شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۴

مقدمة الشارح

بسم اللّه الرحمن الرّحيم الحمد للّه رب العالمين، و الصلوة على محمد و آله الطيبين الطاهرين و لعنة اللّه على اعدائهم اجمعين لقد وفقت قبل سنين متمادية خلال تدريسى لشرح منظومة السبزوارى لتأليف تعليقة عليها منطقا و فلسفة و ابيضت و انتظمت قسمة المنطق سنة و قد طبعت فى عدة نسخ قلائل نفدت بسرعة، و مع المراجعة للطبع مرارا ما كنت احب طبعها و عند ما احببت لم اوفق حتى حان وقت التوفيق اذ كنت مبعّدا بيد ظلمة حكومة جور البهلوى فى خوزستان- تستر- سنة ۱۳۹۸ هجرية فرجعت البصر فيه كرّتين تصحيحا للاغلاط المطبعية فطبعه مؤسسة الاعلمى فى طهران صانها اللّه عن الافات و ايدها اللّه لنشر آثار الاسلام.

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

قم المشرفة- محمد على «گرامى»

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۵

[ديباجة الكتاب]

شرح منظومة السبزوارى

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۶

قوله: (نحمد) لما كان شكر المنعم واجبا و لذلك ترى العقلاء يقبحون تاركه اراد ان يشكر المنعم الحقيقى اى الرب تعالى و تقدس.

و اختار لفظ الحمد على الشكر لعدم لزوم لفظ خاص فى الشكر فان كل ما يكون ثناء على النعمه يكون شكرا و لو بلفظ الحمد و قد ورد فى الرواية الحمد رأس الشكر.

ثم ان الحمد انما هو على الجميل الاختيارى و لو غير نعمة كما قالوا، الا انه فى اللّه تبارك و تعالى اعمّ من ذلك فانه يطلق عليه بلحاظ صفاته الذاتية ايضا كما يقال: الحمد للّه على علمه و ح فاما يكون مجازا بمعنى المدح او حمده تعالى ح باعتبار الافعال الصادرة عن الصفات الذاتية.

و اختار المتكلم مع الغير فى الحمد فقال نحمد، اشعارا بعدم مقام لحمده وحده فنضمه الى حمد غيره، فان يد اللّه مع الجماعة.

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٧

نـوك مـژگان تـو از هـر گوشـه‌ای همچو من افتاده دارد صد قتیل

قوله: (البيانا) الظاهر ان المراد منه هو الظاهر من آية القرآن:

خلق الانسان علمه البيان و هو المنطق الظاهرى لا الوضوح و تبين حقائق الاشياء كما احتمله الآشتيانى قده فى الحاشية، لانه قده اقتبس كلامه من القرآن و القرآن لا يلائم الوضوح و تبين الاشياء الا بتكلف فتأمل، فانه غير لازم فى الاقتباس.

ثم النطق و البيان بمعنى التكلم بالكلمات التى لها معنى مع التوجه بذلك و لذلك لا يكون الببغاء ذا بيان الا مجازا. و ايضا المراد هو القدرة عليه دائما لا كبعض القردة الذين يتكلمون قليلا بلا قدرة على ازيد منه «١» و ح يكون اطلاق النطق على سائر الحيوانات مجازا نظير ما فى سورة النمل ع ١٦: و علمنا منطق الطير" كما صرح بذلك جمع منهم الثعلبى و البغوى".

و لا نقول سائر الحيوانات لا يتكلمون، بل لكل منهم لسان خاص يتكلم به (كما يحتمل انهم يفهمون مقاصدهم بنحو من الاشارة) بل نقول:

النطق بحسب العرف و اللغة لا يطلق على تكلمهم.

و كيف كان فان البيان من اعظم النعم الالهية اذ به يكون انتقال العلوم نوعا فان المحاورات العلمية و غيرها انما تسهل باللفظ. و قد سماه الصادق (ع) الاسم الاعظم حيث قال: البيان الاسم الاعظم الذى

---

(١) عنترها تا ١٧ كلمه و ميمونهاى انسان‌نما تا ١٠٠ كلمه صحبت ميكنند ... و گوئى با اوضاع و حوادث ارتباط ندارد و از اينجهت با زبان انسان تفاوت دارد. كتاب هفته شماره ٨٧ علم سميوتيك.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٨

به علم كل شئ

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

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

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

قوله: (و قارن الكتاب و الميزانا) تدبر فى كلمات الاولياء تعرف ان الالفاظ موضوعة للمعانى العامة و ارواح المعانى المعمولة فى المحاورات! قال استادى الاكبر روحى فداه فى بعض تآليفه القيمة المخطوطة: و هل تدبرت فى ذلك؟ و

لعمروی ان التدبر فیه من مصادیق قوله: تفکر ساعة خیر من عبادة ستین سنة، فانه مفتاح مفاتیح المعرفة و اصل اصول فهم الاسرار القرآنیة ....
فراجع الروایات الواردة فی اصول الدین حیث تبین ان السمیع و البصیر و اللطیف و غیرها من الاسماء و الصفات انما هی بمعناها العام غیر ما یتبادر الذهن العامی، و لا یکون مجازا اذ اللموضوع له فی الحقیقة هو العام و انما یستعمل عرفا فی الخاص لانه المحتاج الیه فی

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۹

العرف نوعا.
و فی المقام نقول: لفظ الکتاب یستعمل فی العرف بمعنی الصحیفة المکتوبة فیها بالاقلام الملونة المعمولة لکن النظر الدقیق یعطینا ان وجه تسمیة تلك الصحائف کتابا ان الکاتب اظهر فیها مقاصده و لا خصوصیة لقلم دون قلم و لا لنحو من الکتابة دون نحو آخر و ح فکل شیء یکون آیة مراد الشخص و دلیلا علیه یکون کتابا له و بذلك یکون العالم کله کتابا لله تعالی و یسمی بالکتاب التکوینی قبال الکتاب التدوینی الذی دون بالاقلام المعمولة. و حیث ان مخلوقاته تعالی علی اقسام فالکتاب التکوینی ینقسم علی طبقها و سیأتی شرحها انشاء اللّه تعالی.
و نقول علی الاجمال یسمی العالم کله کتابا تکوینیا آفاقیا و خصوص الموجودات المجردة عن المادة کتابا تکوینیا انفسیا کذا قیل و لکن یظهر من بعضهم ان الانفسی هو الانسان فقط و یؤیده ایضا ان ماخذهم فی هذا التقسیم هو القرآن و الانفس فی الآیة الآتیة هو الانسان و ایضا جعل الجبروت فی کلماتهم من اقسام الآفاقی مع انها من المجردات و قد صرح المصنف قده فی بعض عبائر فلسفته (منها صـ ۳۰۸) بکون الانفسی هو الانسان.
و وجه التسمیة ان الآفاق جمع الافق و هو بمعنی مطلع الشمس (او لازمه) و کل موجود یکون افق شمس الحق تعالی و مطلعه و مظهره و مجلاه، و وجه تسمیة الثانی بالانفسی ظاهر لکونها ذا نفس و روح.
و قد تبعوا القرآن الکریم فی هذه التسمیة حیث قال تعالی: **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۰

و قد یسمون الاول کتابا فرقانیا او تفصیلیا نظرا الی بسطها و الثانی کتابا قرآنیا او اجمالیا نظرا الی تعبیة کمالات سائر الموجودات فیها علی الاجمال و لذلك قد یسمی العالم الصغیر قبال العالم الاکبر و هو العالم کله.
و اطلاق الکتاب علی ما ذکرنا من الموجودات التکوینیة الآفاقیة و الانفسیة کثیر فی ادبیات العرب و العجم.
قال مولینا الامیر علیه السلام فیما حکی عنه خطابا للانسان:

و انت الکتاب المبین الذی باحرفه یظهر المظهر
ا تزعم انك جرم صغیر و فیك انطوی العالم الاکبر

و قیل المراد من ع ۳۸ سورة الانعام" **مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ**" مجموع عالم التکوین. و یحتمل ذلك ایضا فی آیة: **إِنَّ**

عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ اثْنا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الأَرْضَ.

و قال الشاعر الفارسی" جامی":

ایزد که نگاشت خامهٔ احسانش ابواب کتاب عالم ارکانش
بر لوح وجود زد رقم فهرستی در آخر کارنام کرد انسانش

و قال الشبستری:

بنزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است
عرض اعراب و جوهر چون حروف است مراتب جمله آیات و وقوف است
زوی هر عالمی چون سورهٔ خاص یکی چون فاتحه و ان دیگر اخلاص

و قال" سعدی":

برگ درختان سبز در نظر هوشیار هر ورقش دفتریست معرفت کردگار

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۱

و قال ایضا

نوك مژگانم بسرخی بر بیاض روی زرد قصهٔ دل مینویسد حاجت گفتار نیست

و كذلك لفظ الميزان وضع لكل ما يوزن به (فانه مفعال من الوزن) لا خصوص موازين الاجسام كالقبان و الباسكول.
و كذلك يطلق الميزان على المنطق لكونه آلة وزن المطالب و تمييز الصحيح من الفاسد.
و اطلق فی الزيارة المأثورة على امير المؤمنين عليه السلام: ميزان الاعمال و مقلب الاحوال.
و قال عليه السلام فی وصيته (تحف العقول ص ٧٤): و اجعل نفسك ميزانا فيما بينك و بين غيرك.
و فسر قوله تعالى: **وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ**. بالانبياء و الاولياء و يكون الاطلاق المزبور صحيحا بلا عناية و تجوز.
و اذ قد عرفت ما ذكرنا من اعمية معانى الالفاظ- و منها لفظ الكتاب و الميزان- عما هو فی العرف فاعلم ان قول المصنف: و قارن الكتاب و الميزانا يحتمل معانى:
١- الكتاب هو التكوينى الآفاقى و الميزان هو الانسان الكامل الذى يكون ميزان الاعمال و الافكار صحتها و سقمها (اذ قد عرفت صحة اطلاقه عليه) و المعنى: الحمد لله الذى قارن العالم بوجود انسان كامل هو حجة من اللّه على الخلق و لم يخل الارض من الحجة اذ لو خليت الارض من حجة لساخت باهلها و عبر عن هذا الانسان الكامل الذى هو كتاب انفسى بالميزان لمراعاة براعة الاستهلال اى الاشارة الى

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٢

المنطق فانه يسمى بالميزان.

ثم انه يحتمل – كما قيل – ان يكون مراده من هذه المقارنة هو القرآن التام اى جعل تمام العالم فى الانسان الكامل بنحو اللف و الجمع كما قال المولى" ع": اتزعم انك جرم صغير و فيك انطوى العالم الاكبر.

٢- الكتاب هو التكوينى الانفسى و الميزان هو المنطق و المعنى:

الحمد لله الذى قارن الارواح بالمنطق و وهبه لهم و براعة الاستهلال ح اظهر من السابق.

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

٤- المراد من الكتاب و الميزان لفظهما و المعنى: الحمد لله الذى قارن لفظ الكتاب و الميزان و ان سئلت عن مكانه قلنا فى القرآن ء ٢٥ سورة الحديد: لَقَدْ أَرْسَلْنٰا رُسُلَنٰا بِالْبَيِّنٰاتِ وَ أَنْزَلْنٰا مَعَهُمُ الْكِتٰابَ

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٣

وَ الْمِيزٰانَ.

و ان قلت: او هذا نعمه؟! و هل يكون صرف مقارنة لفظين نعمة؟! قلت: او تحتمل انت ان يكون هذه المقارنة فى الآية الشريفة بلا وجه؟! أو ليس القرآن الكريم حاكيا عن واقع ثابت؟! أو لم تسمع ان الوجود اللفظى لشئ من مراتب ذلك الشئ حقيقة؟! (و هذا بحث سيأتى انشاء اللّه تعالى فى مبحث الالفاظ) و ح فهذه المقارنة فى الآية كاشفة عن قرآن واقعى بين كتاب واقعى و ميزان واقعى يكونان نعمتين (و يكون قرانهما ايضا نعمة) على العباد ايما كان المراد من هذا الكتاب و الميزان.

هذه هى الاحتمالات المذكورة فى كلام السبزوارى قده شرحا لنظمه و يحتمل ايضا:

٥- ان يكون المراد من الكتاب هو التدوينى اى القرآن و الميزان هو الانسان الكامل الحجة اى الحمد لله الذى قارن قرآنه او مطلق كتابه السماوى بحجة يكون ميزانا اى النبى (ص).

٦- الكتاب هو الآفاقى و الميزان هو المنطق.

٧- الكتاب هو الآفاقى و الميزان هو العقل و المعنى انه تعالى جعل المنطق او العقل فى العالم و لم يخل العالم من موجود ذى عقل او من المنطق.

و فى هذه الاحتمالات الاخيرة ايضا يتحقق براعة الاستهلال من جهة لفظ الميزان او هو معناه كما لا يخفى.

قوله: (و غيره) عطف على قولنا، اى فى هذا المصراع و غيره مما

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۴

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

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

قوله: (قد اججا) و التاجيج هو الزيادة فى اشعال النار و ايقادها قال الثعالبى فى (فقه اللغة صـ ٤٥٧): اذا زيد فى ايقاد النار و اشعالها قيل اججتها".

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

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۵

اجتماع النقيضين محال من هذا القبيل و احساس ان هذا عدوك و ذاك صديقك كذلك- و قد يحس الانسان مطالب من دون قرينة و هذا القسم كثير خصوصا فى ذوى الارواح اللطيفة و هذه نعمة الهية غيبية من اسرار التكوين «۱»

و قسم فكرى يحتاج الى تشكيل القياس و نحوه و ينتقل الى المجهول من طريق الاستدلال.

فعبر قده من الاول بالالهام و عن الثانى بالتعليم.

و للبحث عن هذا الاحساس الالهامى و انه من اى قسم من اقسام الكشف المعنوى و انه هل يكون الوحى من مقولة هذا الاحساس فى مرتبة كاملة منها؟ و بيان اقسام الكشف من الصورى و المعنوى مقام غير المقام.

كما ان للبحث عن معنى شرطية آية" **اتَّقُوا اللهَ وَ يُعَلِّمُكُمُ اللهُ**" و وجه تناسب التقوى للعلم مقاما آخر الا ان اجماله ان العلوم الاحساسى و الحدس الصائب انما تكون فى المتقين المتوجهين الى عالم الغيب (و المراد من التقوى التقوى الروحى الحاصل من التقوى الجسمى الظاهرى) اكثر من غيرهم لحصول صفاء قلب لهم ليس لغيرهم كما قال تعالى: **إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقٰاناً** (ع ٢٩ انفال) اى بصيرة يرى الواقع و لو لم يمكنه اقامة برهان عليه. و كذلك العلوم الادراكى الفكرى حيث ان

---

(۱) قال المولوى: عقل دو عقل است اول مكسبى كه در آموزى چو در مكتب صبى عقل ديگر چشمه يزدان بود چشمه او در ميان جان بود.

و قال" جان لاك" الانجليزى مؤسس العلم المعرفتى: سرچشمه كلى معرفت دو نوع ادراك بيرونى و درونى است ... ص ٣٧ مقدمه‌اى بر فلسفه تأليف" ازوالد كولپد"

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١۶

الفكر يحتاج الى فراغة كاملة عن الصوارف و اذا كان الروح الانسانى فى قيد الشهوات و نحوها لا يمكنه الفكر الكامل. ثم ان المطلب المزبور اى كون اللّه تعالى هو المفيض للعلوم و ان القياس و نحوه يحصل استعداد الذهن فقط هو الذى يعتقده الحكماء المحققون كما يأتى انشاء اللّه تعالى فى بحث القياس عند قوله قده:

و الحق ان فاض من القدس الصور   و انمـا اعـداده مـن الـفـكـر

كما قال الشاعر الفارسى" شبسترى"

بود فكر نكمور اشرط تجريد   پس آنگه لمعه‌اى از برق تاييد

قوله: (من الصلات) جمع الصلة اى من صلات كلمة «من» الموصولة فى قوله نحمد من علمنا، و ان قلت هذا فرع كون" من" المزبور موصولة و هو غير مسلم لجواز كونه موصوفة، قلت اولا يدلنا على كونه موصولة لا الموصوفة ان الموصوفة تحتاج الى صفة احترازية توضح المراد من الموصوف و تدلنا على المقصود منه لظهور الوصف فى الاحترازية دون التأكيد و يشعر هذا بان موصوفنا فى هذا الشعر (و هو الله تعالى) غير معروف و انه لا بد من توضيحه بهذه الاوصاف مع انه تعالى معروف لجميع خلقه من الاناسى و غيره حتى الجمادات" أَ فِي اللهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ"" اللهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ"" أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ" و قال الحسين عليه السلام و روحى لتراب مرقده الفداء: عميت عين لا تراك" و كل شى حتى الجماد يعرفه و يسبحه قال تعالى: وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ و هذا الذى ذكره الآية من تسبيح كل شئ مطلب يعرفه اهل المعرفة و يحكى

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٧

عن بعض الاخبار «١» فهمهم الذكر الخاص لبعض الموجودات كما ورد فى الروايات تفصيل اذكار الحيوان من الحمار و الدجاج و غيرهما. و لا غرو فى ذلك بعد ان لكل شيء ادراكا حتى الجمادات و ليس معنى اختصاص الانسان بالحيوان الناطق ان غيره لا يدرك شيئا او الكليات اصلا و قال الفيلسوف" اسپينوزا" كل موجود له من العلم الالهى نصيب لكنه مع التفاوت فشعور هذه الشجرة اقل من شعور هذا الكلب و هو من الانسان ... «٢» و اهم درك فى الموجود دركه بصانعه و علمه.

بل لنا برهان عقلى على شعور كل موجود بل يستفاد من آية: وَ ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ ... إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثالُكُمْ.

و آية:" وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ" ان سائر الحيوانات ايضا مكلفون و انهم يحشرون ليوم المعاد و ان كنا لا نعلم حدود احكامهم و تكاليفهم.

ان قلت كيف يكون تعالى معروفا لجميع خلقه و الكفار ينكرونه؟! قلت كل جزء من اجزاء هيكلهم ينادى با على صوته بان له

(١) كما حكى عن المرحوم الشيخ عبد النبى النورى قده فهمه ذكر الماء و انه" لا إله إلاّ اللّه" و قال المولوى:

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

و لا عجب من ذلك فان المتخلصين من قيود المادة المانعة عن درك الحقائق يدركون ما لا ندركه، نعم نحن نعلم ان جماعة عمى ينكرون ذلك و لكن ما اجدر قول الحافظ:

چو بشنوى سخن اهل دل مگو كه خطاست سخن‌شناس نه اى جان من خطا اينجاست

(٢) ص ٢٢٤ ماجراهاى جاودان در فلسفه تأليف هانالى توماس و انالى توماس.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٨

صانعا «١» فتمام شراشر وجودهم شهد بانه لا اله الا الله الا انهم لا يتوجهون الى هذا النداء الباطنى فيهم و بعبارة اخرى لهم علم بربهم و لكن ليس لهم علم بهذا العلم- دققوا النظر-.

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

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

و ح فلا يمكن ان تكون معرفة لله تعالى اذ الرب عندهم اظهر من هذه الآثار كما قال سيد الشهداء عليه السلام فى دعاء العرفة: الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هذا المظهر لك؟! متى غبت حتى نحتاج الى دليل يدل عليك «٢»

و قال ابنه السجاد عليه السلام الهى تردّدى فى الآثار يوجب

(١) و بهذا فسر الصادق عليه السلام قوله تعالى فى سورة الاعراف ء ١٧١ وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ ... أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى" يعنى خلقهم على نحو لو سئل عنهم، ما يجدون بدا الا الاعتراف.

(٢) قال استادى الاكبر مد اللّه اظلاله: و هذا معنى ما يقوله الاحرار.

العالم خيال فى خيال.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٩

بعد المزار فالآثار آثاره و دلالتها دلالته تعالى كما قال عليه السلام ايضا:

الهى انت دللتنى عليك.

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

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

اضف الى ذلك ان ما ذكرناه من المطالب انما هو بحسب الدقة العقلية او الذوق العرفانى و ليس شيئا يفهمه كل ذهن عامىّ فلا قدح بحسب هذه الاذهان العامية فى جعل "من" موصوفة و اخذ هذه الاوصاف احترازية كما لا يخفى، اذ لا علم لهم بعلمهم بهذه الامور كما اشرنا فى الكفار.

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

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٢٠

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

و بالنتيجة نعمه علينا توجب حمده تعالى علينا كما ان السعادة الآخرة و الوصول الى الدرجات العلى ايضا لا يمكن بدون التوسل بذيل عنايتهم «٢»

---

(١)

فمن لم یرث منی الکمال فناقص — علی عقبیه فاکعن فی العقوبة
و من مطلعی النور البسیط کلمة — و من شرعی البحر المحیط کقطرة
و لولای لم یوجد وجود و لم یکن — شهود و لم یعهد عهود مذمة

(۲)

من بمنزلگه عنقانه بخود بردم راه — قطع اینمرحله با مرغ سلیمان کردم
قطع اینمرحله بیهمرهی خضر مکن — ظلما تست بترس از خطر گمراهی

و علیك بالدّقة فی مضامین زیارة الجامعة الکبیرة.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۲۱

فتدبره جیدا.

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

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

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

قوله: (علی الناطق بالصواب) ای کل ما یقوله فهو الحق و الصواب کما قال تعالی: **وَ مٰا یَنْطِقُ عَنِ الْهَویٰ إِنْ هُوَ إِلاّٰ وَحْيٌ یُوحیٰ**، و کلامه مشعر بان کل صواب فهو من ناحیته و انه هو الناطق بالصواب فقط دون غیره کما اثبت محققوا المؤرّخون ان اساس العلوم کلها من روساء المذهب و دلّت روایات اهل البیت علیهم السلام علی انهم معدن العلوم و ان کل علم یخرج من عندهم و الباقون اخذوا منهم «۱».

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

---

(۱) قال المولوی:

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۲۲

للعهد او هو للجنس و لكنه منحصر فى كلام اللّه تعالى لما ذكرنا من انهم اصل العلوم و معلوم انهم اخذوا من اللّه تعالى.

و لعل المراد من كلام اللّه هو القرآن الشريف كما يحتمل ان المراد اعم من الكلام التكوينى و التدوينى يعنى انه اظهر عالم الصنع و انه على نظم معين و صواب و به وجه الناس الى عالم الغيب «۱».

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

فيصل حق.

قوله: (و آلة) فى جهاتها الادبية راجع كتابنا" مقصود الطالب" و النظر هنا فى ان الآل على ما فى اللغة اهل بيت الرجل. و اهل بيته (ص) فى الدرجة الاولى نسائه (ص) و اولاده الذين فى بيته كفاطمة و قاسم و ابراهيم (ع) مع ان المشهور ان آله و اهل بيته هم الائمة الاثنى عشر و فاطمة دون غيرهم و قد فسر فى روايات التفسير و الادعية و الزيارات قوله تعالى: **إِنَّمٰا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ...**

بهم عليهم السلام فما الوجه فى ذلك؟

و يمكن ان يقال- كما قيل- الوجه ان الالفاظ بحسب الدقة و الذوق كما مضى وضعت للمعانى العامة فالبيت ليس خصوص ما تشكل من الاحجار المادية يبيت فيه عدة اجساد بل هو اعم منه و من جامع

---

(۱)

پير ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت   آفرين بر نظر پاك خطا پوشش باد

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۲۳

معنوى خاص لعدة افراد مخصوصين فى حجاب عن افهام غيرهم و اذا اطلق" الآل" و" اهل البيت" فى محيط معنوى فضلهم التقوى و المعنوية كان الظاهر ارادة المعنى الاخير «۱» كما قال تعالى فى ابن نوح: **إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ**، استدلالا بفساد عمله و روحه و انه عمل غير صالح اى فهو خارج عن بيتك المعنوى.

كما يمكن ان يقال الوجه ان البيت و ان كان بهذا المعنى العرفى السطحى الا ان الظاهر من ترتيب هذه الفضائل الكثيرة ان المرادهم الذين يخلفوا النبى فى الفضائل لا مثل عائشة المخالفة لوصيه الذى هو نفسه.

و ان شئت قلت لكل رئيس ان يخرج بعض اهل بيته من محيط خواصه و يدخل غيرهم فيهم لفساد الاول و كمال

صلاح الثانى فيخرج ابن نوح عن كونه اهل بيته و يدخل مثل سليمان فى بيت النبى بعنوان" سلمان منا اهل البيت" و هذا ما اصطلح عليه شيخنا الانصارى قده فى الاصول كلمة" الحكومة".

و الروايات الكثيرة قرينة هذا التحكيم و مفسر الآل. و لك ان تجعل هذا وجها ثالثا.

كما يمكن ان يقال: الآل ليس بمعنى اهل البيت اصلا بل بمعنى خاصة الرجل و كونه من خواص الشخص امر معنوى يمكن ان يدخل فيه الاجانب و يخرج منه الاقارب كما لا يخفى.

---

(١) كما قال شيخنا البهائى قده:

اين وطن مصر و عراق و شام نيست اين وطن شهريست كو را نام نيست

.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٢٤

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

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

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

فكل هذى النسب الوضعية اظلال تلك النسب النورية

كهذه الالوان فى الطاووس بل كل ما فى العالم المحسوس

و الشرح فى الفلسفة.

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

و حيث ان مذهب المصنف قده هو وضع الالفاظ للمعانى العامة يحتمل ارادة الوجود من الحقيقة اذ ما ليس موجودا فليس حقيقة و متحققا

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٢٥

فالمعنی ح ان آله مدار شمس الوجود ای الوجود الکامل و الوجود الکامل فیهم فقط و" بهم فتح اللّه و بهم یختم و بهم یسلك الی الرضوان و علی من جحد و لا یتهم غضب الرحمن ..."

او انهم مدار الوجود الامکانی فی العالم و بهم سری الفضل و الوجود من الرب تعالی الی عالم المادة.

کما یحتمل ارادة الولایة و انهم مدار شمس الولایة (و قد شبهها بالشمس) الالهیة و انهم اولیاء اللّه الکاملین، اذ المراد من هذه الولایة هو الکامل المراتب النازلة المتحققة بعضها فی المؤمنین ایضا کما قال تعالی: **اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا.**

قوله: (بها الحق وزن) فهم موازین الحق و بهم یتمیز الحق من الباطل فهم ایضا ناطقون بالصواب کالنبی (ص) فالحصر المستفاد سابقا من" الناطق بالصواب" اضافی او انهم نفس النبی" و اشهد ان ارواحکم و انوارکم واحدة طابت و طهرت بعضها من بعض".

قوله و بعد ای بعد الحمد و الصلوة و التوجه الی عالم القدس الالهی ثم النبی و الائمة اتوجه الیکم ایها القراء.

قوله: (ای موازین الهداة) من اضافة الموصوف الی الصفة ای الموازین الهادیة و المراد هی القواعد المنطقیة.

قوله: فیه اشارة الخ اضافة الحکمة الی المیزان تفید ان المیزان ای المنطق من الحکمة اذ لا وجه للاضافة فی المقام لو لم یکن المنطق جزءا من الحکمة کما لا یصح اضافة الفقه الی النحو فالاضافة ح من اضافة الکل الی الجزء- و هی نادرة فی الاستعمال- و یصیر المعنی: اقل علیکم تلك

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۲۶

القسمة من الحکمة التی تکون فی مباحث المنطق و الاضافة ح بمعنی" فی" او بمعنی" من" ای الحکمة التی هی المیزان ای تلك القسمة من الفلسفة و اما اللام فتکلف، و یمکن تصحیحه بمعنی الحکمة التی للمیزان و هو عبارة اخری عن کون قسمة منها میزانا.

و الحاصل حیث ان من الرؤوس الثمانیة المعهود ذکرها ابتداء التصانیف بیان نسبة العلم و انه من ایّ علم هو فاراد قده بواسطة هذه الاضافة بیان ان المنطق جزء الفلسفه.

ان قلت: کیف یحکم قده جز ما یکون المنطق جزء الفلسفة مع ان للفلسفة تعاریف لا یمکن کون المنطق جزء لها علی بعضها!

توضیح ذلك انه قد عرف الفلسفة بتعاریف:

۱- الفلسفة صیرورة الانسان عالما عقلیا مضاهیا للعالم العینی کما قال المصنف قده فی شرح منظومته فی الفلسفة: و هی المعرفة بقول الحکماء الحکمة صیرورة الانسان الخ. و توضیح المراد ان الفیلسوف ینظر فی الاشیاء و یدرك حقیقة الموجودات من الواجب و الممکن و اقسامه من الجواهر و العرض و ... و یدرك احکام کل منها و الادراك هو تصورها و تصور احکامها، و التصور حضور مهیة الاشیاء (الا فیما لا مهیة له کالواجب تعالی) فی الذهن و ان لم یحضر متن وجودها الخارجی و هذه الصور تتحد مع ذات الشخص المدرك و وجود نفسه و ح فیصیر الفیلسوف بنفسه عالما مشابها للعالم الخارج فی ان مهیة الاشیاء موجودة فی ذهنه و متحدة مع وجوده کما تکون فی الخارج و تتحد مع الوجود الخارجی «۱»

(۱)

هـر آنـکـو زد انـش بـرد تـوشـه‌ای جهانی است بـنشـسته در گوشه‌ای

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۲۷

و هذا ليس فى الكليات فقط بل فى التصورات الجزئية الواقعة فى الحس المشترك و الخيال ايضا كذلك تتحد مع وجود المدرك فى ناحية الحس و الخيال الا انه لما كان كلامهم فى الكليات اذ لا شرافة فى الجزئيات الفانية و الفلسفة لا تتكلم فيها فعرفوا الفلسفة بصيرورة الانسان عالما عقليا الخ اذ العقل انما هو يدرك بنفسه الكليات و اما الجزئيات فبتوسط سائر القوى.

هذا توضيح التعريف المزبور، و ليعلم انه مبتن على مباحث" الوجود الذهنى" المعنونة فى الفلسفة.

انما المربوط بما نحن فيه ان المنطق لا يكون جزء الفلسفة قطعا على هذا التعريف.

و ذلك لان فى المنطق لا يتعلم احوال الموجودات الخارجة حتى يصير عالم المنطق بنفسه عالما شبيها بالخارج و انما يتعلم بالمنطق احوال المعرفية و القياسية و الكلية و الجزئية و الجنسية و غيرها مما يسمى بالمعقولات الثانية و هى موجودات ذهنية اذ ليس هذه الاوصاف فى الخارج كما هو واضح لكن التمهل الآتى يجرى فيه ايضا.

۲- الفلسفة ما يبحث عن الوجود و العدم للاشياء (بعد اعتقاد تحقق للعالم و اجزائه فى الخارج و الا فهو سفسطة) و الظاهر انه احسن التعاريف للفلسفة اذ الاول و الثالث تعريفان بالغاية حقيقة و الرابع تعريف بالمسبب عن الفلسفة. و كيف كان فعلى هذا التعريف ايضا المنطق خارج قطعا اذ لو فرض شمول الوجود فى التعريف للوجود الذهنى لكن المنطق لا يبحث عن وجود الصور الذهنية و عدمها بل

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۲۸

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

۳- الفلسفة خروج النفس من حد بساطة الجهلاء الى كمالها المقدر له فى ناحية العلم و العمل فبالحكمة و درك حقائق الاشياء و احكامها، و درك الاعتباريات و ما ينبغى ان يفعل و يترك يخرج النفس من حد بساطتها الاجمالية الجهلاء الى طرف كمالها الممكن له عملا و علما.

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

٤- الفلسفة التخلق باخلاق اللّه تعالى.

۵– الفلسفة هو العلم باحوال اعیان الموجودات علی ما هی فی نفس الامر بقدر وسع البشر.
و لا ریب فی عدم شمول هذا التعریف للمنطق اذ لیس هو علما باحوال الموجودات العینیة ای الخارجیة و انما هو علم باحوال المعقولات الثانیة و انها کیف تتشکل حتی تصیر معرفا او قیاسا موصلا و شکلا اولا او ...
و المعقول الثانی غیر موجود فی الخارج اذ هو عارض علی المعقول الاول فان القیاسیة انما تعرض قضیتین مرتبطین و لا ریب فی عدم

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۲۹

وجودهما فی الخارج و النوعیة مثلا تعرض الانسان الکلی و لا ریب فی وجوده فی الخارج. و قد ظهر بما ذکر وجه تسمیته بالمعقول الثانی–.
و قد اجاب المصنف قده عن الاشکال، بقوله: بل هو من الحکمة و ان فسرت الخ.
و توضیحه ان المعقول الثانی و ان کان موجودا ذهنیا اذا قیس الی الموجود الخارجی لکنه صفة الذهن و هیئته و الذهن من مراتب النفس و هی موجودة فی الخارج بلا ریب.
و الحاصل ان المعقول الثانی موجود فی النفس و النفس موجود فی الخارج فالمعقول الثانی موجود فی الخارج اذ الموجود فی الشیء موجود فی ذلک الشیء فالماء الموجود فی الکوز الموجود فی الحجرة هو ایضا موجود فی الحجرة.
و ح فبالمنطق یعلم احوال الموجود الخارجی.
ان قلت: لا نسلم ان موضوع المنطق المعقولات الثانیة حتی یحتاج الی هذا التکلف بل موضوع المنطق هو کل معلوم تصوری او تصدیقی موصل الی مجهول مثل: العالم متغیر، و هو ای العالم و تغیره موجود ان فی الخارج قطعا فلا نحتاج الی هذه التعسفات.
قلت: من یقول بکون موضوع المنطق هو المعلوم التصوری و التصدیقی لا یقول بکون کل معلوم تصوری او تصدیقی موصل الی مجهول موضوع المنطق و انما هو من حیث الایصال ای الجهة التی کانت فی هذه القضیة و القیاس باعثة للوصول الی المجهول، و لا ریب ان تلک الجهة هی القیاسیة و الشکلیة الکذائیة و المعرفیة و هکذا ... و هذه

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۳۰

هی المعقولات الثانیة.
فلا اختلاف بین القولین اصلا عند التحقیق و لذلک تری المصنف قده مع تصریحه قبلا بکون المعقولات الثانیة موضوعة للمنطق یصرح فی اشعاره الآتیة بان موضوع المنطق هو المعلوم التصوری و التصدیقی و لیس هذا الا لعدم الفرق بین العبارتین «۱»
قوله: (و کیف لا یکون من الحکمة) یعنی ان المنطق آلة التحقیق فی الفلسفة اذ تحتاج بلا ریب الی القواعد المنطقیة و آلة الشیء فانیة فیه یترتب علیها احکامه و تکون من جملة اجزائه کما یکون القدوم من النجارة و ان کان حدیده من

فن الحداد و ح فالمنطق اذا لوحظ من حيث كونه آلة الفلسفة ما به ينظر اليها كان من جملتها «۲»

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

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

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

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

---

(۱) و ان شئت التفصيل فی المقام فراجع كتابنا" مقصود الطالب"

(۲) و ليعلم ان هذه الآلية بحسب جعل مؤلف المنطق الذی هو ارسطو و قد جعل شعار مكتبه: لا يدخل مدرستنا من لا يعلم المنطق قبال شعار افلاطن:

لا يدخل مدرستنا من لا يعلم الهندسة ص ٤١ فلسفه‌های بزرگ.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۳۱

قوله: (عيونه خرّارة) شبّه ابواب المنطق و مباحثه بعيون كثيرة النبع و الجريان.

و وجه الشبه امران ۱- ان الماء سبب حيوة الانسان بل كل موجود" مِنَ الْمٰاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ" فكذا حيوة الانسان الروحية بالمنطق حيث يشد العقل و يصرف الانسان عن الظن و الوهم. ۲- ان ابواب المنطق ينبع منها مطالب كثيرة يستفاد منها فی العلوم كثيرة النبع و الجريان كالعيون الخرارة.

و قد اخذ تعبير الخرارة من الشيخ ابن سينا فی رسالة حی بن يقظان حيث قال (على ما فی حاشية رسالة التصور و التصديق): المنطق عين خرارة من شرب مائها و تطهر بها و سرت فی جوارحه منه مبتدعة ... و لم يتكاده صعود قاف الخ.

قوله: (واردها قريحة طيارة) القريحة فی اصل اللغة اول ما يستخرج من البئر و يطلق فی الانسان على غريزته التی يستنبط بها العلوم و الذوقيات و هو المراد من الطبع فی قول بعض اللغويين القريحة فی الانسان طبيعة لكن الاطلاق العرفی للقريحة انما هو فی الذوق و الحدس لا الفكر «۱».

و لها مراتب كثيرة: منها القطانة و هی اخس مراتبها و هی التی تكون فی صراط كسب المعارف كالواقف الذی لا يستطيع الذهاب الا قليلا غاية القلة.

۲- سيارة و هی اعلى من السابق تكون كمن يسير باقدامه فی

---

(۱)

بسيم و زر چه نيازم كه از قريحه مر است هزار درّ گرانمايه در خزانهٔ خويش

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۳۲

الطريق.

۳- سباحة تكون كمن يسبح فى الماء اعلى من الثانية.

٤- طيارة و هى التى تدرك اسرع من سابقه، كالطيران.

٥- براقة: تكون فى صراط الادراك كالبرق اللامع.

٦- طرافة: تدرك المعارف فى طرفة العين، و كانها اعلى من السابق.

٧- حداسة: تدرك المعارف بلا فكر بل بالحدس و الفرق بين الفكر و الحدس واضح، فالفكر حركة من المطالب الى المبادى و بالعكس كما يأتى و الحدس ظفر بالمطالب مع حدودها الوسطى دفعة من غير الحركتين.

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

كمال حدس قوة قدسية   يكاد زيتها يضيئ ماتية «۱»

و لعل من هذا الحدس القدسى ما يسمى ملهمة و قد يجعل قسما عليحدة.

و من يرد المنطق و يستفيد من عيونه يصير صاحب قريحة طيارة اذ لا ريب فى امكان تكميل القريحة بالتمرين فبالتمرين فى المنطق و ورود مباحثه يصير ذاريحة طيارة و لو كان قبلا ذا قريحة قطانة.

و اما القريحة البراقة و الطرافة فانما توجدان فى الاوحدى من الناس.

---

(۱)

نگار من كه بمكتب نرفت و خط ننوشت   بغمزه مسئله‌آموز صد درس شد

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۳۳

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

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

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

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

و فى عبارته هذه من جهة كلمة النور (و بالنتيجة يكون المنطق يقينا اى نور لا ظلمة فيه فلا و هم و لا شك بل اعتقاد

یقینی صرف) و من جهة کلمة الکفایة اشارة إلی کفایة المنطق فی صراط الکمال من دون احتیاج الی شئ آخر اذا المنطق یعصم عن الخطاء فی الفکر مادة و صورة خلافا للمحدث الاسترابادی و قد ذکرنا قدح کلامه فی بحث الصناعات الخمس من کتابنا" مقصود الطالب".

و خلافا لعدة من علماء الغرب مثل" دکارت" و" بیکن" و غیرهما و واضعی منطق" دیالك تیك" فقد اعترضوا علی هذا المنطق شدیدا، و اسقطوه عن الاعتبار، و قد ذکرنا کلماتهم مع الخدشة فیها فی کتابنا" المنطق المقارن" فراجع.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۳۴

فما اجد رقول" کانت" .... و قد سار المنطق من اقدم الازمنة طریق العلم الاطمینانی و ما اخّر حتی رجلا و اعجب منه انه ما قدم ایضا رجلا و هذا مما یوجب تحسینه جدا فهو علم کامل مختوم «۱».

قوله: (قاف القلب) القلب فی البدن هو اللحم الصنوبری الذی مبدء تقسیم الدم الی العروق و بالنتیجة مبدء الحرکة فهو کانه یتقلب بین الاعضاء و یدر علیها رزقها.

و حیث قد عرفت وضع الالفاظ للمعانی العامة فیسمی الروح الانسانی فی مرتبة استفادة المطالب قلبا لانه یتقلب ح فی المطالب المجهولة و المعلومة، و لتقلبه بین عالم الغیب الذی مبدء لعلوم و بین اصل وجوده النفسانی فیستفید من الغیب و یدر علیه.

و للروح مراتب بحسب اصطلاح الحکماء و العرفاء یکون القلب

---

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

" کانت" از سری فلاسفه بزرگ بقلم آندره کرسون.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۳۵

اسما لمرتبة منها عند الطائفة الثانیة.

و توضیح ذلك انك قد عرفت مراتب القریحة سابقا فاعلم انها جمیعا بحسب قدرة النفس علی الادراك فقد یدرك بطیئا و قد یدرك سریعا ...

و للنفس مراتب بحسب فعلیة الادراك و الکمال العلمی و العملی و عدم الفعلیة.

۱- فالذهن العاری عن الادراك و الروح الذی لا یدرك شیئا بل هو استعداد صرف لدرك المطالب یسمی العقل الهیولائی کما یسمی بالعقل بالقوة و العقل المنفعل فانه مادة التعقل و هیولاه بلافعلیة اصلا.

۲- و الذهن الذی کسب البدیهیات فقط و لم یستفد منها النظریات و لم یرتب مقدماتها بل هو استعداد النظریات مع

كسب البديهيات يسمى العقل بالملكة (و لوجه التسمية جهتان مذكورتان فى محله).
٣- و الذهن الذى رتب المقدمات و لكن لما يستفد منها النتيجة يسمى العقل بالفعل لفعلية التعقل عندئذ.
٤- و الذهن الذى استفاد النتيجة ايضا يسمى العقل بالمستفاد.
هذا بحسب مراتب العقل النظرى و اما بحسب العقل العملى و الكمال فى العمل فهى:
٥- الروح الذى تخلى عن الرذائل كبخل و حسد و غيرهما متخلية
٦- و الذى تحلى (بالمهملة) بالفضائل متحلية
٧- و الذى تجلى (بالجيم) مع ذلك باوامر الشرع متجلية.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٣٦

٨- و الذى فنى فى اللّه تعالى و شهد كل شئ مستهلكا بنور الله فانية.
و للفناء ثلث مراحل ١- المحو اى لا يرى فعلا الا بارادة الله تعالى فكل فعل محو فعله و هو اشارة الى مقام التوحيد الافعالى الذى يشير اليه كلمة" لا حول و لا قوة الا باللّه". (و لا يراد به الجبر، بل المراد ان كل فعل يتحقق بحول و قوة اعطاهما اللّه تعالى فلا حائل و لا قدرة الا باستعانته تعالى).
٢- الطمس اى يرى صفات الممكنات مطموسة و ممحوة فى نعمته و صفته تعالى فكانه لا كمال الا كماله. و قال بعض الاعلام دام علاه كلمة" لا اله الا اللّه" اشارة الى ذلك لان الله اسم للذات المستجمع لجميع صفات الكمال فالمعنى ان الجامع للصفات ليس الا هو تعالى فتدبر.
٣- المحق اى يرى كل وجود محوا فى وجوده تعالى بمعنى أنه لا ذات مستقل فى العالم الا هو تعالى فكانه" لا ذات الا ذاته" كما فى الدعا، و قيل كلمة" لا هو الا هو" (فى دعاء الجوشن) اشارة اليه.
هذه مراتب ثمانية للروح الانسانى بحسب الادراك و الفضائل العملية على اصطلاح الحكماء كما قال المصنف قده فى فلسفته:

للنفس قوّتان عقل نظرى	و عملى ان تشا فعبر
علامة عمالة فالمبتدا	لا ربع مراتب قد صعدا
بحسب الكمال و استعداد	ذى الضعف و التوسيط و اشتداد
فما هو استعداد الاولى	سمى بالعقل الهيولانى
و عقل استعداد كسب المدركة	من اوليات له بالملكة

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٣٧

بالفعل ذو استعداد الاستحضار	للنظريات بلا انظار
و العقل حيث انعدم استعداد	و استحضر العلوم مستفاد

...

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

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

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

و عند العرفاء مراتب سبعة: ١- الطبع باعتبار جهة مبدئية الروح للحركة و السكون و ان كل حركة او سكون يقع بامر الروح ٢- النفس و

---

(١) ص ١٣١ ج ١ درر الفوائد

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٣٨

هى جهة ادراك الروح المطالب الجزئية ٣- القلب و هو جهة ادراك الروح المطالب الكلية ٤- الروح و هو مرتبة حصول الملكة العلمية او العملية ٥- السرّ و هو مرتبة فناء الروح فى العقل الفعال (الذى يكون افاضة العلوم من الرب تعالى بواسطته) ٦- الخفى و هو مرتبة فنائه فى مقام الواحدية (يعنى مقام" اللّه" اى الذات مع الصفات فلا يرى الا اللّه المتجمع للصفات) ٧- الاخفى و هو مرتبة الفناء «١» فى مقام الاحدية (يعنى مقام ذاته تعالى مع قطع النظر عن الصفات فلا يرى الا اياه ذاته يا من لا هو الا هو).

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

---

(١) و المراد بالفناء: ان لا يرى لنفسه انية و شيئية اصلا و لا يرى شيئا الا الرب تعالى و يرى نفسه كالميت بين يدى الغسال كما فى الرواية (و التوضيح فى محله) و من الواضح ان الفناء حاصل لكل احد بهذا المعنى الا ان المراد توجه الشخص بفنائه و عدم الغفلة عنه ابدا حتى يصل بواسطة هذا التوجه و المعرفة (التى هى غاية خلقة البشر) الى المقامات العليا فالحق ان الفناء رأس مال البشر و لكن ما اقل من توجه الى رأس ماله و قد بحث فلاسفتنا و عرفائنا عن هذا المقام كاملا و قال الفيلسوف الهندى

الامریکی" و یوکاندانا" علی ما فی مترجم کلامه مرحله نهائی تعالی و رستگاری روح عبارت است از محو وجود فرد در وجود الهی و این وقتی برای ما حاصل است که درس بزرگ و مهم عشق لا یتناهی را آموخته باشیم.

ماجراهای جاودان در فلسفه ص ۳٦۸

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۳۹

مقام الفناء الی ثلث مراتب ایضا بحسب اصطلاح العرفاء «۱»

العرش: هو سریر الملك و علی ما ذکرنا من وضع الالفاظ للمعانی العامة هو اقرب المکان الی مصدر الامور فیظهران کل مرکز القدرة و صدور الاوامر یسمی عرشا. ثم ان قلب المؤمن لفنائه فی اللّه تعالی و کونه بالنتیجة مهبط رحمة اللّه تعالی یسمی بعرش الرحمن کما فی الحدیث: یسعنی قلب عبدی المؤمن.

و ظاهر المصنف ان هذا القلب هو القلب المذکور فی عداد مراتب النفس.

لکن الظاهر ان هذا القلب المذکور فی الحدیث هو الذی یسمی بالفارسیة" دل" و هو جهة احساسات الروح و عواطفه و عشقه و یسمی بالقلب لکثرة تقلب احواله و تموج بحره کما فی الحدیث ان للقلب اقبالا و ادبارا .... «۲»

فهذا القلب الذی یعشق الرب تعالی و یکون کالعاشق فانیا فی المعشوق هو الذی یکون عرش

---

(۱) المعرض عن متاع الدنیا و طیباتها یخص باسم الزاهد و المواظب علی فعل العبادات من القیام و الصیام و نحوهما یخص باسم العابد و المتصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیما لشروق نور الحق فی سره یخص باسم العارف ....

(۲)

نسیم گلم آرمیدن ندانم | ز طرف چمن پاکشیدن ندانم
بنوعی اسیرم که گر بر تن من | قفس بال گردد پریدن ندانم

درکی قمی

در اندرون من خسته دل ندانم کیست | که من خموشم و او در فغان در غوغاست

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۴۰

الرحمن «۱» و قد حکی عن المعصوم ان قدر الرجل قدر محبوبه و علیك بالتدبر فی مضامین الروایات.

و یحتمل کون مراد المصنف من القلب فی عبارته هو هذا الذی ذکرنا فی شرح الحدیث حتی یکون اشارة الی الوصول بکمال عواطف الروح. و الجهة العملی و یکون قوله: قاف القلم الخ اشارة الی الوصول بکمال الادراك النظری و هذا احتمال قریب و ان لم یذکره احد من الشراح.

قوله: (الذی هو عالم العقل) قد مضی ان العالم کله کتاب اللّه تعالی و هو ینقسم الی الآفاقی و الانفسی فاعلم ان کل واحد منهما ایضا ینقسم الی اقسام و ذلك لان للوجود الصادر من الله تعالی مراتب.

۱- عالم العقول الکلیة التی هی قبل سائر الوجودات رتبة و قد حکی عن علی علیه السلام فی حدیث الاعرابی: العقل جوهر دراك محیط بالاشیاء عن جمیع جهاتها عارف بالشئ قبل کونه فهو علة للموجودات و یسمی ذلك العالم بعالم الجبروت لجبره نواقص ما دونه فانه کمال عوالم ما دونه و یسمی بعالم القلم ایضا لشبهه بالقلم فی جمعه تمام الکمالات بنحو اللف کما ان فی مرکب القلم تمام الحروف اجمالا و فی کونه واسطة الفیض.

۲- عالم النفوس الکلیة التی هی بعد العقول رتبة و یسمی بعالم الملکوت الایمن قبال الملکوت الایسر الذی هو عالم المثال و البرزخ و قد سمی بالملکوت لانه ایضا اکمل و اقدر من عالم الطبیعة و الملکوت

---

(۱)

در این ره عقل جولانی ندارد — رهی دارد که پایانی ندارد
ولی با جان مردان دل آگاه — رهی دارد بکوتاهی یك آه

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۴۱

مبالغة فی الملك و القدرة.

۳- عالم المثال و البرزخ الذی هو واسطة بین عالم المادة و المجردات و یسمی بالملکوت الاسفل کما عرفت و قد یطلق کلمة الملکوت بمعنی مطلق عالم الغیب الذی قبال عالم الطبیعة. و قد اخذوا اللفظ عن الشرع فقد ورد فی ادلة الشرع ذکر الملکوت و الجبروت کثیرا (اکثرها بمعناها اللغوی) منها دعاء السجاد علیه السلام قبل صلوته: یا من احار کل شئ ملکوتا و قهر کل شئ جبروتا «۱»

٤- عالم النفوس الجزئیة الفلکیة و الانسانیة و یسمی بالنور الا سفهبد.

۵- عالم الظاهر و الشهادة من موارد الارض و السماء و ما فیهما و ما بینهما و یسمی بعالم الناسوت و یسمی الاجسام الفلکیة فی لسان حکماء الاشراق بالبرزخ العلوی، و الاجسام العنصری بالبرزخ السفلی و هذه المراتب هی المرادة من قول المصنف فی الفلسفة:

بالجسم و النفس و عقل ذی سمك — و جبروت ملکوت و ملك
و النور الاسفهبد و المظاهر — لنور الانوار و نور قاهر .....

و هذه هی مراتب الکتاب الآفاقی.

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

(۱) ۳/ ۹ قیام صلوة المستدرك

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۴۲

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

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

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

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

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

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

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۴۳

المادة و صار فكره و ذكره مع عالم الغيب لم يكن مقيدا بقيود المادة و يتسلط على الزمان و المكان كالمجردات التى تكون اعلى من الازمنة و الامكنة، يخلع بدنه من الروح اختيارا «۱» و يفعل افعال الملكوتيين و يسير مثلا بطىّ الارض فيغلب بفعله الزمان و المكان و قد يصير الى حال لا ظل لجسمه فى الشمس كما كان الرسول (ص) كذلك و يرى من خلفه و قدامه كما فى الحديث.

قوله: (اعنى الالهى الاعم) الحكمة نظرى اذا بحثت عما لا يدخل تحت اعمالنا و عملى اذا بحثت عما يرتبط باعمالنا و العملى اما يبحث عن الملكات النفسانية فهو علم الاخلاق او عن ارتباط الشخص بالغير اما فى بيته فهو تدبير المنزل او خارج بيته مع الناس فهو سياسة المدن (هذا هو التقسيم الذى تداول من التقديم).

و النظرى الهى و رياضى و طبيعى اذ هو اما يبحث عما يكون فى الذهن و الخارج مع المادة و هو الطبيعى او فى الخارج فقط و هو الرياضى او لا يحتاج الى المادة فى الذهن و لا فى الخارج و هو الالهى الاعم، و موضوعه الوجود (و هو غير محتاج الى المادة و ان قارنته احيانا).

و بازاء الالهى الاعم الالهى الاخص و هو البحث عن الموجود المجرد الواجب الوجود اى اللّه تعالى و خصوصياته

تعالی.

و الحاصل ان المنطق آلة لتحقيق الفلسفة الالهى الاعم (الباحثة عن الوجود مطلقا) و كما تكون هى كلية فكذلك المنطق.

---

(۱) و للشيخ الاكبر محمد حسين الاصفهانى قده قصة فى الباب.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۴۴

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

و قيل باتحاد الذهن مع المعلوم اى يتحد وجود الذهن مع الشئ الموجود فى النفس «۱» و هذا اعتقاد" فرفوريوس" من المشائين ثم شاع و قبله جمع كثير منهم المصنف قده و تفصيل المقام فى الفلسفة.

و عليه فالنفس تتحد مع المطالب الكلية المنطقية و يسرى احاطتها الى النفس و تصير النفس ايضا محيطة بحكم الاتحاد و ان حكم احد المتحدين يسرى الى الآخر «۲».

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

---

(۱)

ای برادر تو همه اندیشه‌ای — ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای
گر گلست اندیشه‌ات تو گلشنی — و ربود خاری تو هیمه گلخنی

(۲) و هذا مراد الشاعر يصف رقة الخمر و الزجاج كانهما متحدان:

رق الزجاج و رقت الخمر — فتشابها و تشاكل الامر
فكانما خمر و لا قدح — و كانما قدح و لا خمر

...

داند آن عقلی که آن روشن دلی است — که میان لیلی و من فرق نیست

من کیم لیلی و لیلی کیست من	ما یکی روحیم اندر دو بدن

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۴۵

معرفة النفس التربوی.

قوله: (جناحا العقل) شبه العقل بطائر له جناحان، جناح العلم و جناح العمل کما یکون هذه التشبیه شائعا فی ادب العرب و العجم و فی القرآن الکریم: **وَ اخْفِضْ جَنٰاحَكَ** ...

و منه قول ابن سینا فی الروح الانسانی:

هبطت الیك من المحل الارفع	ورقاء ذات تعزز و تمتع ...

و قول" سعدی":

طیران مرغ دیدی تو ز پای‌بند شهوت	بدر آی تا ببینی طیران آدمیت

و قول الشاعر:

مکش بخون پر و بالم هرآنچه من بپریدم	بغیر گوشه بامت نشیمنی نگزیدم
هزار دانه فشاندند و رامشان نشدم من	هزار سنگ ببالم زدی و من نپریدم

الی غیر ذلك ...

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

فبالمنطق یصح له الطیران فیعرج الی مکان القدس

قوله: (صقع لاهوت) الصقع هو الناحیة و اللاهوت مقام الاسماء و الصفات و المراد ببد و جناحی العقل و ظهورهما من ناحیة اللاهوت وصول الفکر الی تلك الناحیة و کون الشخص فی ناحیة العمل مظهر صفات اللّٰه تعالی.

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۴۶

الاولی ای الطولیة فهی:

١- مرتبة الاحدیة و نفس ذات الواجب تعالی مع قطع النظر عن الاسماء و الصفات المعبر عنها بغیب الغیوب، و الغیب المکنون و الغیب المصون و اللاهوت و ...

٢- مرتبة الواحدیة ای الذات مع الصفات المعبر عنها باللاهوت و الوجود الجامع لجمیع الاسماء الحسنی و الصفات العلیا.

۳- الجبروت و هو عالم العقول و یسمی بعالم القضاء و الامر و الابداع و القلم و امر الکتاب ایضا.

٤- الملکوت و هو عالم النفوس و المثال کما عرفت.

٥- الناسوت و هو عالم الشهادة من الارض و السماء و یسمی بعالم المحو و الاثبات ایضا.

٦- و جعلوا الانسان لعظم شانه من بین الناسوت قسما علیحدة عبروا عنه بالکون الجامع لجامعیته کما قال المصنف فی الفلسفة:

فالعالم الاکبر کان حاویا کان غدا کل له مرائیا

اخذا من المولی علیه السلام:

اتزعم انک جرم صغیر و فیك انطوی العالم الاکبر

قوله: (ینتفع الکل) فان العلوم قسمان عقلی و نقلی و العقلی قسمان برهانی و تجربی و النقلی دینی و غیر دینی.

فالعقلی البرهانی یحتاج الی المنطق قطعا سواء کان مثل الفلسفة او الهندسة التی مسائلها

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۴۷

منتظمة «۱» لاحتیاجها الی الاقیسة و لو بقدر ان هذه الزاویة مساویة لتلك و هی للاخری فهذه مساویة للاخری فانه من قیاس المساواة الذی لا بد من اثبات صحته فی المنطق.

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

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

و فطرة الانسان غیر کافیة فی ان ینال الحق کالعلانیة

---

(۱) و لها براهین ریاضیة و قد حصر بعضهم المنطق فی المنطق الریاضی المسمی بـ" الگوریسم" و تهاجموا علی المنطق القدیم و قالوا بان المنطق الصحیح هو الریاضی و واضعه الاول" بول" ثم کمله" جوونز" و" ون" و" پیرس" و ... و ملاك الحمل فی هذا المنطق هو التساوی کما فی ٤- ۲* ۲ لکنه لیس کلیا کما ان ساقی المثلث المتساوی الساقان متساویان و لا یصح حمل احد الساقین علی الآخر کما لا یخفی و ما اجدر قول" ازوالد کولپه" فی مترجم کلامه: منطق ریاضی جز در حالات نادری نه مورد نیاز و نه ارزشی دارد هرچه را بتوان بوسیله آن کسب کرد بطور آسانتری میتوان بوسیله منطق لفظی کسب کرد شخص باید اینجا اصطلاحات و رموز برد و منطق را بداند و علاوه مسائل فراوانی چون تصور و استقراء داریم که نمیتوان با اسلوب دقیق ریاضی تفسیر کرد.

ص ٥٦ مقدمه‌ای بر فلسفه

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۴۸

و قال الشاعر:

گاه باشد كه كودك نادان به غلط بر هدف زند تيری

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

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

قوله: (فالحكمة لمن يطيق البرهان) الحكمة من الاحكام و الاتقان و بذلك يسمی مفاد الطالب حكما لكونه جزميا و فيه اتقان و الدليل المحكم الذی لا شك فيه هو البرهان. و فهم الحقايق الخارجية (الفلسفة النظرية) و الاعتباريات (الفلسفة العملية) يسمی حكمة من باب تسمية المسبب باسم السبب فان الفهم علی ما هو فی الواقع انما يصح بالبرهان. و المراد من الحكمة فی القرآن **وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً**" **وَ لَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ**" ايضا هذا الفهم النظری و العملی او احدهما و الله اعلم.

و قد امر النبی (ص) بدعوة الناس الی سبيل الله تعالی (و البحث فی المراد من هذا السبيل فی محله) بالحكمة و الموعظة الحسنة و الجدل و لا بد ان يكون الحكمة بازاء من يترقی ذهنه و يستعد للاستدلال البرهانی و الجدل لمن يكون استعداده اقل فيطلب الاستدلال و ان كان لا يستعد للدليل البرهانی الذی هو ادق من الجدل المتشكل من

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۴۹

القضايا المشهورة بين الناس و ايضا فی قبال الخصم لا فحامه حيث يكون استعداده كما ذكر و يقنع بالمشهورات و لا يطلب البرهان. و الموعظة للاقل استعداد او للتحريك نحو العمل.

و للبحث عن قيد" حسن" الوعظ و كذا الجدال و تحقيق قوله تعالی و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن، مقام اخر، ياتی انشاء الله تعالی فی الصناعات و يأتی انشاء الله تعالی ان الجدل لا يختص بالمعاند.

قوله: (و يوزن الدين الخ) قال الغزالی فی كتابه" القسطاس المستقيم" فی تفسير قوله تعالی" **وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ**" (علی ما حكی) هی الموازين الخمسة المنطقية من القياس الاستثنائی الاتصالی و الانفصالی و الشكل الاول من القياس الاقترانی و الثانی و الثالث. و عبّر عن الاستثنائی الاتصالی بميزان التلازم للملازمة بين مقدمه و تاليه و عن الاستثنائی الانفصالی بميزان التعاند للعناد بينهما و عن الاقترانی بميزان التعادل لتعادله بين العناد و التلازم فليس فی تمام الموارد تلازما و ليس فی الكل تعاند بل النتيجة فيه تابعة للمقدمتين اللتين قد تكونان موجبتين و قد سالبتين و قد بالتفصيل.

و عن شكله الاول بميزان التعادل الاكبر لكونه اعظم الاشكال قدرا و لذلك وصفه المصنف بقوله: جلی، و عن شكله الثانی بميزان التعادل الاوسط و عن الثالث بالاصغر و وجه التسمية ظاهر مما مضی.

قال اذ ليس الميزان المنصوب فی القيمة من هذه الموازين الظاهرية التی تزن الاجسام بل ميزان الحق و الباطل المعنويين و لا بد ان يكون

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۵۰

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

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

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

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

قوله: (العقل الفعال) لا ريب ان علومنا ليست ذاتية لنا بل هى عرضى" **وَ اللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً**" و من المقرر فى الفلسفة ان كل ما بالعرض ينتهى الى ما بالذات و كذلك النظر العرفى.

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

و هل يلزم التعدد فى الواسطة حتى يكون هناك عقول متعددة؟

و ح فكم تعداده؟ و هل هذا العقل الفعال ح هو العقل الاول او الآخر المتصل بالعالم؟ ابحاث لا يسعنا المقام.

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۵۱

فرض نظائر القوى الظاهرة الباصرة و السامعة و ... للروح ايضا كما ترى القرآن يقول: **لا تَعْمَى الأَبْصارُ وَ لكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ** و تسمع الشاعر يقول:

چشم دل باز كن كه آن بينى آنچه نا ديدنى است آن بينى «۱»

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

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

قوله: (خير منطق) بل لا منطق سواه **أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ**

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

المقدمة

[المنطق قانون لا قوانين]

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

---

(۱) و لعل فرض هذا القول الدراكة للروح بلحاظ ان المدرك الحقيقى فى هذه الحواس الظاهرة هو الروح فهو الذى يدرك المبصرات فى ناحية البصر و المسموعات فى ناحية

السمع، و هكذا ... و هذا هو بحث اتحاد النفس مع القوى و قال المصنف فى الفلسفة:

النفس فى وحدتها كل القوى — و فعلها فى فعله قد انطوى
للحكم بالمرئى على المطعوم — و بالخيالى على الموهوم
و القاض بين اثنين لا بد و ان — قد حضرا له كذا الباقى علن

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۵۲

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

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

و العلم يستعمل بمعنيين ۱- نفس المسائل كما قد عرفت فى تعريف النحو ۲- الملكة الحاصلة من ممارسة مسائل العلم. و المراد هنا ليس الاول حتى يرد اشكال افراد لفظ القانون اذ المسائل متعددة بل المراد هو الملكة و هى صفة واحدة بسيطة نفسانية و لذلك افرد لفظ القانون.

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

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

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

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۵۳

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

و من عرفه بما ذكره المصنف ادخل لفظ المراعاة و قال يقى رعايته عن خطاء الفكر، نظر الى انه لو لا مراعاة قواعد المنطق لم يعصم الفكر.

ثم ان كل ما ذكروه من التعاريف تعاريف رسمية لا حدّية لان العلم الآلى لا ينظر فيه الا الى نتيجته فى العمل و اثره و

الاثر خارج عن الذات و رسم لاحدّ.

[موضوع المنطق]

قوله: (فموضوعا قفوا) و قد جعل قدماء المناطقة موضوعه المعقولات الثانية التى توصل الى المجهول (و المعقول الثانى ما يعرض على الموجود الذهنى و بالنتيجة يكون فى الرتبة الثانية من التعقل فيتعقل معروضه اولا ثم هو كالجنسية و النوعية و القياسية و المعرفية و ...

فانها تعرض مفاهيم الحيوان الكلى و الانسان الكلى و القضيتين المرتبطتين و الحد الذهنى).

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۵۴

الايصال هو المعرفية و شرائطها و القياسية و شرائطها و هى المعقولات الثانية الماضية.

و لذلك ذكرنا فى محله ان لا فرق بين القولين عند الدقة و لذلك ترى المصنف مع قوله فى ص ۲ بان الموضوع هو المعقولات الثانية ذكر هنا ان موضوع المنطق المعلوم التصديقى و التصورى.

و اما وجه عدول المتأخرين عن تعريف القدماء فترى تفصيله فى كتابنا" مقصود الطالب".

[اقسام المنطق]

قوله: (الفه) فى كلامه قده جهات:

۱- ان مؤلف المنطق هو ارسطو بمعنى ان المنطق و ان كان اصله فى عقل البشر و لم يوح الى قلب ارسطو على وجه الوحى فى النبوة، و كذا الف سقراط و افلاطن فيه صفحات لكنه لم يكن مدونا منظما مبوبا و ارسطو هو الذى بوبه و نظمه و دونه على هذا الوجه فهو واضعه الاول.

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

و قال" فيليپ كين" فى كتابه" ابطال العلم": لقد بقى من ارسطو الف كتاب تقريبا و لم يعلم لنا ان هذه الكتب تمامها دونت بيده وحده او ان تلامذته العلماء اقتبسوا من علمه و الفوا من علمه هذه الكتب فان وسعة مطالب هذه الكتب على وجه يشكل قبول انها مؤلفة انسان وحده «۱»

---

(۱) ص ۳۸ قهرمانان علم.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۵۵

لكنه هجم ايضا عليه كثيرون حتى قال" روجر باكون": لو كان لى وسعة زمان و قدرة حتى احرق مؤلفات ارسطو

بتمامها اذ قرائتها لا تفید الا اتلاف الوقت و ایجاد الجهل و الشبهة ... «۱»
و قد هجموا علی منطقه بخصوصه و اظهروا مناطق متعددة قباله فقد ظهر بعده.
۱- المنطق الصوری و هو یبحث عن شرائط الموصل بحسب الصورة فقط و اسقطوا مباحث مواد القیاس کالصناعات و کذا کیفیة تحصیل اجزاء المعرف. و من الواضح شدة الاحتیاج الیها ایضا کالصورة.
۲- المنطق الریاضی المبتنی علی علائم و رموز ریاضیة و فیه یستمد من" العکس و التحویل"- عملان ریاضیان- لکسب المجهول. و قد عرفت ما فیه فی بعض الصفحات الماضیة.
۳- المنطق المعرفتی الذی ابداها" جان لاك" الانکلیسی المبتنی علی تقسیم الادراك الی الحسی و الفکری الی ما یرتبط بذات المدرك (و هو مربوط بعلم معرفة النفس و هذه الجهات المربوطة بذات المدرك قطعیة) و ما یرتبط بالموضوع المدرك (بالفتح) (و هو مربوط بعلم الطبیعی) قال و هو ظنّی، فلم یبق للمنطق شیئ و فیه ما ذکره" ازوالد کولپه" من انه ککثیر من معاصریه ارتکب شططا حیث جعل الجهات المربوطة بمعرفة النفس اصیلا، و الجهات المربوط بالخارج ظنّیا و احتمالیا.
۴- المنطق الروحی القائل بکون المنطق قسمة من علم معرفة

(۱) ص ۲۷ قهرمانان علم.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۵۶

النفس حیث ان التفکر لیس الا ظهور و تجلّ و عمل للعقل و البحث فی اعمال الذهن بحث روحی من معرفة النفس و فیه انه قد یبحث فی کیفیة تحقق هذا العمل الروحی فهو من معرفة النفس و قد یبحث فی انه کیف یجعل حتی ینتج صحیحا و لا یکون باطلا فهو لیس الا المنطق و هذا هو الفرق بین المنطق و علم معرفة النفس. و قد بحثوا عن ذلك و وقعوا فی حیص و بیص.
۵- المنطق التجربی القائل بان لا صلاحیة و قیمة لشیئ الا ما صدّقه التجربة و قائلوه اکثر من سائر الاقسام و اشهرهم بین المتأخرین دکارت الفرنسی و بیکن الانجلیزی و جان لاك الانجلیزی و هیوم و ... و واضعوا منطق" دیالك تیك" قالوا: الطریق الاساسی للمعرفة هو التجربة.
و فیه انا لا نعقل التجربة فی مثل امتناع اجتماع النقیضین و الضدین مثلا فان غایة الامر عدم رؤیتنا اجتماعهما فی الخارج و ذاك بمجرده لا یدل علی البطلان و ایضا التجربة منحصر بموارد معیّنة فهل تحتاج فی حکمك بان الکل اعظم من جزئه الی التجربة، و هل جرّبته، ثم حکمت؟
فما اجدر قول" کانت" الالمانی علی رغم اعتقاد لاك و هیوم: لیس کل معلوماتنا مبنیا علی التجربة بل لنا درك مطلق یسمی بالقوة العقلانی موجود قبل الادراك الحسی فان البدیهیات مسلّمات بنفسها قبل التجربة و ایضا شهد لنا المسائل الریاضیة فان ۴- ۲* ۲ معلوم لنا و ان لم یکن لنا تجربة ابدا. «۱»
و کان لاك" یعتقد بهذا المثل اللاتینی و یستحسنها: لیس فی

(١) ص ٢٧٣" ماجراهاى جاودان" تأليف هانالى توماس و دانالى توماس

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٥٧

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

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

و اما انه لا يكتسب شئ الا بالتجربة «٢» فلا يمكن تصديقه.

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

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

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

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

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

و الظاهر انها هى البرهان و التقسيم و التحليل و التحديد المذكورة فى الانحاء التعلّمية. «٣»

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

---

(١) ٢/ ٣٣ من ابواب جهاد نفس الوسائل.

(٢) على ما قال الشاعر الفارسى:

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

(٣) راجع كتابنا" المنطق المقارن"

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٥٨

فيلسوفا له هذا الطريق فى كشف المجهول «١» لكن من الظاهر انها بنفسها لا تفيد ما لم تنضم اليها سائر هذه الامور الاربعة و لعلّ مراده انّها اهمّها.

٨- المنطق المادى المبتنى على النظر فى مواد الاقيسة فقط كالصناعات الخمس و ان طريق التحصيل هو التجربة و هو مركب مما مضى و فيه ما مضى.

٩- منطق" ديالك تيك" الحديثة الموضوعة من" هگل" و" ماركس" و ... و هو اشد المناطق هجوما على ارسطو و قد ابطلوا فى تخيلهم اساس تقسيم المطالب الى التصورية و التصديقية و قالوا: التفكر فى صغرى القياس فقط كاف فى

اخذ النتیجة فلا یلزم القیاس و قالوا: اجتماع النقیضین جائز و قالوا: القضایا الضروریة و الدائمة باطلة، جدا و ...

و انت اذا تأملت کتابنا" المنطق المقارن" تعرف واقع مرامهم مع حق الجواب منهم فراجع و سیأتی انشاء الله تعالی فی هذا الشرح.

۱۰– و قد استشکل عدة بان ملاك الهدایة و عدم الضّلالة هو التمسك بالقرآن و اهل البیت کما هو مفاد حدیث الثقلین و المنطق لیس منهما.

و هذا عجیب فان المنطق طریق التمسك اذ لا بد فی تحقق التمسك بالقرآن و الآل من کونه تمسکا قطعا لا ظنّیا و تخمینا. و القطع انما یحصل بالبرهان المنطقی و کان هؤلاء– و منهم بعض فضلاء العصر– لم یلتفتوا الی تعریف المنطق: قانون آلی ... فهو لیس فی قبال سائر

(۱) و سمی نفسه" آتمیست منطق"

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۵۹

المطالب بل آلة لتحققها.

اضف الیه ان نفس بیانهم و دلیلهم قیاس لا بد من اثبات حجیته فی المنطق ثم اضف الیه ان آیات القرآن مشحونة بالامر بالفکر و التدبیر و التعقل و مدح البرهان و لم یبین طریق التفکر و التعقل فلا بد ان یکون المراد هو الطریق الفطری الطبیعی الذی یذکر فی المنطق من القیاس.

و هنا بعض ایرادات اخر تراها فی کتابنا" المنطق المقارن".

الثانیة من نکات عبارة المصنف ان ارسطو هو المعلّم الاول و قد وقع البحث فی وجه تسمیته بذلك و الظاهر ان وجهه انه قسم العلوم الی النظری و العملی و الابداعی و الف فی کل منها مجملا فالف الطبیعیات و ما ورائها فی النظریات و سیاسته المنزل و المدن و الاخلاق فی العملیات و الشعر و الخطابة فی الابداعیات.

الثالثة ان اسکندر المقدونی هو ذو القرنین و قیل ان ابن سینا اول من طبّق ذا القرنین علی اسکندر «۱» و فیه ان التاریخ لا یلائمه فانه حکی عن اسکندر ما لا یلائم ذکر القرآن الشریف و لعل ذا القرنین احد ملوك حمیرا و غیره.

نعم ارسطو معلم اسکندر ثم صار ندیما له لا ینفك عنه حتی قال" دیوژن" الفیلسوف العارف الفقیر المعاصر لارسطو: یاکل ارسطو الغداء فی وقت یرضاه اسکندر و یأکل" دیوژن" فی وقت یرضاه نفسه «۲»

(۱) مجلة" ثقافة الهند" ج ۱ ص ۵۵

(۲) ماجراهای جاودان در فلسفه ۷٤

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۶۰

ثم ان ارسطو رئیس المشائین و هم الذین یقصدون السعادة و الوصول الی الحقائق بالفکر قبال الاشراقیین الذی یقصدون الریاضة.

و يعتقدون ان العلوم كانت قبلا فى نفس البشر فلا بد من الرياضيات الفكرية و تكميل الذوق حتى يتذكر الانسان ما كان علمه. و وجه تسمية ارسطو بالمشاء- قبال استاذه افلاطن الذى كان رأس الاشراق- ان الفكر حركة قوة الدّماغ من المطلوب المجهول نحو مقدماته المعلومة ثم الرجوع الى المطلوب هذا هو التوجيه الفلسفى الذى يلائمه تاريخ الفلسفة و هناك توجيه علمى آخر قاله: عدة منهم" الكسيس كارل" و هانالى توماس و ... «۱»

و هو انه كان يدرس تلامذته فى الطريق و حين المشى و قال الاول: وجهه ان الفكر يسهل بواسطة قبض العضلات على وجه الترتيب و النظم فان بعض التمرينات البدنية محركة للفكر ... «۲» لكنه تخرص محض بلا دليل.

[واضع المنطق]

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

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

---

(۱) ماجراهاى جاودان در فلسفه ص

(۲) انسان موجود ناشناخته ص ۱۱۰

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۶۱

صفاته و عدم نفاد عطيّاته و كلماته كما فى الدعا" يا قديم" فليس علم من العلوم حادثا لانّه ايضا فيض من الفيوض.

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

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

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

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۶۲

أَمْرُهُ إِذٰا أَرٰادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ و الى الماديات التى تحتاج الى طول زمان لحصول الاستعداد و قد يجعل قوله تعالى: أَلاٰ لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ" اشاره الى هذا التقسيم و قوله تعالى: قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" بمعنى ان الروح من عالم الامر و الابداع و المجردات.

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

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

قوله دوره و كوره: كلاهما بمعنى مجموعة من الزمان. و الدورة بمناسبة دور الفلك و كرات المنظومة الشمسية و الكورة بمناسبه تكرار حركتها.

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۶۳

ذلك السياسات الاستعمارية و لو كان الدهر مقبلا على حكماء الاسلام و علماء الشرق و ارتفع الموانع السياسية لقد ظهر الحق و علم ان غير واحد من علمائنا ادق منهم بكثير و انّ فيهم يصدق حقا ما قاله بعض معاصرى" كانت" فى حقه: لو علم الناس حقيقة" كانت" لاستوحشوا منه و فروا من عظمته و جلالته ... «۱»

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

و الاسف عن بعض كتابنا المعاصرين يتهاجمون على علمائنا الكاملين بلا دقه فى كلمات الطرقين. «۲»

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

و لو كان مراده انا اقتصرنا من الروس الثمانية على هذه الثلاثة و

---

(۱) ماجراهای جاودان در فلسفه.

(۲) قال سید الرضی قده:

قد رضی المقتول کل الرضا وا عجبا لم سخط القاتل

و قال الشاعر:

سوء خطی انالنی منك هجرا فعلی الخط لا علیك العقاب

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۶۴

الواضع و المؤلف و القسمة ... حتی یکون مفاده ان هذه الثلاثة ایضا من الرووس الثمانیة ورد علیه انهم لم یجعلوا التعریف و الموضوع من الرووس الثمانیة فانهما اهم فان الرووس الثمانیة من مبادی العلم و الموضوعات عدت شیئا علیحده قبال المبادی فی اجزاء العلوم.

قوله لانها اهم و الانصاف عدم تمامیة هذا فان الانحاء التعلیمیة التی هی احد الرووس الثمانیة اهم منها قطعا و قد قال جمع: وجه رکود العلم فی القدیم عدم الدقة فی طریقة التعلیم ... و قد بلغ" دکارت" الفرنسی ما بلغ من الاشتهار، بدستوراته التی سبق انها ترجع الی هذه الانحاء التعلیمیة و قد ذکرنا فی کتابنا" المنطق المقارن" و کذا" مقصود الطالب" من اراد فلیراجع.

ثم انه قده لم یقتصر من الرووس الثمانیة علی القسمة فقط فقد ذکر سابقا ان المنطق من الفلسفة و هو (ای بیان هذا العلم من ای علم) احد الرووس الثمانیة.

و لو کان معنی قوله سابقا: واردها قریحة الخ بمعنی ان الوارد حین وروده یکون ذا قریحة یکون ح بیان مرتبة العلم یعنی لابّد اولا من تکمیل القریحة و الذوق ببعض الریاضیات و الاخلاقیات ثم الورود.

[معنی ایساغوجی]

قوله ایساغوجی الظاهر من المحقق فی اساس الاقتباس، و القطب الشیرازی فی درة التاج، و ابن ندیم فی الفهرس و مقاصد الفلاسفه للغزالی و الفروغی فی" سیر حکمت در اروپا" و المنجد ان ایساغوجی بمعنی المدخل و المقدمة لا الکلیات الخمسة فقط بل یشمل کل ما یذکر فی مقدمة المنطق کبحث الالفاظ و الکلی و الجزئی و الذاتی

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۶۵

و العرضی ایضا. و کانهم او بعضهم اعرف بلغة الیونان و اصطلاح القدماء من المصنف قده.

فیرد علی المولی عبد الله فی الحاشیة و النوبخت فی منطقه (ص ۱۱۳) ایضا هذا الاشکال حیث فسراه بالکلیات الخمسة.

و قال بعض المعاصرین «۱» اللغة اعم ای بمعنی المدخل لکن اصطلاح القدماء علی انه الکلیات و لکن عبارة المحقق

قده صريحة فى اعمية الاصطلاح ايضا راجع" المنطق المقارن".

قوله باري ارميناس: النون مقدم على الياء واصله: پرى ارمنياس.

[فى اثبات الاحتياج الى المنطق]

قوله: غوض فى تقسيم العلم: و الغرض عن هذا البحث افادة الاحتياج الى المنطق تفصيلا المستفاد من السابق اجمالا و محصله ان

[القول فى العلم]

العلم اما حضورى او حصولى و هو اما تصور او تصديق و هما اما بديهيان او نظريان و النظرى منهما يستفاد من البديهى بالفكر و الفكر هو الحركة المرتبة من المجهول الى المعلوم و بالعكس و المنطق هو الذى يبين الترتيب الصحيح الطبيعى فى الفكر و اذا انحرف عن هذا المسير الطبيعى وقع الاشتباه.

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

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

---

(۱) هو الشهابى فى رهبر خرد.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۶۶

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

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

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

و لعل هذا احسن كلمة فى الفرق بين العلم الحضورى و الحصولى و قد اشار اليه مولينا على عليه السلام فى بيان علم

الله تعالی: لیس بینه و بین معلومه علم غیره کان عالما لمعلومه (ص ۹۲ تحف العقول).

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۶۷

و کیف کان فهذا العلم سمی فی الاصطلاح بالعلم الحصولی و الارتسامی نظرا الی حصول شی فی الذهن و رسمة فیه.
اذا عرفت ذلك فاعلم ان المنطق لا یتکلم فی العلم الحضوری اذا المنطق لاصلاح الفکر فی المطالب التصوریة و التصدیقیة حتی لا یشتبه و فی الحضور لا اشتباه اذ لا یتصور الاشتباه فی وجدان واقع الشی.
هذا هو الوجه فی اخراج الحضوری عن البحث لا ما یقال (و ظاهر المصنف ایضا) من ان مقسم التصور و التصدیق هو الحصولی و حیث ان البحث عنهما فالحضوری خارج.
اذ جعل الحصولی مقسمها اصطلاح و الا فیجریان فی الحضوری ایضا فنجد ذاتنا (و هو نظیر التصور) و نجد انا قادرون او عاجزون او جائعون ... و هذا بمنزلة التصدیق.
و کیف کان فالعلم الحصولی ای الصورة الحاصلة من الشی فی الذهن اما تکون بلا اعتراف بنسبة تامة خبریة فیها و یسمی ح تصورا او تکون مع الاعتراف بنسبة قامة فیها و یسمی العلم ح تصدیقا.
و قد عرفت ح ان التصور اما بحصول صورة مفردة کصورة زید او مع نسبة ناقصة کتصور غلام زید او مع نسبة تامة انشائیة کتصورا ضرب او مع نسبة تامة خبریة لکنها لا مع الاعتراف کالشك بقیام زید و کالتخیلات التی قد تسمی ابداعیات بملاحظة انها من مبدعات النفس و اختراعاتها کقول الشاعر" زمین شد شش و آسمان گشت هشت"
ان قلت: و اذ کانت المخیلات تصورا فلم تذکر فی ابواب القیاس و یعقد لها باب مسمی بباب القیاس الشعری.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۶۸

قلت: استطرادا اذ فیها اعتراف بدوی یزول بسرعة و ان شئت قلت:
اعتراف احساسی عاطفی من مقولة الاخلاقیات الاعتباریات لا ذهنی ادراکی او وجدانی. فتذکر ح لتذکر انها لیست قضایا صحیحة تصدیقیة و انما توثر فی الاذهان العامیة.
و سیعلم ان القول یکون ما ذکر من الاقسام تصور الا تصدیقا لیس صرف اصطلاح و اعتبار علمی بل التأمل السیر فی الحالات و اعمال ذهننا «۱» یفید ذلك فان الاعتراف (و بازائه فی الفارسیه" باور") حالة ذهنیة لا نجدها فی هذه الاقسام و نخطی من یستعمل کلمة الاعتراف فی هذه الاقسام، بخلاف استعمالها فی زید قائم مثلا.
و اظنك قد عرفت ان التصدیق ایضا نفس ذلك الاعتراف الذی فی الصورة مع النسبة لا جمیعها فان ما قبل الاعتراف من الصور الذهنیة المتعلقة للاعتراف کصورة الموضوع و المحمول و النسبة بینهما لا نسمیها تصدیقا و اعترافا.
و بعد الدقة فی هذه الحالة الذهنیة یمکننا ان نخطی ما ینسب الی الفخر الرازی من کون التصدیق هو مجموع تلك الصور الذهنیة من صورة الموضوع و المحمول و النسبة ثم الاعتراف.
لو کان هذه النسبة الی الفخر صحیحة و لکن ذکرنا فی کتابنا" مقصود الطالب" ما یزیف هذه النسبة.
و اظنك عرفت ایضا ان التصدیق لیس الحکم فان الحکم مترتب علی الاعتراف المزبور لا نفسه. فقول المصنف قده او هو تصدیق هو الحکم

(۱) و المنطق فی هذا البحث یرتبط بمعرفة النفس.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۶۹

فقط. لیس موافقا للتحقیق فان الحکم لازم التصدیق لا نفسه.

و ظهر النظر فی کلام بعض من یدعی الفضل من المعاصرین «۱» حکم و تصدیق در نظر دانشمندان عین یکدیگرند. و کلامه هذا یباین صریحا مع کلام قطب الشیرازی فی درة التاج: تصدیق امر انفعالی است و حکم ایقاع نسبت است و فعل است و تصدیق لازمه حکم است و حکماء همین لازمۀ حکم را تصدیق خوانند نه خود حکم را.

و کم له من غفلات نسئل الله ان یمن علیه بالالتفات.

و کذا بعض آخر من المعاصرین: تصدیق حقیقی حکم ذهن است بایجاب یا سلب. «۲»

و قد عرفت ایضا ان التصدیق یفارق القضیة جدا فان القضیة علی ما یأتی انشاء الله تعالی قول یحتمل الصدق و الکذب و لو لم یکن قائله معترفا به و التصدیق هو الاعتراف نعم مورد القضیة الذهنیة ای صور الموضوع و المحمول و النسبة شرائط التصدیق فیظهر النظر فی قول بعض المعاصرین «۳»: تصدیق حکم ذهن است بایجاب یا سلب که تعبیر لفظی آن قضیه است!. فلا التصدیق حکم و لا القضیه تعبیر التصدیق و لا القضیة مختص باللفظ.

ثم اعلم ان التصور و التصدیق لا یختصان بالصور العقلیة و بعبارة المصنف قده: بادراك الحجا. بل المدرك بسائر القوی ایضا کذلك

(۱) دکتر صاحب الزمانی.

(۲) دکتر سیاسی ص ۲۱۱ مبانی فلسفه.

(۳) ص ۹۷ مبانی فلسفه.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۷۰

فیدرك بالواهمة مثلا المعانی الجزئیة التصدیقیة و بالحس المشترك الصور الجزئیة التصوریة الا ان المنطق لا ینظر الی الجزئیات بل ینظر فی الکلیات و هی تدرك بالعقل و لذلك اصطلح علی اختصاص التصور و التصدیق بادراك العقل کما اختص بالعلم الحصولی دون الحضوری کما عرفت.

و فی المقام بعض ابحاث آخر من اراد التحقیق فلیراجع کتابینا" المنطق المقارن" و" مقصود الطالب".

قوله کل ضروری الخ و الدلیل علی وجود القسمین فی التصورات و التصدیقات هو الوجدان فان نری و نحس ان التصور و التصدیق علی قسمین ضروری و نظری.

و لا ریب ایضا فی ان النظریات مکتسب من البدیهیات بواسطة الفکر فانه محسوسة وجدانی لنا.

[**القول فی الفکر**]

قوله و الفکر المصطلح قد یطلق الفکر علی مطلق حرکة الذهن فی الامور الکلیه المعقولة ای حرکة کانت مرتبة اولا و

من المجهول الی المعلوم او غیره (اذ یتصور غیره ایضا کما لا یخفی) و هذا هو الفکر الذی یعدّ من خواص الانسان.
و قد یطلق الفکر علی توجه النفس من المطلوب المجهول الی ما عنده من المقدمات مترددة فیها حتی یحصل ما هو المبدأ المطلوبة و هذا اکثر موارد اطلاق الفکر عرفا فان اکثر موارد ما یقول العوام: فیم تتفکر و فلان یتفکر، من هذا القبیل و هذا الاطلاق مقابل الحدس.
و قد یطلق الفکر علی حرکة الذهن من المطلوب المجهول الی

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۷۱

مبادیه ثم الوصول منها الیه و المراد من الفکر و النظر فی کلمات القوم فی المقام هذا، اذ المنطق یبحث عن قواعد ترتیب المبادی للوصول الی المجهول و اما ما لیس مرتبا کالمعنی الاول او قبل تحصل المبادی و بالنتیجة لا یجری فیها قواعد المنطق فهو خارج عن البحث.
هذا مراده قده حیث یقول: و الفکر المصطلح.
ثم انه عرف الفکر الاصطلاحی بانه حرکة من المطلوب الی المقدمة و بالعکس.
قال بعض المحشین: انما عدل عن تعریف القوم: الفکر ترتیب امور معقولة للتوصل الی المجهول، لان تعریف المهیة بالفصل او الخاصة وحده جائز عند القوم نحو الانسان ناطق مع انه لیس من ترتیب الامور فانه امر واحد.
و فیه ان الاشکال بعینه وارد علی هذا التعریف ایضا فان الفصل وحده او الخاصة وحدها لیس" مبادی" حتی یصدق انه حرکة من المطلوب الی المبادی بل هو مبدء واحد.
بل الوجه ان الفکر مجموع الحرکتین (من المطلوب الی المبدء و بالعکس) و الترتیب لیس مجموع الحرکتین هذا.
و لکن یرد علی المصنف قده و من ماثله فی هذا التعریف کالمحقق فی شرح الاشارات امران:
۱- ان الفکر لیس حرکتین فقط بل هو ثلث حرکات: حرکة من المطلوب الی المبدء و حرکة عکسها و هاتان حرکتان فی المادة و هناك حرکة اخری هی الحرکة فی الصورة غایة الامر ان سرعة حرکة الفکر اغفلتنا

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۷۲

عن الدقة و تفکیك حرکة المادة عن الصورة ففی مثال العالم حادث حرکة منه الی مقدماته من تغیر العام و حدوث المتغیر، هذه حرکة، ثم اذا ارید الوصول الی المطلوب ای حدوث العالم لا بد ان یتحقق حرکة الذهن فی ناحیتین اولیهما فی تحقیق شرائط القیاس الصوریة من ایجاب الصغری و کلیة الکبری و غیرهما ثانیتهما- و هی بعد الاولی- الانتقال من المقدمات الواجدة للشرائط الی النتیجة فتدبر جیدا.
و بما ذکرنا هنا و فی کتابنا" مقصود الطالب" یظهر الاشکال فی جمیع تعاریق القوم ای تعریف المشهور (ترتیب امور ...) و تعاریف مثل المصنف قده (حرکة من المطلوب الی المبدء و بالعکس) اذ الفکر قد عرفت انه لا یخلو من حرکات ثلث.
۲- ما ذکروه من ان الکلام فی المنطق فی المعنی الثالث للفکر المتقدم فقط مخدوش بان فی المنطق نوعین من القانون: نوع یتکلم فی شرائط الصورة کباب شرائط القیاس و المعرف و اقسامهما و هذا فی الحرکة من المطلوب

المجهول الی المبادی المعلومة و بالعکس.

و نوع یتکلم فی کیفیة تحصیل المبادی من دون نظر الی الحرکة الثانیة کمباحث تحصیل المهیة الآتیة فی هذا الکتاب انشاء الله تعالی و مباحث الانحاء التعلیمیة الکافلة لتحصیل حد وسط القیاس و لم یذکرها المصنف قده و قد شرنا الیه عند ذکر دستورات" دکارت" و لعله نذکرها انشاء الله تعالی فی محله.

و هذه الباحث انما هی کافلة لتحصیل المبادی عند التردد فی مبادی المطلوب.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۷۳

و هی مربوطة بالفکر بالمعنی الثانی المذکور سابقا فتدبر فی المقام فلم ار من تنبه له.

قوله ثم المباد ... یرید التنبیه علی ان مبادی المطالب المجهولة علی اقسام و اظن ان لا فائدة لهذا البحث الا تسهیل تحصیل مبادی المطالب حتی اذا تردد الذهن فی مبادی مطلوبه تفکر فی ان مبادی علی اقسام و هذا المبدء الذی منظوره من ای قسم منها فیصغر دائره مطلوبه فیسهل امره نظیر مباحث الانحاء التعلیمیة و کیفیة تحصیل الحد و قد عرفت انه مرتبط بالفکر بالمعنی الثانی الذی هو کالمقدمة للمعنی الثالث.

[**تقسیمات المبادی**]

ثم ان المبادی لها تقسیمات متعددة:

فمنها ان المبادی اما تصوریة او تصدیقیة و کیف کان فاما خاصة و اما مشترکة و الخاصة اما خاصة مطلوب واحد او خاصة علم واحد فهنا ستة اقسام و لا یلزم ذکر امثلتها و الغرض صرف التنبیه الا انه لا یخلو من فائدة:

فالتصوری الخاص بمطلوب واحد: الناطق للانسان.

و التصوری الخاص بعلم خاص کمعنی المعقولات الثانیة للمنطق.

و التصوری العام المشترک کالحیوان للانسان اذ هو مبدء الغنم ایضا.

و التصدیق الخاص بمطلوب کالعالم متغیر لحدوث العالم.

و التصدیقی الخاص بعلم مثل: المعقولات الثانیه موجودة لمسائل المنطق، و الحرکة موجوده، لمسائل علم الطبیعی و کل مقدار ینقسم

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۷۴

الی اجزاء، لعلم الریاضی و الکلمة و الکلام موجودان، لعلم النحو و هکذا ...

اذ البحث عن احوال المعقول فی الثانی المنطق فرع اعتقاد وجوده حتی لا یکون البحث لغوا «۱»

و البحث الطبیعی عن الجسم المتغیر متوقف علی اعتقاد التغیّر الذی هو حرکة و البحث فی الریاضی عن العرض القابل للقسمة و النسبة ای الکم (الذی هو احد مقولات العشر و یاتی انشاء الله تعالی شرحها) متوقف علی اعتقاد وجود الکم ای المقدار المنقسم.

و المراد بالریاضی اعم من الحساب و الهندسه و الهیئة و الموسیقی کما ان الکم اما متصل او منفصل و الاول اما فی الموضوع المتحرک او غیر المتحرک و الاول هو الهیئة و الثانی الهندسة و المنفصل اما ان لا یلاحظ فیه الترتیب فهو

الحساب او يلاحظ الترتيب و هو الموسيقى.
و التصديقى العام مثل: النقيضان لا يجتمعان و لا يرتفعان فانه من المبادى العامة المحتاج اليها فى تحصيل المطالب بل الاعتقاد بكل قضية يتوقف على هذا المبدء لان صحة كل قضية فرع بطلان نقيضها و لذلك يقال: مبدء المبادى.
و باعتبار بداهته و اعتراف كل احد به حتى الاطفال يقال: اول الاوائل فى الاذهان اى اول ما يحصل فى الذهن.
و بعد ذاك المبدء قضايا آخر يستفاد منها فى موارد كثيرة نحو:

---

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٧٥

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

[تقسيم آخر للمبادى]

و تقسيم آخر للمبادى باعتبار قبول المخاطب اما بديهية لا تقبل الانكار نحو الكل اعظم من الجزء و يسمى العلم المتعارف و اما يتلقاها المخاطب مع الانكار و العناد فيسكت اضطرارا لا قبولا و يسمى المصادرة (على وزن المفعول لا المصدر المستعمل فى المغالطة).
و اما يتلقاها المخاطب بالقبول لحسن الظن بالقائل فيسكت قبولا و ان كان نظريا و لم يكن هنا محل اثباته لا تعنتا فهو يسمى «اصل موضوع» فى الاصطلاح.
قوله و لهذه المذكورات: يعنى ان المبادى التى عدت جزء من اجزاء العلوم هى هذه و الجزء الآخر هو موضوعات العلم و مسائله، و الجزء الثالث هو مسائل العلم اى محمولاته لا مجموع المسئلة موضوعا و محمولا حتى يستشكل بانه فلم ذكرت الموضوعات عليحده.
قوله سباحة: و عبّر بالسباحة دون الغوص اشاره الى ان بحث الالفاظ ليس بحثا اصيلا فى المنطق.
قوله اذ: متعلق بكلمة" لازم" فى الصفحة الاتية و المراد ان وجه البحث من الالفاظ فى المنطق ان اللفظ احد الوجودات الاربعة

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٧٦

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

و هناك وجه آخر للبحث عن الالفاظ فی المنطق (مع ان المنطق یبحث عن الفکر و تحوله فی المعانی) و هو ان مدار الافادة و الاستفادة هو اللفظ و من جهة احتیاج المنطقی ایضا کغیره فی الافادة و الاستفادة الی اللفظ یلزم علمه باللفظ و حالاته.

قوله ذاتی: کون الوجود العینی وجودا ذاتیا للشی باعتبار انه لیس یتبع شی کالوجود الذهنی الذی هو تبع الذهن و ایضا هو نفس الشی و دلالته علیه بذاته لا بالطبع او اللفظ کما فی الذهنی و اللفظی.

قوله فی السماء الرابعة: حیث ان الشمس علی الهیئة القدیمة ثابتة فی الفلك الرابع، و اعتقد عدة من علماء الهیئة الاسلامیون ان الافلاك التسعة هی السموات السبع مع العرش و الکرسی قال: کوجود الشمس فی السماء الرابعة. لکن الهیئة الحدیثه لا تقبل الافلاك،

و ظاهر القرآن الکریم بل صریحه ان السموات السبع لیس کما ذکروه فان القرآن الکریم یذکر ان الانجم یجمیعها زینة السماء الدنیا، و السموات السّت الآخر من وراء هذا السماء الدنیا و هذا یناقض کون الافلاك هی السموات.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٧٧

کما هو ارفع من هدف العلم الحدیث.

[**الوجود الذهنی**]

قوله ذهنی طبع: المراد بالوجود الذهنی هو الوجود العلمی للشیٔ و من خواصّه انه لا یترتب علیه الاثر المطلوب منه کوجود زید فی الذهن لا یترتب علیه ما یترتب علی وجوده الخارجی.

و اذ قد عرفت انه هو الوجود العلمی للشی فقد عرفت انه شامل للوجود العلمی فی الباری و المجردات فان الوجود العلمی للاشیاء فی الحضرة الربوبیة او سائر المجردات وجود ذهنی اصطلاحا مع انه لا ذهن فی ذلك المقام بهذا المعنی الذی فینا من کونه مرتبة من مراتب النفس.

کما عرفت ان نقش الشی فی اللوح و القرطاس لیس وجودا ذهنیا کما قاله بعض الشراح لعدم کونه وجودا عملیا فانه تخیل ان الوجود الذهنی کل ما لا یترتب علیه الاثر مع انه لو کان کذلك شمل الوجود اللفظی و الکتبی ایضا.

و لو قیل: بشرط عدم الوضع، و هما موضوعان قلنا فالنقش فی اللوح ایضا موضوع اذا الواضع اعم من اللفظ کما یأتی فی اقسام الدلالات.

ثم ان الوجود الذهنی وجود الشی لا بالذات لعدم ترتب الاثار علیه و لعدم کونه نفسه الواقعی الخارجی و لا بالوضع لدلالته علیه بدون الاحتیاج الی الوضع بل هو وجود طبیعی ای هو هو بطبعه و بدون الوضع و القرار. کما ان دلالته ایضا بطبعه و بدون القرار.

قوله کنقش الشمس فی الالواح ای کتابة لفظ الشمس او ترسیمها قوله کالطبیعی الخ الطبیعی: هو الموجود المادی المنغمر فی

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٧٨

المادة و یجری علیه احکام المادة من الزمان و المکان و التغیّر و الفساد و الحدوث و الوضع و ... فهو مادی مادة و

صورة.

[**الوجود المثالی**]

و المثالی هو الموجود المادی صورة لا مادة و بعباره اخری له صورة لا مادة کعالم البرزخ و المثل المعلقة الافلاطونیة (فی وجه، فان فی تفسیرها عقائد). و الوجود الذهنی ایضا من هذا القبیل لوجود بعض عوارض المادة فیه و لذلك لا ینطبق الاعلی الصورة الخارجیة للشئ.

و النفس هو الذی لا مادة له و لا صورة ففی مقام ذاته مجرد لکن عمله یحتاج الی المادة کالروح الانسانی لا یعمل الا بالبدن فانه مرکبة لکن ذاته مجرد.

[**الوجود العقلی**]

و العقلی هو المجرد ذاتا و فعلا کالعقول.

ثم ان الطبیعی ایضا ینقسم الی اقسام کالفلکی و یسمی الاثیری و هو الجسم اللطیف و العنصری و هو مقابله و هو اما بسیط و هو العناصر الاولیة او مرکب و هو اما تام او غیر تام و التام ینقسم الی المعدنی و النباتی و الحیوانی. کما قال قده فی الفلسفة:

و الجسم عنصری او اثیری من فلك و کوکب منیر ...

و قال:

حیوان انس معدن و نامی مرکب تم و عیرتم ...

و کذلك سائر الاقسام من المثالی و النفسی و العقلی ایضا لها اقسام.

قوله فی الذهنی: قد عرفت ان الوجود الذهنی هو الوجود

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۷۹

العلمی اعم من ان یکون ذهن متعارف اولا فیشمل الحضرة العلمیة الربوبیة کما یشمل اذهان الموجودات السافلة الادمیین و غیرهم.

قوله فی العاقلة: کل محسوس ینتقل من الحس المدرك (بالکسر) الی قوة یسمی بالحس المشترك (لاشتراك کل القوی الظاهرة فیه) او" بنطاسیا" ثم بعد الانصراف عن الشی المدرك (بالفتح) ینتقل الی قوة الخیال و لذلك یکون الخیال حافظ المحسوسات.

کما ان کل معنی جزئی یدرك بالواهمة ثم ینتقل الی قوة تسمی الحافظة و یضبط فیه فالحافظة خزانة المعانی الجزئیة کعدالة زید و صداقة عمر و مثلا.

و المعانی الکلیة تدرك بالعقل. و هل یکون درکها بتجرید الخصوصیات من الجزئیات المدرکة (و یسمی الانتزاع فی الاصطلاح قبال الاستنتاج فی التصدیقات) او الکلیات موجودات و وسیعة فی عالم آخر یشاهدها الروح فیه بحث و مقامه غیر المقام.

و قد فرضوا حافظ الکلیات فی خارج النفس فی وجود عقلی کعقل الفعال لان مدرك الکلیات هو الروح و هو مجرد و المجرد لا یتبعض مع ان الحافظ غیر المدرك و حیث لا یمکن تبعیض الروح مع الحافظ غیر المدرك فلا بد ان یکون حافظ الکلیات غیر النفس. و البحث فی محله.

قوله الحروف المرکبات: کزید فانه مرکب من حروف، وضع لذات زید. و الترکیب فی الحروف ایضا علی اقسام فقد ترکب الحروف علی نحو الترکیب الا بجدی و قیل اصله سریانی و ترتیبه ا ب ج د ...

و قد علی نحو الترکیب الابتثی و ترتیبه ا ب ت ث ... و قیل اصله

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۸۰

عربی.

و قد علی نحو الترکیب الاهطمی و ترتیبه ا ه ط م ... و قیل اصله من الفهلویین فی القدیم.

و یقال: فی کل من هذه التراکیب اسرار و دلالات مذکورة فی علم الحروف و فی بعضها رموز غریبة یتبنی علیها بعض الطلسمات یطلب من اهلها و لکل علم اهل.

قوله و المقطعات: یستفاد من روایات الائمة علیهم السلام ان الحروف المتعارفة فی ایدی الناس لکل منها معنی، و حیث انه لا یفهمها الناس فلا بد ان یکون کل واحد منهاد الا علی معناها بالدلالة التکوینیة لا بالوضع المتعارف نظیر ان المعلول یدل علی علته. و لا یفهم هذه الدلالة التکوینیة الا اهلها الراسخون فی العلم کالائمه الابرار علیهم السلام.

کما ورد فی الکافی الشریف و المعانی و التوحید ان الف للذات الاقدس تعالی و الباء بهاء الله و السین سناء الله و المیم مجد اللّه ...

و قال بعض اهل المعرفه «۱» رزقنا اله و لائهم: یستفاد من الروایات ان عالم الحروف فی قبال العوالم کلها ... الف للذات الاقدس و الباء للمخلوق الاول و هو العقل الاول ای نور نبینا (ص) و هو المراد بالبهاء لانه ص ظهور جمال الحق و السین المفسر بالسناء

(۱) الحاج میرزا جواد آقا الملکی التبریزی قده فی کتابه" اسرار الصلوه" ص ۲۱٦

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۸۱

ای ضوء البرق و بمعنی الرفعة ای مرتبة النفس الکلیة و المیم حاك عن الامکان المفسر بالملك فالعالم جبروت و ملکوت و ناسوت ...

و کیف کان فهذا ایضا علم مکنون عند اهله و لا یقبل من کل مدع.

قال السیوطی «۱»: المیم فی کلمة محمد (ص) یعنی محق الکفر بالاسلام و الحاء حکمة او حیاة و المیم الثانیة مغفرة و الدال انه الداعی ...

بل لا بد من الخضوع عند باب الائمة الاطهار فانهم معدن العلم و مهبط الوحی.

و یظهر للنظر فی الروایات ان دلالة الرب تعالی ملاء الخافقین و ان کل شی له دلالة علی جهة فی الرب تعالی و تقدس

حتی الحروف.

و لعل ذکر الحروف المقطعات فی صدر السور القرآنیة ایضا اشارة الی مقامات غیبیة فی العالم الربوبی لا یفهمها الا اهله کما ان لسائر آیات القرآن ایضا بطونا لا یعلمها الا اهله.

قوله فالوجودات الثلثة الخ: یعنی ان الوجود الذهنی و اللفظی و الکتبی تعرف الوجود الخارجی الذی هو اصیل و ذاتی للشی و تکون مرآة ذاك الوجود و النظر الیها نظر مرآتی" ما به" لا" ما فیه" و ح فهی من مراتب ذاك الوجود الخارجی و ظهوراته.

کما ان الاسم لکونه ظهورا للمسمی یقال: الاسم هو المسمی ای مظهره.

و لذلك یجب احترام اسماء الله المکتوبة لکونها ظهوره تعالی و

---

(۱) ص ۱۸۷ کنز المدفون.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۸۲

یجب احترام اسماء الله التکوینیة بطریق اولی لکون مظهریتها اتم من التدوینی، فکل وجود من حیث دلالته التکوینیة علی الله تعالی محترم و بهذه النظرة یقال: ما رأیت شیئا الا و رأیت الله قبله و بعده و فیه و ان کان قد یلزم هدمه لمصالح اجتماعیه و هنا دقیقه لیس مقام ذکرها فتدبر جیدا.

و کذلك یلزم احترام اسماء الانبیاء و الائمه علیهم السلام لذالك الظهور الذی قلناه.

و کیف کان فحیث ان وجودات الاربعة للاشیاء (و قد لیس للشی تمام هذه الوجودات) و کذلك مراتب تلك الاربعة مرتبطة و کلها من مراتب وجود الشی فقد یؤثّر حالات وجود فی وجود و یشتبه و یغالط فلا بد من النظر الی احوال کل وجود و منها الوجود اللفظی و یذکر احواله المختصة به حتی لا یشتبه و یجری فی الوجود الاصیل.

و حیث ان اکثر الاشتباه من جهة الوجود اللفظی ذکر فی المنطق بحث الالفاظ دون سائر الوجودات.

کما یقال مثلا فی الفارسیة: در باز است و هر بازی پرنده است پس در پرنده است، و التفصیل فی باب مغالطة القیاس.

قوله الاسم هو المسمی: الاسم یطلق علی معنیین: ۱- اللفظ الموضوع للشی ۲- مرتبة تعیّن الشئ بصفة خاصة کجهة عالمیة الشخص مثلا (ای الجهة الواقعیة فیه لا لفظه) و ما ذکره صحیح بکلا المعنیین اذ اللفظ ظهور الشی و جهة عالمیته ایضا ظهوره.

قوله و هی علی العبارة: اذ باللفظ ینتقل الی الصورة الذهنیة

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۸۳

و لکونها مرآة الخارج ینتقل الی الخارج.

قوله بالفاظ ذهنیة: یعنی ان الرسوخ بین اللفظ و المعنی بحد قد یکون الانتقال الذهنی الفکری العاری عن التلفظ ایضا مع تصور اللفظ الموضوع لذلك المعنی.

[**بحث الالفاظ**]

الدلالات

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

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

قوله لا تختلفان: عدم الاختلاف باختلاف الاعصار تفسير قوله:

ادوم يعنى ان الدلالة العقلية و الطبيعية ادوم من اللفظية لا مكان تغير الاوضاع فى الالفاظ كما نرى كثيرا.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۸۴

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

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

اضف اليه ان كون معنى اللفظ مراد اله يتوقف على قصده و ارادته فلو غفل او هذل او لم يقصده لم يكن المعنى مراد اله و لم يدل اللفظ على ذلك اى على ان المعنى مراد المتكلم و هذا مرام بعض الاعلام قد هم «۱» من الدلالة التصديقية للالفاظ.

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

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

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

(۱) منهم الآية الحائرى قده فى الدرر.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۸۵

على الحمى) عقلية اى العقل يحكم بانه اثر ذاك. الا ان يقال: فى الطبعية لا يستحيل التخلف بخلاف العقلية فتدبر و راجع ما كتبنا فى كتابينا.

ثم ان بعض المعاصرين «۱» جعل الطبعية مخصوصة بما اذا تحقق الدال بلا تعمد و اختيار بل على نحو حركة انعكاسية طبعية فلو كان عن تعمد و قصد فهو الوضعى و قال: فبكاء الطفل فى الايام الاول طبعى و بعد ما فهم انه بالبكاء يصل الى مراده فهو وضعى.

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

قوله و نسبة الثلاثة الى الوضع: يعنى ان الدلالة اللفظية بواقع الكلمة انما هى فى المطابقة حيث ان فهم المعنى من اللفظ بالوضع انما هو فى المطابقة و اما التضمن و الالتزام فليس الدلالة فيهما من جهة الوضع بل فى التضمن من جهة العقل «۲» و فى الالتزام من جهة الملازمة العرفية.

و ذكر بعض اهل التحقيق «۳» لجعل الدلالة فيهما ايضا وضعيا وجها لا يتم مع ما فيه من التكلف.

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

---

(۱) دكتر سياسى فى" مبانى فلسفه"

(۲) چونكه صد آمد نود هم پيش ماست.

(۳) هو الدزفولى فى نور الانوار.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۸۶

مجازا كما توهمه القطب الشيرازى «۱» و بعض اهل العصر «۲».

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

قوله و ما يقال: و قائله الفخر الرازى، و تبعه بعض اهل العصر «۳» و استدلّ بان الذهن يحيط بصورة الشى تامة اى يتوجه الى ما به امتيازه عن الاغيار ايضا و ما به الامتياز ليس معناه الاّ انه ممتاز عن غيره و ليس غيره.

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

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

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

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

---

(۱) ص ۱۹ درة التاج.

(۲) ص ٥٤ منطق صاحب الزمانی.

(۳) هو الفتحی الدزفولی فی نور الانوار ص ٦.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۸۷

اللفظ الثانی بعد الوضع الاول و ما یتخیل من الالفاظ المترادفة فبعد الدقة یعلم عدم کونها مترادفة اذ کل منها یحکی عن جهة خاصة فی الموضوع له کالخیل باعتبار سرعة الفرس کالخیال و الفرس باعتبار فراسته و الجواد باعتبار انه یفدی نفسه لصاحبه و ...

و فیه ان ما ذکر صحیح لو کان الالفاظ المترادفة لقوم واحد فلم لا یمکن ان یضع کل قوم لمعنی خاص لفظا غیر ما یضعه الاخر فحصل الترادف بذلك.

قوله بالوضع تخصیصی: متعلق بما یأتی فی الشعر الا تی و المراد ان المنقول هو اللفظ الذی تخلص عن معناه الاول و اختص بمعنی ثان و هذا التخلص و الاختصاص انما هو بوضع ثانوی و قد افاده قده استطرادا ان الوضع مطلقا علی قسمین تخصیصی و تخصصی.

قوله مرکب ما دل: کما قال ابن سینا فی القصیدة:

اللفظ اما مفرد فی المبنی	لیس لجزء منه جزء المعنی
او الذی تعرفه بالقول	للجزء منه دل جزء الکل

و المراد بقوله قده: لمعناه هو المعنی الموضوع له بهذا الوضع فعبد الله علما لا یدل جزء لفظه علی جزء معناه العلمی المنظور فعلا فهو مفرد بخلاف عبد اله الوصفی.

ثم المراد بجزء اللفظ هو الجزء المترتب فی السماع فنحو ضرب و یضرب مفرد و ان کان له جزء ان ماده الضرب و هیئه الماضی او المضارع و لکل منهما معنی لکنه لمّا لم یکن الجزء ان مترتبین فی السماع بل مند مجین لم یکن مرکبا.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۸۸

و الدلیل علی ما ذکرنا تصریح القوم کما صرح به فی الدره و شرح المطالع و المقام مقام الاصطلاح و لا بد ان یؤخذ من القوم.

و قد ذکرنا فی" المنطق المقارن" ان یاء یضرب و همزه اضرب (متکلم) و نون نضرب ایضا لیس من الجزء الذی له معنی فراجع و ذکرنا ان صیغه الامر ایضا مفرد و ما قالوا من تقدیر انت لا یفید.

نعم الرجل مرکب عند المنطقی و ان کان مفردا عند الادباء اذ اللام جزء مترتب فی السماع و له معنی و هو التعریف الا ان یزاد فی تعریف المرکب قید آخر «۱» و هو ان المراد بالجزء ما لا یخرج بالاتصال عن الاستقلال فیخرج امثال و او مسلمون و یاء یضرب و تاء التانیث و تنوین التنکیر.

قوله ربط خالصا: و ذلك لما ذكرنا من الضابطة اذ ليس للافعال الناقصة معنى مستقل اذ المراد من «كان زيد قائما» هو اسناد القيام الى زيد فى الماضى لا اسناد الكون او هو و القيام فليس لكان معنى منظور سوى الربط.

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

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

---

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٨٩

قوله و اما البسيطة الخ: و هذا اعتقاد جمع منهم صدر المتألهين فى الاسفار «١» و استدلوا بان النسبه (و دالها الرابطة) انما هى فيما كان شيئان يراد اثبات احدهما للاخر و بعبارة اخرى يكون مفاد القضية ثبوت شى لشى نحو زيد قائم و اما فيما كان مفاد القضية ثبوت الشى فقط نحو زيد موجود فلا اذ ليس منسوب و منسوب اليه حتى يكون نسبة «٢»

و فيه ان ذلك صحيح فى الواقع المحكى للقضية و اما نفس القضية الحاكية عن الواقع فلا بد ان يكون فيها النسبة اذ بدونها لا يتم القضية حتى تحكى عن الخارج فان النسبة هى التى تربط مفهوم الموجود الذى يكون محمولا بزيد الموضوع و لو لم تكن نسبة لما ارتبطا و كانا لفظين مفردين فتدبر جيدا.

فى الكلى و الجزئى

و حيث ان هذا البحث من مباحث المنطق الاصلية بخلاف مباحث الالفاظ عبر بالغوص.

قوله مفهوم و هو كل ما فهم من اللفظ اى المعنى و قال بعض المعاصرين «٣» المفهوم المعنى الكل الجامع للصفات المشتركة كالانسان

---

(١) فى موارد متعددة منها ص ١٣٩ ج ١ و ص ٧٩.

(٢) و ذكر بعض الاعاظم اطال الله عمره نظير هذا الوجه لنفى النسبة فى مطلق القضايا الدالة على الاتحاد و الهوهوية (اين همانى) نحو زيد قائم قبال ما دل على ثبوت شئ لشئ مثل زيد له القيام و الكلام فى محله.

(٣) دكتر سياسى ص ٢٠٦ مبانى فلسفه: مفهوم عبارت از مجموع صفات مشتركى است كه معنى كلى از آنها تشكيل گرديده مانند جسم نامى و حساس و ناطق كه بر روى هم مفهوم انسان را بوجود ميآورند.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٩٠

المتشكل من الجسم النامى و الحساس و الناطق مثلا.

و لا اعلم من اين اخذ هذا الاصطلاح فان المفهوم عندهم كل ما فهم من اللفظ بسيطا او مركبا جزئيا او كليا.

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

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

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

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

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٩١

الله من الروحانيين بحق محمد و عترته الطاهرين.

قوله افراد الكليات الطبيعيه اختلفوا فى حدوث العالم و قدمه بحسب الزمان (بعد الاتفاق على الحدوث الذاتى اى كونه معلولا لواجب الوجود) فالحكماء على القدم لكن اعتقدوا ان العقول و النفوس الكلية و جرم كل فلك لكل منها فرد واحد و نوعها منحصر فى شخص واحد و اما الطبيعيات فيضاف الى قدمها تعدد افرادها و ح فلها افراد غير متناهية لكن حيث ان مادة العالم متناهية فهذه الافراد فى كل زمان كما ترى تناهى افراد الانسان الان مثلا و لكن مجموع الافراد غير متناهية قوله سيما الانواع المتوالدة: اذا التوالد فيها كاشف عن عناية اكثر من البارى تعالى اليها.

قوله او مشكك: و ظاهر المصنف ان التواطى و التشكيك من صفات المعنى لانهما من اقسام الكلى و هو فى كلام المصنف من اقسام المفهوم و هو المعنى خلافا لبعض الاعلام «١» حيث عد الجزئى صفة اللفظ فى الاصطلاح تسمية للدال باسم المدلول و ان كان بحسب الدقة صفة المعنى.

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

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

و الزيادة و النقصان كالخط الطويل و القصير فان صدق الخط

(١) هو الخوئى قده فى شرح نهج البلاغة ص ١٤ ج ١.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٩٢

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

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

و الشدة و الضعف كالبياض فى الثلج و اللباس.
قوله بالكم المتصل: و سيجئ انشاء الله تعالى فى بحث ترتب الاجناس الاشارة الى اقسام العرض و منها الكم و هو ما يقبل القسمة و النسبة كالمقادير ككون هذا منوين و ذاك مترين و هو ينقسم الى المتصل و المنفصل و الاول ما كان بين اجزائه حد مشترك كما ذكر و الثانى ما ليس كذلك كالاعداد كما ان الكيف ايضا يبين هناك و هو ما لا يقبل القسمة كالسواد و البياض الا بتبع موضوعه اى الجسم.
قوله كالعدد: فانه كلى يشمل كل عدد و مشكك لتفاوته فى الصدق فصدقه على الاكثر متقدم و تشكيكه خاص اذ ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت و بعبارة اخرى ما به الافتراق عين ما به الاتحاد اذ التفاوت فى ذلك الكلى اى العدد و منشاء التفاوت ايضا اكثرية العدد و كليته و كثرة العدد و قلته بنفس العدد. هذا فى الكم المنفصل.
و نذكر مثالا من الكم المتصل كالخط فانه كلى مشكك لتقدم صدقه على الطويل بالنسبة الى الخط القصير و منشاء التفاوت هو طول الخط و قصره و معلوم انهما بنفس الخط فما به الاتحاد و التساوى عين ما به التفاضل و التفاوت.
و مثال آخر من الكم المتصل هو الزمان فانه مشكك لتقدم صدقه على الكثير كساعة

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۹۳

مثلا بالنسبة الى القليل كالان مثلا و منشاء التفاوت كثرة الزمان و هى الزمان نفسه.
قوله فانكان بامور زائدة: لا يخفى انه على هذا القيد لا يصير اعم من المشكك الخاص بل مباين له ففى العبارة تسامح و المراد ان الكلى الذى فيه التفاوت و مشكك اعم من ان يكون منشاء التفاوت نفسه او الخارج منه فان كان منشأ التشكيك نفسه فهو الخاص.
قوله ضياء القمر: ضعف نور القمر من نقص القابل اى القمر- بناء على كون نور القمر من الشمس و الظاهر انه فرضية علمية و اما الاظلال فهو لاجل المانع.
ففى هذه الانوار يرجع التفاوت الى احوال الوجود الخارجى لا الى نفس النور و حقيقته. بخلاف الذاتى للنور فان اشدية نور هذا السراج من ذاك و هو من ذلك من نفس النور فالاختلاف الذاتى فى النور من التشكيك الخاص و الاختلاف العرضى من التشكيك العالم و سيأتى بقية الكلام.
قوله و النور الحقيقى: يعنى واقع النور لا مفهومه، و نفس النور و ذاته لا عوارضه فهذا مثال المشكك الخاص عند شيخ الاشراق اى السهروردى القائل (فى مسئله اصالة الوجود او المهيه فى الفلسفة) بكون الوجود اعتباريا اصالة المهية فى التحقيق و ان الواقع الحقيقى فى قولنا الانسان موجود هو الانسان لا الوجود.
و اما القائلون باصالة الوجود فى الخارج و هو محققو الحكماء القائلون بان الواقع فى الخارج هو الوجود، و الانسان مثلا حد منتزع من ذلك الوجود الذى هو مرتبة من الوجودات الخارجيه، فهم يمثلون

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۹۴

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

المعلول و الوجود الضعيف و كمال الوجود و نقصه من الوجود نفسه.
و السهروردی و تابعوه ینکرون ذلك لاعتقادهم ان الوجود لیس الا امر اعتباریا لا حقیقیا حتی یجری فیه التواطی و التشکیك ثم العام و الخاص فی التشکیك.
كما ان الحكماء المحققين ينكرون مثال النور من السهروردی حيث ان التشكيك فی النور اما فی مراتب وجوده الخارجی فهو فی الحقيقه تشكيك فی الوجود و اما فی مفهوم النور و مهية فهم يبطلون التشكيك فی المهية (فی الفلسفة).
و نظرهم الی ان كل مهية (من النور او غيره) اما موضوعة بجامع يشمل القوی و الضعيف فالقوة و الضعف خارجان من نفس المهية و مربوطان بوجودها فلا تفاوت فی نفس المهية و اما موضوعة لخصوص الناقص او لخصوص الكامل بحيث يكون الكمال او النقض دخيلا فی الوضع و ح فغير ما دخل فی الوضع خارج من المهية و ليس منها اصلا.
و لذلك فليس عند المحققين من المنطقيين مثال للتشكيك الخاص الا ما لم يكن من سنخ المهيات و هو الوجود اذ الوجود له عرض عريض ليس له حد محدود يكون مهية له فمفهوم الوجود مشكك لتفاوته فی الصدق و منشاء التفاوت نفس الوجود. و الكمال و النقص خارجان من

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۹۵

نفس المفهوم.
ثم ان للتشكيك اقساما آخر منها التشكيك خاص الخاصی و هو ان يكون للمفهوم بحسب الظاهر اقراد كثيرة لكن عند الدقه ليس له الافرد و احد و الباقی اظلال ذلك الفرد الواحد و عكوسه كالوجود (عند طائفه):
فرده الحقيقی هو الواجب تعالی و الباقی تجلياته و ظهوراته و كلماته- و ما نفذت كلماته-.
و منها التشكيك اخص الخواصی و هو كون باقی الافراد خيالا محضا كالعارف ذی العين الواحدة الذی لا يری سوی الحق تعالی موجودا.
قوله فی النسب الاربع: هذا البحث مربوط بلحاظ كل كلی مع الآخر كما ان المباحث السابقة و بعض ما يأتی مربوطة بنفس الكلی الواحد.
قوله تساويا: فالتساوی هو الاتحاد فی الوجود كما ان الترادف هو الاتحاد فی المفهوم و التساوق اعم منهما ای يطلق علی مورد الاتحاد الوجودی و كذا المفهومی.
قوله الانسان انسان: ان قلت: لا معنی لهذا الحمل، قلت:
لا بد فی صحة الحمل من اتحاد و تغاير، التغاير لتصحيح تعدد الموضوع و المحمول حتی يتحقق جزء ان، و الاتحاد لتصحيح اذ الحمل هو الاتحاد «۱»
و يكفی ادنی التغاير و الاتحاد فاذا كان كلام الخصم بحيث يوهم سلب

(۱) خلافا لاصطلاح منطق "الگوريسم" الرياضی حيث ان ملاك الخمل عندهم هو التساوی و قد عرفت ما فيه.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۹۶

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

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

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

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

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

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

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

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۹۷

الاولى لا ريب انه فى العقل و المنطق يشترط ان يكون اتصاف المعقول الاولى بالمعقول الثانى ايضا فى العقل كعروضه عليه كالكلية مثلا فان عروضها على الانسان الذهنى و اتصافه به ايضا فى الذهن اذ الانسان الخارجى لا يكون كليا فان كل موجود يتمايز عن كل ما عداه فلا يمكن ان يكون كليا. لكن الفيلسوف لا يشترط ذلك بل يطلق المعقول الثانى على ما كان العروض فى الذهن سواء كان الاتصاف فى الخارج كالابوة فان عروضها على زيد (الاب) فى الذهن لكن الاتصاف فى الخارج فزيد الخارجى اب او كان الاتصاف فى الذهن كالكلية الماضية.

قوله وصف له بحال متعلقه: الفرق بينه و بين الاول ان الاول ينكر وجوده رأسا حيث يقول: ليس الطبيعى الا المهية و المهية ليست الا الحد المتصور للموجود الخارجى و الحد ليس الا امرا اعتبرناه باذهاننا فلا مهية و لا فرد لها و لا طبيعى و لا فرد له. «۱»

لكن هذا يقول: الطبيعى هو المهية لكنها ليست اعتبارية محضه كالملكية بل انتزاعى له منشاء انتزاع و ليس اعتبار الانسان لافراد الحمار و بالعكس و منشاء انتزاعه هذه الافراد فله افراد و هذه الافراد متحققة و الطبيعى ينتزع منها و ان قيل: الطبيعى موجود فهو وصف بحال المتعلق اى افراده موجودة «۲».

---

(۱) و يسمون اصحاب التسمية و" نومينا ليست" و منهم" آبلار" فى القرن ۱۲ م (ص ٤٨ مقدمه‌اى بر فلسفه) و قد خلط مؤلف" فلسفه‌هاى بزرگ" من سلسلة" چه ميدانم"

فجعل آبلار و نظائره منكرين للكلى المنطقى (و البحث فى الطبيعى).

(۲) و يسمون اصحاب التصور و منهم الكسيس كارل قال فى مترجم كلامه (ص ۲٤۷ انسان موجود ناشناخته) ما در طبيعت هيچگاه با موجود انسانى برخورد نميكنيم بلكه هميشه فرد را مى‌بينيم ...

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۹۸

و القول الثالث هو تحقق الطبيعى نفسه و يسمون الواقعيين.

و اما كيفية تحققه فى الخارج فقيل بوجود مستقل فى عالم التجرد و يسمى برب النوع و يسمى كليا على اصطلاح العرفا اى وجوده وسيع محيط، لكن القول بوجود رب النوع مردود عند ارسطو و من تابعه‌اى لا يجدون برهانا على وجوده.

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

مخلوطة مطلقة مجردة　　　عند اعتبارات عليها مورده

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

هذه اقسام ثلثة للمهية و حيث ان الاقسام غير المقسم فنفس المهية بلا لحاظ شئ معها حتى اطلاقها و تخلصها من قيد وجود شئ او عدمه هو المقسم و تسمى باللا بشرط المقسمى.

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۹۹

موجود كما قال المصنف:

فلا تحاده بشخصه يحق　　　وجوده ليس كوصف ما اعتلق

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

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

اذ ليس بالكلية مرهونا　　　بكل الاطوار بدا مقرونا

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

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

و الى رد ذاك الرجل اشار المصنف قده بقوله:

و ليس فيها مثل واحد يحد وجوده كان وجودات يعد

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۰۰

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

لكن اقول: هذه المقالة الفاسدة لازمة قول كثير من العلماء فى الاصول و المنطق و حتى الفلسفة من غير توجه كما استدل بعض المعاصرين «۱» على وجود الكلى الطبيعى بان بعض آثار الافراد آثار الجهة المشتركة فيها فيعلم وجود تلك الجهة المشتركة (و هى الطبيعى الجامع) اذ الاثر يدل على المؤثّر.

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

و كذلك قول بعض اعلام العصر دام علاه «۲» فالصواب ان يقال:

ان وجود الطبيعى يستكشف من وجود افراده لانه القدر المشترك بينها و القدر المشترك بين الافراد الموجودة موجودة لا محاله فتأمل.

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

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

---

(۱) هو الشهابى فى رهبر خرد.

(۲) فى درر الفوائد ص ۳۱۰ ج ۱

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۰۱

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

و المحققون على ان الوجود اصيل و المهيه تابعة اعتبارية كما قال المصنف فى الفلسفة:

ان الوجود عندنا اصيل   دليل من خالفنا عليل ...

و يتفرع على هذا البحث دقائق شريفة توحيدية و غيرها.

و المصنف قده يقول هنا: لا نقول المهية اصيلة بل الوجود هو الاصل فى المحقق و المهية تابعته لكن نقول: اسناد التحقق الى المهية ايضا حقيقه بحسب المتعارف و انكان مجازا بحسب الدقة العقلية او العرفان الكامل.

قوله واسطة فى العروض الواسطة فى الاصطلاح هو الذى يجر الحكم الى الموضوع و هى ثلثة اقسام: واسطة فى الثبوت، و فى العروض و فى الاثبات.

فى الاثبات: هى الواسطة فى علمنا بتحقيق الحكم للموضوع كالحد الاوسط فى القياس.

فى الثبوت: هى الواسطة لتحقق الحكم فى الموضوع واقعا كتعفن الاخلاط الذى هو سبب لتحقق الحمّى فى زيد المحموم.

فى العروض: هى الواسطة لاسناد الحكم الى الموضوع و لو لم يكن متحققا فيه كالغلام فى جاء زيد غلامه فان الجائى حقيقة هو الغلام لكنه واسطة لاسناد المجئين الى زيد ايضا.

و قد عرفت ح ان الواسطة فى العروض انما هى فى المجازات.

فلقائل ان يقول: المتحقق واقعا فى الخارج هو الوجود كما تقدم

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۰۲

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

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

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

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

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۰۳

فی البسائط کالالوان لان الجنس و الفصل لها انما هو فی الذهن فقط فلیس کل واسطة العروض مجازا عرفیا.

و اسناد التحقق الی المهیة بوساطة الوجود ایضا من هذا القبیل.

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

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

او بنظر عرفانی ناف الوجود عن کل شی سوی الرب تعالی.

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

قوله: (الجنس الخ) و قد فصلنا الکلام فی تحقیقه و اقسامه و وجه تسمیة و الحق فی تعریفه فی کتابیننا فراجع و کذلک النوع.

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۰۴

قوله: (و الحل الخ) یعنی ان مفهوم الحیوان تام متعین کمفهوم الناطق لکن تحقق الحیوان بوصف الجنسیة مبهم اذ الجنس کما عرفت فی تعریفه" ما علی الحقائق حمل" و هو الجهة الجامعة بین انواع متباینة و بهذا الوصف تتردد بین هذه الانواع.

و لو تصور الحیوان مفهوما متعینا ممتاز الم یکن جنسا.

بخلاف النوع فانه مفهوم مستقل.

اضف الیه ان النوع موجود مستقل مجرد عند الاشراقین یسمی برب النوع و بهذا المعنی ایضا متعین و لا تعین للجنس بهذا المعنی لعدم رب الجنس عندهم

قوله: (فی عالم الابداع) ای المجردات التی لا مادة لها و لا زمان قبال عالم الاختراع الذی له مادة لا زمان کالافلاک و عالم التکوین الذی له مادة و زمان.

قوله: (بوجه الجزئی الخ) یعنی الجزئی الاضافی یشبه النوع الاضافی فی التعریف فان الجزئی هو الاخص من شی و النوع ما یدخل تحت جنس و بالنتیجه یکون اخص من الجنس فهو شبیه بالجزئی و ان کان فرق بینهما من جهة ان الاخص من شی اعم من ان یکون اخص من النوع و الجنس او العرضی.

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۰۵

و لو كان المراد هو مطلق الجسم حتى يكون معنى العبارة مطلق الجسم و اى جسم من الاجسام نوع اضافى لا حقيقى لورد عليه اشكال و هو ان الانواع الحقيقية فى الاجسام كالانسان و الغنم و ... جسم و نوع حقيقى و اضافى و قد عد المصنف قده نفسه الانسان مادة التصادق

و الجواب ان قرينة التقابل (بين الجسم و كلمة الانسان المذكور فى الشعر السابق) تفيد ان المراد بمطلق الجسم هنا غير الانواع الحقيقية فلو اريد مطلق الجسم كان المراد ظاهرا ايضا.

قوله: (العقل الفعال) و هو العقل المدبر لعالم النفوس و الطبيعة و لذلك سمى فعالا و قد عرفه الشيخ فى برهان الشفا (ص ١٦١): اتصال من الفعل بنور من الصانع مفاض على الانفس و الطبيعة يسمى العقل الفعال و هو المخرج للعقل بالقوة الى الفعل.

قوله: (بان يكون له مهية بسيطة) اى بناء على بساطته و عدم كون الجوهر جنسا له و لسائر العقول.

قوله: (ترتب الاجناس) فائدة البحث التنبيه على تعدد الاجناس و الانواع فى كل سلسلة وجودية فلكل شى اجناس و انواع متعددة فلا بد من الدقة عند اخذ الحد حتى لا يشتبه.

قوله: (مقولات عشر) اعلم انهم حصر و المهيات الاصيلة الامكانية «۱» فى عشرة اقسام لكل قسم جنس اعلى يشمل ما دونه يسمى

(۱) التقييد بالمهيه لاخراج الوجودات فان الوجود لا يدخل تحت مقولة اذ الكلام فى الكليات و المهيات و الوجود شخصى و لا مهية له و التفصيل فى الفلسفة و التقييد بالاصيلة لاخراج الانتزاعيات كالنقطة و الوحدة و الاعتباريات كالملكية.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۰۶

بجنس الاجناس و ما دونه انواعه الاضافية و ان كانت هى بنفسها اجناساء الى الادون الذى يسمى نوع الانواع.

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

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

هذا هو المشهور لكن صاحب البصائر ذكر الكم و الكيف و الاضافة فقط و اضاف عليها السهروردى الحركة و مرادهما انها جامعة للباقية.

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

و نقل عنه ان المقولات اربعة و لكل اثلثة اقسام: الكم و هو شامل للوحدة و الكثره و الكلية، و الكيف و هو شامل للوجود و العدم و التحديده و الاضافة و هى شاملة للجوهر و العرض، و العله و المعلول و التبادل. و الجهة، و هى شاملة للامكان و الامتناع و الوجود و اللاوجود، و الضرورة و الحدوث. «۱»

و الظاهر ان فى النقل خللا و الكلام فى محله.

قوله: (من الجوهر النوعى) كالانسان الذى هو نوع فى مقولة الجوهر و كالغنم و البقر ... الى الحيوان الى الجسم النامى الى جسم المطلق الى الجوهر.

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

---

(۱) ص ۳۹ مقدمه‌ای بر فلسفه تألیف «ازوالد کولپه»

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۰۷

(بخلاف الفعل و الانفعال) و لا نسبة و قسمة (بخلاف الاضافة و الكم) (ينقسم الى الكيف المحسوس و هو المذوقات و الملموسات و المبصرات و المسموعات و المشمومات. و الى الكيف النفسانى و هو النفسانيات كالشجاعة و العلم و ... و الى الكيف الاستعدادى و هو الاستعداد فى الشئ كاستعداد النواة للتمر، و الى الكيف المختص بالكم كاستقامة الخط و الخط كم.

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

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

قوله: (الاضافة المتخالفة الاطراف) الاضافة هى النسبة المتكررة كالفوقية و كون الشى مستقرا عليه اذ الفوقية بين شيئين احدهما له نسبة الفوقية و الاخر نسبة التحتيه و كذا الاستقرار و هى تنقسم الى الاضافة المتوافقة الاطراف كالاخوة و المتخالفة الاطراف كالابوة و الفوقية.

قوله: (كادم فيه فنت الخ) البحث هنا فى الكليات و ترتبها، و اما فناء الموجودات فى الادم الكامل و ترتبها فليس من ترتب الكليات بل من الترتب فى الكمال الوجودى فالكاف فى قوله كادم الخ لا بد ان يكون للتشبيه لا التمثيل يعنى كما ان مفهوم النوع الاخير يشتمل على جميع مفاهيم ما فوقه كذلك وجود الانسان الكامل يشتمل على جميع كمالات ما دونه.

فالانسان الكامل الذى هو حقيق بالانسانية يشتمل على جميع

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۰۸

كمالات ما دونه بنحو الجمع و اللف اى مع وحدته جامع لكمالات ما دونه فهو واحد جامع كما قال المولى: و فيك انطوى العالم الاكبر.

و لما ذکرنا من اشتماله علی الکمالات یسمی نوع الانواع تشبیها بباب ترتب الکلیات و فصله الاخیر ای فعلیة عقله و درکه و هی مقام اتحاده مع العقل الفعال المدبر لعالم الشهادة یسمی فصل الفصول (و قد ذکرنا سابقا مراتب العقل کما ذکرنا سائر مراتب النفس).
قوله: (وحدة جمعیة حقة) الوحدة اما حقة او غیر حقة: الاولی اذا کانت الوحدة صفة للشی حقیقة و بحال نفسه کوحدة هذا الوجود او ذاك الوجود و الثانیة اذا کانت الوحدة صفة للشی بحال متعلقه لا نفسه کاتصاف المهیة بالوحدة فان الوحدة صفة الوجود (بل هما متساوقان و التفصیل فی الفلسفة) و یتصف المهیة بها لاتحادها مع الوجود و تبعیتها له. و الموصوف هنا نفس وجود آدم الکامل.
ثم الوحدة الحقة اما حقیقیة او ظلیة: الاولی الوحدة التی فی الواجب تعالی فهو تعالی بوحدته الحقة الحقیقیة جامع للکمالات. و الثانیة الوحدة التی فی الوجودات الامکانیة فالانسان بوحدته الحقة الظلیة جامع لکمالات ما دونه.
قوله: (ای التمیز المستفاد) یعنی ان الجار و المجرور متعلق بالتمیز المقدر المستفاد من جملة ما قبل و المراد ان التمیز الحاصل من کلمة ای (فی سؤال) ان کان عن شرکاء الجنس القریب فالفصل قریب.
قوله: (المحمولة اشتقاقا) الحمل ینقسم باعتبار الی المواطاة و الاشتقاق: المواطاة حمل ما لا یحتاج الی اشتقاق وصف منه او اضافة

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۰۹

کلمه ذو و نحوه بل یحمل بنفسه علی الموضوع و یسمی بحمل (هو هو) نحو زید انسان و الاشتقاق حمل ما یحتاج الی اشتقاق وصف او اضافة کلمة ذو و نحو و الا فلا یصح الحمل کحمل القیام علی زید فانه لا یصح الا باشتقاق وصف فیقال زید قائم او اضافة ذو و نحوه فیقال زید ذو قیام و مقولات الاعراض ما تقدم من الکم و الکیف و ... کالبیاض و کون الشی امتارا او منوین، و الفوقیة و ... و حملها یحتاج الی اشتقاق و نحوه فیقال الجسم ابیض و منوان و ...
و الحاصل ان هذه الاعراض اعراض الوجود اذ مهیة الجسم لیست ابیض و لا اسود بل الجسم الموجود یصیر ابیض باضافة البیاض الیه او اسود باضافة السواد الیه و هکذا.
قوله: (اذ تقدم المهیة المعروضة الخ) یعنی نسلم ان الموضوع فی قضیة الانسان موجود مقدم علی المحمول باقتضاء الحمل لکن هذا التقدم لیس فی الوجود الخارجی بحیث یکون الانسان موجود اقبل هذا الوجود الذی فی المحمول ثم یصیر موجودا ایضا بالوجود المحمولی للزوم الدور او التسلسل فانه لو کان الوجود القبلی عین هذا الوجود الذی فی المحمول لزم تقدم الشی علی نفسه و هو باطل و لو کان غیره فننقل الکلام الیه و نقول اتصاف الانسان بذاك الوجود ایضا کهذا الاتصاف فی القضیة هل یکون الانسان موجودا قبل ذاك الوجود ان قلت نعم قلنا ننقل الکلام الی ذلك الوجود فیلزم قبل کل وجود وجود آخر و یتسلسل و ان قلت: لا قلنا ما الفرق فتقدم الانسان الموضوع علی الموجود المحمول انما هو فی التعقل و التقرر الذهنی ای یتقرر الانسان الموضوع فی الذهن اولا ثم یحمل

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۱۰

علیه المحمول.
و الحاصل ان الموجود ح عارض المهیة لا الوجود.
و هکذا الکلام فی حمل الشیئیة المطلقة علی الشی الخاص نحو هذا الشی (مشیر الی موجود) شی، و کذا حمل المهیة المطلقة علی المهیة الخاصة نحو الانسان مهیة فان الشیٔ لا یلزم ان یکون قبل الشیٔ المحمول شیئا بشیئیة اخری حتی یتسلسل او بعین شیئیة المحمول حتی یتقدم الشی علی نفسه فتقدم شیئیة الموضوع ح علی المحمول بالتقرر الذهنی.
و کذلک لا یلزم کون الانسان مهیة قبل المهیة المطلقة المحمولة بمهیة اخری او عینها.
قوله: (کحرکة الفلک الخ) للفلک جهتان اصل الجسمیة و کونه جسما فلکیا و هذه الاثار بالنسبة الی لحاظ کونه جسما فلکیا لیست من العوارض بل ذاتیات له اذ الفلک لیس الا ما هو کذلک. و اما بالنسبة الی اصل الجسمیة الجامعة بین الفلک و سائر الاجسام فهذه الاثار عوارض.
ثم ان له حرکتین اصل الحرکة الدوریة علی وضعه (بدون الانتقال الی مکان آخر) و هذا کما یکون فی الفلک الاطلس المسمی بفلک الافلاک یکون فی سائر الافلاک ایضا فهذه الحرکه عرض عام للفلک الاطلس و غیره من الافلاک و الحرکة السریعة فی الفلک الاطلس التی بها یتحقق الیوم و اللیلة و هی مخصوصة به لیست فی سائر الافلاک کما قال المصنف قده الفلسفة:

و الفلک الکلی تسعة و ذی　　اولها الاطلس ثانیها الذی
حرکة بطیئه تضاف له　　و بالسریعه اخصصن اوله

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۱۱

یقطع حیث لفظ واحد قیلا　　من سطح ثان هغ قصومیلا

ای یمر فلک الاطلس حدود ثلاثین الف فرسخ فی زمان قلیل بقدر قول لفظ واحد (و العهدة فی هذا البحث علی مدعیها).
قوله: (و کثیر من احواله) کشکله و مقداره، لا تمام احواله اذ بعض احوال الفلک لیس دائمیا بل یزول کاستقامة الفلک و رجعته و نحوهما و قد استدلوا بهذه الاحوال المتغائرة الزائلة علی تعدد الافلاک کما قال قده فی الفلسفة:

و انما الهادی الی تکثیرها　　سوانح تسخ فی مسیرها
کاوج او حضیض او رجعة او　　اقامة او استقامة رأو ...

قوله: (بالذات) یعنی هذه الحرکة السریعة لیست بعامل خارجی و لا تتغیر باختلاف المیول و الاهواء بل هو ذاتی الفلک و ان کان عرضیا بالنسبة الی اصل جسمه.
قوله: (هذان لازما وجود مقتضی) یعنی ان اللزوم فی اللازم الذهنی و الخارجی بمعنی ان الملزوم مقتض للازمه و

منشاء له و لكن اللزوم فى لازم المهية بمعنى ان اللازم تابع لمفهوم الملزوم لا اقتضاء الملزوم اياه و منشائيته له لعدم الاقتضاء و التأثير فى المفهوم، انما الاثر للوجود فانه مبدء الاثار و هو الذى ينتهى الى الوجود الواجبى المبدء لكل اثر و اظن ان فطرة الارتباط بالخالق تعالى فى البشر ايضا من فروع ذلك و له مقام آخر.
قوله: (لم يكن معللا) اى بغير علة الذات، فليس له علة عليحده فما هو علة الانسانية علة الحيوانية و الناطقية كذا فسر بعض

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١١٢

اعيان التحقيق «١»
لكن الحق هو ظاهر عبارة المصنف قده اذ الذاتى لا علة له اصلا فانه ذات الشى و نفسه و نفسية الشى ليس من الغير. دقق النظرات اضف اليه ان المهية بنفسها ليست شيئا فانها عدم و العدم لا علة له.
فالانسان انسان بنفس ذاته و البارى تعالى يوجد الانسان و هذا هو العبارة المشهورة عن ابن سينا: ما جعل الله المشمشة مشمشة و لكن اوجدها.
ثم ان هذه العلامة ثابتة فى العرض اللازم البين المسمى فى باب القياس بالذاتى كزوجية الاربعة ايضا فهى ليست مانعة عن الاغيار ثم الفرق بين هذه العلائم ان الاولى بالنسبة الى الخارج و الاخيرين بالنسبة الى الذهن و الثانى مقام ما هو و الثالث مقام لم هو. و فى هذه العلائم الثلاث اشكال الدور اذ من لا يعلم ان الحيوان ذاتى و الضاحك عرضى من اين يعلم انه معلل اولا، و انه سابق فى التعقل اولا، او بين الثبوت اولا فانها فرع الدرك بالكنه و الاشكال الثانى ما مضى من انه غير مانع من الاغيار فالظاهر ان الاتم قوله ابن سينا:
فانه ذكر علامة اخرى للذاتى لعلها اتم و هى ان الذاتى ما لو سلب عن الشى لم يبق «٢»
قوله: (اذ العرض مأخوذ بشرط لا) مضى ان التحقيق عند المصنف

(١) الاشتيانى قده فى الحاشيه.

(٢) قال فى قصيدته:

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١١٣

قده ان المشتق لم يؤخذ فيه الذات و انه يصح اطلاق المشتق على المبدء ايضا فيقال للضرب ضارب و للبياض ابيض (و البحث فى الاصول).
و ح فيقع البحث فى الفرق بين المشتق و مبدئه (و المشتق هو العرضى كالابيض اى المنسوب الى العرض الذى هو

البياض و هو المبدء) ما الفرق بينهما؟

فقالوا: لموصوف العرض شئون و صفات متعددة فقد يلحظ كل شأن فى حد نفسه و منفرد اعن الآخر و عن الموصوف كلحاظ البياض مثلا منفردا عن موصوفه و سائر شؤونه و يعبر عن هذا اللحاظ بلحاظ" بشرط لا" و قد يلحظ ذاك الشأن مند كافى الموصوف و انه من مظاهره و شئونه و يعبر عند بلحاظ" لا بشرط" اى لم يشرط فيه الانفراد. و فى مقام اللفظ يعبر عن الاول بالمبدء كالبياض الدال على نفس المبدء المسمى بالعرض و عن الثانى بالمشتق كالابيض الدال على المبدء الفانى فى الموصوف فالفرق بين المشتق و مبدئه عند الوضع فى لحاظ كل منهما. و ان منهما وضع للحاظ خاص فالموضوع له فيهما واحد و الاختلاف فى حالات الموضوع له.

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

و اما القائلون بدخل الذات فى المشتق و ان الضارب شخص صدر

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۱۴

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

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

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

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

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

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۱۵

و المتشخص المحمولات بالمواطاة من الخارج المحمول.

و لعله یرید انه لا فرق بین الوجود و الموجود مثلا لعدم اخذ الذات فی المشتق.
قوله: (لا غیری) ای لم یوخذ من الخارج، و التفعیل فی الفلسفة حیث بینوا ان الامکان لا یمکن ان یکون غیریا.
قوله: (و ما تشابهت) المشترك ما له ازید من معنی واحد حقیقی و المتشابه ماله ازید من معنی واحد و لو مجازا و تأویلیا.
قوله: (الی الشی المعرف بالفتح و المعنی ان کان المعرف اخذ و صید بالفصل القریب.
قوله: (سواء النقض الخ) و فیه رد علی بعضی المعاصرین «۱» المشترط فی الناقص ان یکون مع الجنس البعید. و فی کلامه اشکال آخر.
قوله: (شرح الاسم) هو ما یأتی فی الفصل بعد ما من مطلب ما الشارحة.

غوص فی المطالب

حیث ان المنطق آلة لکشف المجهولات یرید فی هذا الفصل ضبط مجهولات البشر و جمعها فی ثلث طوائف و هی الجهل بالمهیة و الحقیقة، و الجهل بالوجود، و الجهل بالعلة. و کل منها قسمان

---

(۱) هو الدکتر سیاسی فی ص ۲۰۹" مبانی فلسفه" حد ناقص آنست که مرکب باشد از جنس بعید و فصل قریب و اسم ناقص مرکب است از جنس بعید و خاصه.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۱۶

فاصول المجهولات ستة.
و توضیحها انك اذا سمعت اسما کالجن و ما یرادفه فی که لغة و لم تعلم شیئا من هذا الاسم فاول جهل لك ترید کشفه هو الجهل بهذا الاسم فتسئل عن شرح هذا الاسم فیقال لك: الجن شی مادی من نار «۱» (کما فی القرآن و خلق الجان من مارج من نار).
ثم تسئل: هل هذا المعنی موجود فی الخارج او هو اسم بلا مسمی کما تقولون: العنقاء شیی من الطیور و لیس فیقال لك: نعم هو موجود فی الخارج.
ثم اذا اردت زیادة تحقیق تسئل عن حقیقة هذا الموجود دقیقا فتقول: ما هو و ما حقیقته؟ فیقال لك: موجود مادی خلق من نار: و بذلك یظهر ان جواب ما الحقیقه قد یکون عین جواب" ما الاسم" و الفرق بالمقام فاذا لم تعلم وجوده بل سمعت اسما منه فقط و ترید شرح الاسم یکون الجواب قهرا مفید الشرح الاسم فقط و لا ریب ان شرح الاسم یتحقق بذکر الحقیقة ایضا کما یتحقق ببیان الاثار او اجمال من عوارضه او خصوصیاته
ثم یصل المقام الی ان تسئل عن آثار ذاك الموجود و احکامه فیقال لك مثلا الجن ایضا کالانسان خلق لان یصل الی کماله المترقب فی ناحیة المعرفة و بعض افراده یصلون الی کمالهم فمنهم مسلم و کافر" و انا منا القاسطون و منا دون ذلك" و نحو ذلك.
ثم تسئل عن علة وجوده من العلة الفاعلیة و الغائیة فتسئل: من او جده و مم تولد هذا الموجود؟ و لا شیٔ وجد و ما غایة خلقه؟ فیقال

---

(۱) ای المراد من هذا الاسم ذاك المعنی.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۱۷

الله تعالی خلقه من نار لان یصل الی کمال منظور.

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

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

و قد عرفت بما ذکرنا ان بین هذه المجهولات و رفعها ترتیبا طبیعیا و ان مطلب هل مع" ما" مشتبکان فالاول مرتبة ما الشارحة ثم هل البسیطة ثم ما لحقیقته ثم هل المرکبة. ثم بعدهما مطلب لم الثبوتی و الاثباتی.

کما عرفت عند الدقة ان وظیفة اللغوی هو عین ما الشارحة یعنی انه یضر الاسم اما بتبدیل اللفظ بلفظ لغة اخری فیقول الماء ما تسمونه فی الفارسیة" آب" او بغیر ذلك.

قوله: (ما الحرکة و ما المکان) کذر لما الشارحه مثال الخلاء و العنقاء و لما الحقیقیة مثال الحرکة و المکان لیمتاز کاملا کل عن الاخر فذکر لما الشارحة ما لیس له وجود و حقیقة اصلا کالعنقاء و الخلاء (علی اعتقادهم) فیتمحض فی شرح الاسم فقط.

قوله: (و لذا یقال التعریف للمهیة) یعنی قولهم" التعریف للمهیة و بالمهیة مربوط بهذا القسم من التعریف ای مطلب ما الحقیقیة و معنی

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۱۸

قولهم هذا ان التعریف لمهیة الشی لا اسمه (ای التعریف الکامل هو الحقیقی لا الاسمی) و المعرف (بالکسر) فی هذا التعریف اجزاء المهیة من الجنس و الفصل.

و التقدم بالحقیقة من اقسام التقدم الثمانیة زاده الصدر قد و هو ان یثبت حکم واحد لشیئین احدهما بالذات و الاخر بالعرض و هنا حکم التحقق بالذات للوجود و بالعرض للمهیه.

قوله: (اذا الوجود مقدم الخ) ای المهیة حد الوجود فما لا وجود له لاحد له و لا مهیه فالوجود قبل المهیة فلا بد من تقدم هل علی ما الحقیقیة و من طرف آخر المنطق مقدمة الفلسفة و الفیلسوف یبحث عن الحقائق فان عمل الفلسفة هو تمییز الموجود عن المعدوم و الحقیقة عن التوهم و المهیة ما لم ینضم الیها الوجود لم تکن حقیقة.

قوله: (و لهذا فالوجود حقیقه کل ذی حقیقه) استفاد قده من کلامه الماضی لبحث" اصالة الوجود" فی الفلسفة فقال: و مما ذکرنا علم ان ملاك التحقق و کون الشی حقیقة و ثابتا هو الوجود و ان وجه اتصاف المهیة بالحقیقة هو الوجود فالوجود اصل التحقق و اولی بالتحقق.

قوله: (الیه آلت الخ) و قد ارجع بعضهم اللم ایضا الی مطلب ما و هل لان السؤال عن لم الثبوتی ای العلة یرجع الی" ما"

اذا العلة من اجزاء الحد کما یأتی و السؤال عن لم الاثباتی ای اثبات وجوده یرجع الی" هل" کما لا یخفی لکن المصنف لم یعتن به لانه ایجاز مخل.

قوله: (لا این و لا کم الخ) یعنی ان وجه قولنا ان کانت" هو الاشارة الی انه لیس هذه الفروع التی قلنا برجوعها الی اصول المطالب

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۱۹

المذکورة موجودة فی تمام الموارد مثلا المجردات لا مکان لها و لا مقدار من المساحة و الحجم و الثقل و ... و لا زمان لها فلیست هذه الفروع هناك اصلا.

بل لا کیف للمجردات ایضا بالنسبة الی وجودها فانه و ان کان لها علم و العلم من مقولة الکیف النفسانی الذی هو من اقسام العرض الا ان المجردات حیث انها بسائط و لیس لها استعداد کالمادیات بل کل کما لاتها حاصلة لها بالفعل فعلمها لیس زائدا علی وجودها بل وجودها من الاول کان مع تلك المرتبة من العلم فعلمها لیس من العوارض بالنسبة الی وجودها و ان کان عرضا بالنسبة الی ماهیتها.

قوله: (و فی کثیر کان ما هو لم هو) الغرض ان المطالب و ان کانت ثلثة الا انه قد یکفی رفع الجهل عن احدها رفع الجهل عن الآخر لاتحاد بعض المطالب مع بعض کما یتحد فی العقول الکلیة مطلب ما و لم حیث لا مادة و صورة لها لبساطتها فلا یمکن تعریفها بالذات و لو ارید تعریفها بما یرجع الی حقیقتها فلا بد ان یعرف بالفاعل و الغایة هذا و لتوضیح البحث اذکر مقدمات.

۱- کل مرکب فله علل اربع العلة المادیة و الصوریة و الفاعلیة و الغائیة بمعنی انه یلزم فاعل و غایة یلحظها الفاعل فی فعله (و الا لم یفعل) و مادة یتکون الشی منها و صورة تعرض علی المادة عند ذاك یتکون الشی.

و یقال للعلة المادیة و الصوریة اصطلاحا علل القوام ای قوام الذات و الحقیقة و للعلة الفاعلیة و الغائیة علل الوجود ای لیستا داخلتین فی

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۲۰

الذات لکن وجود الشی لا یحصل خارجا الا بالفاعل و الغایة.

و هذا فی المرکبات ظاهر و اما البسائط (کالالوان فی عالم الظاهر) فلیست مرکبة «۱» من مادة اولیة و صورة تعرض المادة فهی و انکانت لها ذات و حقیقة لکن ایدینا لا تصل الیها لعدم اجزاء فی الذات حتی ننتقل الی کل جزء جزء و نعرف الاجزاء و بواسطتها الکل فلو ارید تعریفها فاما تعرف بالاثار کان نقول البیاض لون مفرق لنور البصر و العقل الاول موجود یؤثر فی العالم کل اثر باذن الله تعالی.

و اما تعرف بعلتها الفاعلیة و الغائیة فنقول مثلا العقل الاول اول مخلوق لله تعالی لیتکمل العالم به و هذا ما یعبر عنه فی لسان القوم باتحاد ما هو و لم هو و قد یقال: لیس لها ما هو" فلیس المراد انه لا ذات لها، لا حقیقة کیف و لکل شی ذات و حقیقة و الا لم یکن شیئا و بکلمة الامام الصادق (ع): ان الله قد جعل لکل شی حدا" «۲» بل المراد عدم الوصول الی الذات لانه انما یکون بالمعرف و المعرف هو الجنس و الفصل و هما فی المرکبات.

و قد عرفت مما ذكرنا ان ليس هذا مختصا بالعقول و المجردات (و سنذكر شرحها) بل يجرى فى كل البسائط.
۲- العقل مصدر عقل يعقل و بمعنى النظر و يطلق على القوة المدركة للمعانى الكلية (و الكليات روح الجزئيات و امها) فى الانسان

---

(۱) قال صدر المتألهين فى شرح الاصول (حديث ۲۳۷): و من المعاليل ما لا يحتاج الى السببين الداخلين لكونه بسيطا و اما الفاعل و الغاية فليس يمكن لشى من الممكنات الاستغناء عنهما ...

(۲) الوسائل كتاب الاطعمه و الاشربه.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۲۱

من باب اطلاق المصدر على الموصوف به (فاعلا و مفعولا) كاطلاق الخلق على المخلوق و العدل على العادل و كان افلاطن يطلق العقل على ارسطو و يقول لا اشرع فى التدريس حتى يحضر العقل اى ارسطو.
و للّه تعالى موجودات دراكة اشرف و اعلى بمراتب من عقل الانسان هى عقل صرف و درك محض تسمّى فى الاصطلاح بالعقول الكلية (على اصطلاح اهل العرفان و فلسفة الاشراق من تسمية الموجود القوى الوسيع المحيط بالكلى و تسمية الموجود الضعيف المادى بالجزئى) و تسمى بالعقول المفارقة ايضا لتفرقه و بينونته عن الماديات و يسمى عالم العقول بعالم الجبروت ايضا لجبره نقائص ما دونه من العوالم لكماله و صفائه.
و لشدة درك العقل الكلى و قوة ادراكه يرى الاشياء كلها فانية سوى الرب تعالى رؤية حاضرة و لا يغفل عن ذلك فيعشق الرب تعالى لفهمه انه الكمال المطلق و الجمال الصرف و كل جمال سوى الله قد اخذ شيئا قليلا من ذلك الجمال المطلق فيتوجه دائما الى الرب تعالى و يتصل بعالم الرب تعالى و يغفل عن غيره تعالى و لذلك يسمى ذلك العالم بعالم الذكر الحكيم ايضا، الذكر لتذكره الدائم ربه تعالى، الحكيم لحكمته و درايته ذلك المعنى الذى قلنا، و توجهه اليها دائما بلا غفلة ابدا. «۱»
و يمكن للانسان ايضا ان يصل بعمله الى عالم العقول كما يأتى انشاء اله تعالى.

---

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۲۲

و ان سئلت: لو كان العقلى غافلا عن ما سوى الله فكيف يدبر العالم كما قال الفلاسفة. اجبنا: انه بشدة وجوده و كماله يجذب ما دونه من العوالم من جهة توجه العوالم الدانية الى الكمال فطرة فالباب باب الانجذاب و سائر العوالم يتوجه الى عالم العقول لكماله الحاصل من انجذا به الى الرب تعالى «۱»
و لذلك تقول توجه الانبياء (ع) ايضا الى الناس انما هو من جهة امر الله تعالى ففى توجههم الى الناس توجه الى الرب تعالى.
ثم هل العقول الكليه عشرة او ازيد او اقل؟ لا برهان عليه و ان جعلها المشهورة عشرة.

۳- اذا توجه الشیئ الی غیره توجه الحب و العلاقه فباول مرتبة من التوجه الحیی یذهب قدر من وجوده و استقلاله و یغفل عن وجود نفسه بقدر توجهه الی غیر، ثم اذا زاد الحب فهواه فعشقه فاشتد عشقة بحیث لا یری الا المحبوب و لا یتوجه الا الیه لم یبق من نفسه سوی هیکل مادی صرف لیس له روح من نفسه بل روحه و ارادته و قدرته بید المحبوب و یعبر عن هذه الحاله بحاله الفناء فی المحبوب و لیس المراد فناء الجسم (حتی یرد اشکال الحلول و الاتحاد) و هو واضح، بل و لافناء الروح حقیقة بمعنی انعدام الروح من عالم الکون و الوجود او الموت. بل المراد هو الفناء الذی نسمیه فناء مجازیا و هو فناء حقیقی عند اهل المعرفة بل و عند اهل الدقة من علماء معرفة النفس بمعنی ان

(۱)

من تماشای تو میکردم و غافل بودم کز تماشای تو جمعی بتماشای منند.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۲۳

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

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

(۱) نهج البلاغة.

(۲) چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.

(۳) قال الشبستری:

دو خطوه بیش نبود راه سالك اگرچه دارد او چندین مهالك

یك ازهاء هویت در گذشتن دوم صحرای هستی در نوردن

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۲۴

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

بر آن بودم كه از آهن كنم دل ندانستم كه تو آهن ربائی

او يقول:

در سينه دلم گمشده تهمت بكه بندم غير از تو كسی راه در اينخانه ندارد.

و قد يقول: الهی هب لی كمال الانقطاع اليك و انر ابصارنا بضياء نظرها اليك حتى تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الى معدن العظمة و تصيرا رواحنا معلقه بعزّ قدسك ... «۱»

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

و قال تعالى: لا يزال عبدى المؤمن يتقرب الى بالنوافل حتى اكون سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به و ... «۲»

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

---

(۱) من مناجاة الائمة فى شهر شعبان.

(۲) مسائل كتاب الصلوة.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۲۵

و ليعلم ان مراد الشاعرين المدّاحين للائمة الاطهار ذلك الذى قلناه حيث يقول الشاعر مثلا فى على (ع):

توئی آنكه غير وجود خود بشهود و غيب نديده‌ای

همه ديده‌ای نه چنين بود مه من تو ديده‌ی ديده‌ای

فقرات نفس شكسته‌ای سبحات و هم دريده‌ای

ز حدود فصل گذشته‌ای بصعود وصل رسيده‌ای

ز فنای ذات بذات حق شده اتصال تو يا على

و يقول الفائض المازندرانی (و هو كان فاضلا متدينا لا يعبد الا الله تعالى) فى حق على (ع):

دين توئی و لا توئی الا توئی سير كن عالم بالا توئی

بقلب سليم: القلب السليم قلب يأتى ربه و ليس فيه احد سوى الله تعالى. ليس الا الفناء الذى قلناه و كذا قول ابراهيم الخليل: ان صلواتى و نسكى و محياى و مماتى لله رب العالمين فان كون الحيوة و المماة و كل عمل من الاعمال لله تعالى ليس الا الفناء عن ارادة نفسه و انجذا به الى رضى الله

(۱) و لست بصدد تصحيح كل ما قال الشعراء بل اقول لا يصح تكفيرهم بصرف قولهم فان مرادهم الفناء بلا ريب و اما وجهة البحث فقها فتقول اذا كان مراد المتكلم معلوما اشكال فى اطلاق اللفظ الا اذا كان هتكا لحرمة الامام (ع) او اهانة بمقام الرب تعالى و تقدس. و للبحث مقام آخر.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۲۶

تعالى ...

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

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

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

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۲۷

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

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

الاستكمال زائد اعلى ما يكون.

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

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

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۲۸

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

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

ثم ان مقتضى قوله اذ لا مادة و لا صورة لها الخ اتحاد ما و لم فى جميع البسائط و مقتضى قوله فانية فى الحق تعالى، اتحاد ما و لم فى كل ما فنى فى فاعله و بينهما عموم من وجه فذكر العقول لا بد ان يكون على نحو المثال لا الانحصار.

و قد عرفت بما ذكرنا كله ان اتحاد ما و لم امر تسامحى و الا فبالحقيقة العلة متقدمة رتبة على الشئ قطعا و اتحاديا و هل متوقف على نفى الماهية عن بعض الاشياء.

قوله: (كما يكون ما هو هل هو) توضيحه ان اختلف فى المجردات فى المجردات المفارقة عن المادة هل لها ماهية ام لا؟ فقال جمع وصفهم المصنف باهل التحقيق لا مهية لها لكونه فانية فى الحق تعالى يجرى عليها ما جرى من الحكم على المقام الربوبى. و قال آخر هذا وجه مسامحى و الا فعند الدقه هى موجودات ممكنة و الممكن محدود لا شى من نفسه.

فعلى قول من ينفى المهية عنها فليس لها سوى وجود كامل غير محدود فلها" هل هو" دون" ما هو".

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۲۹

لانحاء الوجودات و هو الصادر عن الله تعالى «۱» بمعنى ان الذى صدر عن الله تعالى هو الوجود لا الانسان بحدّه و البقر بحدّه و ... و انما تصوّر بهذه الصور عند ارتباطه بها و هذا كما ان الروح لا انسانى يصير سمعا فى ناحية السمع البدنى و بصرا فى ناحية البصر البدنى و ... فان السمع من الروح و البصر منه و ... كما قال المصنف فى الفلسفه: النفسى فى وحدتها كل القوى ...

و الحاصل ان محدودية كل شى ترجع الى جهة اثبات و جهة نفى: اثبات كمال وجودى له و نفى ماورائه عنه، الاثبات من شؤون اصل الوجود الصادر عن الله تعالى المسمى بالوجود الظلّى و المنبسط و النفى اعتبارى انتزاعى. «۲»

و ليعلم انه قد يسمى الوجود الكامل كالعقل الوجود الكامل كالعقل و نور الولى (ع) وجودا منبسطا ايضا على اصطلاح العرفان. و الوجود المنبسط لا مهية له و لاحد عند المحققين (الا حد انه صادر عن الله تعالى). فليس له ما هو فلا بد

ان یعرف بعلته الفاعلی ای الرب تعالی و یقال هو اول صادر عن الله تعالی او بعبارة اصح هو الصادر عن الرب تعالی.
قوله: (و الانخساف الاول یناسب) یعنی ان الانخساف لکونه بسیطا لا جنس له و لا فصل فلیس له ما هو کما مضی فاذا ارید تعریفه فلا بد

(۱) علی طبق قانون" الواحد لا یصدر عنه الا الواحد" الثابت بالبرهان و الفعل کما افاده الرضا علیه السلام فی مجلس المامون" توحید الصدوق"

(۲)

چندین هزار خانه و یکنور بیش نیست　　لیک اختلاف از در و دیوار آمده.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۳۰

ان یعرف بالعلة فیقال الانخساف محو نور القمر لاجل حیلولة الارض.
فما و لم فیه واحد و لا یخفی انه یلزمه اتحاد ما و هل فیه ایضا لانه اذا لم یکن لها مهیة فلیس الا الوجود.
لکن المصنف لم یتعرض له اشارة الی ان الانخساف امر عدمی ای عدم النور فلیس وجود له و ذکر العلة له ایضا اعتباری.
قوله: (فی وجودی اتحد المطالب) اذکر مقدمات لتوضیح المقام.
۱- قالوا کل موجود ممکن مرکب من مهیة و وجود کالانسان الموجود فان له مهیة و هو الانسانیة و وجودا عارضا علیها. و هذا صحیح نوعا و هل یصح کلا بمعنی انه هل یکون کل ممکن مرکبا من مهیة و وجود؟ فیه خلاف فقیل المجردات کالعقول لا مهیة و لا حد لها بل لها الاتصال التام بالباری تعالی فهی من صقع الرب و من ناحیته تعالی فیجری علیها حکم الله تعالی من الاحاطة و الوسعة و عدم المحدودیة و قد مضی بحثه.
و قیل الروح الانسان ایضا لا مهیة و لا حد له لان کمال الانسان غیر محدود فکلما وصل الانسان الی کمال فیمکن له الارتقاء الی کمال فوقه و لیس قباله مانع و رادع اصلا فان الاستعداد المجعول فی هذه الاعجوبة من اعجب العجائب فمع انه" فی احسن التقویم" یرد الی" اسفل سافلین" فیمکن کونه اخبث الموجودات و یمکن کونه اشرف الموجودات و اعلی من الملك «۱»

(۱)

بار دیگر از ملك پران شوم　　آنچه اندر و هم ناید آن شوم
نور مرد ان مشرق و مغرب گرفت　　آسمانها سجده کردند از شگفت
موجهای تیز دریاهای روح　　هست صد چندان که بد طوفان نوح

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۳۱

و هذا اعتقاد السهروردی رئیس الاشراقیین الاسلامیین و قبله المصنف فی الفلسفه حیث ذکر ان النفس لا مهیة لها و استدل علیه بوجود منها ما ذکره بقوله:

و انها بحث وجود ظل حق عندی و زافوق التجرد انطلق

و یمکن تقریب هذا الاعتقاد بما ذکرنا من عدم محدودیة کمالات الانسان فمهما رقی یمکن له الارتقاء ایضا.

۲- فی الموجودات المرکبة من المهیة و الوجود، اذا تصور تلك المهیة فی الذهن فالوجود زائد عارض علیها و المهیة موضوع الوجود فالمهیة موجودة بالوجود لا بنفسها بخلاف ما لا مهیة له فانه نفس الوجود و موجود بذاته لا بوجود عارض زائد اذ لا مهیة له حتی تکون معروضة و الوجود عارضا. و ایضا بخلاف نفس الوجود فی المرکبات من الوجود و المهیة فان المهیة موجودة بالوجود لکن نفس ذلك الوجود موجود بنفس ذاته.

۳- المهیة قد یطلق بمعنی الحد کالانسان و نحوه فلا تطلق علی الوجود بل هی حد الموجود و قد یطلق علی هویة الشی و بهذا الاطلاق تکون اعم فتطلق علی الوجود ایضا اذ الوجود هویة و شیئیة الشی به.

اذا عرفت هذه فتدبر فی عبارة المصنف حتی تحصل مراده فان الوجود الحقیقی (التقیید بالحقیقی احتراز عن مفهوم الوجود) فی کل شی- من المرکبات و البسائط- بسیط لا جنس له و لا فصل اذ الجنس و الفصل اجزاء المهیة لا الوجود فانه بسیط لا یعرف ذاته فلیس له" ما هو" فان حقیقته نفس الوجود فما و هل فیه واحد فلیس له من العلل

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۳۲

الاربع الماضیة سوی العلة الفاعلیة و الغائیة و هما ذات الله تبارك و تعالی لکنه تعالی فاعلی بالواسطة «۱» و غایة بالواسطة «۲» فان الصادر اولا عن الله تعالی کما مضی هو الوجود المنبسط و هذه الوجودات الخاصة انما وجدت بالوجود المنبسط و بانطباقه علیها فهو الفاعل باذن الله فیها کما ان الوصول الی الله تعالی (و هو الغایة القصوی) لا یمکن دفعة بل بواسطة «۳» فالوجود المنبسط غایة هذا الوجودات بمعنی ان هذه الوجودات لا بد ان یرفض انانیته و خصوصیته فیرجع الی الوجود المنبسط العاری عن الخصوصیات، الذی هو ظل الله تعالی. فالوجود المنبسط فاعل هذا الوجود الخاص و غایته کما انه اصله و هذا فرعه بمعنی ان الخاص فرع الوجود المنبسط و مضاف الیه و المضاف غیر خال عن اصل الشی فان المضاف کالماء المضاف لیس الا الماء و اضافة، و الخاص مقید بقیود جزئیة و المقید کالرقبة المؤمنه مثلا غیر خال عن المطلق ای اصل الرقبة خصوصا فی ما نحن فیه حیث ان القیود لیست الا الحدود الحاصلة من المهیات و المهیة لیست الا اعتباریة انتزاعیة کما مضی بحثها فی مبحث الکلی الطبیعی.

و ح فلیس لکل وجود خاص سوی هل و لم و لیس له ما کما عرفت.

فان هل نفس الوجود الخاص و لم ای فاعله و غایته- بلا واسطة- هو الوجود المنبسط و هو عین الخاص و الفرق بین الخاص و العام

(۱) کما قال الصادق (ع) ابی الله ان یجری الامور الا باسباب.

(۲) کما قال علی (ع) الیه تنتهی الغایات فیثبت عایات متکثرة لکنه تعالی منتهی الغایات.

(۳) و التغوا الیه الوسیله.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۳۳

بالاعتبار كما مضى فما و هل واحد بمعنى عدم مهية له بمعنى الجنس و الفصل.

و هل و لم واحد بمعنى ان الوجود الخاص انما هو تحت العام و العام منطبق على الخاص فهما واحد بنحو من الاعتبار.

لكن هذا الاتحاد كما لا يخفى تسامحى و عرفانى كالاتحاد بالفناء الماضى.

ثم ان هذا كله في الوجود من كل شى و يمكن اجرائه فى نفس الشى فى الاشياء التى لا مهية لها كالنفس الناطقة فان الروح الانسانى كما مضى لا مهية له فليس له ما هو فهو الوجود بلا حد و فاعلها و غايتها الوجود المنبسط الذى هو ظل الله و يجر كل موجود الى الله تعالى فما و هل واحد و هل و لم ايضا واحد بالاعتبار الماضى.

قوله: (و على قول من يقول الخ) يعنى بناء على هذا القول لا نحتاج فى بيان قولنا فى الشعر: و فى وجودى ... الى ذكر الوجود نفسه و بيان ما ذكرنا فى وجود النفس بما وجود بل يجرى ذلك فى بنفس النفس الناطقة فانها ايضا لا مهية لها.

غوص فى اقسام ما هو

قوله: (فى شيئية المهية) يعنى ان هذا الغوص فى بيان اقسام ما هو الواقعة فى جهات المهية و السائلة بها عن حيثية المهية.

قوله: (اذ الفصول صور نوعية) مراده قده ان شيئية كل شى انما هى بفعلياته و ما يكون فعلا لا القوى و الاستعدادات فانه استعداد الشيئية

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۳۴

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

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

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

[صور نوعية]

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

و الشخص.

قوله: (ای هی ماخذها) یعنی ان ما ذکرنا من ان الفصل صورة النوع و فعلیته انما هو مسامحة و فی الحقیقة الروح الانسانی و النفس الناطقة صورة الانسان و فعلیته لا مفهوم الناطق الذی هو کلی فان الناطق قد انتزع من الصورة الحقیقیة ای النفس الناطقة کما ان الضارب قد انتزع من الضرب الصادر من زید و المؤثر و المولم نفس الضرب الخارجی لا عنوان الضارب و انما انتزع عنوان الضارب و الناطق لتسهیل التکلم و الاعتبارات الذهنیة فان النفس الناطقة نفسها الخارجی. و مفهومها الذهنی لا یمکن حملها علی الشی فلا یقال: زید نفس ناطقة او بعض الحیوان نفس ناطقة کما لا یقال: زید ید و انما الید بعض زید و

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۳۵

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

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

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

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

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

---

(۱) ولی ذلك یشیر المولوی فی اشعاره:

از جمادی مردم و نامی شدم — و زنما مردم ز حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۳۶

للفیلسوف روية متفننه یراعی فی الکلام اسالیب متعددة فیلحظ تارة جهة القوام فی الفصل فیقول یصح ان یجاب به ما هو و یلحظ تارة جهة المجیز فیه فیقول یجاب به ای.

لکن لا یخفی ان مجرد ما ذکر لا یرفع الاشکال اذ المنطقی و هذا الفیلسوف بالاخرة یتخلفان فی وقوع الفصل فی

جواب ما هو. الا ان يقال هما يتفقان فى ان اللازم فى جواب ما هو ما يكون مقوم الشى و اختلافهما انما هو فى المصداق و ان الفصل مقوم ام لا؟ و الاختلاف الموضوعى المصداقى ليس اختلافا فى اصل القاعدة الكلية فتدبره.

غوص فى مشاركة الحد و البرهان فى الحدود

لهذا الفصل عنوانان ١- عنوان تقسيم الحد بنحو آخر، ذكره قبيل الشروع فى المتن و عنوان مشاركة الحد و البرهان، ذكره هنا. و الاول احسن ارتباطا بباب الحدود و ان كان الثانى ايضا مربوطا فنقول:

قد عرفت ان كل موجود مركب فله علل اربع من المادى و الصورى و الفاعلى و الغائى فاعلم انه قد يذكر المعرف باعتبار جميع العلل فيعرف الانسان مثلا بانه حيوان ناطق خلقه الله تعالى للاستكمال بمعرفة الرب تعالى و قد يعرف باعتبار علل القوام فقط اى المادى و الصورى كالانسان بانه حيوان ناطق و قد يعرف باعتبار علل الوجود فقط كالانسان بانه مخلوق لله للاستكمال فالاول حد المهية الموجودة و الثانى حد المهية مع قطع النظر عن الوجود و الثالث حد وجود الشى فقط و بيان عله التحقق الخارجى مع قطع النظر عن الذات.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٣٧

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

الكلى الطبيعى اسم بلا مسمى.

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

و اما التعريف بعلل الوجود فقط من الفاعل و الغاية مع قطع النظر عن اجزاء الذات فهو و ان لم يكن اعتبارا لكونه موجودا لكن بيان علل الوجود فقط بلا ذكر الذات ليس تعريفا للذات الكاملة.

[**احسن التعاريف**]

فاحسن التعاريف هو تعريف الذات بعللها الاربع.

قالوا: و هذا التعريف الجامع الكامل هو الذى يجرى فيه

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٣٨

"مشاركة الحد و البرهان فى الحدود"؟

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

١- فى معنى المسئلة ٢- فى الدليل عليها ٣- فى فائده البحث ٤- فى الفرق بينه و بين ما قاله منطق ديالكتيك من عدم انفكاك بحث الحدود و البراهين، (اى التصور و التصديق) «١» فنقول:

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

[المراد من الحد]

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

---

(١) قال الدكتور ارانى فى رساله" ماتياليسم ديالكتيك" ما در منطق جامد هر يك از اجزاء طبيعت را جامد فرض نموده مفهومهاى مختلف را تشكيل مى‌داديم كه باب تصورات بحث در اطراف همين مفهومهاى جامد است ... و آنگاه در بحث تصديقات بهم ربط ميداديم و از مقايسه تصديقها و بكمك اسلوبهاى قياس، استقراء، تمثيل، مجهولى را نتيجه مى‌گرفتيم ... در اين منطق جامد قديم تصديقهاى بينهايت زياد كه بالقوه در يك تصور موجود است فراموش ميشد و يكى از حالات ناقص تصور تصديق ناميده ميشود ... ص ٤٨ و

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٣٩

يكون باجزاء الذات او بالاثار.

و هذا او انكان خلاف اصطلاح باب المعرف لكن اطلاق كلمة الحد على ذلك شائع فى عبارات القوم كما قال ابن سينا فى برهان الشفاء: اللهم الا ان نعنى بالحد الحد و الرسم معا. يعنى اطلاق الحد على الرسم.

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

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

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

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۴۰

و مرادهم من زيادة الحد على المحدود ذكر الكل فى تعريف الجزء كذكر الدائرة هنا فى تعريف جزئها اى القوس فالمحدود هو القوس الذى هو جزء و قد زيد فى الحد نفس الكل ايضا حيث ذكر كلمة الدائرة «۱»

و قد اطلقوا الحد على الامور العدميه ايضا فقالوا: الوجود بالنسبة لازم فى ذكر الحد للسلب مطلقا و مرادهم انك اذا اردت تعريف عدم فلا بد من ذكر ثبوت و وجود ما اما الوجود المطلق لو اردت تعريف العدم المطلق (فتقول: العدم نفى الوجود) او الوجود المضاف لو اردت تعريف الوجود المضاف (فقول عدم زيد مثلا نفى وجوده) فيعتبر فى تعريف السلب مطلقا وجود بالنسبة الى ذلك السلب ان مطلقا فمطلق و ان خاصا فخاص.

فاطلقوا كلمة الحد على تعريف العدم مع انه لا ذات له و لا ذاتيات اذ العدم ليس شيئا له ذات حتى مثل الجهل و العمى من الاعدام الانتزاعية التى لها منشاء وجودى (بمعنى انه ليس عدما محضا و لذلك لا يطلق العمى على كل ما لا عين له كالجدار و السقف و كذا الجاهل لا يطلق عليها مثلا فلهذه الاعدام ارتباط بالوجود).

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

---

(۱) و ليعلم انه احد اقسام زيادة الحد على المحدود و منها ذكر الموضوع فى تعريف عارضه كتعريف البياض بانه لون عارض على الجسم الكذائى و منها ما نذكره فى تعريف العدم.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۴۱

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

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

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

ثم اعلم ان المراد من الحدود فى قولنا" شركة الحد و البرهان فى الحدود" الحدود المذكورة فى المعرف و البرهان اما فى المعرف فالحدود اجزائه من الجنس و الفصل و الفاعل و الغاية او بعضها (فيما لا يذكر الا البعض كالبسائط) و اما فى البرهان فحدوده الحد الوسط فى القياس.

و ان قلت: الحد الاوسط واحد لا حدود (بصيغه الجمع)، قلنا: الجمعيه باعتبار الموارد و الامثلة يعنى ان حدود المعرف و البرهان فى كثير من الامثله مشتركان فذكر الحدود باعتبار الموارد.

او نقول: فى الشى الواحد ايضا قد يكون براهين متعددة و اجزاء معرفه تذكر فى براهين متعددة فحدود البرهان يعنى

حدود البراهين القائمة على ذلك الشى الواحد. و سيأتى انشاء الله تعالى توضيح ذلك.
اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان المراد من مشاركة حدود المعرف و البرهان انك اذا عرفت شيئا بالتعريف الكامل الجامع للعلل الاربع او بعضها (فيما ليس له الا البعض) فكثيرا ما يقع اجزاء ذلك التعريف فى البرهان

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۴۲

عليه فالدليل عليه و معرفة يشتركان فى حدودهما و اجزائهما. و هذا فى التعريف الكامل اى التعريف للمهية الموجودة لا التعريف بعلل القوام فقط او علل الوجود فقط اذ البرهان على وجود الشى انما هو- نوعا- بالعلة الفاعلية و الغائية و هما ليس فى المهية بلا وجود، اضف اليه ان المهية بلا وجود ليست شيئا يعتد بها حتى ينظر المنطقى و الفيلسوف اليها. و معرف الوجود انما هو بحسب علل الوجود اى الفاعلى و الغائى فقط و لا نظر له الى الذات اصلا مع ان البحث فى باب المشاركة يشمل معرف الذات (فى المهية الموجودة) ايضا. و ان كان قد يطلق باب المشاركة عليه ايضا مثلا يقولون: وجود العلة حد تام للمعلول اى معرفة الكامل (فاخذ وجود العله معرفا للمعلول) و يستدل على وجود المعلول بوجود علته فاشترك البرهان و المعرف فى الاجزاء يعنى ان وجود العلة صار جزء للحد و البرهان معا. لكن مراد المنطقى لا يختص بذلك.
اذا عرفت ذلك فمثال باب المشاركة انه يعرف انكساف القمر بانه انمحاء نوره لحجب الارض بينه و الشمس و يقال فى مقام الاستدلال عليه و فى مقام ذكر علة الانكساف ان الارض صار حجابا بين القمر و الشمس و لذلك فانمحى نوره. فترى ان الانمحاء و الحجابية ذكرا فى المعرف و البرهان كليهما.
و ليعلم ان ما ذكر فى بيان علة الانكساف من ان الارض حجب القمر عن الشمس و لذلك فانمحى نوره فى الحقيقة برهانان تشريحه ان نقول:
الارض حجب القمر عن الشمس و كل مستضيى من الشمس حجب عن الشمس ينمحى نوره فالقمر انمحى نوره و كلما انمحى نوره منكسف فالقمر

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۴۳

منكسف.
فهناك برهانان وحدان اوسطان. احدهما بمنزله العلة للاخر كعلية الحجب للانمحاء و لا ريب ان العلة بمنزلة المبدء للمعلول و المعلول نتيجته فان اخذ معرف الكسوف عن برهان العلة و قيل الكسوف حجب الارض بينه و الشمس يسمى معرفا مبدء البرهان و ان اخذ عن برهان المعلول و قيل الكسوف انمحاء نوره يسمى معرفا نتيجة البرهان و ان اخذ عن كليها يسمى كامل البرهان نحو الكسوف انمحاء نوره لحجب الارض بينه و الشمس.
و هذا ما ذكرنا سابقا من ان جمعية الحدود فى البرهان باعتبار اقامة اكثر من برهان واحد فى مثال واحد كما ترى من البرهانين فى مثال الكسوف.
و هذا ما ذكره الشيخ فى النجاة من ان الحد خمسة اقسام الحد الاسمى (و هو ما ذكر من حد الاسم) و حد كامل البرهان و حد نتيجة البرهان و حد مبدء البرهان و حد الامور العدمية.

الحد الاسمی خارج عن البحث لعدم وجود له حتی یکون له علة (بمعنی عدم التوجه الی الوجود) و حد الامور العدمیة ایضا خارج عن البحث لعدم علة له واقعا و اصلا. و الذی یرتبط بالبحث هو الثلثة اقسام الباقیة.
هذا بیان اصل مسئله المشارکة. و من بیان الاصل یعرف دلیل المسئلة فانه اذا تصور اصل المراد لا یحتاج الی استدلال زائد علی تصوره.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۴۴

و اما فائدة بحث مشارکة الحد و البرهان فهو الاشاره الی ان البرهان کما یأتی فی باب القیاس انشاء الله تعالی مرکب من القضایا الیقینیة و القضیة الیقینیة ما کان محموله منتزعا من نفس الذات الموجودة بحیث یؤخذ فی حده و تعریفه فاجزاء البرهان القطعی ما یمکن ان یقع فی المعرف للذات الموجودة ای التعریف باعتبار علل الوجود و القوام معا. و ان بالدقه فی اجزاء ذلك المعرف یستخرج البرهان علی الشی و التصدیق بوجوده فالتصدیق لازم لتصوره.
و من فوائد هذا البحث استفادة حد الشی من البرهان علیه لمن یعلمه و لکنه یغفل عن ارتکازه الذهنی کما یأتی و اما الفرق بینه و بین ما یقوله منطق دیالك تیك فهو انهم یقولون: التصور و التصدیق فی تمام الموارد متلازمان و التصدیق منطو فی التصور کما عرفت من عبارة" ارانی" و لکنا لا نسلم ذلك الا فی المعرف للمهیة الموجودة علی ما عرفت و ایضا یرد علیهم ان التلازم غیر الاتحاد. فتدبر فی المقام جیدا فانه من مزال الاقدام بل من مضال الافهام و لله الحمد. و اظن انك بعد الدقه فی اطراف کلماتنا تفهم مراد المصنف قده فی عباراته کلها و نشرح بعض الفاظها.
قوله او اسبابها و عللها غیر داخله فی ذاتها: علی اختلاف الاقوال فی العدمیات الانتزاعیه قیل لا علة لها اصلا و قیل لها علة بالعرض و بالواسطة و هذا مراده من التردید علی ما یظهر بالدقة فی آخر الاشعار
قوله: (و لا نقول کل انتقال للنفس الخ) لیس المراد ان الحد یمکن استفادته من البرهان فانه لا یمکن کما یأتی فی الفصل الاتی بل المراد

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۴۵

ان من یعلم الحد لکنه غفل عنه و یطلق الفکر مثلا علی کل حرکة ذهنیة بلا التفات یمکن تنبیهه بالبرهان.
قوله: (فان العاملة تحت الشوقیة الخ) یعنی ان ترتیب مبادی الافعال هکذا: الادراك من التصور و التصدیق بفائدة الشی، ثم المیل من الخفیف الی الشدید المعبر عنه بالشوق و المیل الشدید، ثم العمل بواسطة الاعضاء.

غوص فی ان الحد لا یکسب بالبرهان

من اشکالات بعض المناطق الحدیثة ان المنطق القدیم الموروث من ارسطو لا یزال یبحث فی شرائط القیاس و المعرف مع انه لیس بمهم انما المهم ارائه طریق یکشف عن المعرف و حد اوسط القیاس فان المهم لطالب المجهول فی باب المعرف و القیاس تحصیل مادة المعرف و کبری القیاس اما اذا کشفا فمراعاة شرایط الصورة مما لا یصعب «۱»
و فیه ان هذا الاشکال من قلة التدبر فی کتب القوم فان المحققین ذکروا فصولا فی کتبهم المنطقیة لکشف الحد (و هذا الغوص و الذی بعده وضع لذلك) و وسائل لکشف کبری القیاس کما تری فی بحث الانحاء التعلیمیة.

فذكر فى هذا الغوص عدم امكان كشف الذاتيات بواسطة القياس البرهانى لما بينه من الدور و التسلسل و المصادرة و ... و الجميع واضح.

---

(۱) و ترى بعض عبائر هم فى كتابنا" المنطق المقارن"

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۴۶

قوله: (قلت المراد بالوجود للمحدود) يعنى ان مراد الشيخ من قوله اعرف وجودا" تعريف حدود الوجود بنفسه اى بيان الذاتيات فيقول كيف يمكن كسب الحد بالعرض اى كيف يكون العرض احسن و اوضح تعريفا للذات من نفس حد الذات مع ان الذاتى بين الثبوت و العرضى غير بين.

و ايضا لا يكتسب بالضد و ...

قوله: (و هذا ظاهره) يعنى عبارة ابن سينا يحتمل الوجهين ۱- ليس حد احد الضدين اولى به من حد الضد الاخر به يعنى ليس حد السواد مثلا اوضح من حد البياض حتى يستفاد حد البياض من حد السواد ۲- ليس حد احد الضدين اولى به من حد الآخر بذلك الآخر يعنى ليس حد السواد اولى به من حد البياض بالسواد يعنى انه حيث ليس الحد لكل منهما معلوما فيحتمل ان ما تخيل حد البياض يكون حدا للسواد.

قوله: (لان الحس لا يفيد شيئا): يعنى ان صرف احساس النطق مثلا افراد الانسان لا يثبت انه ذاتى لها اضف اليه انه لا يمكن احساس جميع الافراد فانها غير متناهية بحسب الازمان و الامكنة و عدم العلم بالحصر. ثم ان ما يحمل على الفرد اما يكون حمله من الاول بنحو الذاتى و انه حد لمهيتها و نوعها فهو مصادرة و اما يكون حمله على الفرد بنحو الاطلاق الاعم فلا يثبت الذاتية.

قوله: (فالحد بالتركيب اقتناصه) المراد بالتركيب تحليل الشى و

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۴۷

تجزيته الى اجزائه و صفاته حتى يصل الى آخر اجزائه و اعمه ثم ينضم الاجزاء و ترتب على ترتيبها الطبيعى فيعلم اجناسه و فصوله كتحليل زيد مثلا الى اجزائه الكثيرة العقلية حتى يصل الى اعم اجزائه و هو الجوهر ثم ينضم و يرتب الاجزاء التى بعد ذاك الاعم من الخاص منه و الاخص فيقال جوهر جسم نام الخ.

و لا ريب انه محتاج الى تشخيص الذاتى من العرضى على ما هو مذكور فى علائم الذاتى حتى لا يشتبه عند اخذ الذات فلا يأخذ العرضى مكان الذاتى اذ ليس المراد ذكر الذاتيات التى ذكرها القوم فى كل مقولة من المقولات، عميا و تقليدا منهم فان البحث عقلى لا معنى للتقليد فيه.

فان المراد الاخذ على وجه البرهان لا التقليد و قد اتضح ايضا ان المراد بالتركيب ما يشمل التقسيم المذكور فى الانحاء التعليمية يعنى انه يقسم الشى الى آخر اجزائه ثم تركب الاجزاء على الترتيب المعين الطبيعى من الاعم الى الاخص.

فاخذ الحد انما هو بالتقسيم و التركيب سواء كان المراد تقسيم العقل الشى الى اجزائه ثم تركيبها بفكره المستفاد من علائم الذاتى و العرضى او التركيب المستفاد من ذكر القوم اجناس كل مقولة و فصوله.

و ح فكان الاحسن ان يذكر التفتازانی فی التهذيب بدل قوله" التحديد" التركيب اذ ليس التحديد شيئا آخر مقابلا للتقسيم و التركيب و هو لم يذكر التركيب مع لزومه جدا يعنی ان تركيب الاجزاء المستكشفه ذو اهمية جدا مثل تقسيم الشی الی الاجزاء و الافصرف التقسيم الی الاجزاء الكثيرة ما لم ينظم الاجزاء علی الترتيب المعين لا يفيد. و العجب

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۴۸

من شارحی كلامه لم ينهبوا علی ذلك «۱»

و يرد هذا الاشكال علی المشتهر بالفلسفة فی عصرنا" راسل" الانجليزی حيث يبنی فلسفته علی التجزيه فقط و يسمی بذلك نفسه" آتميست"

قوله: (ان الحدود حسب الوجود) يعنی ان الحد يقدر بقدر الوجود يعنی اولا ان ما لا وجود له لا حد له و ثانيا لا بد ان يحكی الحد جميع خصوصيات وجود المحدود و ليس الغرض صرف تمييزه عما عداه فاذا قيل فی جواب الانسان ما هو؟ جوهر ناطق او جوهر ناطق مائت (لو قلنا ان صرف النطق لا يميز و الانسان عما عداه اذ الفلك ايضا جوهر مدرك الكليات فيضاف المائت اذ الانسان يموت و لا يموت الفلك) فهو و ان كان تميز الانسان عما عداه لكنه ليس بحد لعدم مساواته مع الانسان مفهوما و معنی ضيقا وسعة يعنی انه لا يذكر جميع الخصوصيات الكاملة فی الانسان مع ان الفرض من ذكر الحد بيان جميع الذات و لو ترك بعض الفصول و الاجناس فقد ترك بعض الذات كما ذكر ابن سينا.

فهو و ان كان مساويا للمحدود بحسب الحمل ای بالتساوی الصدقی الذی ملاك التساوی فی النسب الاربع لكنه ليس مساويا للمحدود بحسب المعنی ای التساوی الدلالی الذی ملاك الحد الكامل.

---

(۱) و الی مجموع ما ذكر فی الانحاء يشير قول مولينا الحسين (ع): و من دلائل العالم انتقاده لحديثه ... و قول علی (ع) من لم يتعاهد علمه فی الخلا فضحه فی الملاء. فان النقد و التعاهد لا يمكن بدون ما ذكرنا.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۴۹

قوله: (من ثم ما فی بدو تعليم الخ) يعنی ان التعاريف المذكورة فی اوائل الكتب التعليمية للاشياء قبل اثبات وجودها تعاريف اسمية و حدود الاسماء لا حدود حقيقية لما مضی من ان الحدود بقدر الوجود.

قوله: (و المحركة الباعثة الخ) المشاعر قوی الادراك من الحواس الظاهرة و الباطنة، و المحركة الباعثة هی الاحساسية العاطفية التی توجب الشوق و العشق نحو المطلوب و العاملة هی القوی المنبثة فی العظلات. و كلمتا الحاس و المتحرك بالارادة تشيران الی جميع ما ذكر.

كما ان النطق ای درك الكليات حيث يكون اعم من الدرك قوة و فعلا فيكون اشارة الی مقام العقل بالقوة و بالفعل.

قوله: (مقام المعدنيه و ما قبلها) الجسم ما كان له وزن و مكان و هو اما مادی يسمی عنصری او سماوی لطيف يسمی اثيری و العنصری اما بسيط (اعتقده القدماء اربعة: التراب و الماء و النار و الهواء و بعدهم ايضا اربعة لكنها الذهب و الكبريت و الزيبق و القطر و الا ان انكشف تجاوز العناصر البسيطة عن ماة). او مركب و المركب اما جماد يسمی

معدن او ذو حياة نباتية او حيوانية او انسانية فيسمى النامى و الحيوان و الانسان و الجوهر الاولية اذا توجه نحو الانسانية لا بد ان يعبر الجسمية العنصرية البسيطة ثم المركبة الجامدة ثم يرتقى الى حد الحياة النباتية ثم الحيوانية ثم الانسانية.

فلا بد ان يشار الى جميع هذه المراتب المذكورة و ان قلت: كلمة الجسم و ذو الابعاد يشمل كل جسم من العنصرى و المعدنى فهما مندر جان فيه قلنا: يشمل ايضا النامى و الحساس ايضا فلم ذكر عليحدة؟

قوله: (فالتعريف التام الخ) و لا يخفى انه تعريف لطبيعه الانسان

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۵۰

الخالية عن الذاتيات المكتسبة و الا فلكل فرد من الانسان ذاتيات مكتسبة من اعماله المكرّرة التى صارت ملكة له زائدة على ما ذكر فى تعريف طبيعة الانسان كما قال المصنف فى الفلسفة:

و كيف فعلنا الينا فوضا و ان ذا تفويض ذاتنا اقتضى
اذ خمرت طينتنا بالملكة و تلك فينا حصلت بالمحركة

غوص فى القضايا

قوله: (شرطية) ليست الشرطية مقابلة للحملية الا انها مع قيد زائد عليها راجع" المنطق المقارن".

قوله: (بعلقة و فقدها) اما يصرح بان الحكم لعلاقة فهو لزومية او يصرح بانه لا لعلاقة فهو اتفاقية او لا يصرح باحد الطرفين فهو مطلقة.

قوله: (الموجود اما ذهنى و اما خارجى) فيمكن تصور الموجود الخارجى فى الذهن فماهيته موجودة فى الذهن و فى الخارج معا.

قوله: (الممكن اما جوهر و اما عرض) يمكن تصور جوهر كالانسان فى الذهن فهو جوهر بالذات و عارض على الذهن.

قوله: (اما كلى او جزئى) الانسان الكلى المتصور فى الذهن كلى بنفسه مع قطع النظر عن لحاظ الذهن و جزئى بما انه ملحوظ فى الذهن.

فى اقسام الحملية بحسب الموضوع

قوله: (و هذا كما ان الحركة الخ) يعنى تقسيم القضية و هى حركة

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۵۱

ذهنية الى هذه التقسيمات الاربعة. نظير تقسيم الحركة الخارجية الى تقسيمات من جهه فاعلها (الارادى و غيره) و قابلها (السماوى و العنصرى) و وقتها (الدائمى و غيره) و جهتها اى المقولة التى وقعت الحركة فيها (المكانى و الوضعى و الجوهرى و الزمانى و الكمى و الكيفى ...)

قوله: (كدهر او سرمدا) الدهر فى المجردات قبال الزمان فى الماديات و السرمد فى البارى تعالى.

قوله: (قضية شخصية لا تعتبر) استدل لعدم اعتبار الشخصية بوجوه ثلثه اثناهما ذوقى عرفانى و الثالث عقلى منطقى:
۱- معرفة الجزئيات جهة فقر النفس لاحتياج الروح فى ادراكها الى البدن و الاته و لا ينبغى سوق الروح الى جهة فيها الاحتياج و الفقر و هذا بخلاف ادراك الكليات فان الروح لا يحتاج فى ادراكها الى غيره الا فى الابتداء بمعنى ان درك الكلى الواحد كالانسان انما هو بعد تصور افراده و جزئياته فان الكلى كالانسان انما ينتزع من الجزئيات المحسوسة او يكون تصور الجزئيات موجبة لاستعداد الذهن لدرك الكلى (على اختلاف المبانى فى درك الكلى) و كيف كان فالجزئيات محتاج اليها فى درك الكلى لكنه فى الابتداء و بنحو الاعداد و تهيئة الذهن لا الافادة و الكسب بمعنى ان تصور الجزئيات يوجب استعداد الذهن لروية الكلى.
نعم ما ذكرناه من الدليل يختص بالجزئيات المادية لا المجردات كالعقول فانها و ان كانت جزئيات لكنه موجود محيط وسيع مجرد يسميه

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۵۲

الاشراقيون كليا و ادراكه لا يحتاج الى الحس و البدن.
۲- الجزئيات فانية لا تبقى و لا كمال فى درك الفانى كما قال الصادق (ع) الاشتغال بالفائت يضيع الوقت بخلاف الكلى فانه ثابت بتعاقب الافراد سيما الكليات التى افرادها مجردة ثابتة كالمجردات التى فى عالم الجبروت المسمى بعالم الذكر الحكيم.
و اظنك قد دريت مما ذكرنا ان هذا الدليل ايضا يختص الجزئيات المادية و اما المجرد كالعقول و ذات الرب تعالى فهو و انكان جزئيا لكنه فوق الكليات و موجد كل شى و يبقى و لا يفنى.
۳- لا يعتبر الشخصية فى العلوم العقلية الاستدلالية لعدم امكان الاستدلال به اذ الجزئى لا يكون كاسبا و لا مكتسبا كما اوضحناه فى سائر كتبنا. (راجع مقصود الطالب و المنطق المقارن) و هذا وجه سار تام.
قوله: (فان شئت الغنى) استفادة عرفانية من البحث و المراد ان غنى الانسان فى مراودة المجردات.
قوله: (و اذا استتبع الخ) يعنى ان الوصول الى الكلى وصول فى الحقيقة الى جزئياته ايضا لكن لا الجزئى بما هو جزئى بل احكامه الكلية بما انه مصداق و فرد لنفس الكلى من دون توجه الى خصوصياته الشخصية فيستفاد من قولنا الانسان ضاحك ان زيدا و عمرا و ... ايضا ضاحكون لانهم افراد الانسان، و يستفاد حكم زيد بما هو زيد من الخصوصيات فى هيكله و روحه الخاص به.
فيستفاد من الكلى حكم جميع افراده ايضا لكن حكمها الكلى من حيث انها مصاديق الكلى. فلا حاجة الى تجديد النظر لدرك الحكم الكلى

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۵۳

للافراد.
قوله: (سباحة بحار الكليات) السباحة و الدوس اشاره الى اول مرتبة ادراك المجردات من المشاهدة فقط و الغوص اشاره الى مرتبة اعلى و الوصول الى المجردات و الاختلاط معهم على ما افاده الملا صدرا.

قوله: (او كحباب فى الدأماء) السراب شئ فى حد نفسه لكنه يخيل الذهن انه ماء و لكن الحباب ليس شئ عليحده اصلا و اذا نفخ فيه يذهب سدى. فالثانى اشارة الى فناء الجزئى فى الكلى و الاول الى فساد التوجه الاستقلالى اليه.

فى بعض احكام الموضوع

قوله: (على افراد موضوعها) و الحكم فيها و ان كانت بعنوان واحد نظير" من فى العسكر" و" دار فى البلد" لكن لا يلزم ان يكون لجميع الافراد علة واحدة بل يمكن ان يكون لقتل كل منهم علة تخصه و لذلك لا يكون القضية الخارجية معتبرة فى العلوم العقلية الاستدلالية لعدم وحدة فى جهة الحكم و رجوعها فى الحقيقة الى قضايا شخصية متكثرة.

قوله: (كل اجتماع النقيضين الخ) لا يخفى ان ملاك كون القضية خارجية او ذهنية هو الحكم على الموضوع من حيث هو كذلك يعنى ان كان الحكم على الفرد الذهنى بما هو ذهنى فهى ذهنية و ان كان الحكم على الفرد الخارجى بما هو خارجى فهى خارجية. و لا ريب ان فى قضيه كل اجتماع النقيضين الخ ليس الحكم على الافراد الذهنية

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۵۴

لاجتماع النقيضين بما هى ذهنية اذ ليس المراد ان افراد اجتماع النقيضين الموجودة فى الذهن مغاير لاجتماع المثلين بل الحكم على طبيعى الفرد من دون توجه الى الذهن او الخارج. و كذلك الجبل فى قضية: كل جبل ياقوت ممكن. ليس المراد خصوص الجبل الذهنى بل اصل الجبل مع قطع النظر عن الذهن و الخارج.

و القضية الذهنية مثل ان يقال: هذا النقش المتصور فى ذهنك صورة زيد مثلا فان الحكم ح على الموضوع الذهنى بما هو ذهنى. كما ان الخارجية مثل قتل كل من فى العسكر ايضا الحكم على الموضوع الخارجى بما هو خارجى. فالتحقيق ان الحكم فى امثال كل اجتماع النقيضين الخ على نفس المفهوم لا يحتاج الا الى كون الموضوع مفهوما صحيحا لا مهملا كديز نعم لا باس به فى السابعة راجع مقصود الطالب و المنطق المقارن و لعله مراد الآية البهبهانى مد ظله «۱» من عدم الاحتياج الى وجود الموضوع اصلا لان الربط بين المفهومين فقط.

قوله: (نفس الامر) يعنى ان الحكم ليس على خصوص الافراد الموجودة فعلا بل على كل فرد محقق فى اى ظرف من الزمان ماضيا او حالا او مستقبلا.

قوله: (و الحكم فى المحصورة ايضا الخ) كان الاحسن ذكر هذا المقال فى بحثه عن" اقسام الحملية بحسب الموضوع" عند عد المحصورة و الطبيعية و كيف كان فغرضه الفرق بين الطبيعية و المخصورة بان

---

(۱) كان حيا فى زمن طبع الكتاب اولا الان فى جدث التراب مضى عليه سون، رحمة الله عليه.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۵۵

الحكم فى كليهما على الطبيعة لكن فى الطبيعية يقف الحكم على نفس الطبيعة و لا يسرى الى افرادها و اما فى المحصورة فلا يقف الحكم على نفس الطبيعة بل الطبيعة جعلت كالمراة للافراد فيحكم على الافراد بوساطة عنوان الطبيعة. فالحكم فى المحصورة و ان كان بحسب الظاهر على الافراد لكن التأمل يشهد على عدم امكان الحكم على كل فرد فرد لانه قد يكثر الافراد جدا بحيث قد يكون غير متناهيه و لا بد فى الحكم من تصور الموضوع فكيف يمكن

تصور الافراد غير المتناهيه تفصيلا فان التصور لا بد ان يكون اما بالقوى الجسمانية فمتناهية التأثير و التأثر لا تقدر على تحمل غير المتناهى.

خصوصا فى القضايا الحقيقية التى يكون الحكم على جميع الافراد ماضيا او مستقبلا او حالا فان الافراد ح غير متناهية فلا بد من اخذ الطبيعة عنوانا للافراد.

قوله: (بالعقل المجرد البسيط المبسوط) المراد بالعقل اما العقل الجزئى فى الانسان او الكلى و كل منهما مجرد لكن العقل الكلى مجرد ذاتا و فى مقام العمل و العقل الجزئى فى الانسان و ان كان مجردا بحسب الذات لكنه فى مقام العمل يحتاج الى البدن (و لو بنحو الاعداد كما مضى). و كل منهما بسيط لا مركب و مبسوط اى وسيع محيط.

(اقسام الحملية بحسب المحمول)

قوله: (و العناية هنا بمعدولة المحمول) لما ذكر فى الصفحة بعد من ان المعتبر فى ناحية الموضوع هو الذات و فى المحمول هو الوصف

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۵۶

و بالعدول و جزئية السلب يتفاوت المفهوم فى جانب المحمول دون الموضوع الذى لا يعتبر فيه تغيير العنوان لعدم اخذ العنوان فيه الا للاشارة الى الموضوع.

و فيه ان الاشارة ح، تختلف فان زيد اشارة الى ذات و" لا زيد" اشارة الى غيره. فلعل الوجه فى ذكر معدوله المحمول فى كلمات القوم هو شيوع العدول فى جانب المحمول دون الموضوع.

قوله: (اشعارا بان ذلك السلب عند وجود الموضوع) و لا يخفى ان هذا الاشعار متحقق فى المعدولة ايضا لاحتياج العدول الى الموضوع نعم حيث ان التحليل فى سالبة المحمول اكثر يكون العناية بتحقق الموضوع فيها اكثر اذ بعد السلب و تمامية القضية يرجع ثانيا و كانه يصرح بان الموضوع موجود فالتفاوت بين سالبة المحمول و معدولة المحمول انما هو بحسب شدة التوجه الى تحقق الموضوع فالسالبة المحمول اكثر توجها من المعدولة لما ذكرناه و هذا نظير الترقى بكلمة" بل" فى الادبيات حيث لا يتفوهون باصل المطلب من الاول بل يترقى شيئا فشيئا «۱»

الموجهات

قوله: (لم تكن من باب الفصل و الوصل) يعنى لم يكن البيت ح جملتين فصلت احديهما عن الاخرى فى الشعر و وصلت فى الشرح (على القانون المرسوم فى علم المعانى فى عطف الجملتين الخبرتين اللتين بينهما جامع). بل يكون كلمة" تلك" فى المصراع الثانى مضافا اليها

---

(۱) كقول الشاعر:

بسائل بحر و بر بخششى　　　غلط گفتم جهان بخشى

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۵۷

لكلمة" جهة" فى المصراع الاول و يكون البيت جملة واحدة. و لا يخفى انه مبنى على ما ذكره علماء المعانى تقليد او فيه تأمل فانا لا نسلم لزوم العطف فى كل جملتين كذلك و لنا شواهد.

فى بعض اقسام الموجهات

قوله: (لان واجب الوجود بالذات واجب الخ) يعنى ان ما يكون وجوده واجبا بنفسه (لا بغيره كالممكنات) يكون جميع صفاته واجبة و لا يمكن ان يكون واحد من صفاته ممكنا يحتاج فى الوجود الى غيره و الا لا يكون هذا الوجود الخاص واجبا و ح فالقضايا المنعقده فى صفات البارى تعالى ايضا ضرورية ازلية.

و قد عرفت ان الفرق بين الضرورية الذاتية و الازلية التقييد بما دام الذات فى الذاتية دون الازلية لان الموضوع فى الازلية بنفسه وجود ليس فيه احتمالا لان من الوجود و العدم حتى يمكن تقييده بالوجود فان واجب الوجود لا يحتمل التقييد.

قوله: (الضرورية بشرط المحمول) توضيحه انك اذا قلت زيد قائم فالقيام محتمل لكن اذا اخذت المحمول فى ناحية الموضوع و قلت زيدا لقائم كان القيام ضروريا لكونه مفروضا و لا يمكن عدم القيام مع فرض القيام. و هذه الضرورة انما جائت من قبل المحمول و اخذ فى جانب الموضوع. و هذا مراده قده من قوله: لان حيثية الوجود الخ يعنى ان فرض المحمول و اخذه فى الموضوع عبارة اخرى عن اعتبار حيثية الوجود و لا ريب فى ان الوجود كاشف عن الوجوب بمعنى ان الشى ما دام لم ينسد ابواب عدمه و

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۵۸

لم يتحقق جميع شرائط وجوده لم يوجد و اذا وجد علته و جميع شرائطه وجب وجوده و لا يمكن عدمه و الالزم انفكاك العلة عن المعلول.

غوص فى ارجاع الشيخ المتألّه

قوله: (التالهية) التاله شدة التوغل فى علم الالهى، و الالهى معتقد الاله.

قوله: (فان الضرورة هى اليقين) لا يخفى ان الضرورة فى باب جهات القضايا ليست بمعنى القطع و اليقين بل بمعنى حتمية التحقق حتمية واقعية فالحيوان ضرورى للانسان قطعنا به او شككنا و القيام غير ضرورى للانسان قطعنا او شككنا فاليقين انما هو من صفات النفس و الضرورة فى الموجهات امر واقعى.

و هذا الاشتباه من باب اشتباه اشتراك اللفظ على ما هو مذكور فى باب المغالطة. و قد صدر هذا الخلط من" كانت" ايضا حيث قسم القضايا الى الاحتمالى و هو الممكنه و التحقيقى و هو المطلقه و القطعى و هو الضرورى «۱».

فالحق ان البت فى كلام السهروردى اخذ بمعنى الضرورة الاصطلاحية التى من الجهات و البتان فعلان من البت كالرحمن.

قوله: (اذ الوجود كاشف الوجوب جا) بمعنى ان جهة المحمول و ان كانت

---

(۱)" كانت" بقلم" آندره كرسون" من سلسله نشريات" الفلاسفة العظما" قال فى مترجم كلامه: از حيث جهت بر حسب ميزان يقينى كه شرح ميدهند احكام احتمالى (شايد

این هست) و تحقیقی (این هست) و ضروری (این حتما هست) از اینجا پیدا میشود ...

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۵۹

كنفس المحمول محتملة و ان قولنا زيد قائم بالامكان مثلا يحتمل الصدق و الكذب من جهتين جهة اصل القيام و جهة امكانه، لكنه اذا اخذت الجهة قيد اللمحمول و قيل القيام الامكانى ثابت لزيد كان الجهة اى الامكان قطعية و حتمية لعين ما ذكر فى الضرورية بشرط المحمول من ان مع فرض وجود المحمول (و كذا جهته) لا يمكن عدمه.

قوله: (و الجهة ان جزء محمول الخ) بمنزلة دليل ثان على مذهب السهروردى و حاصله انه بديهى فان الجهة اذا جعلت جزء المحمول فلا ريب فى صيرورة كل القضايا الموجهة ضرورية.

قوله: (فالاولى ان يجعل الخ) دليل اول اقامه على مذهبه و حاصله ان الاختصار امر مطلوب و اذا جعل الجهة جزء المحمول تصير جميع الموجهات ضرورية و لا يلزم التفصيل فى باب الموجهات.

كما ان قوله فانا اذا طلبنا فى العلوم الخ) دليل ثان اقامه على مذهبه و حاصله ان الوجدان قاض بان الجهة فى كل قضية ايضا مطلوبة لنا كاصل المحمول فاذا قلنا الانسان كاتب بالامكان فكما انا ننظر الى الكتابة ننظر الى الامكان الذى هو قيد للكتابة و ح فالجهة جزء المطلوب فى المسئلة و قيد المحمول فيلزم ان يكون بين المحمول فيلزم ان يكون بين المحمول المقيد بالجهة و بين الموضوع نسبة وجهه و هى الضرورة. و هذه الضرورة الثانية هو المراد من قولنا الضرورة البتاته بحسب اصطلاحنا.

قوله: (ان نحكم حكما جازما) لا يخفى ان الجزم و الحكم الجازم اتما هو من صفات النفس، و الضرورة امر واقعى فالسهروردى ايضا خلط فى

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۶۰

بيان مذهبه الضرورة النطقية بالضرورة بمعنى القطع كما مضى من المصنف و" كانت".

ان قلت: لعل السهروردى يريد من الضرورة البتانة هو القطع الذى من صفات النفس لا الضرورة الواقعية. قلت ظاهر عبارته: الممكن امكانه ضروريا ... هو الضرورة الواقعية لا بحسب اعتقاد المتكلم وصفه النفس.

قوله: (و الجهة و ان تصر الخ) اشكال على السهروردى فى قوله اذا طلبنا فى العلوم امكان شى او امتناعه فهو جزء مطلوبنا و حاصل الاشكال انا لا نسلم ان الجهه جزء المطلوب دائما بل الجهة كاصل النسبة (و قد مضى ان الجهة كيف للنسبة) مراة لرؤية المحمول فى الموضوع و ما بها ينظر لا ما فيها ينظر فليست جزء المطلوب بل آلة اللحاظ.

نعم لا ننكر امكان ذلك فانه يمكن ان يلحظ الجهة لحاظا استقلاليا فتصير جزء المطلوب كما ان المعنى الحرفى و ان كان واسطة فى الكلام بين المحكوم و المحكوم عليه، يمكن لحاظه استقلالا فيصير معنى اسميا فيقال مثلا الابتدائية فى سرت من البصرة ابتداء مكانى، فهذا ممكن لكنه خروج عن طبعه بالقسر اى بالنظر الثانوى.

ان قلت: يرد على السهروردى لزوم التسلسل اذ لو كان للجهة جهة (كما صرح بان للضرورة ضرورة و ...) فللضرورة الثانية ايضا ضرورة ثالثة و هكذا.

قلت: هذا التسلسل انما يلزم من لحاظ الذهن فما دام يلحظ الذهن ضرورة ثالثه و هكذا تترتب الضرورات فاذا انقطع

اللحاظ انقطع

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٦١

السلسلة.

فى التناقض

قوله: (بدل بعضهم هذا الخ) و هذا التبديل غير كاف لكون التعريف حينئذ للرفع لا للنقيض فمفاد العبارة ان الرفع نقيض و اما ان النقيض هل هو اعم من الرفع او اخص او مساو فغير مذكور فى العبارة مع ان الغرض تعريف النقيض.

قوله: (بان المصدر الخ) و اعترض عليه بعض اهل العصر بلزوم الاستعمال فى الاكثر لعدم الجامع و فيه ان للرفع الفاعلى مع المفعولى مناسبة ليست له مع الضرب مثلا و التناسب لا يمكن بدون جامع راجع مقصود الطالب.

قوله: (من احد الشطرين لا مناص) خلافا لمنطق" ديالتيك" القائل بجواز اجتماع الضدين و النقيضين و خلافا لبعض السوفسطائيين القائلين بان ملاك الصحه و البطلان هو الذهن فكل حكم صحيح بحسب الذهن الذى ادركه (راجع المنطق المقارن) و يأتى كلام فى هذا الباب فى بحث العكس ايضا فانتظر.

قوله: (اللاثابت فى الذهن الخ) لا ريب فى انه اذا تصوّر" مفهوم اللاثابت فى الذهن" صار ثابتا فهو لا ثابت بالمفهوم مع قطع النظر عن الوجود اى الحمل الاولى الذى ينظر الى اتحاد الموضوع و المحمول فى المفهوم فقط نحو الانسان انسان اى مفهوما، و ثابت بالنظر الى الوجود اى بالحمل الشائع الذى ملاكه الاتحاد فى الوجود نحو الانسان كاتب اى

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٦٢

بحسب الخارج و الوجود لا بحسب المفهوم لان مفهوم الانسان و الكاتب متغايران و بحسب هذا الحمل الانسان ليس بانسان يعنى ان مفهوم الانسان لا يكون انسانا واقعيا.

قوله: (و هو فى مادة الامكان) التقييد بمادة الامكان لعدم جريان التضاد فى مادة الضرورة مثل كل انسان حيوان و لا شى من الحيوان بانسان فان الاول صادق. ان قلت: كل حيوان انسان و لا شى من الحيوان بانسان كلتاهما كاذبه و ليس فى ماده الامكان بل الضرورة قلت لا نسلم انه من الضرورة فان الحيوانية ضرورية للانسان لا العكس فالانسانية ممكنه للحيوان لا ضرورية بمعنى انه لا يلزم للحيوان الوصول الى حد الانسان بالضرورة فهذا المثال من ماده الامكان و يكون مثالا للمتضادين.

و كذلك فى الداخلتين تحت التضاد فان صدق كليهما لا يجرى فى مادة الضرورة كما ترى ان بعض الانسان حيوان بعض الانسان ليس بحيوان ليسا صادقين بل احدهما صادق و الآخر كاذب فتدبر جيدا.

فى نقايض الموجهات

قوله: (اذ قد يكذب المركبة الجزئية الخ) و ليس هذا بنفسه دليلا على الطريق الذى يذكره للمركبة الجزئية بل هو دليل عدم جريان ما ذكر فى الكلية فيها قد ليل ان نقيض الجزئية بالترديد فى افراد الموضوع هو القانون الكلى فى النقيض و هو ان نقيض كل شى رفعه فان رفع الجزئية المركبة ملازم الكلية مرددة المحمول فتدبر فى مثال المصنف:

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۶۳

بعض الحيوان انسان بالفعل لا دائما فان مفاده ثبوت الانسانية لبعض الحيوان و قتاما و عدمها و قتاما و لا ريب ان رفع هذا الحكم انما هو باثبات الانسانية دائما و عدمها دائما.

قول بعض القدما

الغرض من هذا البحث الاشارة الى ان ما ذكرناه فى نقائض الموجهات انما هو على طريقة المتأخرين القائلين بان السالبة قضية مستقله فى قبال الموجبة فنقيض الضرورية الموجبة مثلا قضية سالبة ممكنة عامة و هكذا. و اما على طريقة القدماء القائلين بعدم استقلال للسالبة و انها ليست سوى الموجبة المدخولة لاداة السلب فلا يمكن ان يقال نقيض الموجبة (كالضرورية الموجبة) قضية سالبة (كالممكنة) بل نقيض كل موجبة ادخال اداة سلب عليها فيرتفع التفاصيل المذكورة آنفا.

قوله: (خلافا لما شاع بين المتأخرين) المتأخرون على ان فى القضية السالبة ايضا كالموجبة نسبة و حكم و جهة كالموجبة و ان الذهن الانسانى كما يلحظ النسبة فى الموجبة و يحكم بالارتباط بالضرورة او غير الضرورة كذلك يلحظ نسبة فى السالبة نسبة و حكم و مادة كالموجبة.

قالوا و ما ترى من ان القوم بمثلون فى كل باب من الابواب بالقضايا الموجبة فهو لفضل الموجبات و لجريان شرائط السوالب فيها فيذكرون الموجبات و يعلم حكم السوالب بالقياس حتى ان معنى كل سالبة يمكن ان يرجع بوجه الى الموجبة فان معنى قضية سالبة ضرورية حكم فيها

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۶۴

بوجوب العدم و السلب يرجع الى موجبة ممتنع الوجود حكم فيها بامتاع الوجود فمعنى لا شى من الانسان بحجر بالضرورة يرجع الى معنى كل انسان حجر بالامتناع و على هذا القياس ممتنع العدم واجب الوجود و ممكن العدم ممكن الوجود.

قوله: (يثبت له او به الخ) يعنى ان السلب ليس شى براسه يمكن ان يجعل موضوعا فيثبت له معنى او يرفع عنه معنى او يجعل محمولا يثبت به معنى او يرفع به معنى فليس كزيد الموضوع فى زيد قائم او زيد لا قائم و ليس كالقائم فى المثال حتى يثبت به معنى القيام لزيد او ينفى به معنى عنه.

قوله: (على ان يعتبر ذلك فى الايجاب الخ) و لو لا ذلك الاعتبار لزم عدم تطابق الجملتين اذ من الظاهر ان معنى الدائمة السالبة نحو لا شى من الفلك بساكن بالدوام هو دوام السلب و ان عدم السكون دائمى للفلك مع انه لو فرض ان قيد الدوام انما هو للايجاب و قبل ورود السلب و السلب يرد على القيد يصير المعنى سلب الدوام و ان الفلك ليس بساكن دائما بل قد يسكن و قد يتحرك.

فلا بد من انه بعد اعتبار الدوام فى الموجب و مدخول النفى يجعل السلب قطعا لكل جزء جزء فيصير المعنى انه ليس بساكن فى اليوم و لا فى الغدو لا بعده و ... فيصير سلب الدوام بهذا المعنى عين دوام السلب.

قوله: (فالسلب يرفع القيد و المقيد جميعا. يعنى النسبة الايجابية و جهتها.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٦٥

فى العكس المستوى

قوله: (و مقارنة الكذب الخ) و توجيه بعض اهل العصر لا يوجب الا مزيد الاشكال راجع مقصود الطالب.

قوله: (و لفظ الاتحاد الخ) يعنى ان الاصل لا بد ان يتحد مع العكس و اتحاد هيئة الاصل مع العكس ليس بلزومها فى كل مادة فصرف التقارن فى مثل كل انسان ناطق و كل ناطق انسان لا يفيد.

قوله: (مع صدق الاصل الخ) نقل عن" بيكن" الاشكال على المنطق القديم فى قانون العكس بان معرفة الموضوع لا يؤثر فى معرفة المحمول لكونهما مفهومين مستقلين فالتعاكس و تغيير محلهما مما لا يفيد. «١»

و فيه انه ليس الغرض من قانون العكس معرفة المفهوم على نحو التعريف التصورى بل الغرض تحقيق الصدق الخارجى و التطبيق على الموارد على نحو باب التصديقات و ح فالموضوع و المحمول و ان كانا مفهومين لكن الارتباط الحملى بينهما يؤثر فى تشخيص التطبيق و الصدق الخارجى كما لا يخفى.

ففائدة قانون العكس انه مع صدق اصل القضية لا نحتاج فى اثبات صدق العكس الى دليل كما قال المصنف: مع صدق الاصل العكس يعنى عن سند.

و نقل ايضا عن المنطق الجديد الذى اسسة" بيكن" انه يلزم مضاقا الى قوانين" التعاكس" و" عكس النقيضين" و" التناقض" و" الافتراض"

---

(١) ص ٤٦ منطق نوبخت

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٦٦

المذكوره فى المنطق القديم قانون" البداهة" و قانون" امتناع الحال و بعبارة اخرى حذف الاوسط" و قانون" العقل الكامل" ايضا «١»

و ذلك لان صدق القضايا البديهية انما هو بالبداهة الذاتية فيها من دون الاحتياج الى قانون آخر من التناقض و نحوه فلا بد ان يدخل تحت عنوان قانون" البداهة" قال" هربرت ميلتون": غفل ارسطو عن عنوان القضايا البديهية بعنوان خاص و اكتفى بقانون التناقض اى صدق احدى القضيين من الاصل و النقيض بدليل و عدم الاحتياج الاخر الى دليل مع انه لا يحتاج البديهيات الى قانون التناقض و نحوه و بداهتها كافية فى صدقها.

و ايضا قانون امتناع التناقض يثبت امتناع اجتماع النقيضين و اما امتناع ارتفاعهما فيحتاج الى قانون آخر نسميه بقانون امتناع الحال (اى الواسطة بين الوجود و العدم) و بعبارة اخرى حذف الوسط بين الوجود و العدم اى لا يمكن ان لا يجتمعان و لكن يرتفعان اى لم يكن وجود (اى القضية الموجبة) و لا عدم (اى السالبة).

و ايضا قانون التناقض يثبت امتناع صدقهما معا و اما ان اى منهما صادق فيحتاج الى قانون آخر نسميه قانون" العقل الكامل" يعنى الصادق من النقيضين ما صدقه برهان العقل.

و اقول ما هكذا تورد يا سعد الابل.

يا غفله ليست تزول ابدا.

۱- فان القضایا البدیهیة تذکر بعنوانها فی مواد القیاس مع انها

(۱) ص ٤۳ منطق نوبخت

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۶۷

ایضا محتاجة الی قانون التناقض اذ البداهة یثبت صدق القضیة البدیهیة و اما کذب نقیضها فیحتاج الی قانون التناقض.

۲- و التناقض فائدته ما مضی من ان" من احد الشطرین لا مناص" لا صدق ای من القضیتین صدقه الدلیل حتی یقال انه لا یشمل البدیهیات لعدم الاحتیاج الی دلیل فیها فان الفائدة المذکورة عامة یشمل البدیهیات ایضا فان المراد من تلك الفائدة انه اذا صدق الاصل کذب النقیض و اذا کذب الاصل صدق النقیض و اما ان الصدق ثابت بالذات او بالیل فهو ساکت فهو عام یشمل ما لا یحتاج الی الدلیل ایضا.

۳- و قانون التناقض یثبت امتناع الاجتماع و الارتفاع معا یعنی النقیضان لا یجتمعان فی الوجود و العدم و بعبارة اخری لا یجتمعان و لا یرتفعان فلا نحتاج الی قانون امتناع الحال.

٤- و قانون" العقل الکامل" ما یذکر تحت عنوان" البرهان" فی الانحاء التعلیمیة و یوصی بان لا یقبل من القضایا الا ما صدقه البرهان.

و کان ما استشکله بعض المتمنطقین «۱» من ان المنطق القدیم یقول کل ما لم ینجر الی التناقض فهو صحیح اخذه من امثال هذه الکلمات الغربیة بلا تأمل فی کتبنا المنطقیة.

قوله: (لفقد الترتیب الطبیعی) المراد بالترتیب الطبیعی کون المقدم ملزوما و التالی لازما کما فی المتصلة و عکسها صحیح بنحو الجزئیة لاحتمال اعمیة اللازم و لیس هذا الترتیب فی المنفصلة بل مفادها صرف التمانع و التدافع بدون مزید توجه الی الاول او الثانی.

(۱) (راجع المنطق المقارن فی بحث التناقض)

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۶۸

ان قلت: فی المتصلة قد یکون الاول علة و التالی معلولا و قد بالعکس و قد یکونان معلولی علة ثالثة فلیس فی کل الموارد المقدم ملزوما و التالی لازما قلت الظاهر من الشرطیة المتصلة کون المقدم ملزوما و التالی لازما و یحتمل کون اللازم اعم.

و هذا مراد القوم من ان المقدم فی المتصلة ممتاز عن التالی بالطبع لا ما ذکره بعض اهل العصر من کون المقدم علة و التالی معلولا و لا ما ذکرته فی مقصود الطالب من کون المقدم مع اداه الاتصال فیمتاز اذ لو اکتفی فی الامتیاز بهذا القدر فالمقدم فی المنفضله ایضا ممتاز بتقدم الذکر بل المراد ما ذکرنا من اللازمیة و الملزومیة.

عکس الموجهات

قوله: (ربما امکن صفة لنوعین الخ) الصفة هو المرکوبیة لزید مثلا و النوعان هما الحمار و الفرس و ثبتت المرکوبیة

لنوع الفرس بالفعل و لم تثبت لنوع الحمار بل ممكنة له فقط و ح فيصح ان يقال كل حمار بالفعل مركوب زيد بالامكان اى لا يمتنع ان يصير الحمار مركوب زيد و هذا صحيح و لا يصح ان يقال بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالامكان اذ مركوب زيد بالفعل هو الفرس و هو لا يمكن ان يصير حمارا قطعا.

و اما الفارابى فهو يقول للوصف العنوانى فى الموضوع انما هو على نحو الامكان لا الفعلية و معنى كل حمار مركوب زيد بالامكان ح كل ما يمكن حمارا يمكن ان يكون مركوب زيد و عكسه بعض ما يمكن ان يكون مركوب زيد حماريا لا مكان و هذا صحيح فان افراد الحمار يمكن ان تكون مركوبة لزيد

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۶۹

و هى حمير.

قال بعض الاعلام دام علاه «۱» العكس صحيح حتى على مذهب الشيخ لان الامكان فى اصل القضية قيد للمحمول فلا بد ان يذكر مع الموضوع (الذى كان محمولا فى الاصل) فى العكس فيصير عكس قولنا كل حمار مركوب زيد بالامكان بعض مركوب زيد بالامكان حمار و هو صحيح فمذهب الشيخ فى كون الوصف العنوانى هو الفعلية انما هو فيما لم يكن قيد فى الكلام و هنا قيد الامكان ثابت.

و انت خبير بان الجهات فى القضايا عند المنطقى ليست قيود اللمحمول و قد عرفت من المصنف قده تفصيل ذلك فى الرد على السهروردى.

قوله: (و اللاتى تلت: اى الوقتيان و المطلقة العامة و الممكنتان و هذه خمسة و مع الوجوديتين تصير سبعة.

قوله: (اذ خصها الوقتية) مفاد الوقتية ان الحكم ضرورى فى الوقت المعين لا دائما و لا ريب فى كون هذا المفاد اخص من الممكنتيين لعدم قيد الوقوع فيهما فضلا عن كونه ضروريا و من الوجوديتين و المطلقة التامة ايضا لان الوقوع فيها ليس مقيدا بوقت معين و لا بالضرورة و من المنتشرة ايضا لعدم تقيد الوقت فى المنتشرة بكونه معينا. و ان شئت التفصيل فراجع ما كتبنا فى تحقيق نسب القضايا فى سابق الزمان فى مقصود الطالب.

قوله: (للزوم) يعنى ان العكس لازم لاصل القضية و اصل القضية هنا (اى غير الوقتية) اعم من الوقتية و لازم لها لكون الاعم لازما للاخص

---

(۱) هو الاية الحجة البهبهانى مد ظله.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۷۰

فلو كان للاعم عكس لزم ان يكون للاخص ايضا عكس لان العكس المفروض لازم الاعم و الاعم لازم الاخص و لازم اللازم لازم فعدم العكس للاخص دليل عدم العكس للاعم ايضا.

قوله: (مثاله اللاخف) الا ان يقال كلمة" وقت التربيع" قيد للمحمول و عكسه بعض المنخسف وقت التربيع ليس بقمر و هو صحيح راجع مقصود الطالب.

عكس النقيض

قوله: (لکن اتبنا علی القدیم) هنا ابحاث اربعة: فی طریقة القدما و المتأخرین و دلیلهم، و فی وجه عدول المتأخرین و صحة اشکالهم علی القدما و عدمها، و فی صحة طریقة المتأخرین، و فی فائدة عکس النقیض.

۱- عکس قولنا کل انسان حیوان علی طریقة القدماء کل لا حیوان لا انسان و استدلوا علیه بانه لو لم یصدق لصدق نقیضه و هو لیس بعض اللاحیوان بلا انسان ای بعض اللاحیوان انسان و عکسه المستوی بعض الانسان لا حیوان مع ان مفاد اصل القضیة (و الفرض صدق الاصل) کل انسان حیوان و هذا خلف.

۲- او رد علیهم المتأخرون بان من مقدمات استدلالکم ان مفاد لیس بعض اللاحیوان بلا انسان هو انه بعض اللاحیوان انسان و لا نسلم ذلک فان الاول سالبة جزئیة و الثانی موجبة جزئیة و السالبة اعم من الموجبة للزوم الموضوع فی الموجبة دون السالته و صدق الاعم

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۷۱

لا یستلزم صدق الاخص.

۳- قال المتأخرون فالطریقة الصحیحة لعکس النقیض ان یبدل عین الاول و نقیض الثانی مع اختلاف فی الکیف فیقال لا شی مما لیس بحیوان انسان و استدلوا علیه بانه لو لم یصدق لصدق تقضیة و هو بعض اللاحیوان انسان (و هو قضیة وصل الیها القدماء بواسطة قضیة لیس بعض اللاحیوان بلا انسان بناء علی اتحاد مفادهما) و عکسه المستوی بعض الانسان لا حیوان مع ان اصل القضیة کل انسان حیوان هف.

٤- و اشکالهم غیر وارد لان الفرق بین الموجبة و السالبة فیما یحتمل عدم الموضوع فی السالبة و اما فی المقام فلا اذ الموضوع ثابت قطعا اذ کل ما ذکر من العکس و نقیضه و مرادفه جمیعا فرع اصل القضیة ای قولنا کل انسان حیوان و هو موجبة و لها موضوع فلا فرق بینهما فی المقام.

٥- لکن طریقة المتأخرین غیر صحیحة فی السوالب الکلیة اصلا فانه لو قیل لا شی من الانسان ببقر یکون عکسه علی طریقتهم کل لا بقر انسان و هو کاذب و کذا کل لا حجر انسان فی عکس لا شی من الانسان بحجر.

فوجه عدم قبول طریقة المتأخرین لیس صرف انه غیر متداول فی العلوم کما قاله الاشتیانی من ان طریقتهم غیر متداولة و طریقة القدماء مرضیة" بل لا یکون صحیحا".

کیف و انا امة نقبل الکلام الصحیح و نستخرج منه المطالب و لو لم یقبله سابقونا و اساس تحصیلاتنا فی الحوزات العلمیة علی مبنی" اعلم" لا" اقرء".

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۷۲

و من الظاهر ان هذا المقام غیر مقام عدم اعتبار بعض القضایا الموجهة الصحیحة فان ذلک المقام مقام الاستعمال و هذا مقام الاستدلال و الاحتیاج و اذا کان شی مفید اللاستدلال فلا معنی لرده بصرف عدم ذکر القوم.

فتأمل جیدا و انظر الی ما یزاد علی المنطق القدیم قلما یوجد مطلب صحیح یضاف الی المنطق القدیم فارجع البصر کرتین الی ما ذکره ابن سینا و قد مضی فی اول الکتاب من قوله: انظروا معاشر المتعلمین هل اتی احد بعده زاد علیه او اظهر فیه قصورا او اخذ علیه ماخذا مع طول المدة و بعد العهد ...

٦- و فائدة عكس النقيض ما مضى فى عكس المستوى من انه" مع صدق الاصل العكس يغنى عن سند".

فى القياس

ان قياسا: و يسمى بعض الغربيين «١» القياس تحولا لانه فى الحقيقة تحويل القضيتين (الصغرى و الكبرى) الى قضية ثالثة اخرى.

قوله: (فان قيل) مرادة الاشكال فى القياس الاستثنائى فان نتيجته قد ذكرت فى متن القياس بمادته و هيئته كما ترى من مثال ان كان زيد انسانا كان حيوانا لكنه انسان فهو حيوان فان جملة" فهو حيوان" مذكورة بعين عبارته و هيئته فى

---

(١)" هربرت ميلون" و" بوزانكت"

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٧٣

متن القياس (اى كان حيوانا) فليست النتيجة قولا آخر.

و الجواب انها حين ما كانت فى متن القياس لم تكن جملة مستقلة يصح السكوت عليها و الاتى فى النتيجة جملة مستقلة فهذا كاف فى كونها" قولا آخر".

قوله: (اشارة الى المذهب الحق) و وسنشير انشاء الله تعالى الى وجه تلك الاشارة و انها فى كلمة" استلزمت" دون استتبعت او انتجت.

قوله: (و هل بتوليد) فى العام ابحاث ١- فى الاقوال فى باب انتاج المقدمتين ٢- دليل المذهب الحق و ردّ غيره ٣- الوجوه المحتملة فى كيفية تحقق المذهب الحق.

١- اما الاقوال فثلثة: ١- قول المعتزله بان المقدمتين مولدتان للنتيجة و لا تأثير لغيرهما اصلا من الله تعالى او غيره، و انهم يعتقدون بما ذكرناه فى كل الاسباب الظاهرية فيعتقدون ان الاحراق معلول النار فقط بلا دخالة من الله تعالى (بعد ايجاد النار) فيه فاللّه تعالى اعتزل عن الخلق و العالم مشترك بين الله و خلقه، اللّه تعالى حلقة و الخلق بعدا هو العلة المستقلة.

قال تعالى و ما يومن اكثرهم باللّه الا و هم مشركون.

٢- و قول الاشاعرة بان التأثير كله لله تعالى مستقيما و ليس للمقدمتين (و للنار مثلا) تأثير اصلا و انما عادة الله تعالى جرت بايجاد الاحراق عقيب النار و النتيجة عقيب المقدمتين بلا دخالة لها فى النتيجة

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٧۴

و هذه العقيدة زعما منهم بانه كمال التوحيد فيلغى الغير عن التأثير اساسا غفلة منهم عن" الواحد لا يمكن عقلا ان يصدر منه الا الواحد".

و عن انّه تعالى يابى الا ان يجرى الامور الا باسباب (كما قال الصادق عليه السلام كما فى الكافى).

و عن ان هذه الاسباب ايضا ليست شيئا مستقلا فى قبال الرب تعالى بل الكل مطويات بيمينه فلا ينافى التوحيد بل يؤكده؟ «١»

و عن ان هذا الاعتقاد خلاف الوجدان الذى جعله الله فينا فان وجداننا قاض بالارتباط بين النار و الاحراق.
۳- و قول المحققين من الحكماء و المحدثين بان هذه الاسباب معدة لقبول فيض الله تعالى و الفيض انما هو من الله تعالى فالعلة التامة هو الله تعالى و هذه الاسباب لا هو الله تعالى فقط و لا هذه الاسباب فقط، و بالحقيقة العلة التامة هو الله تعالى و افعاله فان الاسباب فعله كتابى. كما قال المصنف فى المقام: و الحق ان فاض من القدسى الصور و انما اعداده من الفكر يعنى اعمال الفكر و تحصيل المقدمات ليس الا معد الذهن و موجبا للياقته للاستفاضة من الله تعالى و اما الفيض و النتيجة فهو من عالم القدس.
و ظاهر المحدث المجلس قده سره «۲» موافقته للاشاعرة ان عادته تعالى جرى بايجاد المسببات عقيب الاسباب و انكر على الفلاسفة اشد الانكار لكن القدة فى كلامه تعطى بان النزاع لفظى و انه لم يتدبّر

(۱) فان اثبات الصانع بقانون العلة و المعلول.

(۲) ص ۱۸۸ ج ٦ بحار

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۷۵

مرادهم فراجع و لاحظ.
۲- و المحققون يستدلون او يمكن ان يستدل لهم بان الوجدان قاض بالارتباط بين المقدمتين و النتيجة و ليس ارتباط العالم متغير و المتغير حادث" مع" فالعالم حادث" مثل ارتباط" ضرب زيد و كرم عمرو" مع" فالعالم حادث" و لاجل هذا الارتباط نحكم بلزوم المناسبة بين المقدمتين و النتيجة. هذا اوّلا.
و ليس هذا الارتباط بنحو العلّية التامة حتى يكون تصور المقدمتين بنفسه موجبا بنحو العلية التامة للنتيجة ضرورة ان الوصول الى النتيجة انما هو حركة الذهن نحو المطلوب و الذهن انما يتحرك بعون الله تعالى بل كل شى فى العالم انما يعمل و يتحرك بعون الله و بحوله و قوته تعالى. اذ الممكن يحتاج الى العلة حدوثا و بقاء و هو بديهى بعد الدقة فى معنى الممكن و انه لا شئ، من ذاته، فالذهن و كل شئ فى العالم كما انه محتاج الى الله تعالى فى اصل الوجود محتاج اليه فى بقاء الوجود و ايجاد الاثر. اضف اليه ان لا معنى للعلية فى السلسلة العرضية للعالم «۱» اذ الكل فى رتبة واحدة و العلية انما تتصور بين موجود اعلى رتبة و موجود اسفل حتى يفض الاعلى على الاسفل فالعلية انما هى من الله تعالى لعالم المجردات او من المجردات لعالم

(۱) للعالم سلسلتان عرضى و هو عالم الموجودات التى فى رتبة واحدة كالاجسام المادية و العقول التى فى رتبة واحدة (و يعبر عنها بالعقول العرضية المتكافئة على القول بوجودها) و طولى و هو عالم الموجودات التى بعضها فوق بعض رتبة كعالم المجردات مع عالم الشهادة المادية فان الاول فوق الثانى رتبة.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۷۶

الظاهر فالدّقة فى جميع ما ذكرنا تفيد ان المقدمتين معدة للذهن توجب استعداده و لياقته للنتيجة لا انهما علة تامة بدون تأثير من الله تعالى فانه اعتقاد اسرائيلى يهودى دخل الاسلام" قالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم و لعنوا

بما قالوا ... بل: كل يوم هو فى شان، انا لموسعون، بيده ملكوت كل شى ...

و لا ان الله تعالى بذاته (بلا فعله و بلا ايجاد سبب منه تعالى علة تامة للنتيجة لانه تعالى ابى الا ان يجرى الامور باسباب كما قال الصادق (ع) و كما قال تعالى: و ابتغوا اليه الوسيلة، و كما نراه من نظام التكوين و الايجاد فان كل اثر فى العالم انما يتحقق باذن الله تعالى بعد وجود سبب ظاهرى و لو كان هذا السبب الظاهرى بلا اثر اصلا كان هذا النظام التكوينى لغوا من الله تعالى و اللغو ليس من الله تعالى كما ان برهان النظم فى العالم يفيد النظم القاطع فى تمام جوانب العالم. و كما نرى ان الوجدان حاكم بارتباط النار و الاحراق و نحن نقطع بان لاخطاء فى هذا الوجدان فانه وجدان و حضور (كما قلنا فى محله بانه لا بدان يزاد فى الانحاء التعليمية اصل بعنوان لزوم التبعية عن الوجدان الصريح و عدم الاعتناء الى ما يتخيل برهانا فان الوجدان القاطع كاشف عن خلل فى برهاننا) و كما يقتضيه الامر الاتى، و كما قال على (ع): عمل الفكر تورث نورا مع قوله: (ع) العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء، بمعنى عمل الفكر مقدمة و معدة و الله تعالى هو المفيض.

ثم اعلم انه تعالى انما يوجد الاشياء و يفيض عليها بواسطة كما

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۷۷

تقتضية" قانون" الواحد لا يصدر عنه الا الواحد" اى الموجود البسيط الذى لا جهة تكثر فيه اصلا (و هو الله تعالى) لا يمكن ان يصدر عنه الكثير اصلا كما برهن عليه فى الفلسفة و كما يشير اليه آية" **وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ**" رواية" ابى الله ان يجرى الامور الا باسباب" و وصف امامنا القائم المنتظر" عج" فى الدعاء": بيمنه رزق الورى و بوجوده ثبتت الارض و السماء. و لعل وجه رواية: لو لا الامام لساخت الارض باهلها" ذلك و ان كان يحتمل فيها العلية الغائية (و التفصيل فى محله و لعله يأتى الكلام فيها انشاء الله تعالى).

و كما هو نظام اعمالنا فان المرسوم الذى لا يمكن التخلف عنه فى الحكومات مثلا ان يرجع امور القرى الى البلد و امور البلاد الى مركزها و امور مراكز كل مجموعة البلاد الى مركز الكل و هكذا حتى يصل لبابه و لبه الى الرئيس الاول فى كل مملكة.

و هذا النظام فى اعمالنا لا ريب فى انه مأخوذ من نظام التكوين المحسوس لنا بالوجدان ففى العالم ايضا يجرى الاوامر التكوينى من مبدء المبادى الى المتصل بذلك المقام القدس اى العقول «۱» مثلا ثم الى

---

(۱) و قد صرح القوم فى مواضع متعددة منها رسالة الدعاء (لابن سينا) بان المراد بالعقول هو الملائكة المقربون و كذلك صدر المتألهين فى شرح الكافى (العقل و الجهل) و ليعلم ان الانسان مع كونه موجودا ماديا قد يترقى الى حيث يصل او يعلو العقول فيستفيض من الرب تعالى بلا واسطة و يفيض باذنه على سائر الموجودات و لعله من هذا الباب روايات فضائل الائمه عليهم السلام.

و هذا من عجائب خلقة هذه الاعجوبة و ما الطف قول السهروردى بان لا حد للانسان.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۷۸

المجردات التى اسفل منها ثم الى النفوس الكلية ثم الى عالم الشهادة و الظاهر و امور هذه الموجودات انما تصعد

بالترتیب الی الله تعالی و هو غایة الغایات کما انه مبدء المبادی. و مع هذه فالروح القدسی یجری فی جمیع هذه المراتب علی حسب درجاتهم.

و لا بد ان امثل مثالا آخر من انفسنا فان کل جزء من اجزائنا کالسمع مثلا انما یتأثر و یجری علیه ما یختص من الغذا بالسمع من طریق العضو السمعی المجموعی و هو یسمع الاصوات و لا ارتباط له من هذه الجهة بالبصر ... و بالید ... و بالرجل و هکذا لکن امور الکل یصعد الی النفس و الروح الانسانی الواحد یکون سمعا فی ناحیة السمع و بصرا فی ناحیة البصر و هکذا فتدبر حیدا تفهم المراد.

فتحصل من جمیع ما ذکرنا ان افاضة الفیض من الله تعالی انما هو بواسطة عالم القدس و لا مؤثر حقیقی فی الوجود الا الله تعالی.

و اذا تدبرت فی اطراف ما ذکرناه تفهم مراد المصنف فی الباب.

قوله: (ان فاض من القدسی الصور) یعنی ان الافاضة من المجردات المقدسة علی الذهن لکنه باذن الله تعالی.

۳- و فی کیفیة فیضان الصور من عالم القدس علی الذهن اقوال و لا بد قبل تذکرها بیان مقدمة فی بیان حافظ الکلیات و المراد من العقل الفعال فنقول:

مدرک المحسوسات الحس المشترک الذی یدرک کل محسوس بواسطة احدی القوی الخمس الظاهرة.

و یسمی" بنظامیا" و اذا ادراک المحسوس فیحفظ فی قوة اخری

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۷۹

تسمی" الخیال" فالخیال حافظ المحسوسات بعد درکها. و مدرک المعانی الجزئیة الواهمة و حافظها بعد الدرک قوة اخری تسمی حافظة و مدرک المعانی الکلیة لا ریب انه العقل ای نفس الروح و النفس قالوا فلا بد ان یکون حافظها غیر النفس لان المدرک غیر الحافظ و لا یمکن ان یقال قسمة من النفس تدرک و قسمة اخری منها تحفظ لان النفس مجرد و المجرد لا یتبعض فلا بد ان یکون حافظ المعانی الکلیة فی خارج النفس و لا محالة یکون من عالم المجردات و العقول فانها" الذکر الحکیم" و لذلک کله قالوا فالمعانی الکلیة جمیعا ثابتة فی موجود عقلانی مجرد بیده تدبیر العالم (کما ان التعلیم ایضا نوع من التدبیر) و لذلک سموة عقلا فعالا ای بیده الفعل و العمل.

و لا بد ایضا بعد هذه المقدمة بیان مطلب اخر و هو بیان الاقوال فی کیفیة الابصار فی العین (هذا العین الظاهرة فی البدن) لیتین التشبیه الذی ذکره المصنف قده و لیعلم کیفیة فیضان العلم فی النفوس فانه ایضا نوع من الابصار نعم هو ابصار باطنی و اشراق واقعی اشرف و اعلی من الابصار الجسمانی «۱»

فتقول قد اختلف فی کیفیة الابصار علی اقوال:

۱- قول الطبیعین (و قبله ارسطو و اتباعه کالشیخ الرئیس و غیره) و هو ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا تفیض به صورته علی الجلیدیة (ای انسان العین المسمی فی لساننا" مردمک") فانسان العین یحمل صورة من المبصر الخارجی. و لیس المراد انتقال صورة

---

(۱) لهم اعین لا یبصرون بها ... من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٨٠

مادية من الجسم الى العين بل المراد وجود صورة مماثلة للصورة الخارجية.

٢- قول الرياضيين و هو ان مقابلة الجسم توجب خروج شعاع من البصر على الجسم (الذى له نور و الا لا يتحقق الرؤية) و ينعطف من الجسم على البصر و يرى العين بسبب هذه المقابلة و الانعطاف و الكلام فى هذا الشعاع هل انه خارج من العين او يحدث خارج العين و فى كيفية شكله الهندسى المخروطى وجوه و اقوال و الى هذين القولين (الرياضى و الطبيعى) و وجوه القول الثانى اشار المصنف فى فلسفته حيث قال:

قد قيل الابصار بالانطباع و قيل بالخارج من شعاع
مضطرب الآخر او مخروطى مصمت او الف من خطوط
لدى الجليدية رأسه ثبت قاعدة منه على المرئى حوت

٣- القول الحديث و هو حدوث صورة مشابهة للخارج على سطح الشبكية بعد العبور من انسان العين نظير آلة العكاس.

٤- قول صدر المتألهين و هو ان النفس بقدرتها الخلاقة باذن الله تعالى يخلق صورة مشابهة للخارج فى صقع النفس ثم تظهر تلك الصورة من النفس فى انسان العين لكمال لطافته و الى هذا القول اشار المصنف بقوله: و صدر الا راهو راى الصدر، فهو جعل النفس رويا يدرى، للعضو اعداد افاضة الصور، قامت قياما عنه كالذى استتر.

و قد عرفت مما ذكرنا كله ان العين يحتمل صورة على جميع الاقوال الاعلى قول الرياضيين.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٨١

و قد قال الصادق (ع) فى بيان رؤية الله تعالى: انه لا يحتمل شخصا منظور اليه «١» اى غيره تعالى يتحمل شخصا و هو الصورة.

اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان فى كيفية فيضان العلم اقوال:

١- انه على طريق الرشح: يتصل النفس بالعقل الفعال الذى قد عرفت انه حافظ العلوم اتصالا روحانيا فيترشح العلوم منه على النفس على حسب استعداد النفس نظير قول الطبيعين بحدوث صورة فى العين عند المقابلة فهذا القول ايضا يقول بحدوث صمرة علمية فى النفس الاتصال المعنوى من رشحات العقل الفعّال.

٢- على سبيل الاشراق يشرق نور العقل الفعال على النفس المستعد المشغول بالتفكر (و فى هذه المرتبة يسمى العقل بالفعل) و ينعطف هذا الشروق من النفس الى العقل الفعّال فيرى الشخص ما فى العقل الفعال من العلوم بقدر استعدادها نظير قول الرياضيين فى الابصار بانه يخرج شعاع من البصر الى الجسم و منه يعطف على البصر فيرى الجسم.

٣- على سبيل الفناء: اذا كمل اتصال النفس بالمجرد و الغيب يفنى فيه اى لا يرى غيره و يعقل عن الغير و بالفناء فى المجرد الذى هو فناء فى الله تعالى يرى الاشياء بعين رؤية المجرد (و قد تقدم بحث الفناء مضلا فراجع) فبالفناء فى

الله یکون سمعه و بصره عن الله تعالی کما قال تعالی فی الحدیث القدسی: لا یزال عبدی المؤمن یتقرب الیّ بالنوافل حتی اکون سمعه الذی یسمع لربه و یصره الذی

(۱) الکافی.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۸۲

یبصر به و یده الذی یبطش بها ... فعلمه علم الله تعالی بهذا الاعتبار و اذا خطاء علمه فمن نقض توجهه و عدم حصول الفناء له.

(فبالفناء یعمل عمل الله و هو کمال العشق و قد مضی) نظیر اعتقاده قده فی الابصاران النفس تعدرته الصفالة باذن الله یوجد صورة فی النفس.

تبصرة

ان قلت لا تفهم هذه الاقوال فی فیضان العلم من الاتصال بالغیب و الاشراق من الغیب و الفناء فی الغیب لحصوص العلم لمن لا یعتقد بالغیب کالکفار فکیف یحصل لهم الاتصال بالغیب و الاشراق او الغناء و هم لا یعتقدون بالغیب اصلا؟

قلت لیعلم ان هذا الاشکال علی قول المعصوم (ع) ایضا حیث یقول: العلم نور یقدفه الله فی قلب من یشاء و قوله: عمل الفکر تورث نورا فالکافر لا نور له و لا یعتقد بالرب حتی یقذف فیه. فاعلم ان الاتصال بالغیب لا یلازم اقتفاذه فعند التوجه التام الی العلم و الغفلة عن الشهوات و سائر الموانع یحصل الاتصال بالمعانی و العلوم التی فی الغیب و هو بعینه اتصال بالغیب.

فالاتصال و الاشراق و الفناء لا یلازم اعتقاد الغیب کما ان حصول الاشراق و الصورة و ایجادها فی ابصار البصر لا یلزمه علم المبصر بذلك فكم من مبصر لا یفهم حقیقة الصباره؟.

کما ان المراد بالفناء و الاتصال لیس الریاضة النفسانیة و التقوی

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۸۳

المعروف بیننا بل الغفلة عن موانع العلم ای القوی الغضبیة و الشهویة و نحوهما فان من یرید حل مسئلة لا بد ان یغفل من الموانع کلها حتی یتمرکز قواه الدماغیة فی تلك المسئلة و عند ذلك یقذف من جانب الله تعالی (و هو علة کل شی) نور فی قلبه هو العلم، لا نورانیة الباطن بجمیع الجهات المعروف بیننا.

قوله: (و الکلیات العقلیة المتحمله الخ) اعلم ان الکلیات التی تحمل عند العقل اما وجودیة حقیقیة کالانسان و نحوه او لیست وجودیة حقیقیة بل اعتباریة محضه کالملکیة الاعتباریة (اذ لا فرد حقیقی لها) و مراده قده من المتحصلة القسم الاول ثم الاول اما وجودی بنفسه کالانسان او وجودی بوجود منشاه و هو الانتزاعیات کالفوقیة و التحتیة و نحو ذلك فان الانتزاعیات لیست صرف اعتبار بل لها حظّ من الوجود و فالفوقیة مثلا ثابتة و ان لم یکن انسان فی الخارج تعتبرها بخلاف الملکیة فانها اعتبار من العقلاء و لو لم یکونوا لم تکن. و مراده قده من المتاصلة القسم الاول ای ما لا

يكون انتزاعيا.
اذا عرفت ذلك فاعلم ان فى تصور الكليات الحقيقية الوجودية مذهبين: ١- مذهب المشائين و هو انها تنتزع من تصور الافراد فان الذهن يتصور الافراد ثم يحذف الخصوصيات الفردية فيبقى الجامع الكلى فى الذهن. ٢- مذهب الاشراقيين و حاصله ان للكليات الحقيقية غير هذه الافراد الخارجية فرد عقلانى مجرد فى عالم الذكر و التجرد يربى هذه الافراد و يفيض عليها باذن الله تعالى و الذهن اذا توجه الى الكلى ففى الحقيقة توجه نحو ذلك الفرد المجرد لكنه امكان بعد الطريق.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٨۴

و كون المشاهدة غير نقية بل مشوبة لا يدرك جميع الخصوصيات لذلك الفرد العقلانى فيرى انه ينطبق على جميع الافراد فيتخيل انه ادرك الكلى و ح فتسمية الكلى (على المعنى المصطلح) ليس الا صرف توهم الذهن و الواقع من معنى الكلى هو السعة الوجودى الذى فى اصطلاح الاشراقيين، الذى فى ذلك الفرد المجرد فانه موجود محيط.
قالوا و هذا نظير ما اذا بصرت شبحا عن بعيد فحيث لم يتميز عندك تحتمل انطباقه على زيد و عمرو و ...
و حينئذ فاعلم ان مراد المصنف قده من قوله: و الكليات المتخصلة الخ ان درك الكليات و احكامها على مذهب الاشراقيين ليس بورد شئ فى الذهن حتى يجئ مذهب المعتزلة القائلين بالعلية و ان المقدمتين مولدتان للنتيجة اذ ليس مولود حتى يكون له مولد.

تقسيم للقياس

قوله: (الاشكال فى تربع) و بعض المنطقيين الغربيين «١» يرتبون الاشكال الاربعة على ترتيب اخر غير المرسوم و هو ان الشكل الاول (و يسمونه الشكل المستقيم) شبيه الشكل الرابع المرسوم غير ان موضوع النتيجة انما هو فى الكبرى لا الصغرى نحو الحيوان جسم و البقر حيوان فبعض البقر جسم، و يسمونه مستقيما بمناسبة خطهم الكتابى من الايسر و الشكل الثانى و يسمونه غير المستقيم و هو الشكل الاول المرسوم و ليس مورد استعمالهم نوعا.

---

(١)" هربرت ميلون" و غيره.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٨۵

و الشكل الثالث و يسمى الشكل المنفى و هو الثانى المرسوم و وجه التسمية ان النتيجة سلبى.
و الشكل الرابع و يسمى الجزئى لكون النتيجة جزئية هو الشكل الثالث المرسوم.
قوله: (بديهى الانتاج) و الشبهة فى الشكل الاول معروفة من القديم و ذكرها الغربيون ايضا ترى تفصيلها فى المنطق المقارن.
قوله: (حتى يكون الموضوع الخ) يعنى ان كثرة توجه الذهن الى الكليات و العناوين صارت منشاء للغفلة عن المصاديق و التوجه التام الى العناوين الكلية و لذلك يكون حكم بحسب وصف للموضوع معلوما و بحسب وصف آخر للموضوع مجهولا كالحساسية للحيوان فانها معلومة الثبوت لعنوان الحيوان و مجهول الثبوت لعنوان الانسان مع

ان الانسان من مصاديق الحيوان فتعلم ارتباط الحساس مع الحيوانية و نغفل عن الارتباطه مع الانسانية.
قوله: (ثم ضروب الثانى المنتجة) و انما اشترطوا كلية الكبرى لئلا ينتقض بمثل قولنا لا شى من الحجر بحيوان و بعض الجسم حيوان بعض الحجر ليس بجسم. و وجه الانتاج فى الضروب المنتجة ان فى مثال لا شئ من الحجر بحيوان و كل بقر حيوان مثلا يثبت الارتباط بين الحيوان و البقر و ينفى الارتباط بين الحيوان و الحجر فيعلم انه لا ارتباط بين الحجر و البقر اذ لو ارتبطا (و الغرض ارتباط البقر و الحيوان) لكان الحجر له ارتباط بالحيوان بواسطة البقر مع انه نفى اى اقسام الارتباط بين الحجر و الحيوان فى الصغرى.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۸۶

قوله: (من مطلع الانوار) يعنى ان العلم من عالم القدسى اى الذكر الحكيم كما مضى و هو باذن الله تعالى فالعلم ح من الله تعالى اى مطلع كل نور بواسطة عالم العقول و الذكر.
و المراد من النور نور العلم اذ العلم نور به يظهر الاشياء و يرفع به ظلمة الجهل كما فى الحديث: العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء.
قوله: (ثم ضروب الثالث) ان قلت ما وجه لزوم ايجاب الصغرى فى الشكل الثالث و لم لا يكون مثل الشكل الثانى حيث ينتج مع اختلاف المقدمتين فى الكيف؟
قلت: وجهه ان الحد الاوسط محمول فى مقدمتى الشكل الثانى و الاكبر موضوع الكبرى و الاصغر موضوع الصغرى فليس الاكبر محمولا بخلاف الشكل الثالث فان الاكبر محمول فى الكبرى و يحتمل كون المحمول اعم فلا يمكن سلبة عن الاصغر لاحتمال كون الاكبر المحمول جنسا للاصغر و الاوسط كليها فلا يمكن سلبة عنهما كما ترى فى مثال لا شى من الحيوان بحجر و كل حيوان جسم لا شى من الحجر بجسم و هذا كذب.
قوله: (و رابعا ينبو عن الطبع) و التحقيق ان شرط" خينكاين" اى اختلاف المقدمتين فى الكيف مع كلية احديهما (و قد مضى انه احد شرطى الشكل الرابع) لا يصحح امر الشكل الرابع لو ورد امثلة كثيرة على خلافه مثل:
۱- كل انسان حيوان و بعض الحيوان ليس بانسان- بعض الحيوان ليس بحيوان.
۲- كل ناطق انسان و بعض الحيوان ليس بناطق- بعض

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۸۷

الانسان ليس بحيوان.
۳- كل انسان حيوان و بعض الجسم ليس بانسان- بعض الحيوان ليس بجسم.
٤- كل انسان جسم و بعض الجسم ليس بانسان- بعض الجسم ليس بجسم.
٥- بعض الحيوان ليس بانسان و كل انسان حيوان- بعض الانسان ليس بانسان.
و ...
نعم لم يظهر لنا النقض فى غير الذاتيات و ان لم اتتبع كاملا. و ح فيمكن ان يقال لا يتم ما ذكروه فيما كان الاكبر جنسا للحدين الاخرين او مساويا للاصغر مثلا و حيث انه يحتمل ذلك فى جميع موارد الذاتيات فلا يتم ح القاعدة التى

ذکروها.

قوله: (ذو الشرفین الخ) ای الضرب الاول من ضروب الشکل الثالث المؤلف من موجتین کلیتین (و لذلك یکون ذو شرافتین من جهة الکلیة و الایجاب، و یکون اخص من اکثر الضروب الباقیة بلحاظ الکلیة اذ الکلی اخص من الجزئی لصدق الجزئی فی کل مورد صدق الکلی و لا عکس) اذ لم ینتج کلیا فعدم انتاج الضرب الاخس ای ما لا شرافة له، و الاعم ای الجزئی، لکلیة واضح.

و انما آخر هذا الکلام عن بیان ضروب الشکل الثالث و ذکره خاتمة الکلام فی الاشکال لانه قاعدة کلیة یجری فی غیر الثالث ایضا.

قوله: (بالتنظیر) ای و لو لم یکن قیاس ذو الشرفین مع غیره بل

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۸۸

قیاس ذو شرف واحد مع غیره فاذا لم ینتج الکلی و لو السالب کلیا فعدم انتاج الجزئی اوضح.

قوله: (ثنّیت فی استثنائهم) عبارة اخری عن قولنا: الباب الثانی من القیاس القیاس الاستثنائی.

قیاس الخلف

قوله: (خلاف المقرر الخ) کانه اخذه الخلف بضم الخاء فانه بمعنی الاخلاف فی القول و خلاف المفروض لکنه لا یناسب الوجه الاخر ای الانتقال من الوراء فانه من الخلف بفتح الخاء مع ان الاختلاف انما هو فی وجه التسمیة لاصل التسمیة فلا بد ان یکون التسمیة علی ای حال هو الخلف بفتح الخاء لا الضم و وجهه انه بمعنی الوراء او بمعنی القول الردی و الباطل کما فی کتب اللغة و حیث انه ینجر الی اجتماع النقیضین من جهة الاعتقاد بطرفی النقیض سمی قولا باطلا و ردیا.

فی الاستقراء

قوله: (حکم علی الکلی) لا یخفی ان الاستقرار لیس هو الحکم بل الحکم نتیجة الاستقراء و الاستقراء حجة علی الحکم کما ان القیاس نفس المقدمتین اللتین یلزمهما قول آخر ای النتیجة و لیس القیاس نفس الحکم المستفاد منه ای النتیجة.

و فی الاستقراء و التمثیل مباحث آخر ذکرناها مفصلة فی کتابینا فراجع.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۸۹

قوله: (و زیف بانه یقتضی علیة الخ) یعنی انه لو کان نفس الدوران موجبا للحکم بالعلیة فلا بد ان یحکم علی کل منهما بانه علة للاخر لان کلا من هذین المسمیین بالحکم و العلة دائر مدار الاخر.

البرهان

قوله: (موقنة الخ) یعنی انه یلزم فی البرهان ان یکون مقدماته یقینیة و قطعی الصدق و هو المراد من ضروری الصدق فی بعض عبارات القوم لا الضروری قبال النظری.

قوله: (و هی نعم موهبیة الخ) ان الذهن الساذج الانسانی فی بدو حیوته بلا نقش ذهنی یسمی العقل الهیولانی ای لیس

عندئذ اثر من الادراك و التعقل فی الذهن بل لیس الا مادة التعقل و هیولاه و اشیر الی هذه المرتبة فی قوله تعالی و الله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شیئا.

و المرتبة الثانیة مرتبة العقل بالملكة و هو فیما حصل البدیهیات الاولیة فی الذهن و هذه القضایا البدیهیة توجب استعدادا قریبا للتعقل و كشف المجهولات فهذه المرتبة ملكة العقل و استعداده و المرتبة الثالثة مرتبة العقل بالفعل ای حین التعقل و الادراك و هی فیما حصل مقدمات المطلوب المجهول فی الذهن تحو ترتیبها و جمع شرائط انتاجها فانه عقل بالفعل ای صار التعقل متحققا و المرتبة مرتبة العقل بالمستفاد ای مرتبة الاستفادة من التعقل بالفعل و هی حین اخذت النتیجة و استفیدت.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۹۰

و قد ظهر مما ذكرنا ان مرتبة العقل الهیولائی مرتبة العدم و القوة ای لما یتحقق التعقل و الادراك بل الذهن فی مرتبة القوة و الاستعداد و عدم التعقل فعلا و ان الفرق بین العقل الهیولانی و الملكة كالفرق بین العدم و الملكة حیث ان الاول عدم و الثانی وجود.

و انما قلنا كالفرق بین العدم و الملكة لان عدم الملكة عدم فیها كان الوجود متوقعا كعمی الانسان و اما العقل الهیولانی الذی فی اوان الولادة فلیس وجود التعقل متوقعا منه و ایضا العقل بالملكة ایضا لیس عقلا بالفعل و وجود للتعقل بل هو تحقق مقدمات التعقل ای البدیهیات

و ظهر ایضا ان رأس مال الانسان فی المسائل الادراكیة هو القضایا البدیهیة فانها قنیة الذهن و ذخیرته التی منها یستخرج المجهولات و الویل لمن لم یلتفت الی ذخیرته و لم یستربح منها و تفكر عمیا و بلا توجه الی منشاء الفكر و ح فما ربحت تجارته.

قوله: (فی محل واحد شخصی) انما قید بالشخص لجواز الاجتماع فی الواحد النوعی و الجسمی ای الشیئین الذین یتحد نوعهما او جنسهما كما تری السواد و البیاض فی افراد نوع واحد كالانسان.

قوله: (لنا شهوة الخ) هذه مثال الادراك بالقوی الباطنة كما ان العلم بذاتنا و بفعل ذاتنا (كخلق الصور فی الذهن) مثال الادراك بالذات.

قوله: (استفادة العقل من المقارق) علی ما سبق فی قوله: و الحق ان فاض من القدس الصور، و انما اعداده من الفكر من ان الفكر معدو المفیض هو الوجود القدسی باذن الله تعالی.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۹۱

قوله: (ان قلت) مربوط بتعریف الاولیات و المشاهدات یعنی ان كلا التعریفین صادق من وجه، فان السواد و البیاض حیث انهما ضدان فعدم جواز اجتماعهما كانه اولی و من جهة تشخیص انهما ضدان یحتاج الی مشاهدة ما من حیث فهم معنی السواد و البیاض دقیقا. و الجواب انه من الاولیات و الاحتیاج الی المشاهدة انما هو التصور الموضوع ای السواد و البیاض و الدقة فیهما.

قوله: (و الاخر القیاس الخقی) و هذا هو الفارق بین التجربة و الاستقراء فكل مورد ینضم الی المشاهدة هذا القیاس

الخفی فهو تجربة برهانية و الا فاستقرائی ظنی کما تری فی مثال المضغ المعروف فانه لا یمکن ضم القیاس الیه اذ کثرة تحریك الفلك الاسفل لا تکون دلیلا علیه فی تمام الحیوانات حتی ینفع فی المشکوك لانا تحتمل جدا الفرق بین التمساح و غیره مثلا و لکن لا نحتمل الفرق بین زید و سائر الافراد المختلفة فی بلاد مختلفة و خصوصیات مختلفة، فی جهة تأثیر السقمونیا مثلا.

قوله: (امر ینضم الی العقل الخ) یعنی انه اما یحتاج الی ما ینضم الی المدرك (بالکسر) او ما ینضم الی المدرك (بالفتح) او الیهما معا.

فی البرهان العلمی و الانّی

و قد یذکر غیرهما برهانان اخران شبه اللم و شبه الان و الاول هو الذی یسمی برهان الصدیقین و هو الاستدلال من الذات علی الذات کمن لا یری انفکاکا بین الحق و خلوقاته و یری المخلوقات وجها من وجوه الحق تعالی و یقول: یا من دل علی ذاته بذاته و یقول: تعرف لی فی

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۹۲

کل شی و یقول: متی عبثت حتی تحتاج الی دلیل ... ترددی فی الاثار یوجب بعد المزار ... الغیرك من الظهور ما لیس لك ...

و الثانی ما ذکره بعض العرفاء فی الاستدلال بالنفس الانسانیة حیث یری النفس فانیة فی الرب تعالی و یجری علیها حکم الوصول الی الحق بنفس الحق تعالی.

و التحقیق انهما لا ینفکّان عن اللم و الان و لا یکون برهان یخلو عن اللم و الآن غایة الامر انه نبه علی امر اخر وراء البرهان فافید فی برهان الصدیقین ان هذه الآثار لیست متمایزة عن الله تعالی علی حذو سائر الآثار و المؤثرات اذ الاثار و المؤثرات فی العالم المادی لیس علی نحو العلیة بل علی نحو الاعداد کما مضی بخلاف الحق تعالی فانه علی نحو العلیة الحقیقیة و الافاضة منه تعالی فالاثار الدالة علیه تعالی بطریق البرهان الانی لکن لیعلم انها ایضا وجه من وجوهه تعالی و عند الغفلة عن هذه الجهة یتحقق البرهان الانی و عند التوجه و العلم بذلك لا یکون جهل حتی یحتاج الی البرهان و ان شئت قلت زید علی اصل البرهان ان الدلالة انما نشئت باختیار من المدلول. و هکذا فی برهان شبه الان فی طریقة العرفاء من جهة فناء النفس بل الامر فیه اوضح فانه فناء تسامحی

قوله: (اسبق بالشرف) اذ العلة اشرف من المعلول.

قوله: (او ثق) التحقیق ان فی کل من الان و اللم قد ینتقل الی المطلوب المعین و قد ینتقل الی المنطلق فانا اذا علمنا ان الدخان اثر النار فعند رؤیة الدخان ننتقل الی النار و هو معیّن و اذا علمنا ان الدخان وجوده لیس من نفسه بل له علة لکنا لا نعلم علته فننتقل الی

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۹۳

علة ما غیر معینة و فی اللم ایضا اذا علمنا ان علم زید مثلا بفقر عمر و علة لاعطاء الدرهم نتنقل منه الی الحکم بانه اعطاه الدرهم و اذا علمنا انه علة لاعطاء الدرهم او الاکرام فننتقل الی احدهما غیر المعین. فلا یکون ما ذکره المصنف

علة للاو ثقية نعم حيث ان العلة حد تام لوجود المعلول و المعلول حد ناقص لوجود العلة كما مضى فى مشاركة الحد و البرهان فاللم اشرف و يمكن جعل هذا بوجه علة للاو ثقية ايضا بان العلة تظهر المعلول اوضح مما يظهر المعلول العلة.

و اعلم ان ابن سينا و تابعيه جعلوا اللمى اوثق لكن المحقق الطوسى و القوشچى و كثيرا من المناطقة المتجددين جعلوا الانى اشرف قال «ميلتون»: لا يمكن لنا معرفة العلة ما لم يؤثر فى المعلول فلا طريق الى العلة حتى يعرف بها المعلول.

و يستفاد من برهان ابن سينا– على ما بالبالى– ان الانى لا يعتبر اصلا و هو اعتقاد بعض اكابر العصر دام ظله.

قوله: (كما هو المشهور) يعنى ان علية تعفن الاخلاط للحمى امر شهورى لا واقعى اذ العلية انما هى من باطن العالم فتعفن الاخلاط معدّ لا علة.

قوله: (بحسب متممات العلل الاربع) فان الشرط اما شرط تأثير الفاعل فيلحق بالعلة الفاعلى او شرط تأثر المنفعل فيلحق بالعلة المادية كما ان المعد و رفع المانع ايضا كذلك و اما الالات و الادوات فهى واسطة فى وصول اثر الفاعل الى القابل فيمكن الحاقها بالعلة الفاعلية

قوله: (و علل بالذات لا بالعرض) يعنى ان من تقسيمات العلة

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۹۴

تقسيمها الى العلة الذاتية و العرضية كما يأتى مثالها و ليعلم ان المأخوذ فى البرهان هو العلة الذاتية لا العرضية اذ المعلول فى العرضى ليس معلولا لتلك العلة بنفسها بل بواسطة و فى الحقيقة معلول تلك الواسطة فليس الحكم له على اليقين، و البرهان لا بد ان يكون ضروريا قطعيا فاليقين ح بالواسطة و البرهان ح ينحل الى برهانين فتدبره.

فروقها العلم الالهى: المراد بالعلم الالهى هو الفلسفة و هذا شروع فى شرح اقسام العلل من التام و الناقص و بالفعل و بالقوة و القريب و البعيد و المتوسط و بالذات و بالعرض و بالدقة فيما ذكرناه فى المباحث السابقة يعلم المراد من الامثلة فراجع و تدبر.

قوله: (من العموم و الخصوص و ...) العلة الاعم كالانسان للافعال المختلفة و الاخص كالشمس للحرارة و البسيط كالمجردات و المركب كالماديات. و غيرها كالعلة الكلى كطبيعة الانسان للترقى و الجزئى كهذا الانسان لهذا العمل. و ليعلم ان العلة الكلى مسامحة فى التعبير اذ العلة لا تكون كليا اذ الكلى بوصف الكلية ليس موجودا الا على قول الرجل الهمدانى الباطل.

قوله: (بل فى المفارقات عين الفاعل) قد مضى تحقيقه فى مباحث اتحاد ما و لم فى بحث" اس المطالب" فراجع.

قل و فى الانسان الكبير: اى مجموع العالم اتحاد غاية خلقة العالم مع فاعله اى الحق تعالى يعلم مما مضى فى مباحث" اس المطالب" و ان الحق تعالى لا يفعل فعلا بغرض استكمال ذاته لعدم نقصه بل لاستكمال الغير و انما يوجد الناقص فيستكمله لانه فياض وجود او الوجود من لوازم

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۹۵

ذاته بالاختیار و هو المراد من قول الشاعر الفارسی:

پر یرخ تاب مستوری ندارد در اربندی سر از روزن بر آرد

و هذا هو المراد من الحدیث المشهور: کنت کنزا مخفیا (و الاصح خفیا) فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف" یعنی ان علة الایجاد هو حب الذات و الابتهاج بالصفات الذاتیة کمبدء الجود و نحوه فخلقت الخلق لا عرف بالوجود فیقصدونی فاجود ایضا علیهم.

و لیعلم ان ظاهر الحدیث ان غایة الخلقة له تعالی ان یعرفه المخلوقات لکن لوضوح انه تعالی لا یحتاج الی ان یعرفه الغیر لا بد ان یحمل علی انه غایة الفعل لا الفاعل یعنی ان غایة الخلقة فی المخلوق ان یعرف الرب فیستکمل بذلك او یحمل علی ان المراد ان غایة الخلقة الفاعلیة لله تعالی ان یعرفه المخلوقات فیقصدونه فیجود علیهم لکونه جواد او الجواد لا یحتاج فی عمل الجود الی غایة اخری سوی کونه جواد افتدبر البحث جیدا.

و کل ما ذکرنا یجری فی آیة: **مٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الإِنْسَ إِلاَّ لِیَعْبُدُونِ** علی ما فسر بالمعرفة او یؤخذ بظاهرة ای العبادة لکن روح العبادة هو الخلوص و المعرفة کما فی الحدیث: لم اقبله الا ما کان لی خالصا (وسائل ابواب الثنیة).

قوله: (حق علوم الشئ) ای احق العلم بالشئ من ناحیة الفاعل و الیقه البرهان الفاعلی الذی حد اوسطه ذات الله تعالی فیستدل به علی معلوله لانه اتم الفواعل.

قوله: (لانه الفاعل التام و فوق التمام) قد مضی فی بعض المباحث السابقه ان بعضهم یقولون بان المجردات فی عالم العقول غیر محدودة

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۹۶

و لا مهیة لها فهی الکاملة التامة بلا نقض وحد و علیه فالحق تعالی فوق التمام ای فوق العقول لانه تعالی مصدر العقول و موجدة.

قوله: (بمقتضی عموم قدرته الخ) یعنی ان جمیع مراتب الفاعلیة فی العالم من توابع فاعلیة الحق تعالی" و الکل مطویات بیده" لان مشیته و ارادته و قدرته عامة و لو خرج فاعلیة شی عن تحت فاعلیة الحق تعالی لم یکن قدرته تعالی عامه و المراد بعلمه الفعلی هو العلم بالشئ قبل ایجاده ثم یوجده علی طبق العلم و القصد فالعلم من مقدمات الفعل بخلاف العلم بالشئ بعد الوجود کاکثر علومنا فانه العلم الانفعالی کالعلم بالانجم و الارضیات و اما العلم بافعالنا التی نرید ان نفعلها فهو العلم الفعلی.

قوله لانه معطی الوجود الخ) ضمیر لانه یرجع الی السبب و المراد ان السبب ما یعطی الوجود و یوجد الشی مع ان الایجاد و اعطاء الوجود فرع وجود نفسه فیحتاج کل سبب الیه تعالی فی اصل وجوده و یمکن ان یرجع الضمیر الیه تعالی و الباقی کما کان یعنی انه تعالی فقط معطی الوجود فی العالم اضف الیه ان الایجاد الذی فی الاسباب فرع وجود نفس الاسباب فیحتاج کل سبب الیه تعالی لانه فقط معطی الوجود.

قوله: (بل نسبة الشی الخ) المراد بالشی هو الوجود المطلق او وجود السبب و المراد ان نسبة الوجود الی الفاعل نسبة وجوبیة ضروریة لامتناع انفکاك وجود المعلول عن وجود علته لکن نسبة الی مهیة المعلول بالامکان یعنی ان المهیة

خالية عن الوجود و العدم و كل من الطرفين ممكن بالنسبة اليه فالذات فاقد للوجود و انما يصل الوجود الى الذات

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۹۷

من ناحية فاعله و علته فكل وجود فى السبب و غيره انما يتحقق بالله تعالى و هذا كالحيوة فانها بالنسبة الى الحق تعالى واجبة معلولة له و بالنسبة الى المادة الجامدة القابلة ممكنة اى يمكن ان تحقق فى المادة و ليست بضرورية و الحاصل ان" به الوجود بالشر اثر وجب".

قوله: (و فى اثولوجيا الخ) الحضور عند المبدء الاول اى الله تعالى لا ريب انه بنحو حضور المعلول عند العلة يعنى انه تعالى واحد لكل شى و محيط به ا و لم يكف بربك انه على كل شى شهيد و هذا لا يمكن الا بان يكون وجود كل شئ بيده تعالى و منه تعالى.

قوله: (فاعل حق فاعل الهى) الفاعل فى طبيعيات الفلسفة مبدء الحركة و فى الهيات الفلسفة مفيض الوجود و معطيه و المراد هنا ان الفاعل الالهى اى الاصطلاحى فى الالهيات هو الحق تعالى لانه فقط معطى الوجود.

و كما اشار فى" اثولوجيا" كل الاشياء حاضر عنده تعالى اذ هو عالم بذاته و الذات منكشف لديه و ذاته جامع لجميع كمالات ما دونه فيعلمها جميعا فان كل وجود منطو فى وجوده تعالى و عنت الوجوه للحى القيوم

" بر هرچه نظر كردم رخسار تو ديدم"

ما رأيت شيئا الخ.

قوله: (و كل مهية من لوازم سمائه و صفاته) يعنى ان كل مهية من المهيات لازمة لصفة خاصة من صفاته تعالى، اذ برهان سنخية المعلول و العلة يعطى ان هذا الناقص المحدود بمهية من المهيات مرتبط بصفة منه تعالى كما ان افعاله تعالى كذلك فالرزق بجهة الرزاقية و الخلق بجهة الخلاقية و ...

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۱۹۸

فكل مهية ايضا منطو فى صفاته تعالى و لازمة لها لكن المراد باللزوم هنا ليس اللزوم المتأخر فى الوجود حتى يكون المهية موجودة بنفسها (لا بالوجود) و تكون لازمة للصفات على نحو لزوم اللازم للملزوم كالحرارة للنار مثلا بل المراد من اللزوم هنا هو الانطواء.

و بالجملة فالوجودات و المهيات جميعا منطوية فيه تعالى فلا يعزب عن علمه الفعلى و ايجاده ذرة فى العالم و ح فكما ان الوجودات جميعا فانية و منطوية فيه تعالى كذلك العلم بها فان فى علمه تعالى بذاته اذ العلم بالذات علم بجميع المعاليل اجمالا. فالفانى فيه (و ليعلم ان هذا الفناء عين البقاء يعنى ان فناء الوجودات فيه تعالى معناه بقائها ببقاء الحق تعالى) العلم به ايضا فان فى علمه تعالى بذاته.

هذا كلة تحقيق للمتن: فاعل حتى فاعل الهى. يكشف ذاته له كما هى و تحقيق قوله: فله العلم بالمعلول.

فحاصل الكلام انه تعالى علة جميع العالم بذاته القيوم بلا احتياج الى الغير و عالم بذاته و انه علة و العلم بالسبب و العلة بما هو سبب و علة مستلزم للعلم بالمعلول كما ان العلم بوقوع حركة اليد مع العلم بانها علة حركة المفتاح مستلزم للعلم بحركة المفتاح المسبب عنها.

فتحصل انه تعالى عالم بجميع العالم.

قوله: (و علة معلولها ساوت) مراده قده من هذا البحث ان احسن البراهين ما كان اوسطه العلة مساويا للاكبر الذى هو المعلول لكمال الارتباط ح و يمكن عكس هذا البرهان و جعل المعلول اوسط و العلة اكبر لكونهما متساويين لا ينفك احدهما عن الآخر فكما يمكن الاستدلال

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ١٩٩

بالعلة على المعلول فكذا العكس فاللم و الآن متساويان ح فى الحدود مثل كسوف القمر و توسط الارض بينه و الشمس فانهما متساويان فيمكن ان يقال القمر منكسف و كل مستضئ من الشمس منكسف اذا توسط الارض بينه و بين الشمس فالقمر قد توسط الارض بينه و الشمس و يمكن ان يقال القمر توسط الارض بينه و الشمس و كل ما هو كذلك منكسف فالقمر منكسف

ففى العلة غير المساوية للمعلول اذا اريد اكمال برهانها فلا بد ان يؤخذ الجامع بين العلل الجزئية و يجعل اوسط و ح يكون مساويا للمعلول. فيقال مثلا فى مثال السحاب تكاثف الهواء او انعقاد البخار اى احدهما متحقق و اذا تحقق احد هذين تحقق السحاب فالسحاب متحقق و هكذا فان كان بين هذه الامور قدر مشترك عام كاصل التسخن الاعم من التعفن و غيره فى الحمى فهو يجعل اوسط و الافعنوان انتزاعى مثل كلمة احدهما.

(غوص فى مقدمات صناعات اخرى)

قوله: (سلب مال الانسان قبيح) فان الاحترام بالمال انما هو من جهة حفظ الاجتماع و الاداب و السنن و كذا لزوم ترك الكذب انما هو لحفظ النظم و الرسوم.

قوله: (كان نبيا) عد المأخوذات من الانبياء من قسم المقبولات انما هو لاجل انها و ان اوجبت جزما و قطعا لكنها ليست يقينية فى الاصطلاح اذ اليقين ما لم يكن عن تقليد.

قوله: (و الحال ان المجرد فى باطن العالم) كما ان الروح

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ٢٠٠

الانسانى ايضا محيط فى حد ذاته بالمكان و الزمان و قد يشهد له حوادث فى التنويم المغناطيسى فيرجع الروح الى الازمنة السابقة لكشف المطالب.

و قال المولوى:

لا مكانى كاندران نور خداست ماضى و مستقبل و حالش كجاست

قوله لان نور اللّه تعالى اعز: دليل اصل المطلب من كون هذا وهميا و اما دليل كون هذا الغلط اعظم فللنسبة الى الشرع فيكون بهتانا ايضا.

قوله و النفوس الكلية الخ: قد مضى تفسير هذه الاصطلاحات فى اوائل الكتاب و ان التسمية بالكلية على مذاق الاشراق و المراد هو الاحاطة. و المراد بالمجردة المجردة عن الابدان و المتعلقة هى المتعلقة بالابدان.

قوله و العقل یقفو الخ: توضیحه ان الوهم ربّما یقبل المقدمات و لکن اذا وصل الی النتیجة نکص الوهم و استوحش و لم یقبلها لکونها بعیدة عن درکه مثاله ما قاله الشیخ فی الاشارات من ان المحسوسات لها علل و مبادی و یحکم تقدم العلة علی المعلول لا بد ان تکون العلل قبل المحسوسات و لاجل هذا التقدم الرتبی و العلوّ یمکن ان لا تکون تلک المبادی محسوسة فینتج ان من الممکن ان یکون موجود غیر حسی لکن الوهم مع عدم انکاره المقدمات یستوحش من النتیجة و یستبعده.

و اظنك قد دریت ان عدم انکاره المقدمات لیس داخلا فی تقسیم القضایا الوهمیة و لیس ایضا دخیلا فی انکاره النتیجة و انما هو بیان الحال و الحاصل ان من اقسام الوهمیات ما یعتقده الوهم لصرف استبعاد خلافه

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۲۰۱

و ان سلم المقدمات.

فی الجدل

قوله و جدل بنهجة حسناء الخ: قد فسّر الجدل الاحسن فی الایة المبارکة بما تشکل من محمودة الاراء ای ما یعم به الاعتراف. لکن المستفاد من روایات المقام غیر ذلك راجع تفسیر البرهان.

قوله (فی الشعر) و من هنا للبعض بعض اوقع: یعنی قال شیخ الاشراق ان بعض الاشعار اوقع للنفس من الخطا بیات لشدة تحریك الخیال. لکن فیه ان صرف التحریك و لو بواسطة آلة الموسیقیا لیس بمرضیّ عند الشرع و العقل بل المطلوب هو التحریك بالعلم و الدرك ظنیا او جزمیا ففی الدرك اقناع الطرف ثم یتحرك نحو العمل و الشعر الخیالی و نظیره کالموسیقیا یتحرك نحو العمل بلا درك و اقناع.

فی المغالطة

قوله العقل الناقض او الوهم: الترديد باعتبار الاختلاف فی انه هل یکون الوهم قوة اخری قبال العقل او هو العقل اذا کان فی مرتبة دانیة کاکثر العوام فی اکثر مدرکاتهم. و اما توصیفه الوهم بالرافع فلان الوهم اذا ترفع و تجاوز حده من درك المعانی الجزئیة و اراد الحکم فی الکلیات فحینئذ یوجد الاشتباه و اما اذا توقف فی حدّه و لم یدخل فی المعقولات لم یکن فساد.

قوله و التشابه: قد تقدم فی المعرّف ان التشابه اعم من الاشتراك

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۲۰۲

و المجاز و الاستعارة و التاویلات المصداقیه ای بیان الفرد فان ذکر فرد معین ایضا ربّما یوهم الاختصاص و لیس بمراد فیوجب الاشتباه.

قوله کاشتراك لفظ الصّورة الخ: الصورة مشترکة بین القریبة و البعیدة کما مضی و القوة بین الاستعداد قبال الفعلیة، و الاقتدار اللغوی، و الامکان بین الخاص و العام، و العقل بین الکلی و الجزئی و الوجود بین المفهوم و الحقیقة،.

قوله یذهب الی المختار الفاعل: یعنی یتوهم ان المراد اسم الفاعل و نرید ان نقول کل فاعل مختار له مبادی اربعة فیرد الاشکال فی الحق تعالی اذ لیس له تعالی علل و مبادی.

قوله و هذا یوهم الترکیب: یعنی ان یجب فعل مضارع مشتق و اذا اعتبر الذات و الحدث معا فی المشتق فالمعنی انه تعالی شی و وجوب عارض علیه و هذا ترکیب نعم لو لم یکن ذات فی المشتق لم یرد الاشکال اذ المعنی انه تعالی وجود واجبی و لیس المراد بالواجب ذات و وجوب بل نفس الوجوب.

قوله کل ما یتصوّره العاقل الخ: ان رجع ضمیر" هو" الی العاقل فالمعنی ان العاقل عین صورته الذهنیة و هذا ما اراده القائلون بوحدة العاقل و المعقول و القائل به" فرفوریوس" و قال ابن سینا" تکلم فرفوریوس بکلام لا یفهمه هو و لا غیره" لکن لعلّ مراد فرفوریوس شی صحیح لا غبار علیه و البحث فی الفلسفة، فان مراده علی الاجمال ان وجود الشئ متحد مع کماله الذاتی، و شیئته الشئ بصورته و فعلیته، و العلم فعلیة و کمال النفس.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۲۰۳

و ان رجع الضمیر الی ما الموصولة فالمعنی ان ما تصوّره العاقل هو عین الشی الذی تصوّره و ذاته لا شبحه و نقشه کما قیل و البحث فی الوجود الذهنی من الفلسفة.

قوله کل انسان ناطق من حیث هو ناطق: توضیحه ان مع قید الحیثیة الصغری کاذبة اذ الانسان ناطق لا بشرط لا من حیث الناطقیة اذ الناطق بحیث الناطقیه و جهة المفهوم لا یکون انسانا اذ الانسان مجموع مفهوم الحیوان و الناطق و المجموع بما هو مجموع غیر الجزء بما هو جزء. و ان حذف الحیثیة فالکبری کاذبة اذ لیس لا شی من الناطق بحیوان صادقا.

قوله زید وحده کاتب: یرجع الی قضیتین: زید کاتب و غیره لیس بکاتب.

قوله و تقضیة الترکیب و الاعراب: یعنی انا لو قلنا فی الشعر: و اللفظ بالافراد و الترکیب. ابدی او الاعجام و الاعراب. لصح ایضا خصوصا علی طریق الامالة لکن تبدیل الاعراب بالتعریف اطبع.

قوله و اصله تهذیب الخ: یعنی ان التعریب فی اللغة تهذیب الکلام من اللحن.

قوله و ان المجرد هو الله: یعنی یتوهم ان عکس الله تعالی مجرد الی قولنا المجرد هو الله. صحیح مع ان التجرد لا یختص به تعالی.

قوله بخلاف سابقه: یعنی فی السابق الاخلال بالشرط و القید و هنا ذهب الموضوع و اقیم غیره مقامه کما تری فی مثال العاج اذ الدخیل هو البیاض عاجا او غیره.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۲۰۴

قوله سوء تألیف: حیث ان الهدف فی البرهان التألیف الواقعی بین المقدمات ففی المغالطة باعتبار البرهان یسمی سوء التألیف، و الهدف فی غیر البرهان هو الاقناع و التبکیت ففی المغالطة باعتبار غیر البرهان کالمغالطة عوض الخطابة و الجدل فیسمی سوء التبکیت.

قوله فخلف وضع: مثاله ما ذکره فی الشرح قبل الاشعار من قوله کلما کانت الاربعة موجودة کانت الثلثة موجودة و کلما کانت الثلثة موجودة کانت فردا فکلما کانت الاربعة موجودة کانت فردا اذ النتیجة هنا غیر المقدمات و لیست عینها حتی تکون مصادرة لکن القیاس لا ینتج هذا بل النتیجة کلما کانت الاربعة موجودة فالثلثة التی فی ضمنها فرد. و

الاشتباه انما حصل من غفلة ضمير «كانت فردا» فى الكبرى و من هنا يمكن ارجاعه الى بعض الاقسام الماضية.

قوله قال المحقق الطوسى: يعنى ان القياس المشتمل على المصادرة متشكل من حدود اقل مما يلزم فى القياس فان اللازم فى القياس ثلثة حدود الاصغر و الاكبر و الاوسط و هذا اقل منها نحو: الانسان بشر و البشر حيوان فليس فيه حد اوسط اذ البشر عين الانسان و ليس مفهوما عليحدة فلم يتركب القياس من ثلثة حدود. و الصغرى خالية من الوضع و الحمل لاتحاد مفهوميهما فلا وضع و لا حمل باعتبار الحمل الشائع الصناعى الذى هو هنا مناط القياس.

و القياس المشتمل على وضع ما ليس بعلة علة ليس باقل مما يلزم فى القياس لكن هذا القياس لا ينتج هذه النتيجة نحو ما مرّ من مثال الاربعة و الفردية.

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۲۰۵

قوله و قد مثّل له العلاّمة الشيرازى: اى مثلا القطب لوضع ما ليس بعلّة علّة بقول من احتج على امتناع كون الفلك بيضيا بانه لو كان الفلك بيضيا و تحرك على قطره الاقصر اللازم فى مداره فضاء اكثر من حالة توقفه (و هذا واضح بادنى دقّة فى الحركة على القطر الاقصر) لزم الخلاء فيما زاد على محازى حدود راس الكرة و الخلاء محال.

اذ من الواضح ان البطلان المفروض (على فرضه) لزم من التحرك على القطر الاقصر و اما لو كان بيضيا و تحرك على قطره الاطول فلا يلزم الخلاء لعدم لزوم فضاء اكثر و هذا واضح. فهذا القياس لا ينتج بطلان اصل كون الفلك بيضيا.

و هذا ختام الكلام فى المباحث المنطقية و الفلسفية و العرفانية اللازمة فى شرح هذا القسم من المنظومة و سيتلو انشاء الله تعالى ابحاثنا الفلسفيه المتعلقة بقسمة الحكمة من الكتاب و الحمد لله اولا و اخرا و نسئله التوفيق لما يحب و يرضى و ان يجعل اعمالنا خالصة لوجهه الكريم.

قد وقع الفراغ صبيحة الاثنين يوم التاسع و العشرين من محرم الحرام سنة ۱۳۹۰ فى بلدة" شهسوار" شمال" ايران".

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۲۰۶

محتويات الكتاب

الموضوع الصفحة

مقدمة الشارح ۳

ديباجة الكتاب ٦

مقدمة الكتاب ۵۱

فى الدلالات ۸۳

فى الكلى و الجزئى ۸۹

غوص فى المطالب ۱۱۵

فى اقسام ما هو ۱۳۳

فى مشاركة الحد و البرهان فى الحدود ۱۳٦

فى عدم اكتساب الحدّ بالبرهان ۱۴۵

فی عدم اکتساب الحدّ بالضد ١٤٦
فی القضایا ١٥٠
فی اقسام الحملیة بحسب الموضوع ١٥٠
فی بعض احکام الموضوع ١٥٣
فی اقسام الحملیة بحسب المحمول ١٥٥
فی الموجّهات ١٥٦
فی ارجاع الشیخ المتألّه ١٥٨

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۲۰۷

الموضوع الصفحة
فی التناقض ١٦١
فی نقایض الموجهات ١٦٢
فی بعض اقوال القدماء ١٦٣
فی العکس المستوی ١٦٥
فی عکس الموجّهات ١٦٨
فی عکس النقیض ١٧٠
فی القیاس ١٧٢
فی اقسام القیاس ١٨٤
فی قیاس الخلف، و الاستقراء ١٨٨
فی البرهان ١٨٩
فی البرهان العلمی و الانّی ١٩١
فی مقدمات صناعات اخری ١٩٩
فی الجدل و المغالطة ٢٠١
محتویات الکتاب ٢٠٦

شرح منظومة السبزواري(للگرامي)، ص ۲۰۸

مؤسسة الاعلمی فی طهران
تقدم لکم:
١- اسرار الشهادة
٢- ایصال الطالب الی المکاسب
٣- الأصول الاربعمأة

٤- تاريخ النياحة على الامام الشهيد

٥- تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام

٦- تعليقة الهيدجى على المنظومة

٧- شرح المنظومة للگرامى

٨- حق اليقين فى معرفة اصول الدين

٩- دائرة المعارف ١- ٣٠

١٠- ديوان الفتلاوى (شعر)

١١- الروضة الدكسنية (شعر)

١٢- السعة و الرزق

١٣- سيد الشهداء ابو عبد اللّه الحسين

١٤- شرائع الاسلام ١- ٤

١٥- شرح الصحيفة السجادية

١٦- الطريق القويم الى جنة النعيم

١٧- عيون اخبار الرضا (ع)

١٨- عجائب احكام امير المؤمنين (ع)

١٩- الفصول المهمة فى معرفة الأئمة (ع) ٢٠- قصيدة ام بتول

٢١- قصيدة ملا شنينة

٢٢- الكامل فى التاريخ ١- ١٣

٢٣- المعجم المفهرس لالفاظ
القرآن الكريم

٢٤- المعجم المفهرس لالفاظ
وسائل الشيعة

٢٥- مقتل ابى مخنف

٢٦- مقتل الحسين (ع)

٢٧- مثير الاحزان

٢٨- المنظورات الحسينية

٢٩- المقباس الجلى

٣٠- المعارف الجلية

٣١- مقصود الطالب

٣٢- مصحف كريم

٣٣- مكارم الاخلاق

۳٤- نهج البلاغة- عبده

۳۵- نهج البلاغة- صبحی صالح

۳٦- النصاریات الکبری (شعر)

۳۷- هل تعرف الصلاة