من دروس معرفة النفس (ص ٥-١٢ ط ١). وفي شرح الفص الواحد والسبعين من كتابنا نصوص الحكم في شرح فصوص الفارابي (ص ٥٥٤ ط ١). وان شئت فراجع الى الفصل الثامن من اولى الهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٤٢) و الى اول الفصل السادس من ثامنة الهياته (ص ٢٣٢)، اولى آخر الفصل الأول من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الاسفار (ج ١ ط ١ ص ٢٠). إلا أن الشيخ الاكبر خطأهم في الفصوص في انكارهم عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصور المتجددة أي أن السوفسطائية كانوا قائلين بتجدد الأمثال، و منكرين ذلك العين الجوهر المعقول. فعليك بعبارة في ذلك الفص:

وما أحسن ما قال الله في حق العالم وتبدله مع الانفاس في خلق جديد في عين واحدة، فقال في حق طائفة بل اكثر العالم بل هم في لبس من خلق جديد فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس. لكن قد

هولغة تهييج الشرى؛ واصطلاحاً في مقابل الجدال إذ في البرهان يعتبر المبرهن الحقية و فيه الحقية الواقعية؛ وفي السفسطة يعتبر السفسطي الحقية وليس فيها الحقية الواقعية؛ وفي الجدال يعتبر الإعراف وهو محقق في الواقع؛ وفي الشغب يعتبر وليس كذلك.

أنواع المغالطة^{٣٧}:

أنواعها أي أنواع المغالطة الثلاثة عشر كما قد ضبطوها من كلام القدماء: أولها إيهام الإنعكاس. وثانيها المصادرة على المطلوب. ثم ثالثها اشتراك لفظ بالجوهرة أي بجوهرها والمراد اشتراك ذات اللفظ في مقابلة اشتراك هيئة اللفظ كما في تاليه. ورابعها وخامسها كذلك الإشتراك في الحال و هيئة اللفظ ثبت ذاتية وعرضية بدت الحال. و سادسها سوء تأليف في السفسطة وسوء تبكيث في المشاغبة. وسابعها هو ماسوء اعتبار الحمل عُدة في اصطلاحهم فاعلم. و ثامنها ما بتركيب تنوط تعلق نفسه تأكيد

→ عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض. و عثرت عليه الحسبانية في العالم كله، وجتهلهم اهل النظر بأجمعهم. ولكن اخطأ الفريقان أما خطاء الحسبانية فيكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصور ولا يوجد إلا بها، كما لا تعقل الآبه، فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق. و اما الأشاعرة فما علموا ان العالم كله مجموع اعراض فهو يتبدل في كل زمان إذا العرض لا يبقى زمانين. انتهى و قال القيصري في الشرح: الحسبانية هم المسماء عند اهل النظر بالسوفسطائية (ص ٢٨٧ ط ١— إيران من المطبوع على الحجر). ثم اعلم ان مراد الشيخ بالعرض في قوله ان العالم كله مجموع اعراض، هو العرض في اصطلاح العارف فلا تغفل.

بيان: مراد الشيخ من الجوهر المعتول، الصادر الأول على ما تقدم كلامنا فيه. و خلاصة كلامه في السوفسطائي هي نظير قول المادّي المعترف بالحركة في المادة، والمنكر لما ورائها فتدبر. ٣٧. قوله: «أنواع المغالطة» كان بعض مشائخنا يحكي عن مشائخه—رضوان الله تعالى عليهم— ان منطلق حكمة الاشراف في تحرير البحث عن المغالطات أتم فائدة و اكمل تحريراً وله في ذلك اهمية شأن. و كان يوصينا في تحقيق البحث عن المغالطات بالرجوع الى مبحث المغالطات من منطلق حكمة الاشراف.

لتركيب. وتاسعها تركب المفصل. وعاشرها كعكسه أي تفصيل المركب. وحادي عشرها جمع المسائل بإحدى مسألة أي مايسمونه جمع المسائل في مسألة واحدة. وثاني عشرها مايسمونه وضع ماليس بعلة علة. وثالث عشرها أخذها بالعرض مكان ما بالذات. فهذه الأنواع الثلاثة عشر هي الأجزاء الذاتية للصناعة للمغالطة كماقلنا: ما بالذات أي الأجزاء الذاتية للمغالطة هذي الثلاثة عشر اختتاماً. وأما الأمور الخارجة العرضية فسنشير إليها.

ثم ههناوجه ضبط للأقسام أشرنا إليه في النظم نذكره أولاً توضيحاً للمقام، ثم نشرح ألفاظ المتن فنقول: أسباب الغلط تنقسم إلى ما يتعلق بالألفاظ، وإلى مايتعلق بالمعاني؛ والأول إلى ما يتعلق بالألفاظ لأن حيث تركيبها، وإلى مايتعلق بها من حيث تركيبها؛ والأول لا يخلو إما أن يتعلق بالألفاظ أنفسها وهوان تكون مختلفة الدلالة فيقع الإشتباه بين ما هو المراد وبين غيره ويدخل فيه الإشتراك والتشابه والمجاز المرسل والإستعارة ومايجري مجراها ويُسَمَّى جميعاً بالإشتراك اللفظي كماقلنا: ثم اشتراك لفظة بالجوهره كاشتراك لفظ الصورة^{٣٨} والقوة والإمكان

٣٨. قوله: «كاشتراك لفظ الصورة...» قد تقدم معاني الصورة في اول الكتاب عند قوله: غوص في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق.

وأما القوة فقد ذكر الشيخ طائفة من معانيها في الفصل الثاني من المقالة الرابعة من الهيات الشفاء (ج ٢— ص ٣٧٨ و ٣٧٩ ط ١ من المطبوع على الحجر). وكذلك قد ذكرنا طائفة من معانيها في النكتتين ٥٠١ و ٦٣٤ من كتابنا الف نكتة ونكتة.

وأما العتل فقد تقدم طائفة من اطلاقته ومعانيه عند قوله في ترتب الكليات.

وأما الإمكان فيطلق على الامكان الذاتي، والامكان الاستقبالي والامكان الاستعدادي وغيرها مما تجدها في الفصل السابع من المنهج الثاني من المرحلة الاولى من الاسفار المعنون بقوله: فصل في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الإمكان الخ (ص ٣٤ ط ١ ج ١). وكذا تجدها في آخر الفريدة الثانية من المقصد الأول من غرر الفرائد (ص ٧٢—٧٤ من الطبع الناصري).

وأما الوجود فالوجود بمعناه المصدرى، والوجود العيني والوجود الذهني والوجود اللفظي، والوجود الكتي، والوجود الصمدي الحقيقي، والوجود الظني الاطلاقي أي الصادر الأول وغيرها.

والعقل والوجود وغيرها. فيقال: العقل جوهر مفارق ذاتاً وفعلاً، وربّما يذهب الوهم إلى العقل الجزئي. ومثل مشاركة النور بين الحسي وبين الحقيقي كما تقدم. وإما أن يتعلق بأحوال اللفظ وهي إما أحوال ذاتية داخلية في صيغ الألفاظ قبل تحصلها كالإشتباه في لفظ المختار بسبب التصريف إذا كان بمعنى الفاعل، أو بمعنى المفعول: فإذا قلنا: المختار له علل أربع، أو أن المختار ماهو مسبق بالمبادي الأربعة: الحيوية والعلم والقدرة والمشيّة وأردنا الفعل الإختياري، فلعلّ وهماً يذهب إلى المختار الفاعل الوجوبي^{٣٩} وهو غلط.

وإما أحوال عارضة لها بعد تحصلها كالإشتباه بسبب الإعجاب والإعراب: أما الإعجاب فكما قال الشيخ الرئيس في التعليقات:

«إن الحكماء قالوا: «إنه تعالى بحت وجود». وبعضهم صحّفوه أنه يجب وجوده، فالمحقّق يقول: إنه وجود بحت، وغير المحقّق يُصحّف ويقول: إنه وجود يجب؛ وهذا يوهم التركيب إذا اعتبر الذات في المشتق وهي الماهية.»^{٤٠}

وأما الإعراب فمثل أن الحكماء قالوا: الواجب بالذات موجب بكسر الجيم لأنه أوجب فأوجد، والشيء ما لم يجب لم يوجد ولا يُوجد بالأولوية^{٤٠}؛ فذهب أوهام إلى أنه عندهم موجب بفتح الجيم كالطبائع وإن هو إلا افتراء.

والمتعلّقة بالتركيب تنقسم إلى ما يتعلق بالإشتباه فيه بنفس التركيب كما يقال: كلّ ما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره؛ فإن لفظة هو تعود تارة إلى العاقل، وتارة إلى المعقول فإن عادت إلى العاقل فهو على قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول بالذات وهي غير

٣٩. قوله: «المختار الفاعل الوجوبي» أي الواجب تعالى.

٤٠. قوله: «لم يوجد ولا يوجد بالأولوية» كما تفوه بعض الأذهان السافلة البتراء بأنه يوجد و يوجد بالأولوية كما تجده في مواضعه.

جائزة في المشهور؛ وإن عادت إلى المعقول فهو على قاعدة المثلية بين المعقول بالذات والمعقول بالعرض^{٤١}، وأن الأشياء تحصل بما هيّاتها في الذهن لأشباهها^{٤٢}.

وإلى ما يتعلق بوجوده وعدمه، وهذا الأخير ينقسم إلى ما يكون التركيب فيه موجوداً فيظنّ معدوماً ويُسمّى تفصيل المركب، وإلى عكسه ويُسمّى تركيب المفصل.

وأما المتعلقة بالمعاني فلا بدّ وأن يتعلّق بالتأليف بين المعاني إذاً أفراد لا يتصور فيها غلط لولم يقع في تأليفها بنحوها، ولا يخلو من أن يتعلّق بتأليف يقع بين القضايا، أو بتأليف يقع في قضية واحدة؛ والواقع بين القضايا إما قياسي، أو غير قياسي؛ فالمتعلقة بالتأليف القياسي إما أن يقع في القياس نفسه لا بقياسه إلى نتيجته. أو يقع فيه بقياسه إلى نتيجته؛ والواقعة في نفس القياس إما أن يتعلّق بمادته أو بصورته:

أما المادية فكما يكون مثلاً بحيث إذا ترتبت المعاني فيه على وجه يكون صادقاً لم يكن قياساً، وإذا ترتبت على وجه يكون قياساً لم يكن صادقاً كقولنا: «كلّ انسان ناطق من حيث هو ناطق، ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحیوان». إذ مع إثبات قيد «من حيث هو ناطق» فيها يكذب الصغرى إذ الناطق من حيث هو ناطق، ناطق لا غير لأنّ كلّ ماهية من حيث هي ليست إلا هي وكل شيء في مرتبة ذاته ليس إلا ذاته، والاجزاء المحمولة متغايرة المفاهيم فكلّ انسان، ناطق لا بشرط، وليس ناطقاً

٤١. قوله: «المعقول بالذات والمعقول بالعرض» أي المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض. المعلوم بالذات هو الصورة العلمية الإدراكية التي صارت عين النفس، وأما المعلوم بالعرض فهو الشيء الخارج الذي كانت تلك الصورة العلمية بالذات حاكية عنها ومرآة لها. فليس كل ما في الخارج معلوماً بالعرض للنفس بل الخارج الذي حصل بينه وبين النفس مواجهة ومناسبة خاصة اصطاد النفس من مفيض الصور صورته الإدراكية بتلك المواجهة الخاصة فافهم. وراجع في استيفاء البحث عن ذلك إلى الدرس الحادي عشر من كتابنا دروس اتحاد العقل بالمعقول (ص ٢٠٩ - ٢١٥ ط ١).

٤٢. قوله: «وإن الأشياء تحصل بما هيّاتها في الذهن لأشباهها» على التفصيل المحقق في مبحث الوجود الذهني.

بشروط لا. ومع حذفه عنها يكذب الكبرى. وإن حذف من الصغرى وأثبت في الكبرى لتصدقا اختلت صورة القياس لعدم اشتراك الأوسط.

وأما الصورية فكما يكون على ضرب غير منتج وجميع ذلك يسمّى سوء التأليف باعتبار البرهان، وسوء التبيكيت باعتبار غير البرهان.

وأما الواقعة في القياس بالقياس الى نتيجته فينقسم إلى ما لا يكون النتيجة مغايرة لأحد أجزاء القياس فلا يحصل بالقياس علم زائد على ما في المقدمات و يسمّى مصادرة^{٤٣} على المطلوب؛ و إلى ما يكون مغايرة لكنها لا تكون ماهي المطلوبة من ذلك القياس و يسمّى وضع ما ليس بعلة علة كقولنا: «كلما كانت الأربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة، وكلما كانت الثلاثة موجودة فهي فرد فكلمًا كانت الأربعة موجودة فهي فرد» وهذا غير النتيجة إذ النتيجة: «كلما كانت الأربعة موجودة فالثلاثة فرد» لأن الضمير في الكبرى راجع إلى الثلاثة. وإتّما سمي به لأنّ وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب لإنتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان علة فإن القياس علة للنتيجة^{٤٤}.

وأما الواقعة في قضايا ليست بقياس فتسمّى جمع المسائل في مسألة واحدة كما يقال: «زيد وحده كاتب». فإنه قضيتان لإفادته أنّ غيره ليس بكاتب.

وأما المتعلقة بالقضية الواحدة: فأما أن يقع فيما يتعلق بجزي القضية جميعاً وذلك

٤٣. قوله: «و يسمّى مصادرة» المصادرة على المطلوب هو ان تجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس ينتج منه المطلوب، و يبدل منه اسم برادف له احتيالا. مثل أن يقال: كل انسان بشر و كل بشر ضحاك فكل انسان ضحاك، فالنتيجة والكبرى شي واحد. فأية مقدمة جعلت هي النتيجة بتبديل اسم ما فالمقدمة الأخرى يكون طرفها معنى واحداً ذااسمين مترادفين كما قلنا الانسان بشر (البصائر التصيرية للساوي ص ١٢٦ ط بلاق). و سيأتي الكلام في المصادرة في آخر انواع المغالطة.

٤٤. قوله: «فان القياس علة للنتيجة» قد تقدم ان العلة هذه بمعنى المعية.

بوقوع أحدهما مكان الآخر و يسمى إيهام الانعكاس. مثل أن يحكم أن كل لون سواد، بناء على أن كل سواد لون؛ وإما أن يقع فيما يتعلق بجزء واحد منها، وينقسم: إلى مايورد فيه بدل الجزء غيره مما يشبهه كعوارضه أو معروضاته ويسمى أخذاً بالعرض مكان ما بالذات كمن رأى إنساناً أبيض يكتب فظن أن كل كاتب يكون كذلك فأخذ الأبيض مكان الإنسان، وإلى مايورد الجزء نفسه ولكن لاعلى الوجه الذي ينبغي كما لو أخذ معه ما ليس منه نحو: «زيد الكاتب إنسان»، أو لا يؤخذ معه ما هو منه من القيود والشروط كمن يأخذ غير الموجود قاراً غير موجود مطلقاً و يسمى سوء اعتبار الحمل.

فقد حصل من الجميع ثلاثة عشر نوعاً: منها ستة لفظية يتعلق ثلاثة منها باللسانط هي الإشتراك في جوهر اللفظ، وفي أحواله الذاتية، وفي أحواله العرضية. وثلاثة منها تتعلق بالتركيب وهي التي في نفس التركيب، وتفصيل المركب، وتركيب المفصل. وسبعة معنوية أربعة منها باعتبار القضايا المركبة وهي سوء التأليف، والمصادرة على المطلوب، ووضع ما ليس بعلة علة، وجمع المسائل في مسألة واحدة. وثلاثة باعتبار القضية الواحدة وهي إيهام العكس، وأخذما بالعرض مكان ما بالذات، وسوء اعتبار الحمل.

وأما الخارجيات العرضيات لصناعة المغالطة التي أشرنا إليها بمفهوم قولنا: «ما بالذات هذي» فما يقتضي المغالطة بالعرض كالتشنيع على مخاطب، والخلط بالحشو والهديان، والعدول إلى الأمور الخارجة عن القياس لعدم معرفة القوانين، ومجبة الغلبة، والنسبة إلى الضلال، وأن الحكمة إضلال^{٤٥}، وأن الميزان لم يؤثر من الشرع إلى غير

٤٥. قوله: «و ان الحكمة اضلال» قد حرف الجهلة الضالة بالاضلال. وفي وصية موسى بن جعفر —عليه السلام— لهشام بن الحكم: واعنمو ان الكلمة من الحكمة ضالة المؤمن فعليكم بالعلم قبل أن يرفع، ورفع غيبة عالكم بين اظهركم. وفي حكم النهج: الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من اهل النفاق و في النهاية الأثيرية: في الحديث الكلمة الحكمة ضالة المؤمن. وفي رواية ضالة كل

ذلك مما يكون الجهلة و أهل الرياسة الدنيوية ممنونين بها. وفي القرآن الحكيم مدح الحكمة والميزان، واستعمل الأقيسة الميزانية وقد أشير الى بعض التأويلات في أول الكتاب^{٤٦}.

فلنشرع في شرح ألفاظ المتن في وجه الضبط: إذ جاء إما من ناحية اللفظ الغلط، أو بما بالقصر للضرورة بتأليف المعاني المختلط إما اسم مفعول والتذكير باعتبار لفظ «ال» الموصولة، وإما مصدر ميمي فاعل جاء. والإختلاط الغلط واللفظ إما بالإفراد والتركيب أبدي الغلطا أو الإعجام أي أخذ المهملة معجمة، أو بالعكس والتعريب أي الإعراب^{٤٧} والغلط في الإعراب والإعجام هو الغلط في هيئة اللفظ بعد تحصيله. وأما الغلط باعتبار اصل الصيغة وهيئة قبل التحصل فطوبناه في الأفراد كالغلط باعتبار جوهر اللفظ من جهة الإشتراك. وتقفية التركيب والإعراب لا يخفى جوازها على الخبير بعلم القوا في^{٤٨} اذيققى كل من حروف اللين بالآخر؛ والإمالة أيضا جائزة ولكن على

→ حكيم أي لا يزال يتطلبها كما يتطلب الرجل ضالته.

٤٦. قوله: «في أول الكتاب» عند قوله:

تلازم تعانسد تعادل من اصغر اوسط اكبر جلي

٤٧. قوله: «اي الاعراب» و هو ضبط هيئة اللفظ بالحركات والسكنات. وفسره في قوله الآتي بأن اصله تهذيب المنطق — اي النطق — من اللحن.

٤٨. قوله: «و تقفيه التركيب والإعراب لا يخفى جوازها على الخبير بعلم القوا في» يعني انما جاز جعل الاعراب قافية التعريب في البيت بإمالة الالف الى الياء فنقول في البيت الاعريب، ولكن اخترنا التعريب لأن النظم به اطبع، وان كان الذهن آنس بالاعراب من التعريب لأن الاعراب هو المتداول في كتب القوم و سنتهم دون التعريب. ولذا فسر التعريب بالاعراب ثم قال في بيان الاعراب: واصل تهذيب المنطق من اللحن.

وعلى هذه القاعدة من تقفية كل من حروف اللين بالآخر بالإمالة قال الحكيم ابوالقاسم الفردوسي في حراب رستم و اشكيوس:

كشاني بدو گفست كويت سليح نسينم همسى جز فسون و مزريح
أي كويت سلاح... فسون و مزاح.

وضع التعريب فالنظم أطبع، وأصله تهذيب المنطق من اللحن. ثم تركيب تغليظه أقسام: أحدها أنه بنفسه أي بسبب نفس التركيب التغليط واقع كما مرّ مثاله أم من ظنّ كونه أي وجود التركيب والحال أنه مفقود. ومن ظنّ فقده والحال أنه موجود استتم التغليط الذي بالتركيب في اللفظ. فهذين صار أقسامه ثلاثة: أولها المنوط بنفس التركيب، وثانيها تركيب المفصل كما قلنا: تركيب المفصل الثاني كهو أي فلان مهندس وجيد أي ذونفس فاضلة وأخلاق حسنة فيؤخذ مركباً أي مهندس جيد في الهندسة^{٤٩}. وثالثها ضده وهو الذي يقال له تفصيل المركب كخمسة أي كقولك خمسة زوج وفرد أي أردت أنها جزءان لها وهي جامعة أيها جمع المركب اجزائه والحال أنها فرقا في سمع المخاطب فتوهم أنك أردت أنها زوج وأنها فرد وهو غلط؛

→ وفي المتنوي المولوي للعارف الرومي:

گفت پیغمبر علی را کای علی شیر حق پهلوانی پردلی
لیک بر شیری مکن هم اعتماد اندر آدر سایه نخل امید
أي مکن هم اعتماد.

وفي باب البوم والغربان من كليلة ودمنة (ص ٣١٩ بتصحيح الراقم)

روزی که زمانه در نهبست باشد باید که در آن روز شکیبست باشد
نی پای همیشه در رکیبست باشد بد نیز چونیک در حسیبست باشد
اي در رکابت... در حسابت.

٤٩. قوله: «في الهندسة» الهندسة معرب اندازه بالفارسية. كالهنداز من اندازه والهندام من اندام كما تقدم نقل عبارة الشيخ من منطق الشفاء: في تركيبه ووضعه وهدامه وشكله (ج ٢ ص ٧٠٦ ط مصر). ثم اشتقت من الهندسة المهندس واشباهه. وفي باب الهاء من معرب ابي منصور الجواليقي: فأما المهندس الذي يُقدّر مجاري القنبي حيث تُحفر فهو مشتق من الهنداز، وهي فارسية فُصِّرت الزاء سيناً لأنه ليس في كلام العرب زاء بعد دال. والاسم الهندسة. (٤٠٠ ط ١)
الحديث الرابع من باب الجبر والقدر والامرئين الامرين من توحيد الكافي عن يونس بن عبد الرحمن قال: قال لي ابوالحسن الرضا عليه السلام: يا يونس... فتعلم ما القدر؟ قلت: لا، قال: هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء (ص ١٢١ ج ١ من المعرب)

فهذه هي الستة اللفظية.

وأما السبعة المعنوية فالكلام — الى آخره — في بيانها فقلنا: وما أي غلط بتأليف المعاني علقا إن وقع في قضية واحدة وبسببها فذلك انقسم لا أي إلى غلط بشرطها أي بسبب وقوع أحدهما مكان الآخر قَوْهَم العكس تم فَيُسَمَّى في الإصطلاح إيهام العكس، وإيهام الانعكاس؛ فيحكم حكماً غلطاً أن كل لون سواد بناء على أن كل سواد لون، وأن المجرد عن الجهات والأوقات والأحياز ونحوها هو الله بناء على أن الله هو المجرد عنها. وإلى ما بشرط واحد من القضية فكما شرطاً أُخِلَّ كان يتوهم غير الموجود محسوساً، غير موجود مطلقاً^{٥٠}. أو غير هذا الشرط في مثواه ومرتبه حلّ بخلاف سابقه إذ فيه نفسه في مقامه ولكن لم يكن مع شرطه أوقيدته المعبر في وضعه أوحملة، مثل أن يقال: العاج مُفَرَّق لنور البصر، بدل البياض؛ أو يقال: البياض متحيّر بالذات، بدل الجسم الذي هو موضوعه سوء اعتبار الحمل مع ما بالعرض مكان ما بالذات أي أخذ ذلك مكان هذا من ذين انتفض^{٥١} فالأول اسم في الإصطلاح للأول، والثاني للثاني أوفي قضايا أي الغلط متعلق بتأليف معاني في قضايا لا في قضية واحدة وهي الموزع والمنقسم. — والتذكير باعتبار رعاية لفظ «ال» الموصولة — إلى التي ليست قياساً جمع أي تمامها كمثل الإنس وحده خجلان وكلّ خجلان هو الحيوان وهذا القسم من المغالطة هو الذي سماه جمع عادلة أي الميزانين سَمِينَاهُمْ به إذ بالميزان يحصل العدل^{٥٢} جمع المسائل بإحدى مسئلة اسمه الإصطلاحى جمع المسائل في مسئلة واحدة

٥٠. قوله: «كأن يتوهم غير الموجود محسوساً غير موجود مطلقاً» الفصل الأول من النظم الرابع من اشارات الشيخ في دفع هذا الوهم ولعمري قد اجاد الشيخ في ذلك الفصل الذي هو مدخل الى ولوج ما وراء الطبيعة فنقد اخرج بالتنقيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس، قال: انه قد يغلب على اوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال الخ فراجع.

٥١. قوله: «من ذين انتفض» أي من الاختلال بالشرط، ومن حلول غير الشرط في مثواه.

٥٢. قوله: «إذ بالميزان يحصل العدل» قال سبحانه: والسماء رفعها ووضع الميزان، المأثور عن رسوله

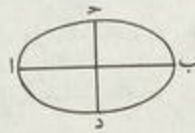
فإن الصغرى قضيتان في قضية واحدة: إحداهما موجبة هي: «أن الإنسان خجلان»، وهي تُنتج مع الكبرى نتيجةً حقّةً، والأخرى سالبة هي: «لا شيء من غير الإنسان بخجلان» و ليست مطلوبينا الآن. وكذا لو كانت موجبة مثل: «غير الإنسان لا يخبثج^{٥٣}»، أو الخجالة من خواصه»، ونحو ذلك، وهي لا تنتج مع الكبرى شيئاً فإذا كانت الصغرى قضيتين و أخذت قضية واحدة وقع الغلط لتوهم أنه ينتج الإنسان وحده حيوان. ولتلي أي المنقسم إلى القضايا التي هي القياس فالغلط أي هذه أيضاً تنقسم إلى قسمين لأن الغلط المتعلق بالتأليف القياسي إما لدى القياس نفسه فقط أي من غير حاجة في وجود الغلط إلى مقياسه إلى نتيجته، وهذا أيضاً إما في مَدّة القياس أي مادته أو في صورته. و غلط في الصورة أي الغلط الواقع بحسب صورة القياس بكثرته لوفوره كمثل ماسوى الضروب المنتجة من الأشكال كما مرّ أنّ الشكل الأول ضروبه ستة عشر، أربعة منها منتجة والبواقي غير منتجة، وقس عليه. وفي المدة أي مادة القياس المغلطة مستخرجة أي مثالها يستخرج كما ذكرنا فارجع ذي أي المغلطة المتعلقة بالتأليف القياسي بالقياس إلى نفسه سواء كانت بحسب الصورة أو بحسب المادة كلها سوء تأليف أي تُسمّى به في الإصطلاح، ولكن افرق وزم برهاناً أي اقصد البرهان باستعمال لفظ سوء التأليف وسوء تبيكيت سواء كانا أي يستعمل فيما سوى البرهان هذا أو الغلط في القياس بقياسه ونسبته إلى مطلوبه و نتيجته بأن لا يكون النتيجة مغايرة لأحد أجزاء القياس فلا يحصل بالقياس علم زائد ولا يلزم منه قول آخر. أو تكون مغايرة ولكن لا تكون لازمة لهذا القياس ومطلوبة له كما قلنا: فخلف وضع أي خلاف وضع حصلاً وهو وضع مالميس بعلّة علة إن نسبة ذي أي نسبة القياس إلى النتيجة صرفة المغايرة أي بلا استلزام كما اتحاديتها أي اتحادية تلك النسبة

→ — صلى الله عليه وآله وسلم — بالعدل قامت السموات والأرض

٥٣. قوله: «مثل غير الإنسان لا يخبثج» وهذه موجبة معدولة كما لا يخفى.

هي المصادرة فالقياس المشتمل عليها كما قال المحقق الطوسي — قدس سره — متألف إما من حدود ليست أقل مما يجب ولكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة، أو من حدود يجب لكتها أقل مما يجب وهو المصادرة على المطلوب وهي تشتمل على حدّين مترادفين، ويلزم منه أن يكون احدي المقدمتين خالية من الوضع والحمل و هي التي تتحد حدّاهما، والثانية هي النتيجة بعينها فيكون التأليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون أحد حدّي النتيجة هو الأوسط مثاله: «كل انسان بشر و كلّ بشر ناطق فكل انسان ناطق». * وقدمر مثال وضع ما ليس بعلة علة. وقد مثل له العلامة الشيرازي بقول من احتج على امتناع كون الفلك بيضياً بأنه: لو كان بيضياً وتحرك على قطره الأقصر لزوم الخلاء^{٥٤} وهو محال إذ المحال ما لزم من كونه بيضياً، بل منه مع تحركه حول الأقصر أي يكون هو المحموراذ لو تحرك على الأطول لم يلزم ذلك. **

٥٤. قوله: «لزم الخلاء» لا يخفى عليك ان للبيضي قطرين احدهما اطول من الآخر في هذا الشكل

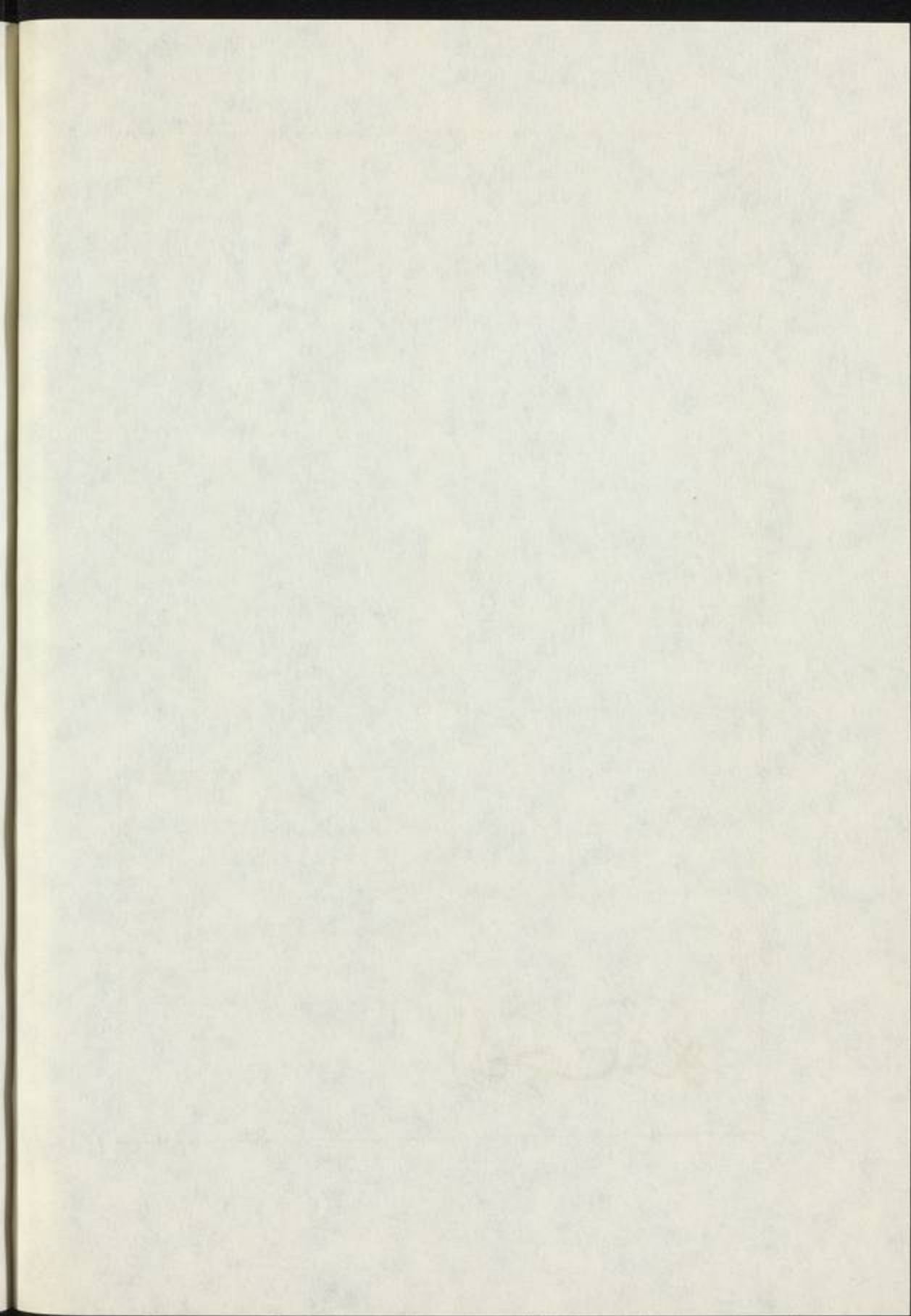


البيضي قطراب اطول من قطر دح. ومن افادات الأستاذ الشيخ علي محمد الجولستاني — رحمة الله تعالى عليه — في اثناء تدريسه في هذا المقام: أنك لو جعلت ايهام يدك مع الوسطى دائرة وتدور فيها بيضة دجاج على قطرها الأقصر لرأيت عياناً لزوم الخلاء. وأقول: السؤال السادس من سوالات العلامة البيروني الشيخ الرئيس وجواب الشيخ عنه يدور حول هذه المسألة وراجع الى لغت نامه دهخدا في ترجمة ابي ريحان البيروني.

* الأشارات والتنبيهات ج ١ ص ٣١٥.

** دُرّه التاج الجزء الاوّل ص ٦٥٧ ط ٢.

الحياة



خاتمة للكتاب^١

نذكر فيها بعض مغالطاتٍ وقعت لأقوام، ووجه الغلط فيها تكثيراً للأمثلة و
زيادةً للبصيرة، ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون:
فن الأغلاط التي بسبب الإشتراك^٢ ما وقع للإمام فخرالدين الرازي — حيث

١. قوله: «خاتمة للكتاب» في هذه الخاتمة أتى بمطالب نفيسة جداً. وقد بذل جهده في جمعها من
صحف كريمة ونظمها ونضدها على أسلوب حسن. جزاه الله سبحانه خير جزاء المصنفين وفيها
اشارات الى دقائق حكيمية متعالية، وإيماءات الى لطائف انيقة عرفانية ينجر الغور فيها الى اسهاب
بل الى تأليف كتاب، ولذا نرّمز الى طائفة منها في الخطاب ونختم بها الكتاب بعون ملهم الصواب.
٢. قوله: «فن الأغلاط التي بسبب الإشتراك...» ناظر الى الوجه الثاني من اعتراضات الفخر الرازي
على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلامقارنة ماهية، و الى ما افاده صدر المتألهين في الرد
عليه، وتلو كلامهما عليك اختصاراً كمايلي:

قال الفخر في المباحث المشرقية: الوجه الثاني لفساد قول من يقول حقيقة واجب الوجود هي الوجود
المجرد أن الجمهور قد اتفقوا على أن حقيقة الله غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة قائمة على ذلك، فلو
كانت حقيقته هي الوجود بشرط سلبه عن الماهية وجب أن تكون حقيقته معلومة للبشر لأن الوجود
أولي التصور، والقيد السلبي ايضاً معلوم فالوجود المقيد بالقيد السلبي معلوم، و حقيقته غير معلومة،

→ فإذا حقيقته مغايرة للوجود المقيد بالقييد السليبي (ج ١ ص ٣٤ ط حيدرآباد الدكن).

وصاحب الاسفار في الفصل الثالث من المنهج الثامن من المرحلة الاولى منه في ان واجب الوجوداتية ماهيته نقل الشكوك الفخرية ثم تصدى لازاحتها فأتى بالإعتراض المذكور ملخصاً أولاً بقوله: ومنها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة، وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة. و اقول في بيانه: يمكن ان يترتب من هذه القضايا قياس اقتراني على ترتيب الشكل الأول هكذا: حقيقة الواجب غير معلومة، وغير المعلوم ليس بوجود، فحقيقة الواجب ليس بوجود. او قياس استثنائي هكذا: لو كان حقيقة الواجب وجوداً لكان معلوماً، لكنها غير معلومة، فليست حقيقته وجوداً.

ولا يخفى عليك ان لفظه غير في غير المعلوم الاول جزء الموضوع فالتضية معدولة الموضوع، وفي غير المعلوم الثاني لسلب الربط فهي بمعنى ليس.

ثم قال صاحب الأسفار: واجيب عنه في المشهور أن المعلوم هو الوجود المطلق المغائر للخاص الذي هو نفس حقيقة الواجب.

بيان: يعني بالوجود المطلق المفهوم الانتزاعي الاعتباري الذي هو خارج عن حقيقة الأفراد الحقيقية عارض لها. والباقي ظاهر.

ثم تصدى صاحب الأسفار لازاحة الشك على مبناه القوم من اصالة الوجود الصمدي، معنوياً بلمعة اشراقية فقال:

اما ان حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا مما لاخلاف فيه لاحد من الحكماء والعرفاء وقد اقيم عليه البرهان، كيف وحقيقته ليست الأنحو وجوده العيني الخاص به، وليس الوجود الخاص للشيء متعدد، بخلاف الماهية فانها أمر مبهم لا تأتي تعدد انحاء الوجود لها، والعلم بالشيء ليس إلا نحواً من انحاء وجود ذلك الشيء للذات المجردة.

وأما أن حقيقته غير معلومة لأحد علماً اكتناهيماً واحاطياً عقلياً او حسياً فهذا ايضاً حق لايعتربه شبهة إذ ليس للقوى العقلية او الحسية التسلط عليه بالاخطاة والاكتناه فان القاهرة والتسلط للعبة بالقياس الى المعلوم، والمعلوم أما هوشأن من شئون علته، وله حصول تام عندها، وليس لها حصول تام عنده.

وأما أن ذاته لا يكون مشهوداً لأحد من الممكنات اصلاً فليس كذلك بل لكل منها أن يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتقييد بالأمكنة والجهات والأحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ

←

قال الحكماء الالهيون والمتألهون: إنه تعالى لا ماهية له بل هو وجود بحت — فقال الإمام: الوجود معلوم بالضرورة، وذات الواجب غير معلومة، وغير المعلوم غير المعلوم. ٥
فخلط الوجود الحقيقي وحقبة الوجود بالمفهوم العام البديهي الذي هو زائد في الجميع واجباً كان أو ممكناً عند الجميع حكيماً كان أو متكلماً، فإن حقيقة الوجود — التي هي طرد العدم عن كل ماهية وهي عين الأعيان، و كما أنها معنون مفهوم الوجود العام، كذلك معنون الوحدة الحقّة والهوية الحقيقية، ومعنون النور والحياة السارية والعلم والمشية والمحبة والعشق وغيرها من الكمالات — لا تتصور فضلاً عن أن تكون بديهية. نعم يعلم بالحضور للحقّ وللفاني فيه لأجل للحقّ خاصة. وتعلم للالهيين الذين هي موضوع علمهم بالعنوانات المذكورة وغيرها، والعنوانات هي الخالية كلّ عن الآخر لا المعنون. فكلما دارت حقيقة الوجود وأينا سرت دارت الكمالات^٣ معها و

→ المفيض. فكل منها ينال من تجلّي ذاته بقدر وعانه الوجودي، ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره و ضيقه عن الإحاطة به.

قال يعقوب بن اسحق الكندي: إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا لفيضه علينا، وكنا غير متصلين به إلا من جهته، فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض. فيجب أن لا ينسب قدر احاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغرز و اوفر وأشد استغراقاً (ج ١ ط ١ ص ٢٥ و ٢٦ من الاسفار). انتهى ما اردنا نقله من الاسفار باختصار.

بيان: قوله: «وليس الوجود الخاص للشيء متعدداً» اي لا تكرر للشيء الواحد الخاص. وقوله: «والعلم بالشيء ليس...» أي العلم الحصري. وقوله: «فكل منها...» اي فكل من الممكنات. و قوله: «الآ من جهته» اي من جهة الفيض. وقوله: «لأنها اغرز» اي لأن احاطته بنا اغرز بتقديم الرء المهمة علي الزاء المعجمة. و جملة الأمر يجب الفرق بين العلم الفكري الحصري، وبين العلم الحضورى الشهودي مع المعرفة بان الحق سبحانه وجود صمدي اي هو الاول والآخر والظاهر والباطن. ٣. قوله: «و ايضا سرت دارت الكمالات...» الوجود — في المثل — سلطان، واسمانه الحسنى و صفاته العليا عساكره، فايضا كان السلطان كان عساكره معه، وليس ثمة الأسطغان الوجود فليس

←

قهرت أينما قهرت وضعفت حيثما ضعفت. ألا ترى أن وجود الروح المرسل أو المتعلق علم بذاته في علمه الحضورى بذاته، وحيوة حقيقتية ذاتية لذاته وملتعلقه، وإرادة بذاته، وعشق بذاته وبقواه ومحالها بتبعية ذاته لأن من عشق شيئاً عشق آثاره، وقدرة على قواه الفعلية والإنفعالية بذاته، ونور إسفهد منير لصيصيته؟ كل ذلك لأنه وجود بحدّ ظل وجود الحق و وحدته الحق تعالى إن قلنا إنه لا ماهية له والتفاوت بالفقر والغنا؛ وإن قلنا إن له ماهية فجامعيته لهذه الكمالات وغيرها لوجوده لماهيته و الوجود سنخ واحد ومراتبه كشيء وفيه فأينما تحقّق هذا حكمه ولا تفاوت إلا في الظهور. وبعبارة ذلك يقال مع المغالط: خفي عليك شق ثالث بأن لا يكون مفهوم الوجود ولا الماهية بل يكون حقيقة الوجود كيف والماهية حيثية عدم الإباء عن الوجود والعدم، والوجود الحقيقي حيثية الإباء والإمتناع عن العدم لأنه مقابل العدم والمقابل لا يقبل المقابل، وهي قابلة والمقابل شأنه التصحح والقبول لكليها فكيف يتطرق ماهي حيثية عدم الإباء عنها في عزّ جلال من هو وجوب كلّه فكأنه الوجود؟ وحينئذ يكون من باب سوء التأليف المادي إذ استعمل المنفصلة المانعة الجمع التي ليست بحاصرة موضع الحقيقة.

ولعلّ العلامة الدواني يشيره إلى هذا في طريقته التي سماها ذوق المتألمين وهي أن الواجب تعالى هو حقيقة الوجود التي لأفراد ولا مراتب ولا أنواع لها وهو المنسوب إليه

→ ثمة إلا الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والحب والعشق وغيرها من جنوده ولا يعلم جنود ربك إلا هو فافهم.

٤. قوله: «لصيصيته» الصيصية مفرد الصياصي. أي القلعة ويقال بالفارسية دثر وپناهگاه وفي القرآن الكريم: و انزل الذين ظاهروهم من اهل الكتاب من صياصيمهم (الاحزاب ٢٦) والشيخ الاشراقي يعبر عن البدن بالصيصية، وعن النفس بالنور الاسفهدى، ثم اقرأ وارقه.

٥. قوله: «ولعلّ العلامة الدواني يشير...» قول ثقيل ونظر شريف واستوفينا التحقيق على مشرب رحيق حول هذا النظر القوم في رسالتنا في الجعل وهي مطبوعة مع قصيدة ينبوع الحياة و رسالة العمل الضابط في الرباطي والرابط فراجع إليها.

لكل ماهية ولا سهم لها من الوجود إلا الإنتساب اليه. فقال:

«وإذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه أنّ المعقول من الوجود أمر اعتباري هو أول الأوائل التصورية بإطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها أنها يكون بالمجاز أو بوضع آخر فلا يكون عين حقيقة الواجب تعالى، ويندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث يشوش الذهن ويتبدل الطبع» انتهى.

ومن هذا النوع من الغلط ما وقع للقائلين بمبدئين أي النور والظلمة الحسيين إذ سمعوا من الحكماء الكبار أولى الأيد والأبصار ذوي الإشراق والأنوار:

«أنّ المبدء نور وأرادوا المبدء الفاعلي، وأنهم أطلقوا نور الأنوار على مبدء المبادئ وأرادوا بأنواره الوجودات سميًا ووجودات العقول والنفوس الكلّيتين السماويتين والأرضيتين، وكذا النفوس الجزئية سميًا النطقية وعلومها العقلية والعلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء؛ وقد يُطلقون هؤلاء الأكابر الظلمة والغسق على المبدء القابلي أي الماهية الإمكانية والمادة الهولانية».

فذهب أولئك من اشتراك لفظ التور والظلمة إلى الحسيين كمن يسمع كلام الله تعالى: «الله نور السموات والأرض»^{٥٥} ويتخظى وهمه إلى النور الحسي؛ وأين النور الحسي العديم الشعور ونور الوجود الحق، من الأنوار القواهر الأعلى^٦ والأدنين والأنوار الاسفهدية العلوية والسفلية؟ فإن أنوار الحق كلّها أحياء عالمون ناطقون.

وأيضاً النور الحسي انبسط على السطوح والمبصرات ونور الوجود وسع كل شيء

٦. قوله: «القواهر الاعلى...» القواهر الاعلى العقول الطولية، والادنين العقول العرضية، والانوار الاسفهدية العلوية والسفلية النفوس الفلكية والأرضية. ويأتي قوله في فلكيات الغرر: وكل ماهناك حي ناطق وجمال الله دوماً عاشق

٥. الأسفار ج ٦، الجزء الأول من السفر الثالث، الفصل السابع ص ٦٦ ط ٢ بيروت، نقلاً عن شرح الهياكل النور للذواني.

من المحسوسات الخمسة والمتخيلات والموهومات والمعقولات وما وراء العقل والحس .
 وأيضاً التور الحسيّ له أفول، وله ثابن، ونور الوجود الحق لا ثاني له ولا أفول إذ
 ليس وحدته عددية بل حقة حقيقية؛ وعلمت أنّ حقيقة الوجود يمتنع عليها العدم،
 وأنّ حيثية الوجود كاشفة عن الوجوب، وأنّ القضية الفعلية ضرورية بشرط المحمول
 فنور السموات والأرض الوجود الحقيقي المنبسط على ماهيات العقول والنفوس
 والطبائع والأجسام والأعراض؛ فوجودها جميعاً في القوس النزولي والصعودي من
 صقعه ونوره المنبسط، و ماهياتها الغواسق بذواتها هي المنبسط عليها والمستنيرة
 بالعرض، والأنوار الحسية الشمسية والقمرية والسرجية^٧ وأظلالها بوجودها من نوره.

ومن الأغلاط التي من باب إيهام الانعكاس ما وقع للثنوية القائلين بيزدان و
 أهرمن^٨ فجعلوا للشر مبدءاً وجودياً كما للخير فجعلوا الشر ضدّاً للخير مع أنه عدم
 للملكة والعدم لا يحتاج إلى علة فاعلية موجودة بل يكفيه عدم علة الملكة فجعلوا المقابل
 ضدّاً بناء على أنّ الضدّ مقابل.

أو إنّ غلطهم من أخذما بالعرض مكان ما بالذات إن أصابوا في جعل الشر عدماً
 للملكة لكن غلطوا في مطالبة الفاعل الوجودي بالذات له لاستدعاء عدم الملكة محلاً
 موجوداً إذ ليس عدماً صرفاً فهو وإن لم يحتاج إلى علة بالذات لكنه يحتاج إليها بالعرض
 لاحتياج محله إليها بالذات.

أو أخذما بالعرض مكان ما بالذات من جهة جعل الأمور الوجودية المصاحبة
 للعدم شرّاً. وبالجملة قالوا: فاعل الخيرات وهو يزدان لا يفعل الشرور، ولا بدّ للشر من
 فاعل موجود فهو أهرمن.

٧. قوله: «والسرجية» يجب في النسبة ردالجمع الى مفرده، ولعلّ الاصل كان والسراجية.

٨. قوله: «القائلين بيزدان و اهرمن» و قال في الفريدة الأولى من المقصد الثالث من الغرر (ص ١٥٠
 ط الناصري):

والشر اعدام فكّم قد ضلّ من يقول باليزدان ثم اهرمن

وحل مغالطتهم بأن الشر ليس ضداً للخير لأنّ الضدين وجوديان والشر عدمي يقابل الخير تقابل العدم والملكّة، فلا يحتاج الى علّة وجوديّة ومبدئ موجود. والحكماء ادّعوا البدهاهة في الحكم بأنّ الوجود خيرٌ بالذات، وأنّ الشر عدم. وينعكسان عكس النقيض إلى أنّ كلّ ما ليس بخير بالذات ليس بوجود، وكلّ ما ليس بعدم ليس بشيء، وأنّ الحكم البديهي غير محتاج إلى البرهان وإن ذكر له شيء فهو المنبته. ولذا قنع الأكثر بذكر الأمثلة: مثل أنّ القتل يعدّ شراً عظيماً وليس قدرة القاتل شراً، ولا كون سيفه قاطعاً وحديداً، ولا كون عضو المقتول قابلاً للقطع، ولا غير ذلك فبقي أنّ الشراذهاق روح المقتول وهو عدم التعلق. وكذا قدرة السارق وادراكه وجرأته وحركته، إنّما الشر عدم الإنتظام. فالشر إمّا عدم وجود، وإمّا عدم كمال وجود كعدم الممتزج، أو عدم اعتدال مزاجه. وليس شرّ في عالم العقول، ولا في عالم السماء، و يوجد ظفيفاً في عالم العناصر، وعالم العناصر بالنسبة إلى السماوات كحلقة في فلاة. وكيف يكون وجود بما هو وجود شراً؛ وهو من حيث إنه معلول لما في السلسلة الطوليّة وكيف يكون معلول ملائم لعلته؛ ومن حيث إنه مكتوب بقلم الحقّ تعالى الحكيم الخبير المحض؛ وإنّ الأثر يشابهه صفة مؤثره «قل كلّ يعمل على شاكلته» خير محض؟ وكذا من حيث كثرة المنتفعين به في السلسلة العرضيّة، وإنّ المستضرّ به أقلّ قليل وإن كان في

۹. قوله: «قل كلّ يعمل على شاكلته» يعني ان الله تعالى ليس بخارج عن هذا الحكم الحكيم وقلت في دفتردل (ص ۳۶۵ ط ۱):

تواند خود به هر حدّ و منامی
زاوّل پی برد تا عمق آخر
بسان زارع و مزروع و زرع است
بسیابی زارع بی چنند و چون را
چه کلّ یعمل را اوست قائل

اگر عارف بود مرد تمامی
بباطن بنگرد از صقع ظاهر
محاکاتی که اندر اصل و فرع است
بیا برخوان تو نحن الزارعون را
که بر شاکلت خود هست عامل

الإستمرار أيضاً انتفاعات وإصلاحات للنفوس وأجور مضاعفة للصبر والتسليم عليه. وإذا نسبت استضرارك بالنار مثلاً إلى انتفاعاتك منها في بدنك ونضج أغذيتك و استضائتك في ليك بخلافتها عن النيران السماوية لم تجده شيئاً يُعبأ به بل لانسبة. وقس عليها ما عداها مما يُعدّ شراً وضرراً.

ومن باب وضع ما ليس بعلة علة ما يسمّى دليل التمانع. وهو أنه لو وجد إلهان وأراد أحدهما حركة الفلك في زمان، والآخر سكونه في ذلك الزمان فإمّا أن لا يحصل شيء منها، أو يحصل أحدهما دون الآخر، أو كلاهما؛ والأقسام كلها باطلة لاستنزام الأول خلق الفلك عن الحركة والسكون بل عجز الإلهين لعدم حصول مرادهما. والثاني عجز أحدهما. والثالث اجتماع الضدين فالإله واحد.

والمغالطة فيه أنّ المحال لزم من فرض إلهين مع اختلاف إرادتهما ولا يلزم من استحالة إلهين بهذه الصفة استحالة إلهين مطلقاً الذي هو المطلوب فهذا مثل مامر من لزوم الخلاء من بيضية شكل الفلك مع حركته على قطره الأقصر لا مطلقاً فتذكر.

ومن وضع ما ليس بعلة علة ما لا يكون الأصغر أو الأكبر في النتيجة على ما ذكر في القياس. أمّا الأصغر فكما يقال: «الفلك المحدّد للجهات ١٠ جسم لاجهة وراؤه إذ

١٠. قوله: «الفلك المحدّد للجهات...» الطبيعية من الجهات اثنتان الفوق والسفل. والتحديد عبارة أخرى عن التعيين ههنا. أي الجسم الذي يتحقق الجهات بوجوده. وذلك المحدد عند كثير من أهل النظر هو ناسع الافلاك الموسوم بالاطلس ومعدل النهار وفلك الافلاك أيضاً والنمط الثاني من اشارات الشيخ الرئيس في اثبات محدد الجهات على هذا النمط. ولكن الصواب في ذلك ما ذهب إليه ثابت بن قرة في صدر الاسلام، ثم تبعه بعد قرون اسحق نيوتن من أن الثقل المرتفع فوق سطح الارض اذا ترك يستقر بجاذبة الارض؛ وان ما زعم ان بعض المواد كاللهيب والدخان والهواء والغيوم خفيف بالطبع وله ميل الى الصعود، فهو بالحقيقة ميل الى السقوط أيضاً إلا ان انقل منه يدفعه الى الصعود كما اذا وضع جسم في كفة ميزان، وآخر هو مقدار نصفه في كفته الأخرى. فلاشك أن الأولى تهبط والأخرى تصعد، لأن الأولى غلبتها بزيادة فعل الجاذبية في زيادة المادة فيها، وهكذا المواد الخفيفة كالاشياء المذكورة تصعد لكونها اخف من الهواء المحيط بها فيدفعها إلى

لاخلاء ولا ملاء هناك^{١١}، وكلّ جسم لاجهة وراؤه لاينخرق، فالفلك لاينخرق». فإن موضوع الصغرى وهو الفلك المحدّد للجهات ليس موضوع النتيجة بل الفلك مطلقاً. واما الأكبر فكما يقال: «زيد كامل النظر في العلوم البرهانية، وكلّ كامل النظر في العلوم البرهانية حكيم، فيستنتج أنّ زيداً هو الحكيم». فالمنكر غير المعرف، والمسند المعرف باللام يفيد القصر في المسند اليه كما بيّن في موضعه. فهذا باعتبار القياس، وضع ما ليس بعلة علّة، وباعتبار الحدود، سوء اعتبار الحمل.

ومن الأغلاط المشهورة مثل: «زيد انسان، والإنسان نوع فزيد نوع». أو «كلّ إنسان حيوان والحيوان جنس فكلّ انسان جنس». فهذا الغلط الأظهر أنه من باب سوء التأليف بحسب الصورة لأنّ شرط كبرى الأول أن تكون محصورة كلية وهي هنا قضية طبيعية. و ما في بعض الكتب أنها قضية مهمة فليست كذلك لأنّ الحكم في المهمة على الأفراد الشخصية إلاّ أنها لم يبيّن كميتها، وهي هنا الحكم على الطبيعة العامة.

ويمكن أن يكون من باب سوء التأليف بحسب المادة لأنّه بحيث لورتب على وجه يكون قياساً كذبت الكبرى، وإن رتب على وجه يصدق الكبرى لم يكن قياساً على ما تقدّم.

و بيانه أنّ المحمول في الصغرى نفس الماهية من حيث هي اللابشرط المقسم للماهية لابشرط، وبشرط لا، وبشرط شيء؛ والموضوع في الكبرى الطبيعة بشرط العموم والكلية؛ فان أخذت المقدمتان هكذا اختلّ القياس لعدم تكرّر الأوسط، وإن

→ الأعلى، مثل دفع الماء للأشياء التي اخفت منه ان فوقه. وان شئت فراجع في ذلك الى الدرس السابع والخمسين من كتابنا دروس الهيئة بالفارسية.

١١. قوله: «إذ لاخلاء ولا ملاء هناك» أما لاخلاء فلانه باطل بالبرهان. و أما لاملاء فلأنّ براهين تناهي الأبعاد حاكمة بانتهاء البعد الى محذب الفلك المحدد للجهات. وان شئت فراجع الى النكتة ٦٨٣ من كتابنا الف نكتة ونكتة.

أخذنا قياساً بحيث يكون في الكبرى أيضاً لا بشرط كذبت الكبرى. ولو اعتبر الغلط باعتبار السور أعني الألف واللام كان من باب الإشتراك بحسب جوهر اللفظ إذ تجيء للإستغراق وللطبيعة.

ومن الأغلاط التي من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو كثير الوقوع، ما وقع لكثير من الفلاسفة في قولهم: يقدم العالم. وذلك لاشتباه قدم الفيض بقدّم المستفيض، وقدم الرحمة والعلم لمن أحاط بكل شيء رحمةً وعلماً بقدّم المرحوم والمعلوم، وقدم الفضل والإحسان بقدّم المتفضل عليه والمحسن إليه، وعدم أقول نور الحقيقة بعدم أقول المستنير، وعدم نفاذ كلمات الله بعدم انقطاع المخاطب. وكذا في القدرة والمقدور، والمشيئة والمشيء والجود والمجتدي، إلى غير ذلك من الأسماء الحسنی. وذلك لأنه لا بد أن لا يختلط على الناقد البصير العالم وما هو من صنع الله تعالى من فيضه المقدّس ورحمته الواسعة وكلمته الوجودية — إلى آخر ما ذكرنا وما لم نذكر — مع عدم اليبونة العزلية لكمال فقر العالم وانغماره في قدرة الله ومعيته القيومية لا بمقارنته. وهذا الفقر وجودي لا إضافي، وهذه القيومية وجودية؛ فلا قوام للوجود بدون الجوب. فالعالم هو ما سوى الله تعالى وهي الماهيات الإمكانية في السلسلة الطولية النزولية، والسلسلة الطولية الصعودية، وفي السلسلة العرضية الزمانية. وهي المراد بالمستفيض والمستنير والمشيء وجودها ونحوها.

والمراد بالفيض المقدّس^{١٢} والرحمة والفضل والإحسان ونظائرها المذكورة ليس

١٢. قوله: «والمراد بالفيض المقدّس...» قال الشيخ في التعليقات: الفيض فعل فاعل دائم الفعل. و لا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك ولا لغرض إلا نفس الفعل (ص ٨١ ط ١ مصر) وقال في موضع آخر منه: الفيض إنما يستعمل في الباري والعقول لا غير، لأنه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل الزوم لا لإرادة تابعة لغرض بل لذاته، وكان صدورها عنه دائماً بلا منع ولا كلفة تلحقه في ذلك، كان الأولى به أن يستمى فيضاً. (ص ١٠٠).

فاعلم أن الفيض الإلهي يتقسم بالفيض الأقدس، والفيض المقدّس. فبالأول يحصل الاعيان

المعاني المصدرية والمفاهيم الإضافية، بل المراد بها الوجود المنبسط الذي في كلِّ بحسبه كالماء السائل في الأودية بقدرها. وهو طرد العدم عن كلِّ ماهية. وهو التور الحقيقي الذي تنور به ماهيات سماوات الأرواح وأراضي الأشباح. وهو المشية التي ورد في الحديث: «انَّ الله خلق الأشياء بالمشية والمشية بنفسها» * وهو الأمر التكويني و كلمة كن المشار إليه بقول علي (ع) ١٣: «أنا يقول لما اراد كونه: كن فيكون لاصوت يقرء ولابنداء يسمع وأنا كلامه سبحانه فعله.» * وهو ظهور الله و وجه الله في كل شي ء.

→ الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم أي في علم الباري. وبالثاني يحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها.

وبيان آخر: الفيض الأقدس عبارة عن التجلي الحبي الذي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية كما قال كنت كنزا مخفياً فاجبت أن اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف. والفيض المقدس عبارة عن التجليات الأسمائية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج؛ فالفيض المقدس مترتب على الفيض الأقدس.

و انما سمي الاول بالأقدس لكونه اقدس من شوائب الكثرة الأسمائية و نقائص الحقائق الامكانية. و ان شئت قلت: هو الاقدس عن أن يكون المستفيض غيرالفيض والاضافة كما في الفيض المقدس و ان كان المغايرة في الفيض المقدس على ضرب من الاعتبار الذي يعرفه الراسخون في العلم.

والنكتة الثالثة من كتابنا الف نكتة و نكتة في الفيضين الاقدس والمقدس والجلاء والاستجلاء و كمال الجلاء والاستجلاء فان شئت فراجع اليها.

١٣. قوله: «بقول علي عليه السلام» في الخطبة ١٨٤ من النهج. قال الرضي —رضوان الله تعالى عليه— و من خطبة له عليه السلام في التوحيد و تجمع هذه الخطبة من اصول العلم مالا تجمعه خطبة، ما وحده من كيفه الخ.

• اصول الكافي (معرب)، ج ١ ص ١١٠

• نهج البلاغه، صبحي صالح، خطبة ١٨٦، ص ٢٧٤

وكما أنّ أحكام الوجود من الوحدة والهوية والفعلية والنورية والخيرية وغيرها سَرَتْ إلى الماهية لأنّ التركيب اتحادي كاتحاد المبهم والمتحصل سيمًا في البسائط، كذلك سَرَى قدم الفيض إلى المستفيض والظاهر إلى المظهر، وقَهَر احكامه آياته، وبَهَر أنواره ظلمة مجلاه، سيمًا أنّ الوجود الحقيقي موضوع علمهم^{١٤} ونصب عيون قلوبهم. وأنوار الوجودات تحت سطوع نوره مقهورةٌ كاتقهار أنوار الكواكب^{١٥} في التهار تحت سطوع نور الشمس بوجه.

ومن هذا النوع من الغلط^{١٦} ما وقع للناظرين في كلمات المتأهين الحاكمين بأنّ

١٤. قوله: «سيمًا أنّ الوجود الحقيقي موضوع علمهم» كلام كامل ينبغي شدة الإعناء به. في مصباح الانس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود في بيان موضوع علم العرفان: فوضوعه الخصب به وجود الحق سبحانه من حيث ارتباطه بالخلق، وانتشاء العالم منه لا من حيث هولانه من تلك الحيثية غني عن العالمين لا تناوله اشارة عقلية او وهمية فلا عبارة عنه فكيف يبحث عنه او عن أحواله، وكذا عن كل حقيقة من حقائقه في الحقيقة (ص ١٣ ط ١ - ايران)

١٥. قوله: «كانقهار أنوار الكواكب...» ولقد اجاد الشيخ العارف السعدي في ذلك حيث قال:

مگر دیدہ باشی کہ در باغ وراغ	بتابد بشب کرمکی چون چراغ
یکی گفتش ای کرمک شب فروز	چه بودت کہ بیرون نیایی بروز
بین کاتشین کرمک خاک زاد	جواب از سر روشنائی چه داد
کہ من روز و شب جز بصحرا نیم	ولی پیش خورشید پیدا نیم
چو سلطان عزت علم برکشد	جهان سر بجیب عدم درکشد
همه هر چه هستند از آن کمترند	کہ با هستش نام هستی برند

١٦. قوله: «ومن هذا النوع من الغلط...» خلاصة الأمر يجب الفرق بين الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي موجودة فان الوجودات آيات الوجود الصمدي وهي حقائق نورية حيثية وجودها كاشفة عن الوجوب فالهؤلاء التوم لا يكادون يفقهون حديثاً. وفي ينبوع الحياة:

هو الصمد الحق أي الكل وحده	هو الأول في آخر الآخريّة
هو الصمد الحق فلا ثاني له	فا الشبهة تروى عن ابن كمنون
ومعناه لا جوف له فهو مصمت	كما فسر من اهل بيت النبوة
فا ذرة إلا حيوة تجسمت	وسائر الاوصاف كذلك بجسميّة

الممكنات أمور اعتبارية، وأنّ العالم اعتباري. فهؤلاء المتألهون أرادوا بالممكن شيئية ماهيته ومرتبة ذاتها الإمكانية التي ليست من حيث هي إلا هي، وليس لها في تلك المرتبة الوجود فضلاً عن توابع الوجود. وكذا أرادوا بالعالم ما سوى الله وما سواه الماهيات الإمكانية التي علمت حالها باعتبار ذاتها.

وهؤلاء الناظرون غلطوا وعدوا ونشروا بهذه الأحكام الذاتية إلى الوجود، فحكموا أنّ السواء الموجودة والأرض الموجودة وما بينها وما تعلق بها وما معها من المجردات كلّها بما هي موجودات اعتبارية، ولم يعلموا أنّ حيئية الوجود الحقيقي كاشفة عن الوجود، وأنها آية عن العدم، وأنّ الوجود المنبسط^{١٧} من صقع الحق الحقيقي، وأنّ الماهيات الإمكانية باطلة، وأنّ حيئية إضافة الوجودات المقيدة إليها هالكة. «كلّ شيء هالك إلا وجهه» «ألا كل شيء ما خلا الله باطل». وما حكم به الموحدون أيضاً أنّ الكثرة اعتبارية أرادوا كثرة الماهيات، وأن شيئية الماهية متكثرة بالذات و شيئية الوجود تتكثر بها بالعرض، لا أنّ مراتب الوجود و شئونه الذاتية اعتبارية فإنّ وحدة حقيقة الوجود^{١٨} حقة حقيقية لا وحدة عددية، كمراتب الإنسان

شئون وآيات لذات فريدة
وليس بمعلول وليس بمعلّة
لما أنها تفتالم أي غيّلة
وما فيها في الكون مما استقلّت
عياناً رأوا قد كانوا فيه بغفلة
خفا فيش ما في ظلمة الليل خفت

→ فصار السوى غير السوى غير أنّه
سوى كَلِمَةٌ ليس السوى في جوارهم
وقد كانت الدنيا غرور الأهلها
فتوهمهم أنّ السموات والنرى
إذا جاء هم كشف الغطاء فأنها
متى طلعت شمس الحقيقة تفضح

١٧. قوله: «وان الوجود المنبسط...» أي الصادر الأول. وقد تقدم الكلام فيه في غوص في الطالب.

١٨. قوله: «فان وحدة حقيقة الوجود» استيفاء البحث عن هذه الوحدة ومائل أخرى حولها يطلب في رسالتنا الفارسية المسماة بـ «وحدت ازديدگاه عارف و حكيم».

بالفعل و لطائفه المتفتنة وأطواره كما قال تعالى: «لقد خلقكم أطواراً»^{١٩}؛ مع وحدته الحقّة الظليّة، «ألم ترأى ربك كيف مدّ الظلّ»^{٥٥}.

ومن هذا النوع من الغلط ما وقع للمنكرين للعلم الحضورى لله تعالى لزعمهم أنه يستلزم التغيّر والتغاير في علمه تعالى. فإنّ المحققين من الحكماء قالوا: إنّ الوجود

١٩. قوله: «لقد خلقكم أطواراً» حكى الله سبحانه عن لسان نبيه نوح — سلام على نوح في العالمين — ما لكم لا ترجون لله وقاراً وقد خلقكم أطواراً (نوح ١٤ و ١٥). والآية من غرر الآيات القرآنية. وطائفة من اطوار الانسان بحسب صورته الظاهرة العنصرية هي اطواره من المعدنية والنباتية والحيوانية كما قال عز من قائل: ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين (المؤمنون ١٣-١٥).

وأما اطواره بحسب صورته الباطنة الروحانية الملكوتية فلها شعب عديدة، ولكل شعبة ايضاً شجون لا تنحصر مراتبها، ولا تنتهي مقاماتها، ولا تقف درجاتها. ومن تلك الشجون اطواره من العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والفناء في العقل الفعال المعبر عنه بلسان اهل الله باللطفية السرية، والفناء في الواحدية محوياً وطمساً المعبر عنه بلسانهم ايضاً باللطفية الخفوية، والفناء في الأحدية محققاً المعبر عنهم بلسانهم ايضاً باللطفية الأخفوية، فيصل الى الوحدة الحقّة الظلية ومرتبة العماء فيصير كوناً جامعاً وامام العالم وسر العالمين اجمعين ومصدقاً اتم لقوله تعالى شأنه وكل شيء احصيناه في امام مبین. ولا بد لنا في المقام إلا أن نرجع الطالب الى شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس فان كل عين منها تجري كأنهار من ماء غير آسن، وانهار من لبن لم يتغير طعمه، وانهار من خمر لذة للشاربين، وانهار من عسل مصفى. وفي ينبوع الحياة:

فلم ارفيها غير ما في صحيفتي
بيان لما في النفس تبيان بسطة
واعظم شأن في مكان بُنيتي
فلا توصف النفس بحيز ووقنسية

تصفحت اوراق الصحائف كلها
وما اخبر الكشف الأتم المحمدي
وسبحان ربي ما اعز عوالي
ولا ينهي قط كمال السولاية

٥ نوح ١٤.

٥٥ الفرقان ٤٥.

بشراشه علمه تعالى، والعلم الحسولي أي الصور المرتسمة في ذاته تعالى باطل عندهم؛ فقالوا: إن صفحات نفس الأمر و صحائف الأعيان بالنسبة إلى الحق تعالى كصفحات الأذهان بالنسبة إلينا في أنّ ما فيها بذواتها وجوداتها لا بصورها علومنا والآ تسلسل الأمر إلى غير النهاية. فكما لا موجود في عوالمنا الحسية والخيالية والوهمية والعقلية ولا مكتوب في صفحات أذهاننا إلا وهو علم لنا، كذلك لا موجود في عالم من العوالم ولا نقش في صحيفة من صحائف الأعيان ونفس الأمر إلا وهو علم لله تعالى ولا تغير ولا تغاير فيها بما هي علم الله كما ليسا فيها بما هي وجه الله وعلمه قدرته و مشيئته و نوريته و جميعها واحدة مصداقاً^{٢٠} و متغايرة مفهوماً، وهي سابقة بما هي هي عليها بما هي معلومة و مقدورة و مشيئة و مستنيرة سبق الوجود على الماهية، و سبق وجه الله التوراني على وجه النفس الظلماني؛ فالتغير والتغاير في العلم والوجه التوراني من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات، و سرية حكم الماهية إلى الوجود، والمظهر إلى الظاهر، واللازم الغير المتأخر في الوجود، إلى الملزوم، والمجلي إلى التجلي الصفاتية. هذا في العلم الفعلي الذي مع الإيجاد، وفي الوحدة في الكثرة كما قال تعالى: «وهو معكم أينما كنتم»،^{٢١} وقال: «أينما تولوا فثم وجه الله.»^{٢٢}

وأما العلم العنائي^{٢١} الذي قبل الإيجاد في مقام الكثرة في الوحدة فهو بانطواء كل الوجود في وجوده إذ هو كل الوجود، وكله الوجود و كل الماهيات لوازم أسمائه و صفاته كما أنّ مفاهيم أسمائه و صفاته لوازم ذاته لزوماً غير متأخر في الوجود في

٢٠. قوله: «و جميعها واحدة مصداقاً» اي واحدة بالوجود الأحدي.

٢١. قوله: «واما العلم العنائي» استيفاء البحث عن الفاعل بالعناية و سائر اقسام الفاعل يطلب في رسالتنا «خير الأثر في رد الجبر والقدر» فنكتفي ههنا في اقتحام البحث بذلك الرجاء.

الموضعين؛ سبحان من ربط^{٢٢} الوحده بالوحده والكثرة بالكثرة. وإلى هذا أشار المعلم الثاني بقوله^{٢٣}: «ينال الكلّ من ذاته وهو الكلّ في وحدة». هـ وفي هذا العلم الحضوري العنائي المتقدم على الإطلاق لا تغاير في الوجود ولا تكاثر إلا في المفهوم وهي الوحده المربوط اليها والمنوط بها تلك الوحده.

ومن الأغلط التي من باب سوء اعتبار الحمل ما وقع لبعض المتكلمين في نسبة القول بالإيجاب إلى الفلاسفة الإلهيين في صانعيّة الواجب الوجود بالذات الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات: فأخذ غير المختار المنقطع الفيض غير مختار مطلقاً، أو غير المختار باختيار زائد أو غير وجوبي غير مختار مطلقاً، أو غير القادر المصاحب للإمكان والقوة غير قادر مطلقاً.

فالإلهيون متفقون على أنه تعالى قادر مختار باختيار دائم واجب عين ذاته الأقدس. وأنّ فيضه المقدس دائم غير منقطع. وإنّ المختار من كان فعله مسبوقاً بالمبايدي الأربعة

٢٢. قوله «سبحان من ربط...» و سبحان من ربط الكثرة بالوحدة والوحدة بالكثرة. و في ينبوع الحياة:

فتوحيدده الحق الحقيقي ناطق	بوحدهته الشخصية الصمدية
بوحدهته القدسية الأزلية	بوحدهته الجمعية الأولية
بوحدهته في حضرة باطنية	بوحدهته الكونية المظهرية
تجلّى على الآفاق والانفس معا	فليست سوى آياته المستنيرة
وتوحيدده افني الذوات برأسها	وفي الحق طمس ثم محو برتبة
إذا لم يكن غير الوجود فن سواه	فليس سوى نور الوجود ببقعة
وأنتى لك الاعراب عن وصف ذاته	ولمّا تذق من كأسيه نحو جرعة

٢٣. قوله: «أشار المعلم الثاني بقوله ينال...» اشار اليه في الفص الثاني عشر من كتابه فصوص الحكم. فراجع الى شرحنا عليه «نصوص الحكم على فصوص الحكم (ص ٥٢-٥٩ - ط ١).

هـ فصوص الحكم الفص الثاني عشر وايضاً نصوص الحكم على فصوص الحكم ص ٥٢.

الحياة والعلم والمشية والقدرة فكون الفعل مسبوqاً بهذه معيار الإختيار وأما دوام الفعل ووجوبه فلا يصادمه، والوجوب بالإختيار لا ينافي الإختيار؛ ولو فرضنا أن الإنسان الذي يعلم بالوجدان أنه يفعل بالإختيار فعلة الموقت كان فاعلاً دائماً لم يقدح في كونه اختيارياً. نعم هو تعالى فاعل بالعناية لافاعل بالقصد^{٢٤} والداعي الزائد فإنّ الفاعل بالداعي الزائد مجبور لذلك الداعي ومقهور له، ويضطره الداعي الزائد الى الفعل بخلاف المختار باختيار هو عين ذاته فإنه المختار المحض. وكلّ ما اعتبر في الإختيار من الحياة والعلم والإرادة والقدرة متحققة فيه تعالى بنحو أتم.

٢٤. قوله: «لا فاعل بالتصد» وكم من العامي المتكشف توهم من قول اساطين الحكمة المتوغلين في المعارف الإلهية بان الله تعالى شأنه ليس في فعله فاعلاً بالقصد أنه سبحانه ليس مریداً في فعله بل موجب مضطر، ثم تعرض للتقيح والتشنيع عليهم ولم يدر ان لسانه البذي راجع اليه نفسه لا اليهم انارالله برهانهم لأن الفاعل بالقصد هو الفاعل الذي له الداعي الزائد على ذاته ويستكمل بفعله وهذا الفاعل منفعل في الحقيقة، والله سبحانه تعالى عن ذلك علواً كبيراً.
وجدير أن يقال لنحو هذا العامي:

چون به چشمت داشتی شیشه كبود زین سبب عالم كبودت می نمود
و نعم ما افاد الشيخ الأجل ابو علي - شرف الله نفسه - في آخر الفصل الأول من سادسة الهيات الشفاء من أن الفاعل الذي تسميه العامة فاعلاً فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلاً، فانهم يجعلونه فاعلاً من حيث يجب ان يعتبر فيه أنه لم يكن فاعلاً، فلا يكون فاعلاً من حيث هو علة بل من حيث هو علة و امر لازم معه، فانه يكون فاعلاً من حيث اعتبار ماله فيه اثر مقروناً باعتبار ما ليس فيه اثر كأنه إذا اعتبرت العلة من حيث ما يستفاد منها مقارنة لما لا يستفاد منها سُمي فاعلاً. فلذلك كل شيء يسمونه فاعلاً يكون من شرطه أن يكون بالضرورة قد كان مرة غير فاعل ثم اراد، أو فسر، أو عرض حال من الاحوال لم تكن، فلما قارنه ذلك المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل، وقد كان خلا عن ذلك. فيكون فاعلاً عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة، لامن حيث هو علة بالتعل فقط. فيكون كل ما يسمونه فاعلاً يلزم ان يكون ايضاً ما يسمونه منفعلاً فانهم لا يخلون عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثه لأجلها ما صدر عنه وجود بعد ما لم يكن (ص ٤٣٣ ج ٢ ط ١ من الرحلي).

والإرادة في كلّ مورد صفة موجبة للفعل عند أكثر المتكلمين فكيف في الإرادة التي هي عين ذات المرید المنطوية في إراد ذاته لذاته، ومحبّة ذاته لذاته فإنّ من أحبّ شيئاً أحب آثاره.

وقدرته تعالى وجوبية هي كون الفاعل بحيث إن شاء فعل^{٢٥} وإن لم يشأ لم يفعل

٢٥. قوله: «هي كون الفعل بحيث ان شاء فعل...» يأتي في البحث عن الهيئات الغرر أيضاً بان المتكلمين اعتبروا في مفهوم القدرة انفكاك متعلّقها وقتاً ما عن الذات، وقد عرفوا قدرته تعالى بصحة الفعل والترك. وهو باطل إذ الصحة هي الامكان وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. فالقدرة كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل (ص ١٧٢ من الطبع الناصري).

والبحث عن القدرة تفصيلاً يطلب في الموقف الرابع من الهيئات الأسفار. وكلام المصنف في المقام ناظر الى قول صاحب الاسفار في الفصل الأول من ذلك الموقف حيث قال: «وأما عند من وحدته و قدسه عن شوائب الكثرة والإمكان فالمشية المتعلقة بالوجود والافاضة عين ذاته بذاته بلا تباين بين الذات والمشية لاني الواقع ولا في الذهن. فالذات هي المشية، والمشية هي الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية أو تعليلية، فصدق القضية الشرطية القائلة: إن شاء فعل، لا ينافي وجوب المقدم، و ضرورة العقد الحملي له ضرورة ازلية دائمة. وكذا الشرطية القائلة: ان لم يشأ لم يفعل، لا ينافي استحالة المقدم امتناعاً ذاتياً، و ضرورة نقيضه ضرورة ازلية» (ج ٣ ص ٦٨ ط ١).

و ناظر ايضا الى قول الشيخ في الفصل الثاني من رابعة الهيئات الشفاء حيث قال بعد بيان معاني القوة: «و قد يشكل من هذه الجملة أمر القوة التي بمعنى القدرة فإنها يظن أنها لا تكون موجودة إلا لئما من شأنه أن يفعل و من شأنه أن لا يفعل. فان كان لئما من شأنه أن يفعل فلا يرون أن له قدرة. وهذا ليس بصادق فانه إن كان هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل من غير أن يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى.

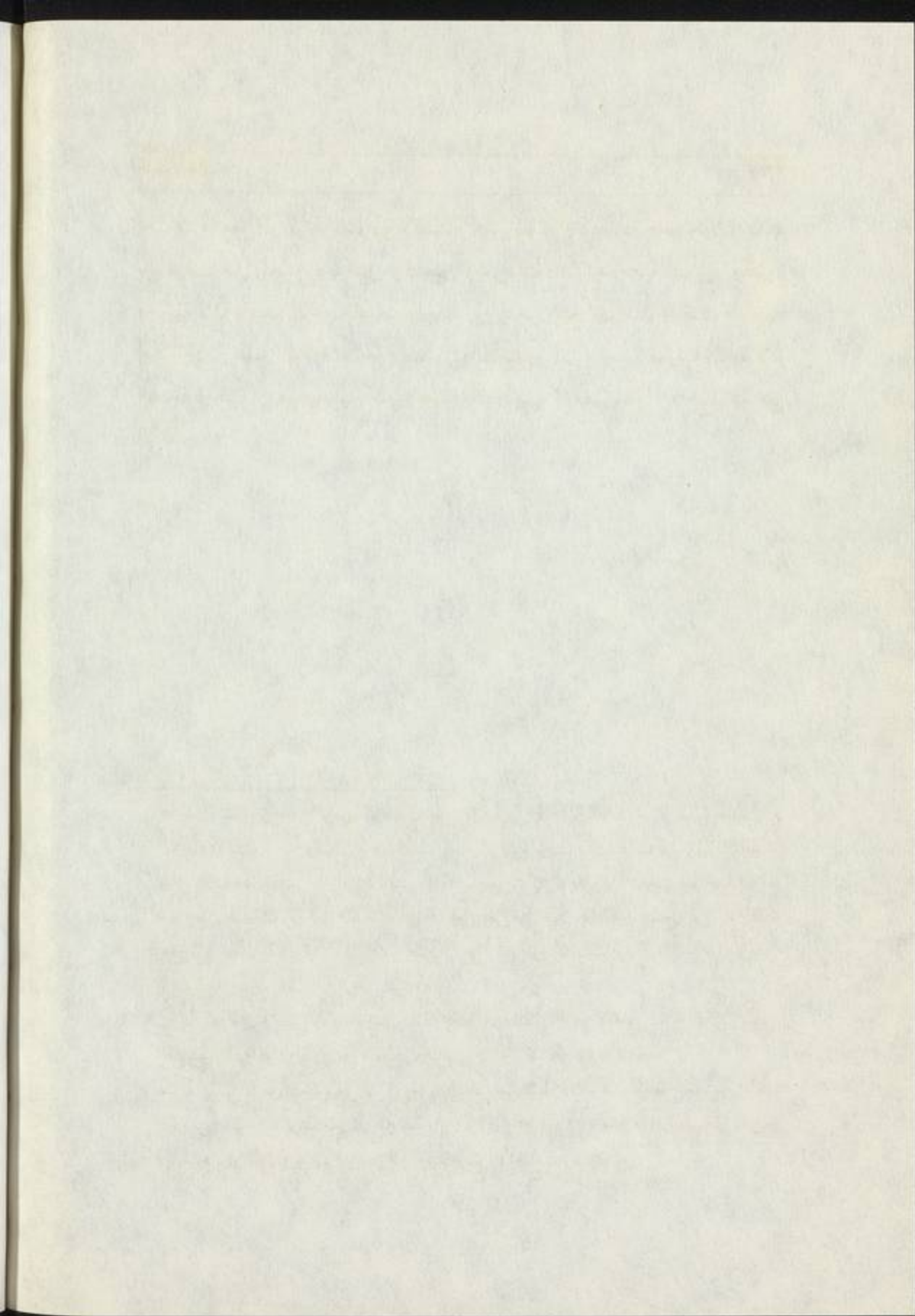
و ان كان يفعل بارادة و اختيار إلا انه دائم الإرادة و لا يتغير ارادته وجوداً اتفاقياً، او يستحيل تغيرها استحالة ذاتية فانه يفعل بقدره.

و ذلك لأن حدالقدرة التي يؤثرون هؤلاء أن يحذوها به موجود ههنا وذلك لأن هذا يصح عنه أن يفعل إذا شاء، و ان لا يفعل إذا لم يشأ؛ و كلاهذين شرطيان أي انه إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل، و انما هما داخلان في تحديد القدرة على مذهب شرطيان، و ليس من صدق الشرطي ان يكون

لكنه شاء ففعل؛ وصدق الشرطية لا يستلزم تحقق المقدم ولا يصادم وجوبه ولا امتناعه بل تتألف من واجبين و ممكنين و ممتنعين و نحو ذلك؛ فشئته أحدىة التعلق، و قدرته وجوبية لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وليست فيه جهة إمكانية. و تفسير القدرة بصحة الصدور واللاصدور أنها يناسب قدرة الحيوان لأن الصحة إمكان، وهو وجوب كله و فعلية كلها الذي لا بعض له^{٢٦}. والحمد لله على الإتمام.

→ هناك استثناء بوجه من الوجوه، او صدق حملي، فانه ليس اذا صدق قولنا: إذا لم يشأ لم يفعل، يلزم أن يصدق لكنه لم يشأ وقتاً ما. و اذا كذب انه لم يشأ البتة يوجب ذلك كذب قولنا: و اذا لم يشأ لم يفعل. فان هذا يقتضي انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل، كما انه إذا يشاء فيفعل. فاذا صح أنه إذا شاء فعل، صح أنه إذا فعل فقد شاء أي اذا فعل فعل من حيث هو قادر؛ فيصح أنه إذا لم يشأ لم يفعل، و إذا لم يفعل لم يشأ. و ليس يلزم في هذا انه يلزم أن لا يشاء وقتاً ما. و هذا بين لمن عرف المنطق» (ج ١ ط ٢ من الرحلي ص ٣٨٠).

٢٦. قوله: «الذي لا بعض له» الموصول صفة لكلها أي الكل الذي لا بعض له بل الكل السعي الصمدي الذي هو الاول والآخر والظاهر والباطن. لا اله إلا الله وحده وحده وحده.
هذا ما تيسر لنا من التعليق على اللذالي بعون الفياض على الإطلاق. وقد وقع الفراغ منه يوم الأحد السادس عشر من شهر الله المبارك من سنة ١٤٠٩ هـ = ١٣٦٨/٢/٣ هـ في دارالعلم قم. دعوتهم فيها سبحانك اللهم و تحيتهم فيها سلام و آخر دعوتهم أن الحمد لله رب العالمين.



مضينا ولم يحصل لنا طول دهرنا
سوى صرفنا الغاظ بعض الطوائف
سوى ما عرفنا من حوامل انجم
سوى سيرفيل وفق لوح مرثع
ولقط وتكسير اساس نظيرة
ومفتاح مغلاق لدى ذي الكتابة
والآلات ارساد كانواع خلقه
سوى نقطة قرن الغزال ونصرة
سوى الامتياز بين اصل البرائة
وهذا فراغ ليس حكم التجاوز
وكان الهوى قوة محضة فقط
مضى العمر فيها ليت شعري بما مضى
لقد صار علمي عاتي عن مشاهدي
وما العلم حوز الاصطلاحات يافتي
وان لم تك النفس سراحاً فالها
وقضل إليه العالمين هوالرجا

سوى ما درينا جرفة بعد حرفة
سوى نحونا جمع دفاتر غصبة
تداويرها والخمسة ذات حيرة
او العدل من بيتين فيه بحصة
ومستحصل ما استحصل للصعوبة
ومغن وظلتي من الهندسية
وحنك وايكاف ورُبع ولبنية
وذا شكل الحيان وذا بيت عقلية
وما هو اصل الاشتغال لذمية
وهذا ورود ليس حكم الحكومة
وبالصورة الفعل بدى بالضرورة
يوازي بوزن ساعة أو سوية
كجف سخين حال بني وشأوفي
بل العلم نور في حصون أمينة
إلى منزل الإحسان من نيل زلفية
وما هو في التصنيف والعبقرية

شُروري بأنَّ الراحم هو مالكي
 الهي ومن أرجو وليس لي الرجا
 لك الحمد مادار الجديد ان خلفة
 وباعسنُ أحيين إلى عبدك الحسن

وإلا فان العبد في نار حسرة
 سوى حبك المكنون في حُسن صيغتي
 لك الشكر ما جاء الاصيلُ ببكورة
 ومَن هو يدعوك بأنحاء دعوة

الفهارس العنقودية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرس الآيات

٣١	إِتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ
٣٣٥	أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا
	أُدْعَى إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي
٣٤٤-٣٤٣-٧٣-٤٦	هِيَ أَحْسَنُ
٣٢	أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ
٣٠	أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ وَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ
٤٢	الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى
١٦٠	الَّذِينَ تَتَوَفَّيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ
٣٧٣-٢٠٣	أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ
٢٦	اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ
١٦٠	اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا
٣٦٣-٣٤٠	اللَّهُ نُورَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
٣٠	الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ
٢٥	أَنَا اللَّهُ وَأَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ
٣٠	إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ

٣١	أَنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يُعَلِّمَكُمْ اللَّهُ
٣٢	إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقُوا
٣٢	إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ
٣٢	إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ
٣٢	إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَيْكُمْ
٣٢	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ
١٠٦	إِنِّي أُرَاقِي أَعْصَرَ خُرّاً
١٣٦-٨٦	إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ
٧٠	أُولَئِكَ يَرَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا
٣٧٣	أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ
٣٢	ثُمَّ يَنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا
٥٠-٢٥	خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ
٤٧	زَنُوا بِالْقِسْطِ أَسْمَاءَ الْمُسْتَقِيمِ
٢٤	عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا
١٠٧	فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ
١٠٧	فَإِذَا بَلَغَ الْأَجْلَحْنَ فَأَمْسَكُوهُنَّ
١٠٧	فَإِذَا قَمَّ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا
١٠٦	فِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ
٢٤	قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهَ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ
٥١	قَالَ رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ
٥٢	قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ أَيْتَاكُمْ
٣٦	قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ
٢٠٣	قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ
٣٦٥	قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ
٢٩٠	كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

- ٣٧١ كل شيء هالك إلا وجهه
- ١١٠ كان الله عليماً حكيماً
- ١١٠ كان ذلك في الكتاب مسطوراً
- ١١١ كان الله غفوراً رحيماً
- ٣٧٢-٢٦ كل شيء أحصيناه في امام مبین
- ٩٤ لا يمسه إلا المطهرون
- ١٢١ لقد خلقنا الانسان من صلصال من حمأ مسنون
- ١٦٠ له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله
- ٣٧٢ لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة
- ٥١-١٩-٢٨-٢٦ لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب
- ٥٢ لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا
- ١٦٣ لو كان هؤلاء آلهة ماوردها
- ١٦٣ لقد نقطع بينكم
- ١٨٨ لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم
- ٣٧٢-٩٣-٢٣ مالكم لا ترجون لله وقاراً وقد خلقكم اطواراً
- ٢٠٠ مثل نوره كمشكاة فيها مصباح
- ٢٦ ونضع الموازين القسط ليوم القيمة
- ٣٥٤-٢٨ والسماء رفعها ووضع الميزان
- ٢٨ والنبي اولى بالمؤمنين من انفسهم
- ٣٢ وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الامور
- ٣٢ وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئاً
- ٣٢ ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب
- ٤٢ ورفع ابويه على العرش وخرقوا له سجداً
- ٣٣ وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب
- ٤٢ واوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم

- ومن اظلم ممن افترى على الله كذباً
 ٤٦ وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر
 ٥٢ ويستلونك عن ذى القرنين قل سأتلوا عليكم
 ٦٥ وما تشاؤون إلا أن يشأ الله رب العالمين
 ١٦٠ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً
 ٢٤٦ وكذلك جعلناكم أممًا وسطاً
 ٢٩٠-٢٤٦ وهو القاهر فوق عباده
 ٣٥٥-٣٤٠ وانزل الذين ظاهروهم من اهل الكتاب من صياصيم
 ٣٦٢ وان من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم
 ٩٣-٢٩٣ وآتوا اليتامى أموالهم
 ١٠٦ ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه
 ١٠٦ هو الأول والآخرو الظاهر والباطن
 ١٦٠-١٩٩ هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نوراً
 ١٢٦-١٢٧ هو معكم أينما كنتم
 ٣٧٣ هو الذى يرسل الرياح بشرأ بين يدي رحمة حتى...
 ٢٩٢ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم اعمالكم
 ٣ ويغفر لكم ذنوبكم
 ٩٣ يُدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه
 ١٠٦ يجعلون اصابعهم فى آذانهم

فهرس الروايات

- ٢٤ إنما كلامه سبحانه فعل منه أنشاه ومثله
- ٢٤ الاسم الاعظم الذى عُلم به كل شىء
- ٢٤ الذكر مقسوم على سبعة اعضاء اللسان و...
- ٣٣ أنا كلام الله الناطق
- ٤٦—٤٩ أمرنا معاشر الانبياء أن نكلم الناس على قدر عقولهم
- ٤١ انا عند القلوب المنكسرة
- ٤٧ ألم اقل من راه فليقتله؟... الانبياء لا يقتلون بالاشاره
- ٦٥ إن لك بيتاً فى الجنة وانك ذوقتها
- ٩٦ الفقر سواد الوجه فى الدارين
- ٩٨ اعتل الحسن (ع) فاشتد وجعه، فاحتملته فاطمة...
- ١٠٧ اقطعوا عتى لسانه، وأمرله بمائة ناقة
- ١٢٧ الناس كابل، مائة لا تجد فيها راحلة واحدة
- ١٣٦—٣٥١ الحكمة ضالة المؤمن
- ١٦٠ انهم ملائكة يحفظونه من المهالك حتى ينتهوا به...
- ١٦٠ اعلم ان لكل ظاهر باطناً على مثاله

- ١٦٠ ان في العرش تمثال جميع ما خلق الله
- ١٦٠ ان في العرش تمثال ما خلق الله من البر والبحر
- ١٧٣ الناس اربعة رجل يعلم ويعلم انه يعلم فذاك ...
- ١٧٣ الناس اربعة يعلم انه يعلم فذاك مرشد عالم فاتبعوه
- ١٩٩ ان اول خلق خلقه الله عزوجل العقل...
- ١٩٩ ان لله عزوجل عموداً من ياقوت حمراً رأسه تحت العرش...
- ٢٩٢ ان الجمع بلا تفرقة زندقه، والتفرقة بدون الجمع...
- ٣٠٦ التجافي عن دار الغرور، والاناة الى دار الخلود...
- ٣١٣ ان اصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم...
- ٣١٣ ان السنة لا تقاس الا ترى...
- ٣١٣ ان ابليس قاس نفسه بآدم...
- ٣٤٤ ان من البيان لسحراً وان من الشعر لحكمة
- ٣٦٩ ان الله خلق الأشياء بالمشية والمشية...
- ٣٦٩ انما يقول لما اراد كونه كن فيكون
- ٩٧ ان لرسول الله خمسة في القرآن محمد...
- ٣٥٥ بالعدل قامت السموات والارض
- ٢٧ توحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز...
- ٢٩٠ خيرا الامور اوسطها
- ١٢٣ خلقتم للبقاء لا للفناء
- ٤٧ ذات يوم ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين
- ١٠١ سيأتى على الناس زمان يظهر فيه اقوام يسمون الخمر...
- ٢٦ سئل عن قول الله ونضع الموازين القسط... قال: هم الانبياء
- ٢٧ صور عارية عن المواد خالية...
- ٩٦ ظهر الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم
- ٢٩٠ فان اليمين والشمال مضله والطريق الوسطى...

- ٣٤ فصل لا تزر ولا هذر
- ٤٢ قلب المؤمن عرش الله الاعظم
- ١٢١ قد انقضى قبل آدم الذي هو ابونا الف الف آدم... ..
- ١٠٧ كان اذا دخل العشر الأخير من شهر رمضان شدّ المئزر
- ٢٧ كمال الاخلاص نقي الصفات
- ١٩٩ كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وما ثم خلق عرش... ..
- ٤١ لا يسعني ارضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن
- ١٧٠ لى مع الله... ..
- ٣٠٥ ليس العلم بكثرة التعلم بل هونور من عند الله... ..
- ٥٣ ما وسعني ارضي ولا سمائي... ..
- ٢٤٦ من فقد حساً فقد فقد علماً
- ٢٩٠ ما العقل؟ قال: ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان
- ٢٤ نحن الكلمات التامات
- ٣٥١ واعلموا ان الكلمة من الحكمة ضالة المؤمن.. ..
- ٢٧-٢٣٠ والله لقد رقت مدرعتي هذه... ..
- ١٦٠ واحد منهم على صورة بنى آدم، واحد على صورة الثور.. ..
- ١٢٢ ولعلك ترى ان الله تعالى انما خلق هذا العالم الواحد... ..
- ٢٧ يا دنيا ابى تعرضت ام الى تشوفت... ..
- ٣٥٣ يا يونس... فتعلم ما القدر؟ قلت لا قال: هى الهندسه
- ١٠٩ يحشر على ما كان عليه كما انه يقبض على مامات عليه

فهرست اعلام، مذاهب و فرق، اماکن

ابوالقاسم بلخی: ۲۹۲	آدم (ع): ۲۴ - ۴۲ - ۶۶ - ۱۲۱ -
ابوحسن عبدالهادی: ۵۳	۱۲۲ - ۱۶۰ - ۳۱۳
ابن هیثم: ۲۹۶	اثمه (ع): ۲۸ - ۳۳ - ۳۴ - ۹۴
ابن کیسان: ۲۴	ابراهیم (ع): ۵۱ - ۶۶
ابن منظور: ۳۳	ابن ترکه ← صائغ الدین:
ابن جبیر: ۳۳	ابان بن تغلب: ۳۱۳
ابن عمر: ۳۳	ابرخس: ۶۳
ابن دریو: ۳۳	ابلیس: ۳۱۳
ابن مالک: ۳۴ - ۲۰۴ - ۲۷۹ - ۳۲۸	ابوحامد محمد غزالی: ۴۸ - ۴۹
ابونواس: ۲۶	ابوسعید: ۳۰۲ - ۳۰۳
ابن ابی جمهور احسائی: ۱۷۳	ابوهلال عسکری: ۴۵
ابن عقیف: ۲۵	ابوسعید احمد بن عیسی الخزاز: ۱۴۹
ابن داراب: ۶۵	ابومنصور بن زبیله: ۴۰
ابن اثیر: ۳۵۱	ابن الندیم: ۶۳ - ۷۲ - ۷۴
ابوالبرکات بغدادی: ۴۶ - ۲۴۶	ابورزین عقیلی: ۱۹۹
ابومنصور جوالبقی: ۳۵۳	ابن فناری: ۱۳۶ - ۱۹۸ - ۱۹۹ -
ابوالفضائل افضل الدین ابی عبدالله محمد بن	۲۹۵ - ۳۳۶
ناماوربن عبدالملک خونجی: ۶۴	ابن مسکویه: ۶۰ - ۷۰ - ۷۲ - ۷۳

٣٧٥ - ٣٦٨	ابن يمين: ١٧٣
ابوريجان بيروني: ٣٥٦	ابن خلدون: ٧١
ابوشيبه خراساني: ٣١٣	ابوحيان ققعي: ٢٠٤
الاتباع: ٦٦	ابن عباس: ٩٧
اثيرالدين مفضل بن عمرالاهري: ٦٤	ابن خلكان: ٨٣
احمد بن علي البوني: ٩٨	ابومدين: ٩٦
ادريس (ع): ١٩٥ - ٢٣٢	ابن كمونه: ١٢٨
اردشير بن دارا: ٦٢	ابوعلي سيننا شيخ الرئيس: ٣٦ - ٣٧
ارسطو (معلم اول): ٣٣ - ٣٧ - ٦٢ - ٦٣	٣٩ - ٤٠ - ٦٤ - ٦٥ - ٧١ - ٧٤
٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٩ - ٧١	٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٦ - ٩٦
٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ - ١٢٨	١٠٠ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٩
١٦٧ - ١٩٧ - ٢١٢ - ٢٤٦	١١١ - ١٢٨ - ١٣٣
٣٢٥	١٣٧ - ١٣٨ - ١٤١ - ١٤٧
ارميا (ع): ٦٦	١٤٨ - ١٤٩ - ١٥٧ - ١٦١
اسباط: ٦٦	١٦٧ - ١٦٨ - ١٩٢ - ١٩٤
اسكندرين دارين رومي: ٦٧	٢٠١ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢١٢
اسكندر مقدوني: ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٧٤	٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢٢٠
اسكندريه (مصر): ٦٣ - ٦٦ - ٦٨	٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٤ - ٢٢٥
اسطوخرا: ٦٢	٢٢٧ - ٢٢٩ - ٢٣١ - ٢٣٢
اسحاق (ع): ٦٦	٢٤٠ - ٢٤٣ - ٢٦٩ - ٢٧٧
اسماعيل (ع): ٦٦	٢٧٨ - ٢٨٥ - ٢٨٧ - ٢٩٠
اسحاق نيوتن: ٣٦٦	٢٩٩ - ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٥
اسقليادس: ٧٢	٣٠٧ - ٣١١ - ٣٢١ - ٣٣٨
اشاعره، اشعري: ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٢	٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٧ - ٣٤٨
٣٤٦ - ٢٩٦	٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٦ - ٣٦٦

٣٥٢: اشكيوس	٧٨ - ٧٩ - ٨٢ - ١٢٧ - ١٢٨
اشراق: ١٢٧ - ١٤٠ - ٢٩٦ - ٢٩٧	٣٧٣
٣٦٣ - ٣٤٠	اهل سنت (عامه): ٣٥ - ٥٢
اشراقي، اشراقيون: ٦٧ - ٦٩ - ١٤١	اهل توحيد: ٣٠
١٦٠ - ٢٩٩ - ٣٦٣	ايوب (ع): ٦٦
اصمعي: ١٧٣	
افضل الدين محمد بن حسن المرقى القاشي:	«ب»
٣١١	امام باقر (ع): ١٢١
افلاطون: ٣٧ - ٦٢ - ٦٥ - ١٢٣	بايل: ٦٨
١٥٩ - ١٦١	بخارا: ١٤٨
اقليدس: ١٩٥ - ٢٣٢	بستاني: ٦٥
الياس (ع): ٦٦	بظلميوس: ٦٣
ام داود: ٦٦	بغداد: ١٤٨
امام فخر رازي: ← فخر رازي	بني اميه: ٨٤
امير خسرو دهلوي: ١٢٢	بعض العارفين: ٣١ - ١٢٧
امونيوس: ٧٤	بعض فضلا: ٣٥
انبياء (ع): ٢٦ - ٢٧ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٩	بهمنيان: ٢١٠
٥١ - ٦٣ - ٩٤ - ١٤٦	بيضاوي: ٣٣ - ٩٧
اوصيا: ٢٦ - ٢٧	بيرجندي: ٣٤ - ٦٨ - ١٢٠
اوليباس: ٦٥	بعض المتكلمين: ٣١٤
اهل ذكر: ٢٤	
اهل كشف: ٢٠٠	«ت»
اهل ذوق: ١٤٦	تفتازاني: ٧١ - ٧٥ - ١٠٤ - ١٠٦
اهل عرفان: ١٢٧ - ١٢٨	١٣٥ - ١٩٠ - ٢٣٩ - ٢٤٤
اهل تحقيق، (محققين): ٦٠ - ٦١ - ٦٧	٢٤٦ - ٢٤٧ - ٢٧٥

- تورخ: ۶۶
 امام حسين (ع):
 حسن زاده آملی: ۶۶
 حسين بن علي كاشفی: ۹۸
 حنظله: ۶۶
 حواریین: ۶۶
 حيقوق: ۶۶
 حنبلی: ۲۸۰
 حجت: ۲۸
- «ث»
 ثابت بن قره: ۳۶۶
 ثنویہ: ۳۶۴
- «ج»
 جالینوس: ۶۳-۷۴-۳۰۷
 جامی: ۲۶۱
 جبرئیل: ۲۸-۵۱-۹۸
 جرجیس (ع): ۶۶
 جفمنی (جفمنی): ۲۱۰-۲۱۹
 جوهری: ۲۵-۳۰-۱۹۰
- «چ»
 چین: ۶۷
 ۳۷۴-۳۷۲
 حکماء خسروانیین: ۶۸
 حی بن یقظان: ۵۳
- «ح»
 حافظ شیرازی: ۹۶
 حافظ رجب برسی: ۹۸
 حاج ملاهادی سبزواری (مصنف): ۲۷-
 ۳۵-۶۲-۱۳۵-۱۳۶-۱۶۹-
 ۲۹۴
 امام حسن (ع): ۹۸
- «خ»
 خالد: ۶۶
 خطیب قزوینی: ۱۰۴-۱۰۶-۲۷۵
 خضر (ع): ۶۵-۶۶-۶۷
 خفزی: ۷۰
 خليل بن احمد نحوی: ۱۷۳

«ذ»	خوانساری: ١٧٣
ذی الکفل: ٦٦	خوارزمی، حسین: ٢٤٦
ذی القرنین: ٦٥-٦٦-٦٧	خواجہ نصیرالدین طوسی (محقق طوسی):
	٣٤-٣٧-٤١-٤٤-٤٥-٦٤
«ر»	٦٥-٦٨-٧٠-٧٤-٨٢-٨٣
رستم: ٣٥٢	٩٤-١٠٠-١٠١-١٠٤-١٠٥
روم: ٦٧	١٠٧-١٣٠-١٣٨-١٥٨
امام رضا(ع): ٣٥٣	١٦١-١٧٧-١٩١-١٩٣
رضی الدین علی بن طاووس: ٦٣	١٩٤-١٩٦-٢١٠-٢١١
رجل همدانی: ١٣٥-١٤٧-١٤٨-١٤٩	٢١٧-٢٢١-٢٢٩-٢٣١
ریاضیین: ١٢٧-٢١١-٢٩٦	٢٣٢-٢٣٩-٢٤٠-٢٤٣
	٢٥٩-٢٦٩-٢٨٨-٢٩٠
«ز»	٢٩٧-٣٠٤-٣٠٧-٣١٠
زاهدین: ٢٧	٣١١-٣٢٤-٣٢٧-٣٢٩
زهره: ٦٨	٣٣٦-٣٥٦
زحل: ٦٨	
زکریا(ع): ٦٦	«د»
	داود(ع): ٦٦
«س»	دانیال(ع): ٦٦
سعدی: ٤١-٤٥-٩٦-٣٧٠	دحیه کلبي: ٢٨
سبط شیخ طبرسی: ٢٤	دمامنی: ٢٦
سید میرشریف جرجانی: ٨١	دیلمی: ٦٣
سید علی خان مدنی: ١٠٧-٢٠٣	دهدار: ← محمود بن دهدار
سید اسحاق: ٩٨	دوانی: ← ملاجلال دوانی
سلوکوس: ٦٧	

- سليمان (ع): ٦٦
سهل بن عبدالله: ٢٠٠
سهلان ساوي: ٣٥٠
سوفسطايي: ٧٣-٧٤-٢٨٩-٣٤٥-٣٤٦
سيوطي جلال الدين: ٢٧٩
- «ش»
شام: ٦٣
شبيصري: ٧٦-٩٧
شيخ محمد تقى: ١٧٨
شيعه، (خاصه): ٣٤-٣٥-٤٧-١٢١
شعيب (ع): ٦٦
شعيا: ٦٦
شيث: ٦٦
شمس: ٦٨
شعرا: ٢٥
شيخ الطائفة الطوسي: ٦٦
شرف الدين على اليزدى: ٩٨
شهرزورى: ٦٣-٦٥
شيطان: ٥٢
شيخ اشراق شهاب الدين سهروردى: ٤٨-٦٨-١٢٨-١٢٩-١٨٨-٢٠٢
٢٠٣-٢٥٢-٢٦٣-٢٦٤
٢٧٣-٢٩٩-٣٤٣-٣٦٢
- شهرستاني: ٦٢
شمعون: ٦٦
شيخ بهائي: ٢٥-٣٥-٤٢-٦٤-٨٣-٣٤٥-٣٠٢
شيخ رضى الدين: ١١٠
شيخ صدوق: ٢٥-٤٢-١٦٠-١٩٩
شهيد ثاني: ٣٢٦
شيخ الرئيس ابوعلى سيننا ← ابوعلى سيننا شيخ الرئيس
- «ص»
صالح: ٦٦ صالح: ٦٦
صائين الدين ابن تركه: ١٠١-١٤٤-٢٩٥
صادقين (ع): ٢٤-١٧٣
امام صادق (ع): ٢٤-٢٦-٢٩-٩٧-٣١٣
صبان: ٢٥
صدرالدين قونوي: ١٨٧-١٩٩
صدرالمتألهين شيرازى صاحب اسفان: ٢٩-٣٢-٤٧-٤٨-٥٠-٧٨-٧٩-١١٤-١١٥-١٢٣-١٢٤-١٢٧-١٢٨-١٤٧-١٧٤-١٧٥-١٧٦-١٩٨-١٩٩-٢٠٣-٢٠٥-٢٠٨-٢٦٥

- ٢٧٢ -٢٩٣ -٢٩٤ -٢٩٥
 ٢٩٦ -٣٥٩ -٣٦٠ -٣٧٦
 صوفيه: ٦٧ -١٢٧ -١٤٨
 صرفي: ١١١
- امام علي (ع): ٢٤ -٢٧ -٣٣ -٣٥
 ٦٥ -٨٤ -٩٧ -٩٨ -١٦٠
 ١٧٢ -٢٠٠ -٢٢٠ -٣٦٩
 علامه حلي: ٣٣ -٦٤ -١٠٣ -١٧٧
 ٢٤٦
 علي محمد جولستاني: ٣٥٦
 علقمه: ٢٧
 علقمة بن عبيد: ١٦٣
 عرفا: ٣٢ -٨٦ -١٣٧ -١٤٥ -١٩٩
 ٣٤٦
 عرفان: ٤٨
 علماء بديع وبيان: ٢٦ -١٠٤ -١١١
- «ط»
 طالوت: ٦٦
 طبرسي: ٤٦ -٦٦ -٩٧ -٢٤٦ -٢٩١
- «ع»
 عامه: ← اهل سنت
 عبري: ٧٤
 عزيز: ٦٦
 عطارد: ٦٨
 عباس بن مرداس: ١٠٧
 عبدالرزاق لاهيجي: ١١٥ -٢٩١
 علاء الدين بسنوي: ١٢١
 عبدالله بن سعد بن ابى سرح: ٤٦ -٤٧
 عباد بن بشر: ٤٧
 عثمان: ٤٧
 عبدالهادي محمد همداني: ٥٣
 عمرو بن العاص: ٦٣
 عبدالرحمن بدوي: ١٦٧
 عيسى (ع): ٥٢ -٦٦
 علامه طباطبائي: ٤٨ -٦٧
- «غ»
 غلاة: ٣٥
- «ف»
 فارابي (معلم ثاني): ٣٧ -٤٢ -٥٩
 ١٠٢ -١٦٧ -٢٦١ -٢٦٧
 ٢٧٧ -٢٧٨ -٢٩٦ -٢٩٩
 ٣٠٧ -٣٣٦ -٣٤٥ -٣٧٤
 فاضل توني: ٢٤٦
 فاضل همداني: ١٣٨
 فاطمه (ع): ٩٨
 فتال: ٢٥

- فتح الدين محمد رضا الحسيني المرعشي الشوشتري: ٩٨
فخر رازی: ٤٦-٧٩-٨٠-٨٣-١٠٥-١١٣-١٢١-٣٥٩-٣٦١
فردوسی ابوالقاسم: ٣٥٢
فرفوريوس: ٦٣-٧٣-٧٤
فريقين: ٣٩-٤٩-١١١
فزازي: ١٧٣
فلوطين: ١٩٨-٣٣٥
فقاها: ٤٩-٣١٣
فيض كاشاني، ملاحسن: ٢٣١
فيثاغورثيين: ١٢٧
فيلسوف، فلاسفة: ١٣٧-٣٤٥-٣٦٨
- «ق»
قاضي زاده رومي: ٢١٠
قاضي سعيد قمي: ١٩٩
قطب الدين شيرازي: ٢٣-٤٤-٤٦-١٦-٦٢-٦٣-١٩٦-٢٢٩
٢٦٣-٣٥٦
قطب: ٢٨
قطب رازي: ٦٥-٦٦-٦٨-٧١-٧٩-٨١-٨٥-١٠٥-١١٤
١٣٣-١٣٤-١٣٥-١٣٨
١٣٩-١٥٧-٢٦٧-٢٧٧
- ٢٩٠-٣٤١
قفطي شيباني: ٦٣-٦٤-٧٤
قوشچي: ٢٩١
قيصري: ٧٠-٨٦-١٠٩-١١٠-١٣٦-١٨٧-١٩٨-٢٤٦
٢٤٧-٣٦٤
قدما، متقدمين، آقدمين: ٦٨-٧١-٧٢-٨١-١١٤-١٢٨-١٤٨
١٦٨-١٧٧-٢٦١-٢٧١-٢٧٢-٢٨٠-٣٤٦
- «ك»
كاتبي: ٦٤-٢٨٩
كفعمي: ٣٥
كليبي: ٩٧
كمال الدين تستري: ٩٨
- «ل»
لوط: ٦٦
لقمان (ع): ٦٦-١١٠
- «م»
متي: ٦٦
متكلمين: ٤٩-٥٠-٦٧-٨٦-١٢٣-١٢٤-١٢٥-١٣٥

مغرب: ۶۷	۱۳۷-۲۹۰-۳۱۲-۳۶۱-۳۷۶
مریخ: ۶۸	محمد بن محمد بن الحسن (ابن قاسم حسینی)
مشتري: ۶۸-۱۹۶	عاملی: ۱۷۲
مشاء، مشایی: ۴۴-۴۸-۷۴-۱۲۳-	محمد بن ابی بکر الآذربایجانی (ارموی): ۶۴
۱۲۸-۱۳۷-۱۴۱-۱۵۸-	محدثین: ۸۱
۱۶۰-۱۶۹-۲۱۲	محمد بن مسلم: ۹۷
ملوک: ۴۶-۶۷	عمود بن دهدار (عیانی): ۹۸-۱۴۲
ملا علی نوری: ۳۵	مجدود بن آدم سنایی: ۹۹
ملا اسماعیل اصفهانی: ۳۵	متأخرین: ۶۰-۶۱-۶۵-۷۰-
ملا کاظم سبزواری: ۳۵	۱۱۴-۲۶۱-۲۶۴-۲۶۶-
ملا صالح مازندرانی: ۲۹	۲۶۷-۲۷۳-۲۸۰
ملا جلال دوانی: ۱۲۴-۱۷۴-۱۷۵-	محمی الدین طائی اندلسی شیخ اکبر: ۸۶-
۱۷۶-۳۶۲	۹۶-۹۸-۱۰۱-۱۰۹-۱۱۰-
ملا خلیل قزوینی: ۳۰۳	۱۲۲-۱۲۷-۱۳۶-۱۴۲-
ملا میرزا شیروانی: ۳۰۳	۱۴۹-۱۹۸-۲۰۰-۲۴۶-
ملا عبدالله یزدی: ۷۵-۱۳۵-۲۳۹-	۲۹۳-۲۹۵-۳۴۵-۳۴۶
۲۴۸	مرزوقی: ۱۶۳
ملائکه: ۱۶۰	امام محمد بن علی باقر(ع): ۱۲۱
معتزله: ۲۱۴-۲۹۰-۲۹۱-۲۹۲-	پیمبر اکرم حضرت محمد(ص): ۲۴-
۲۹۷	۲۷-۲۸-۳۴-۳۵-۴۲-۴۶-
منطقی، منطقیون: ۹۳-۴۹-۵۰-۵۱-	۴۷-۴۹-۵۰-۵۲-۵۳-۶۳-
۶۰-۶۱-۶۲-۶۴-۸۰-۸۶-	۶۵-۶۶-۹۸-۹۹-۱۲۳-
۹۳-۱۰۱-۱۰۳-۱۱۱-۱۱۳-	۱۴۲-۱۵۹-۱۷۰-۱۹۹-
۲۰۸-۲۰۹-۲۱۷-۲۴۱-	۳۰۵-۳۰۶-۳۴۳-۳۴۴-
۲۶۸-۲۸۰-۲۸۵-۳۰۷-۳۱۰	۳۵۵-۳۷۲

- ملاجلال الدين بلخي (مولوى): ٤١-
 ٩٨-١٢٢-١٢٤-١٨٧-٣٣١-
 ٣٥٣
- هروى: ٦٧-٣٢٨-٣٣٠-٣٣٧
 هشام بن حكيم: ٣٥١
 هند: ٦٧-٦٨
- موسى (ع): ٢٥-٦٦-٣٢٦
 امام موسى كاظم (ع): ٣٥
 ميبدى: ٧٨
 ميرفندرسكى: ١٦
 ميرزاي قمي: ١٠٨
 ميرداماد: ١١٤-١١٥
 ميرزا قاسم على حيدرآبادى: ٩٨
 ميرزا ابوطالب: ٣٤-٣٥
 ميشاء: ٦٦
- «ي»
 يعقوب محمد طاوسى: ٩٨
 يعقوب (ع): ٦٦
 يحيى (ع): ٦٦
 ياجوج و ماجوج: ٦٧
 يعقوب بن اسحاق كندى: ٣٦١
 يونس بن عبدالرحمن: ٣٥٣
 يونان: ٦٣-٦٥-٦٦-٦٨-٧٢-
 ٧٣-٧٤-٧٥-١١١-٣٤٥
 يوشع (ع): ٦٦
 يوسف (ع): ٦٦
 يونس (ع): ٦٦
- «ن»
 نوح (ع): ٢٣-٦٦-٦٧
 نمرود: ٥١
 نيفومافورس: ٦٢-٧٢
 نحوى: ٦٠-١١١-١١٣
- «ه»
 هارون: ٦٦
 هابيل: ٦٦

فهرست منابع و مصادر

- | | |
|--|--------------------------------------|
| آغاز و انجام (خواجه نصیرالدین طوسی): | ۲۳۱ |
| اساس الاقتباس (خواجه نصیرالدین طوسی): ۴۱-۴۵-۱۰۴-۱۷۷- | |
| الاشارات والتنبيهات (ابن سینا): ۴۰- | |
| ۲۲۹-۲۴۳-۲۴۴-۲۵۰- | |
| ۶۴-۷۵-۷۸-۸۲-۸۶- | |
| ۲۸۸-۲۹۷-۳۰۷-۳۲۹ | |
| اعتقادات (شیخ صدوق): ۴۲-۱۶۰- | |
| ابن سینا و تمثیل عرفانی (مقاله): ۴۰- | |
| اسفار اربعه (ملاصدرا): ۲۹-۳۲- | |
| ۴۷-۴۸-۵۲-۹۵-۱۱۴- | |
| ۳۳۸-۳۴۱-۳۴۲-۳۵۴-۳۶۶ | |
| ۱۱۵-۱۲۳-۱۲۴-۱۲۷- | اسرار الآیات (ملاصدرا): ۵۰ |
| ۱۲۸-۱۴۵-۱۴۷-۱۶۱- | الانوار القاہرہ: ۲۷ |
| ۱۶۷-۱۷۴-۱۹۷-۱۹۸- | انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر |
| ۲۰۰-۲۰۳-۲۰۵-۲۰۸- | بیضاوی): ۳۳-۹۷ |
| ۲۱۲-۲۲۲-۲۳۰-۲۳۱- | اسرار الحکم (حاج ملاهادی سبزواری): |
| ۲۴۲-۲۶۵-۲۶۸-۲۷۲- | ۳۵-۴۴-۵۲-۱۲۱ |

- «ب»
 البصائر التصيرية (عمر بن سهلان ساوى):
 ٣٥٠
 البداية في علم الدراية (شهيد ثانی): ٣٢٦
 بحرالجمواهر (هروى): ٦٧-٣٢٨-٣٢٠-٣٣٧
 بديع اللغة (ميدى): ٧٨
 بحار الانوار (علامه مجلسى): ١٧٣
- «ت»
 تاسوعات (فلوطين): ١٩٨
 تاريخ الحكما (قفطى): ٦٣-٦٤-٧٤
 التحصيل (بهمنيار): ٢١٠
 تجريد الاعتقاد (خواجه نصيرالدين طوسى):
 ٦٤-٩٤-١٠٤-١٠٧-١٩٣-٢٢٧-٢٣١-٢٤٧-٢٥٩-٣٢٨-٣٠٤
 التذكرة في الهيئة (خواجه نصيرالدين
 طوسى): ٣٤-٧٠-٢١٠
 تعليقه على الاسفار (حاج ملا هادى
 سبزوارى): ١١٥-١٣٤-١٤١-١٦٩
 التعليقات (ابن سينا): ٣٦-٣٩-٣٦٨-٣٤٨-٢٠٩-١٦٨
 تعليقه على الشفاء (ملاصدرا): ٧٨-٢٠٥
- ٢٧٣-٢٩٣-٢٩٤-٢٩٥
 ٢٩٦-٣٣٥-٣٤٥-٣٤٧
 ٣٦٠-٣٦١-٣٧٦
 اصول كافى (كلىنى): ٢٦-٢٩-٦٦
 ١٧٠-٣١٣-٣٥٣
 انسان كامل از دیدگاه نهج البلاغه
 (حسن زاده آملی): ٤٢-١٦٦
 انسان و قرآن (حسن زاده آملی): ٩٦-١٦٦-٩٨
 اثولوجيا (فلوطين): ١٩٧-١٩٨-٣٣٥
 اصول هندسه (اقليدس): ١٩٥-٢١٠
 ٢١١-٢٣٢
 اثنى عشرية (ابن قاسم حسين عاملی):
 ١٧٢
 افق مبین (ميرداماد): ١١٤-١١٥
 انوار الربيع في انواع البديع (سيد على خان
 مدنى): ١٠٧
 الف نكتة و نكتة (حسن زاده آملی): ٨٧-٩٥-١٩٣-٢٠٧-٢٩٥-٢٩٦-٣٦٧-٣٦٩
 الفيه (ابن مالک): ٣٤-٢٠٤-٢٧٩-٣٢٨
 ارسطو عند العرب (عبدالرحمن بدوى): ١٦٧

«ج»

جامع العلوم في اصطلاحات الفنون

(عبدالنبی الاحمد نگري): ٣١

جامع الشواهد: ٢٧٩

الجامع (ترمذی): ١٩٩

جمهرة الامثال (ابوهلال عسکری): ٣٣-

٤٥

الجمع بين الرايين (فارابی): ٣٧

الجواهر النضيد (علامه حلی): ٣٣-٦٤-

٩٤-١٠١-١٠٣-١٠٤-١٠٧-

١٠٨-١٦٥-١٧٢-١٧٩-

١٩٤-١٩٦-٢١٨-٢٢٢-

٢٢٨-٢٤٦-٢٤٧-٢٥٠-

٢٥٩-٢٨٨-٣٠٤

«ح»

الحاشیه علی تهذیب المنطق (ملاعبدالله

يزدی): ٧٥-١٣٥-٢٣٩-٢٤٨

حاشیه علی شرح المطالع (سید میر شریف):

حی بن یقظان (ابن سینا): ٤٠-٥٢

حکمة الاشراق (شهاب الدین سهروردی):

٤٨-٦٨-٦٩-١٢٨-١٩٦-

٢٢٩-٢٦٣-٢٩٩-٣٤٦

تعليقه علی الشواهد الربويّه (حاج ملا

هادی سبزواری): ١٢٨

تشریح الافلاک (شیخ بهائی): ٤٢

تفسیر الصافی (ملا محسن فیض): ٢٧

تفسیر مجمع البیان (طبرسی): ٢٤-٢٦-

٤٦-٦٦-٩٧-١٦٠-٢٤٦-

٢٩١

تفسیر بیان السعادة (سلطان محمد

جنابذی): ٤٢

تفسیر کبیر (فخر رازی): ٤٦-٨٤-١٢١

تلخیص المفتاح (خطیب قزوینی): ١٠٤-

١٠٦-٢٤٤-٢٧٥

تلویحات (شهاب الدین سهروردی):

١٨٨-٢٠٢

تمهید القواعد (ابن ترکه): ١٠١-١٤٤-

٢٩٥

تهذیب المنطق (تفتازانی): ٧١-٧٥-

١٣٥-٢٣٩

توحید (صدوق): ١٩٩

«ث»

ثمان رسائل عربیة (حسن زاده آملی):

١٤٣-٢٩٥-٣١٣

«خ»

خصال (صدوق): ٢٥
 خير الأثر في رد الجبر والقدر (حسن زاده
 آملی): ٣١ - ٣٧٣

«د»

دائرة المعارف البستاني (بستاني): ٦٥
 ديوان شعر (حسن زاده آملی): ٥٣
 دقتر دل (حسن زاده آملی): ٣٦٥
 دروس معرفت نفس (حسن زاده آملی):
 ١٨٧ - ٢٧٨ - ٢٨٥ - ٢٩٠
 ٣٠٣ - ٣٤٥
 الدروس الآفاقية (حسن زاده آملی): ٩٨
 دروس هيئت (حسن زاده آملی): ٣٦٧
 دروس اتحاد عاقل ومعقول (حسن زاده
 آملی): ١٢٣ - ١٦٧ - ٢٩٢ - ٣٤٩
 الدرالمكتون والجواهر المصون (محي الدين
 اندلسی): ٩٦ - ٩٨ - ١٤٢
 درة التاج (قطب الدين شيرازي): ٤٠ -
 ٤٤ - ٦١ - ٦٢ - ١١١

«ر»

روضات الجئات (خوانساري): ١٧٣
 رسالة معمولة في المثل الالهيه (حسن زاده
 آملی): ١٢٥ - ١٤٩ - ١٦٠
 رسالة تصور وتصديق (ملاصدرا): ٧٩
 رسالة في فضيله العلوم (فارابی): ١٠٢
 رسالة الجعل والعمل الضابط في الرباط
 والرابطی (حسن زاده آملی): ١١٦ -
 ١٦٥ - ٣٦٢
 رسالة نهج الولاية (حسن زاده آملی): ٢٨
 روضة الواعظين (الفتال): ٢٥
 رسائل الكندي: ٣٦
 رياض السالكين في شرح صحيفه سجاديه
 (سيدعلي خان مدني): ٢٠٣
 رهبر خرد (محمود شهابی): ٦٧

«ز»

زيج ألغ بيگي: ٦٨

«س»

شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس
 (حسن زاده آملی): ٢٤ - ٤٤ - ٩٩ -
 ١٢٣ - ١٧٠ - ٢٢٢ - ٢٣١ -
 ٢٨٦ - ٢٩٥ - ٢٩٦ - ٢٣٣ -
 ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٧٢

«ذ»

الذكرى الألفية (ابن سينا): ١٤٨

- سنن (ابن ماجه): ١٩٩
 سفينة البحار (شيخ عباس قمي): ٩٨
 السعادة (ابن مسكويه): ٦٠ - ٧٠ - ٧٣ - ٧٢
- ٢٦ - ٧٩ - ٨١ - ٨٤ - ١٠٠
 ١٠٨ - ١١١ - ١١٢ - ١٣٣
 ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٩ - ١٥٧
 ٢٦٧ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٨٩
 ٢٩٩ - ٣٠٣ - ٣٠٧
- شرح اصول كافي (ملاً صالح مازندراني):
 ٢٩
 شرح التذكرة (بیرجندی): ٣٤ - ٦٨
 ٢١٠
 شرح السيوطي على الفيه (سيوطي): ٣٤ -
 ٣٥ - ٢٧٩
 شرح شهاب (قطب راوندي): ٣٥
 شرح الاشارات والتنبيهات (خواجه
 طوسي - قطب راوندي): ٣٧ - ٦٤
 ٧٤ - ٨٢ - ١٠٠ - ١٠١ - ١٣٠
 ١٥٨ - ١٦١ - ١٩١ - ١٩٤
 ٢١٧ - ٢٢٠ - ٢٤٠ - ٢٦١
 ٢٩٠ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣٢٤
 ٣٢٧ - ٣٣٦
- شرح منظومة في العروض (صبان): ٢٥
 شرح الوافيه (رضي): ١١٠
 شمسيه (كاتبي): ٧٥ - ٢٨٩
 شرح الشمسيه (قطب الدين رازي):
 ١٠٥ - ١٣٨ - ٢٦٧ - ٢٧٧
 شرح المطالع (قطب الدين رازي): ١٦ -
- شرح اصول كافي (ملاً صالح مازندراني):
 ٢٩
 شرح التذكرة (بیرجندی): ٣٤ - ٦٨
 ٢١٠
 شرح السيوطي على الفيه (سيوطي): ٣٤ -
 ٣٥ - ٢٧٩
 شرح شهاب (قطب راوندي): ٣٥
 شرح الاشارات والتنبيهات (خواجه
 طوسي - قطب راوندي): ٣٧ - ٦٤
 ٧٤ - ٨٢ - ١٠٠ - ١٠١ - ١٣٠
 ١٥٨ - ١٦١ - ١٩١ - ١٩٤
 ٢١٧ - ٢٢٠ - ٢٤٠ - ٢٦١
 ٢٩٠ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣٢٤
 ٣٢٧ - ٣٣٦
- شرح حماسه (مرزوقي): ١٦٣
 شرح رموز حسي بن يقظان (ابن منصور بن
 زبيله): ٤٠
 شفا (ابن سينا): ٣٧ - ٦٥ - ٧١ - ٧٧
 ١٠٠ - ١٠٩ - ١٢٨ - ١٣٣
 ١٤٧ - ١٤٩ - ١٦٨ - ١٦٩

	١٩٢ - ١٩٤ - ١٩٥ - ٢٠٩
«غ»	
غاية المراد (كمال الدين تسترى): ٩٨	٢١٢ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٥
غررالفرائد يا حكمت منظومه (حاج	٢٤٤ - ٢٦٩ - ٢٨٥ - ٢٩٣
ملاهادي سبزواري): ٣١ - ٤٤	٢٩٩ - ٣٠٧ - ٣٢١ - ٣٢٥
٤٧ - ٦٠ - ٦٢ - ٦٧ - ٦٩ - ٧٢	٣٢٩ - ٣٣١ - ٣٤٥ - ٣٤٧
٨٥ - ١١٤ - ١١٥ - ١٣٠ - ١٣٥	٣٥٣ - ٣٧٥
١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٩ - ١٤١	شرح التذكرة (خفري): ٧٠
١٤٦ - ١٥٨ - ١٦٠ - ١٦١	شرح على ملخص الجفمى (قاضي زاده
١٧٢ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٦	رومى): ٢١٠
١٩٧ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٧	شوارق الالهام (عبدالرزاق لاهيجى): ٢٩١
٢١٣ - ٢٣٠ - ٢٤١ - ٢٤٢	شرح القيصرى على فصوص الحكم
٢٤٥ - ٢٦٠ - ٢٦٨ - ٢٦٩	(قيصرى): ٧٠ - ٨٦ - ١٠٩
٢٩٣ - ٢٩٤ - ٣٢٩ - ٣٣٦	١١٠ - ١٣٦ - ١٨٧ - ١٨٨
٣٣٧ - ٣٤٧ - ٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٧٦	١٩٨ - ٢٤٦ - ٣٣٢ - ٣٣٤ - ٣٤٦

«ف»	
فرج المهموم في المعرفة الحلال والحرام من	
علم النجوم (رضى الدين على بن	
طاووس): ٦٣	
الفهرست (ابن نديم): ٦٣ - ٧٢ - ٧٤	
فصوص الحكم (فارابى): ٤٢ - ٣٣٦	
٣٧٤	
فصوص الحكم (معى الدين اندلسى): ٨٦ -	
١٠٩ - ١١٠ - ١٣٦ - ١٤٩ - ١٦١	
٢٠٣ - ٢٩٣ - ٢٤٥	

«ص»	
صحاح اللغة (جوهرى): ٢٥ - ٣٠	
٧٥ - ١٩٠	

«ع»	
عيون الحكمة (ابن سينا): ٣٦	
على وفلسفه الهى (علامه طباطبايى): ٤٨	
عيون مسائل النفس (حسن زاده آملى)	
← (شرح العيون)	

فتوحات مکیه (محمی الدین اندلسی):

۱۰۱-۱۲۲-۱۶۱-۱۹۸-۲۰۰

کلیله و دمنه: ۳۵۳

«گ»

گلشن راز (شبستری): ۶۷-۹۷

«ق»

قانونجه فی الطب (جغمینی): ۲۱۹-

۳۲۸-۳۳۰

قرآن کریم: ۲۳-۲۵-۲۶-۲۸-۲۹-

۳۰-۳۲-۳۵-۴۲-۴۷-۵۰-

۵۱-۵۲-۶۵-۹۵-۹۹-

۳۵۲-۳۶۲

قوانین الاصول (میرزای قمی): ۱۰۸

«ل»

لثالی منتظمه (حاج ملاهادی سبزواری):

۵۳-۶۰-۶۲-۶۶-۷۸-۲۱۱

لسان العرب (ابن منظور): ۳۲

لغت نامه دهخدا: ۳۵۶

لوائح الحروف (میرزاقاسم علی الحیدر آبادی

ملقب باخگر): ۹۸

لؤلؤة المیزان (عبدالمهادی محمد همدانی):

۵۳-۱۳۸

«ک»

قصیده کنوز الأسماء (محمود بن دهدار):

۱۴۲

کشکول بهائی (شیخ بهائی): ۲۵-۳۵-

۳۴۵

کنه المراد فی وفق الاعداد (بعقوب محمد

الطاووسی): ۹۸

کشف المراد (علامه حلی): ۹۴-۱۰۳-

۱۹۳-۲۲۷

کنه المراد (شرف الدین علی یزدی): ۹۸

کنز اللغه: ۳۰

کشف اصطلاحات الفنون (تهانوی):

۲۱۰-۲۱۶-۳۱۰

«م»

مبدأ و معاد (ابن سینا): ۱۶۸

مثنوی معنوی مولانا (جلال الدین رومی):

۴۱-۹۸-۱۲۲-۱۲۴-۱۸۷-

۲۳۳-۲۳۱-۳۵۳-۳۶۵

المبین (محمدابراهیم بن محمد کریم موسوی

حسینی): ۳۰۶

محاضرات الاوائل (علاء الدین بسنوی):

۱۲۱

محبوب القلوب (دیلمی): ۶۳

- محرم نامه (سيد اسحاق): ٩٨
 محك النظر في المنطق ابوحامد (غزالي):
 ٤٨ - ٤٩ - ٥٠
 المباحث المشرقية (امام فخررازي): ٣٥٩
 مخزن الأدويه (محمد حسين العقيلي العلوي):
 ٣٣٠
 المحاكمات (قطب الدين رازي): ٢٩٠ -
 ٣٤١
 المرصد الأسنى (حسين بن علي كاشفي): ٩٨
 مستدرک الوسائل (نوري): ٢٥
 المباحثات (ابن سينا): ١٢٨
 مشارق الانوار (حافظ رجب برسي): ٩٨
 مشكوة الانوار (سبط شيخ طبرسي): ٢٤
 مصباح (كفعمي): ٣٥
 مصباح (شيخ الطائفة طوسي): ٦٦
 مصباح الشريعة: ٣٢
 مصباح الانس (ابن فناري): ٧٠ - ١٣٦ -
 ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٩٥ - ٣٣٦ - ٣٧٠
 مطارحات (شهاب الدين سهروردي): ٦٨
 مطالع: (كاتبی): ٧٩ - ١٣٩ - ٢٨٩
 مطول: ← شرح تلخيص المفتاح تفتازاني
 المتبر (ابوالبركات بغدادی): ٢٤٦
 المعاني: ٢٦
 معيار اللغة (محمد علي شيرازي): ٣٠ -
 ٦٧ - ٧٦
- معرفة الوقت والقبله (حسن زاده آملی):
 ٣٤ - ٧٠
 مفاتيح الغيب (ملاصدرا): ٥٠
 مفاتيح المغاليق (محمود بن دهدار عياني):
 ٩٨
 مفتاح الغيب (صدر قونوي): ١٨٧ - ١٩٩
 مفتاح الأسرار (محي الدين اندلسي): ٩٨
 مقدمه ابن خلدون (ابن خلدون): ٧١
 الملل والنحل (شهرستاني): ٦٢
 المنطقيات للفارابي (محمد تقی دانش پژوه):
 ٥٩
 الميزان (علامه طباطبائي): ٦٧
 منتقى الجمالان في شرح لؤلؤة الميزان (ابن
 حسين عبد الهادي): ٥٣
- «ن»
 النهايه (ابن اثير): ٣٥١
 نزهة الارواح وروضه الأفراح
 (شهرزوري): ٦٣ - ٦٥
 نصوص الحكم على شرح فصوص الحكم
 (حسن زاده آملی): ٤٢ - ٢٩٦ -
 ٣٣٦ - ٣٤٥ - ٣٧٤
 نهج البلاغه (شريف رضى): ٢٤ - ٤٢ -
 ١٦٠ - ١٦٦ - ٣٥١ - ٣٦٩
 النجاة (ابن سينا): ١١٢ - ٢٠١ - ٢١٥ -

«هـ»

-٢٢٠ -٢٢٢ -٣٢٤ -٢٢٧

هداية المسترشدين في شرح اصول معالم الدين
(شيخ محمد تقي): ١٧٨

٢٣١-٢٨٧-٣٠٥

«و»

«ى»

وفى المراد فى علم الاوفاق والأعداد

قصيده ينبوع الحياة (حسن زاده آملی):

(محمد رضا حسینی مرعشی شوشتری):

-٢٤ -٢٨ -٢٩ -٩٩ -١٢٧

٩٨

-١٦٦ -١٨٨ -٣٦٢ -٣٧٠

وحدت از نظر عارف و حکيم (حسن زاده

٣٧٢-٣٧٤

آملی): ٢٠٠-٣٧١

الوافى (ملا محسن فيض): ٢٣١

وفيات الأعيان (ابن خلكان): ٨٣

فهرست موضوعی

- ۷ فهرست اجمالی مطالب
۱۱ مقدمه ناشر
۱۲ مقدمه فارسی و گزارشی درباره نحوه تصحیح و تحقیق متن و حواشی

خطبه مصنف

- ۲۳ مراد از بیان
۲۳ بیان در روایات و آیات
۲۴ حمد و مراتب آن
۲۴ ذکر و مراتب آن
۲۵ معنی اقتباس در لغت و قرآن
۲۶ مراد از میزان در قرآن و روایات
۲۷ مصادیق میزان
۲۸ نظر ملاصدرا درباره میزان
۲۸ مراد از کتاب تکوینی
۲۹ معنای عقل جامع و مصادیق آن

- ۲۹ نظر مولی صالح مازندرانی
- ۳۰ براءت استهلال در علم بدیع
- ۳۰ ایهام تناسب در علم بدیع
- ۳۰ معنی مَس
- ۳۱ تعریف تقوی و مراتب آن
- ۳۲ نظر ملاصدرا درباره زهد
- ۳۳ مراد از ناطق بالصواب
- ۳۳ معنی فیصل الخطاب
- ۳۴ منطقہ البروج و وجه تسمیہ به آن
- ۳۴ قول محقق طوسی درباره فصل الخطاب
- ۳۵ توهم عامه
- ۳۵ مراتب یقین
- ۳۵ اتقان علم منطق
- ۳۶ منطق جزء حکمت است
- ۳۶ تعریف ابن سینا از حکمت
- ۳۷ قول فارابی درباره علم منطق
- ۳۷ نظر محقق طوسی درباره منطق
- ۳۸ موضوع منطق معقولات ثانیه است
- ۴۰ مراد از عیون خزاره و اشاره به قول ابن سینا
- ۴۰ یادگیری منطق قریحه عالی میخواید
- ۴۱ قاف قلب عرش رحمان است
- ۴۱ قول محقق طوسی
- ۴۲ معانی عرش و مراتب آن
- ۴۲ قول شیخ بهایی
- ۴۲ قافِ قلم، عالم عقل است

٤٢	قول فارابی و شیخ صدوق
٤٣	عقل نظری و عقل عملی
٤٤	قول قطب شیرازی درباره فایده منطق
٤٥	فایده علم منطق
٤٧	علم منطق با شرع تعاندی ندارد
٤٨	قول ابوحامد محمد غزالی
٤٨	نظر ملاصدرا
٤٨	نظر علامه طباطبایی
٥١	مراد از میزان تعادل، تلازم و تعاند
٥٣	وجه تسمیه لئالی منتظمه

مقدمه

٥٩	تعریف منطق
٥٩	تعریف فارابی
٦٠	موضوع منطق
٦٠	تعریف ابن مسکویه
٦٠	اقوال سه گانه درباره موضوع منطق
٦٠	موصل تصویری و موصل تصدیقی
٦١	قول قطب شیرازی درباره موضوع منطق
٦٢	تسامح مصنف
٦٢	آیا ارسطو واضع منطق است؟
٦٣	ارسطو در روایات
٦٤	تاریخ تکامل مباحث علم منطق
٦٥	ذی القرنین کیست؟
٦٦	نظر علامه شعرانی درباره ذی القرنین

- ۶۷ حکمت از نظر مشائین
- ۶۷ حکمت از نظر اشراقیین
- ۶۷ حکمت از نظر صوفیه
- ۶۸ مفهوم دور و کور
- ۷۰ ارسطو مؤلف منطق
- ۷۰ قول ابن مسکویه درباره ارسطو
- ۷۱ قول ابن سینا درباره ارسطو
- ۷۲ ابواب منطق
- ۷۲ قول ابن ندیم در زمینه ابواب منطق
- ۷۳ باب اول، تصور و آن حدود و رسوم است
- ۷۴ باب دوم، مقدمات تصور و آن کلیات شمس (ایساغوجی) است
- ۷۵ باب سوم مقدمه موصل تصدیقی و آن قضایا (باری ارمیناس) است
- ۷۵ باب چهارم قیاس و آن موصل تصدیقی که از حیث ماده به پنج دسته تقسیم میشود
- ۷۶ تقسیم علم به تصور و تصدیق
- ۷۶ علت نیاز به علم منطق
- ۷۷ تعریف علم حصولی و علم حضوری
- ۷۷ معانی صورت
- ۷۷ قول ابن سینا درباره صورت
- ۷۸ تعریف تصور
- ۷۸ تعریف تصدیق
- ۷۹ مختار صاحب مطالع و فخر رازی مبتنی بر ترکیبی بودن تصدیق
- ۷۹ ایراد قطب رازی به فخر رازی و کاتبی
- ۷۹ معانی صورت از دیدگاه ملاصدرا
- ۷۹ تعریف ملاصدرا از تصور و تصدیق
- ۸۱ اقوال و نظریات پیرامون تصور و تصدیق

- ٨٢ قول محقق طوسی درباره مقسم و تصور و تصدیق
- ٨٣ قول شیخ بهائی درباره مذهب فخر رازی
- ٨٤ اقسام تصور و تصدیق به ضروری و کسبی
- ٨٤ تعریف فکر
- ٨٤ رأی جمهور درباره فکر
- ٨٥ قول شارح مطالع
- ٨٦ قول ابن سینا درباره فرق حدس و فکر و اثبات قوه قدسیه
- ٨٦ قول شیخ اکبر محی الدین در تشنیع عقل (جزئی) و قول منطقی
- ٨٧ تقسیم مبادی تصویری و تصدیقیه به خاص و عام
- ٨٧ اقسام مبادی تصدیقیه به حسب صناعات خمس
- ٨٨ اجزاء علوم عبارتند از: موضوعات، مبادی، مسائل

مباحث الفاظ

- ٨٦ انواع و مراتب وجود
- ٩٣ قول محقق طوسی درباره اقسام وجود
- ٩٤ مراد از اذهان عالیه
- ٩٥ نحوه تنزل حقایق کلیه در ذهن انسان
- ٩٥ مراد از حروف مرکبات
- ٩٦ معانی حروف مقطعه
- ٩٦ قول ابن سینا درباره حروف
- ٩٦ قول شیخ اکبر محی الدین درباره حروف
- ٩٧ اسرار و معانی حروف در روایات و تفاسیر
- ٩٨ منابع مهم علم حروف
- ٩٩ علت وجوب احترام به اسماء الله
- ١٠٠ توجیه پیدایش اصوات و حروف و الفاظ

- ۱۰۱ علاقه و رابطه بین لفظ و معنی از نظر ابن سینا و محقق طوسی
- ۱۰۱ تأثیر احوال لفظ در معنی بنا بر قول محی الدین و ابن ترکه
- ۱۰۲ قول فارابی درباره اسباب غلط در معانی
- ۱۰۳ **دلالات**
- ۱۰۳ دلالت جلیه و خفیّه (منطوقی — مفهومی)
- ۱۰۳ اقسام دلالت منطوقی به عقلی، طبعی، وضعی، لفظی و غیر لفظی.
- ۱۰۳ اقسام دلالت لفظی: مطابقه، تضمینی، التزامی
- ۱۰۳ قول علامه حلّی
- ۱۰۴ مختار مصنف و محقق طوسی
- ۱۰۵ اشکال مصنف بر قول فخر رازی
- ۱۰۵ استعمال حقیقی و مجازی لفظ
- ۱۰۶ اسباب و انواع مجازات
- ۱۰۷ وضع تخصیصی و تخصیصی الفاظ
- ۱۰۸ مفرد و مرکب
- ۱۰۸ تعریف لفظ مفرد و اقسام آن
- ۱۰۸ تعریف لفظ مرکب
- ۱۰۹ قول ابن سینا
- ۱۰۹ قول صاحب فصوص و شارح آن قیصری
- ۱۱۰ تعریف و فرق ادوات از نظر منطقی و ادیب
- ۱۱۱ رابطه ادوات زمانیه و غیر زمانیه
- ۱۱۱ تعریف قضایا و اقسام آن (ثنائیه و ثلاثیه)
- ۱۱۲ قول قطب رازی
- ۱۱۲ قول ابن سینا درباره قضایای حملیه
- ۱۱۳ هل بسیطه و هل مرکبه

- ١١٣ قول فخر رازی درباره هل بسیطه
- ١١٣ مختار علامه دوانی
- ١١٤ قول قدما درباره وجود رابطی
- ١١٤ قول صاحب اسفار و میرداماد درباره وجود رابطی
- ١١٥ خلط محقق لاهیجی
- ١١٧ مباحث کلی و جزئی
- ١٢١ تعریف کلی و جزئی
- ١٢١ اقسام کلی بر حسب وجوب امکان و امتناع و تناهی و عدم تناهی
- ١٢١ مذهب حکماء درباره غیرمتنهای بودن نفوس ناطقه
- ١٢١ روایت امام باقر (ع)
- ١٢٢ قول محی الدین
- ١٢٣ قول متکلمین
- ١٢٣ قول افلاطون درباره قدم نفس
- ١٢٣ قول مشائین
- ١٢٣ قول صاحب اسفار
- ١٢٤ ایراد مصنف بر قول دوانی
- ١٢٥ مراد از انواع متوالده در کلی طبیعی
- ١٢٥ کلی متواطی و مشکک
- ١٢٥ اقسام تشکیک: عام و خاص
- ١٢٧ مراد اشراقی از نور حقیقی، حقیقت وجود است نزد حکما
- ١٢٧ مراد از وحدت حقیقیه نزد فیثاغورثیین
- ١٢٧ مراد از حقیقة الحقایق نزد صوفیه
- ١٢٧ مراد محی الدین از تعبیر عشق
- ١٢٧ تعبیر ملاصدرا از تشکیک خاص به تشکیک اتفاقی

- ۱۲۸ عدم اختلاف بين محققين مشائين و ملاصدرا و اهل عرفان در توحيد
 ۱۲۸ قول شيخ اشراق
 ۱۲۸ قول ابن سينا در شفا و مباحثات
 ۱۲۸ قول قدماء و ارسطو
 ۱۲۸ شبهه ابن کمونه
 ۱۲۹ نسب اربع
 ۱۲۹ تعريف تباین، تساوی، عموم و خصوص مطلق، عموم و خصوص من وجه

اقسام کلی

- ۱۳۰ تعريف کلی منطقی، طبیعی و عقلی
 ۱۳۱ وجه تمایز بین کلی منطقی و دو کلی دیگر
 ۱۳۱ تعريف مضاف حقیقی و مشهوری و فرق آندو
 ۱۳۲ عدم اعتبار ذات در مشتقات
 ۱۳۳ قول قطب رازی و ابن سينا مبنی بر منحصر بودن کلیات به کلیات خمس
 ۱۳۳ جزئی نیز بر سه قسم است منطقی، طبیعی، عقلی
 ۱۳۴ وجه تمایز دیگری برای کلیات سه گانه
 ۱۳۴ اختلاف در وجود کلی طبیعی
 ۱۳۴ قول حکماء درباره وجود کلی طبیعی
 ۱۳۵ قول جمهور متکلمین و تفتازانی
 ۱۳۵ مختار قطب رازی
 ۱۳۵ ذکر اقوال درباره وجود کلی طبیعی
 ۱۳۶ مراد از عقل جزئی عقل نظری است
 ۱۳۶ قول محی الدین و قیصری درباره عقل نظری
 ۱۳۶ اقسام ماهیت به: مطلقه، مخلوطه، مجرد
 ۱۳۶ قول ابن فناری

- ١٣٧ تنبيه ابن سينا بر اینکه موجود منحصر به محسوس نیست
- ١٣٨ کلی طبیعی بنحو جزئی در خارج موجود نیست
- ١٣٨ ردّ قول قطب رازی از طرف مصنف
- ١٣٩ وجود حقیقی واسطه در عروض است نه ثبوت
- ١٤٠ واسطه در ثبوت مقابل واسطه در اثبات است
- ١٤١ اختلاف مهمی مابین مشائین و اهل اشراق و عرفا در وجود کلی طبیعی نیست
- ١٤١ اقسام و انحاء واسطه در عروض
- ١٤٢ اضافه اشراقیه عین نور وجود است
- ١٤٢ قول محی الدین در خواندن بسم الله الرحمن الرحيم بر مبنای علم حروف
- ١٤٣ مراد مصنف از بسائط خارجیه
- ١٤٣ نفس الامر از اعتباریات است
- ١٤٤ قول ابن ترکه درباره اعتباری بودن نفس الامر
- ١٤٥ کلی طبیعی موجود به یک وجود واحد عددی نیست
- ١٤٥ وصف ماهیت به تحقق، نسبت به خودش وصفی حقیقی نیست
- ١٤٥ قول ملاصدرا و عرفا در این باره شامخ و ادق است
- ١٤٥ تفاوت وجود رابط و رابطی در نزد عرفا و فلاسفه
- ١٤٥ قول علامه دوانی و متألهین
- ١٤٦ وجود حقیقی در حق تعالی منحصر است
- ١٤٧ ملاقات ابن سينا با رجل همدانی و عقیده او درباره وجود کلی طبیعی
- ١٤٧ نقل قول ملاصدرا در این باره
- ١٤٨ معنی غزیر المحاسن
- ١٤٨ رساله مفردة ابن سينا درباره این موضوع
- ١٤٨ توهم و اشتباه بعضی از علما
- ١٤٩ مراد رجل همدانی رب النوع و افراد آن بوده
- ١٤٩ ابن سينا قائل به مُثَل الهیه نیست

- مبحث کلیات خمس (ایسا غوجی)
- ۱۵۱
- ۱۵۵ تعریف جنس و اقسام آن
- ۱۵۵ فرق جنس قریب و بعید
- ۱۵۶ تعریف نوع
- ۱۵۶ فرق نوع با جنس از حیث ماهیت
- ۱۵۶ نوع در عقل موجود است
- ۱۵۶ ابهام جنس بحسب وجود است و تحصیل آن بوسیله فصول
- ۱۵۷ جنس از لحاظ ماهیت ابهام ندارد
- ۱۵۸ طریقه مشائین و قول محقق طوسی
- ۱۵۸ نوع در عالم ارباب متحصّل است بنا بر قول اشراقیین
- ۱۵۹ مثل افلاطونیه در زبان عرفا و شرع اسلام و روایات
- ۱۶۰ مراد از باذن الله
- ۱۶۱ مراد از نوع در عالم ابداع و مبدع
- ۱۶۱ رأی جمهور و مختار ابن سینا
- ۱۶۱ عالم ابداع در حکمت متعالیه و بیان عرفا
- ۱۶۲ توضیح ابهام جنس و تحصیل نوع
- ۱۶۳ تقسیم نوع به حقیقی و اضافی و رابطه بین آن دو
- ۱۶۴ ترتب کلیات
- ۱۶۴ اجناس عالیّه (مقولات عشر)
- ۱۶۶ تعریف فصل حقیقی و منطقی و تعبیر ملاصدرا
- ۱۶۷ فصل حقیقی آدم عقل بالفعل متحد با عقل فعال است
- ۱۶۷ قول ملاصدرا در مراتب عقل
- ۱۶۷ قول ابن سینا درباره عقل فعال
- ۱۶۷ قول فارابی در اطلاقات عقل

- ١٧٠ فصل و عرض خاص و عام
- ١٧٠ تعريف فصل
- ١٧١ فصل قريب و بعيد
- ١٧١ تعريف عرض و تقسيم آن به خاص و عام
- ١٧١ عرض گاهی به وجود و گاهی به ماهیت عارض است
- ١٧٢ عرض مفارق و عرض لازم
- ١٧٢ عرض مفارق یا دائمی است و یا زائل شونده (صفت ثبوتی است و یا صفت سلبی)
- ١٧٢ جهل بسیط و جهل مرکب
- ١٧٤ عرض لازم بین، و غیر بین
- ١٧٤ تقسیم دیگری برای عرض لازم به: من حیث هی و عینی و ذهنی
- ١٧٤ عدم رضایت مصنف از قول دوانی
- ١٧٤ ایراد ملاصدرا بر دوانی
- ١٧٦ قضیه حینیه غیر از مشروطه است
- ١٧٧ فرق بین ذاتی و عرضی
- ١٧٧ ذاتی نیازی به علت ندارد
- ١٧٧ قول محقق طوسی و علامه حلی
- ١٧٧ تصور ذاتی مسبوق از ماهیت است
- ١٧٨ عرضی غیر از عرض است
- ١٧٨ قول صاحب هدایة المسترشدين
- ١٧٨ محمول بالضمیمه و خارج محمول
- ١٧٩ ذاتی دو اطلاق دارد یکی باب ایساغوجی و دیگری باب برهان
- ١٧٩ قول علامه حلی درباره ذاتی
- ١٨١ مبحث معرفات
- ١٨٧ مجهول مطلق قابل تصور نیست

- ۱۸۷ قول قیصری و صدرقونوی
- ۱۸۸ قول شیخ اشراق
- ۱۸۹ وجه تسمیه معرف به قول شارح
- ۱۸۹ تعریف حدّ و اقسام آن
- ۱۸۹ تعریف رسم و اقسام آن
- ۱۹۰ بحث درباره مطالب
- ۱۹۰ مطلب ما و اقسام آن به مای شارحه و مای حقیقیه
- ۱۹۰ قول تفتازانی
- ۱۹۲ مطلب هل و انواع آن (بسیطه — مرکبه)
- ۱۹۲ مای شارحه مقدم بر هل بسیطه و هل بسیطه مقدم بر مای حقیقیه
- ۱۹۲ وجود مقدم بر ماهیت است
- ۱۹۳ قول محقق طوسی در اطلاق حقیقت به ماهیت به اعتبار وجود است
- ۱۹۴ مطلب لم و تقسیم آن به ثبوتی و اثباتی
- ۱۹۴ اقسام مطالب بنابر قول ابن سینا در شفا
- ۱۹۵ مطلب ای و این و کیف و کم و متی
- ۱۹۶ مطلب ای جوهریه و عرضیه
- ۱۹۶ بقیه مطالب به هل مرکبه برمی گردند
- ۱۹۷ بنابر قول ارسطو مطلب ماوالم در بسیاری چیزها یکی است
- ۱۹۷ بنابر قول ملاصدرا مراد ارسطو عقول مفارقه است
- ۱۹۸ مراد از وجود منبسط و اتحاد هل و ما
- ۱۹۸ اسامی و تعابیر وجود منبسط در آثار عرفا و روایات
- ۱۹۹ فرق بین صادر اول و عقل اول نزد حکما و عرفا
- ۲۰۰ مثال انخساف برای اتحاد ماهو و لم هو اشاره به مثال ابن سیناست
- ۲۰۲ اتحاد مطالب ثلاثه
- ۲۰۲ قول شیخ اشراقی که می گوید نفس ناطقه نه ماهیت دارد و نه فصل و جنس

- ٢٠٣ قول ملاصدرا درباره کلام شیخ اشراق
- ٢٠٣ اقسام ماهو در شیئت ماهیت
- ٢٠٣ جواب ماهو گاهی جنس و نوع و حدتام است
- ٢٠٤ تفاوت و درجاتِ جوابِ ها
- ٢٠٤ قول بعضی ها که می گویند بجای نوع، فصل را در جواب بیاوریم
- ٢٠٥ فصول حقیقیه صور نوعیه هستند نزد حکیم
- ٢٠٥ رأی ملاصدرا در این باره
- ٢٠٦ مراد از بعض، ابن سیناست
- ٢٠٧ فرق منطقی و حکیم در جواب ای وماهو
- ٢٠٨ مشارکت حدوبرهان در حدود و اشتمال حدود برعلل چهارگانه کلاً یا بعضاً
- ٢٠٨ مراد از مشارکت و قول ملاصدرا
- ٢٠٩ مراد از حد در اینجا مقابل رسم نیست
- ٢٠٩ قول ابن سینا در شفا
- ٢١٠ قول بهمنیار درباره حد
- ٢١٠ قول محقق طوسی درباره تعریف قوس
- ٢١١ تنقیص قول هیدجی
- ٢١٢ اعتبار ثبوت اضافی در تحدید سلب مطلق
- ٢١٢ قول ابن سینا و ملاصدرا
- ٢١٣ حد اسمی و حقیقی
- ٢١٣ تقسیم حد بر حسب وجود و ماهیت
- ٢١٤ مراد منطقی از مشارکت حد و برهان
- ٢١٤ مراد حکماء متألهین از مشارکت حد و برهان
- ٢١٤ بهترین تعریف آن است که مشتمل برعلل چهارگانه باشد
- ٢١٥ اقسام حد بنابر قول ابن سینا
- ٢١٥ امثله مشارکت حد و برهان

- تقسیم حد بنحو دیگر ۲۲۰
- حد اسمی، حد مبدأ برهان، حد نتیجه البرهان، حد تمام برهان، حد اعتباری ۲۲۰
- حد از راه برهان تعریف و اکتساب نمی شود، زیرا دور لازم می آید ۲۲۲
- قول شیخ الرئیس در نجات ۲۲۴
- ایضاً حد از راه ضد و قسمت و استقراء بدست نمی آید ۲۲۵
- حد از راه ترکیب بدست می آید ۲۲۵
- حدود برای تمیز نیست ۲۲۸
- قول ابن سینا و محقق طوسی و قطب شیرازی ۲۲۹
- مراد از موت و اقسام موت ۲۲۹

مبحث قضایا

- تعریف قضیه ۲۳۹
- تعریف تفتازانی، ملا عبدالله و محقق طوسی از قضیه ۲۳۹
- اقسام قضایا ۲۴۰
- تعریف قضیه حملیه (بسیطه) و اجزاء آن ۲۴۰
- تعریف قضیه شرطیه و اجزاء آن (مرکبه) ۲۴۰
- اقسام قضیه شرطیه به منفصله و متصله ۲۴۰
- قضیه شرطیه متصله لزومیه و اتفاقیه ۲۴۱
- قضیه شرطیه منفصله حقیقیه ۲۴۱
- قضیه شرطیه منفصله مانعه الجمع و مانعه الخلو ۲۴۱
- اقسام قضیه حملیه به حسب موضوع ۲۴۳
- قضیه حملیه شخصیه، طبیعیّه، محصوره، مهمله ۲۴۳
- قول محقق طوسی ۲۴۳
- اقسام حملیه محصوره: موجبه کلیه، موجبه جزئیه، سالبه کلیه، سالبه جزئیه ۲۴۴
- قول شیخ الرئیس و تفتازانی ۲۴۴

- ٢٤٤ سور قضایا
- ٢٤٥ عدم اعتبار قضیه شخصی در علوم
- ٢٤٥ قول تفتازانی درباره من فقد حساً فقد علماً
- ٢٤٦ قول ارسطو و ابوالبرکات بغدادی
- ٢٤٦ قول طبرسی و قیسری و خوارزمی و فاضل تونی
- ٢٤٨ مراد از دیار مرسلات
- ٢٤٨ درباره بعضی از احکام موضوع
- ٢٤٨ وجود موضوع در قضیه موجب ضروری است
- ٢٤٨ تقسیم قضیه به اعتبار وجود موضوع به خارجی، ذهنیه، حقیقیه
- ٢٤٩ فرق قضیه محصوره با طبیعیه
- ٢٤٩ اقسام قضیه حملیه به حسب محمول (از لحاظ تحصیل و عدول)
- ٢٥٠ تعریف قضیه معدوله، اقسام و علت تسمیه آن
- ٢٥٠ فرق قضیه سالبه محصله با معدوله
- ٢٥٠ موجب محصله یا معدوله یا موجب سالبه المحمول أخص از سالبه اند
- ٢٥٠ فرق قضیه سالبه و سالبه المحمول
- ٢٥٠ در قضایای ثنائیه تمیز معدوله المحمول با سالبه محصله از راه نیت است
- ٢٥٠ راه دیگر اختصاص لفظ لا و غیر برای عدول و لیس برای سالبه است
- ٢٥١ نشانه معدوله بودن موضوع، سبقت گرفتن سور بر حرف سلب است
- ٢٥١ فرق قضیه محصله با معدوله در وجودی و عدمی بودن محمول است
- ٢٥١ فرق بین سالبه محصله و موجب سالبه المحمول با موجب معدوله
- ٢٥٢ گاهی جهت، جزء محمول قرار می گیرد قول شیخ اشراق در این باره
- ٢٥٢ تقسیم محمول قضایا به وجود مطلق و وجود مقید (هل بسیطه و مرکبه)
- ٢٥٣ موجّهات
- ٢٥٩ تقسیم قضایای حملیه به حسب جهات

- ۲۵۹ تعریف ماده و جهت
- ۲۵۹ نسبت قضایا به واقع و نفس الامر
- ۲۵۹ فرق قضیه مطلقه و موجهه
- ۲۵۹ قضیه ملفوظه یا موجهه یا رباعیه و سبب تسمیه آن و قضیه عقلیه
- ۲۶۰ بعضی از اقسام مهم موجهات
- ۲۶۰ تعریف قضیه ضروریه ذاتیه و موارد سه گانه تحقق آن
- ۲۶۰ تعریف قضیه ضروریه ازلیه
- ۲۶۰ تعریف قضیه مشروطه عامه (ضروریه و صفیه)
- ۲۶۰ تعریف قضیه وقتی مطلقه
- ۲۶۰ تعریف قضیه منتشره مطلقه
- ۲۶۰ تعریف قضیه ضروریه بشرط محمول
- ۲۶۱ تعریف قضیه دائمه مطلقه و عرفیه عامه
- ۲۶۱ تعریف قضیه مطلقه عامه و منظور از لفظ عامه
- ۲۶۱ تعریف قضیه ممکنه و اقسام آن عامه (بسیطه) و خاصه (مركب)

مركبات

- ۲۶۲ تعریف قضیه مركبه و اقسام آن
- ۲۶۳ ارجاع كل موجهات به قضیه ضروریه بنا بر قول شیخ اشراق
- ۲۶۴ مراتب ضرورت و تفاوت آنها
- ۲۶۴ نقد کلام شیخ اشراق

مبحث تناقض

- ۲۶۵ تعریف نقیض
- ۲۶۵ تعریف تناقض و شرایط آن از نظر ملاصدرا
- ۲۶۶ تعاریف مختلف تناقض و قول متأخرین

- ٢٦٧ قول قطب رازی و فارابی
 ٢٦٨ لفظ تناقض نزد منطقی به تضاد و یا ماتحت آن گفته می شود
 ٢٦٨ وحدت حمل در تناقض معتبر است
 ٢٦٨ قول ملاصدرا دربارهٔ حمل ذاتی و حمل شایع صناعی
 ٢٦٨ فرق تضاد و تناقض
 ٢٦٩ قول ابن سینا در شفاء و قول محقق طوسی در شرح اشارات

نقائض موجّهات

- ٢٧٠ اول نقائض بسائط
 ٢٧٠ نقیض ضروریه مطلقه، ممکنه عامه است
 ٢٧٠ نقیض مشروطه عامه، حینیه ممکنه است
 ٢٧٠ نقیض دائمه مطلقه، مطلقه عامه است
 ٢٧٠ نقیض عرفیه عامه، حینیه مطلقه است
 ٢٧٠ نقیض وقتیّه مطلقه، امکان وقتی است
 ٢٧٠ نقیض منتشره مطلقه، امکان مطلق است
 ٢٧٠ نقیض ضرورت وقتی، امکان وقتی است
 ٢٧٠ نقیض ضرورت ذاتی، امکان ذاتی است
 ٢٧٠ نقیض ضرورت وصفی، امکان وصفی است
 ٢٧١ دوّم نقایض مرکّبات از موجّهات
 ٢٧١ نقایض مرکّبات جزئیّه و کلیه
 ٢٧١ نقل قول بعضی از قدماء
 ٢٧٢ نقل قول صاحب اسفار دربارهٔ قدماء
 ٢٧٣ فرق قول متأخرین با قول قدماء

عکس مستوی

- ۲۷۳ تعریف عکس مستوی وطریقه تحصیل آن
- ۲۷۳ عکس هر قضیه با اصل آن در کیف و صدق موافق است
- ۲۷۴ عکس گاهی به معنای مصدری اطلاق می شود
- ۲۷۴ اشکال بر تعاریف مشهوره و جواب آنها
- ۲۷۴ عکس موجه کلی و جزئی، موجه جزئی است
- ۲۷۵ عکس سالبه کلیه، سالبه کلیه است و صحت آن از راه برهان خلف است
- ۲۷۵ قول تفتازانی
- ۲۷۶ سالبه جزئی و شرطیه منفصله عکس ندارند
- ۲۷۶ عکس موجبات موجبات از حیث جهت
- عکس قضایای موجه دائمه مطلقه، ضروریه مطلقه، مشروطه عامه و عرفیه عامه،
- ۲۷۶ حینیّه مطلقه است
- ۲۷۶ عکس موجه مشروطه خاصه و عرفیه خاصه، حینیّه مطلقه لادائمه است
- ۲۷۷ عکس قضایای موجه وجودیه لادائمه و وجودیه لاضروریه و منتشره، مطلقه عامه است
- ۲۷۷ بنابر قول ابن سینا ممکنه عامه و ممکنه خاصه عکس ندارند
- ۲۷۷ مبنای اختلاف فارابی با ابن سینا و قول قطب رازی
- ۲۷۸ عکس سالبه کلیه دائمین، دائمه و عکس سالبه کلیه عامتان، عرفیه عامه است
- ۲۷۹ هفت تا از سوابب کلیه عکس ندارند
- ۲۷۹ عکس سالبه کلیه خاصتین، عرفیه لادائمه فی البعض است

عکس نقیض

- ۲۸۰ عکس نقیض بنابر مذهب قدما
- ۲۸۰ عکس نقیض بنابر قول متأخرین
- ۲۸۰ عکس نقیض موجبات در حکم سوابب عکس مستوی هستند

- ٢٨٠ در اینجا نیز موجه جزئیة عکس ندارد
- ٢٨١ مبحث قیاس (به حسب صورت)
- ٢٨٥ تعریف قیاس منطقی و فرق آن با قیاس فقهی
- ٢٨٥ قول ابن سینا
- ٢٨٦ قیاس مساوات
- ٢٨٧ مراد مصنف از استعمال لفظ استلزام
- ٢٨٧ قیاس کامل شکل اول است
- ٢٨٧ قول ابن سینا و قول علامه حلّی درباره قیاس کامل
- ٢٨٨ تعریف محقق طوسی و کاتبی و قطب رازی از قیاس
- ٢٩٠ اقوال سه گانه در اینکه مقدمات چگونه نتیجه میدهند؟
- ٢٩٠ مذهب حکما (حق)، معتزله و متکلمین، اشاعره
- ٢٩١ نقل قول قوشچی، عبدالرزاق لاهیجی و ابوالقاسم بلخی و طبرسی
- ٢٩٢ نظر حکما درباره کیفیت افاضه صور عقلی بر نفوس ناطقه سه قسم است
- ٢٩٣ قول ابن سینا و محی الدین و ملاصدرا و ابن فناری درباره کیفیت فیضان
- ٢٩٥ قول اول حکما و آن به طریقه شرح است
- ٢٩٦ قول دوم حکما به طریقه اشراق است
- ٢٩٦ قول سوم حکما بطریقه فناء در قدسی و بقاء به آن است
- ٢٩٦ مختار ملاصدرا مطابق قول سوم حکماست
- ٢٩٦ خطای اشعری و ابطال مذهب معتزله
- ٢٩٧ مراد از سلسله عرضیه و طولیه
- ٢٩٧ اقسام قیاس
- ٢٩٧ قیاس استثنایی و قیاس اقتراعی
- ٢٩٧ نقل قول محقق طوسی درباره وجه تسمیه قیاس استثنایی

- ۲۹۸ اقسام قياس اقترانی به حملی و شرطی
- ۲۹۸ قیاس اقترانی حملی اشرف قیاسات است
- ۲۹۸ تعریف اکبر و اصغر و حد وسط
- ۲۹۸ اشکال چهارگانه قیاس
- ۲۹۸ تعریف شکل اول و آن کاملترین نوع قیاس است
- ۲۹۸ تعریف شکل دوم و سوم و چهارم
- ۲۹۹ مختار شیخ اشراق که قضیه کلیه را محیطه نامید
- ۳۰۰ شرایط اختصاصی انتاج هریک از اشکال چهارگانه و نام آنها
- ۳۰۰ مغکب، خینکب، مغکاین، مینکغ یا خینکاین
- ۳۰۱ شرایط عمومی اشکال چهارگانه
- ۳۰۲ ضروب شکل اول که چهارتای آن منتج است از شانزده تا
- ۳۰۲ شبهه و اشکال دور عارف ابوسعید به ابن سینا و جواب آن
- ۳۰۳ ضروب شکل دوم نیز چهارتای آن منتج است
- ۳۰۴ دلایل انتاج شکل دوم
- ۳۰۶ ضروب شکل سوم و دلیل انتاج آن
- ۳۰۷ ضروب شکل چهارم (جالینوسی) و دلیل انتاج آن
- ۳۰۸ تعریف قیاس اقترانی شرطی و اقسام آن (متصله و منفصله)
- ۳۰۸ تعریف قیاس استثنایی متصل و صور منتج آن
- ۳۰۹ تعریف قیاس استثنایی منفصل و صور منتج آن
- ۳۱۰ تعریف قیاس خلف و وجه تسمیه آن
- ۳۱۰ نقل قول تهانوی و محقق طوسی و ابن سینا درباره قیاس خلف
- ۳۱۲ استقراء و تمثیل
- ۳۱۲ تعریف استقراء و انواع آن (تام و ناقص)
- ۳۱۲ تعریف تمثیل و مختار بعضی از متکلمین

- ٣١٣ تمثيل منطقی در نزد فقها قیاس است
- ٣١٣ عمل به قیاس (فقهی) در روایات
- ٣١٣ اجزاء تمثيل تام (اصل، فرع، جامع، حکم)
- ٣١٣ طرق استناد حکم به جامع (سبر و تردید)
- ٣١٥ صناعات خمس (اقسام قیاس به حسب ماده)
- ٣٢١ قول ابن سینا درباره ماده و صورت قیاس
- ٣٢٢ وجه تقسیم صناعات به خمس و تعریف قیاس شعری و خطابی
- ٣٢٣ تعریف برهان و شرایط آن
- ٣٢٣ مراد مصنف از عقول هیولانی
- ٣٢٣ تعریف ضروریات (بدیهیات) و اقسام آن
- ٣٢٤ اولیات و تعریف آن
- ٣٢٥ مشاهدات (حسیات) تعریف و اقسام آن (باطنی و ظاهری)
- ٣٢٥ تفاوت مشاهدات با اولیات
- ٣٢٥ فطریات و تعریف آن
- ٣٢٦ تجربیات و تعریف آن
- ٣٢٦ متواترات و تعریف آن
- ٣٢٦ حدسیات و تعریف آن
- ٣٢٧ قول محقق طوسی درباره اقسام ضروریات
- ٣٢٨ برهان لقی و آتی
- ٣٢٨ تعریف برهان لقی و آتی
- ٣٢٩ قسم سومی نیز از برهان برشمرده شده است
- ٣٢٩ اقسام برهان لقی به حسب علل (قوام، وجود و غیره)
- ٣٣٠ علل اربع و اقسام هریک از آن با ذکر مثال
- ٣٣٠ علت فاعلی و اقسام آن (قوه، فعل، قریب، بعید، متوسط، ذات، عرض)

- ۳۳۰ علت مادی و اقسام آن
- ۳۳۱ علت غایی و اقسام آن
- ۳۳۱ علت صوری و اقسام آن
- ۳۳۱ نحوه دیگر تقسیم علل (بسیط، مرکب، کلی، جزئی، عام، خاص)
- ۳۳۲ امثله هریک از علل چهارگانه
- ۳۳۴ مراتب وثاقت علل
- ۳۳۴ مراد از انسان کبیر و قول قیصری و ارسطو
- ۳۳۵ اتمّ الفواعل و ابهر البراهین حق تعالی است
- ۳۳۵ قول علی (ع) و فلوطین و ملاصدرا
- ۳۳۶ علت فاعلی بنابر قول حکیم الهی و طبیعی
- ۳۳۶ گاهی علت با معلول مساویند در برهان لمی (مطلق)
- ۳۳۸ قضایای غیر یقینیّه یا صناعات غیر برهان
- ۳۳۸ مشهورات و تعریف آن و قول ابن سینا
- ۳۳۹ مقبولات و تعریف آن
- ۳۳۹ ظنیات و تعریف و اقسام آن (خاص، عام)
- ۳۴۰ مسلمات و تعریف آن
- ۳۴۰ وهمیات و مشبهات، تعریف و علل آن
- ۳۴۱ قول ابن سینا درباره وهم
- ۳۴۲ مُشبهات و تعریف آن
- ۳۴۲ مختللات و تعریف آن
- ۳۴۲ جدل، تعریف و غرض از آن
- ۳۴۳ خطابه و تعریف آن
- ۳۴۳ شعر، تعریف و غرض از آن و قول شیخ اشراق
- ۳۴۴ قیاس مغالطی، تعریف، علل و اقسام و غرض از آن‌ها
- ۳۴۵ قول شیخ بهایی، محی الدین، ملاصدرا و ابن سینا درباره سفسطه

- ۳۴۶ قول قیصری درباره سوفسطایی و اشاعره
 ۳۴۶ انواع مغالطه و علل سیزده گانه آن
 مغالطه از حیث لفظ شش تاست: (اشتراک ذات، هیئت، حالت عرضی، ترکیب،
 تفصیل مرکب، ترکیب مفصل)
 ۳۴۷ اقسام هفتگانه مغالطه معانی از حیث ماده و صورت: (ایهام انعکاس، اخذ ما بالعرض
 مکان بالذات، سوء اعتبار حمل، جمع المسائل فی مسئله واحدة، سوء تألیف،
 ۳۴۹ مصادر به مطلوب، وضع مالیس بعلّة علة).
 ۳۵۱ مغالطه خارجیاتِ عرضیات
 ۳۵۲ شرح مجدد مصنف درباره الفاظ متن با ذکر مثال

خاتمه کتاب

- ۳۵۷ مغالطات مهمی که واقع شده با ذکر مثال
 ۳۵۹ اشتباه فخر رازی به سبب اشتراک لفظی در وجود حقیقی با حقیقت وجود
 ۳۵۹ جواب ملاصدرا به فخر رازی
 ۳۶۳ قول علامه دوانی در این باره
 ۳۶۳ اشتباه به سبب اشتراک لفظ نور و ظلمت
 ۳۶۴ اشتباه ثنّوین به سبب ایهام انعکاس یا اخذ ما بالعرض بجای ذات
 ۳۶۷ غلط مشهور از باب سوء تألیف از حیث ماده یا صورت
 ۳۶۸ اشتباه بسیاری از فلاسفه درباره قدیم بودن عالم
 ۳۷۰ اشتباه بسیاری در فهم قول حکمای متاله که می گویند ممکنات و عالم، اعتباری اند.
 ۳۷۲ اشتباه منکرین علم حضوری برای خداوند
 اشتباه بعضی از متکلمین از باب سوء اعتبار حمل است که نسبت ایجاب صانعیت
 حق تعالی را به فلاسفه الهی میدهند
 ۳۷۴
 ۳۸۱ فهارس عامه
 ۳۸۳ فهرست آیات

٣٨٧	فهرست روايات
٣٩٠	فهرست اعلام، فرق، اماكن
٤٠٠	فهرست منابع و مصادر
٤٠٩	فهرست موضوعي و تفصيلي مطالب

