شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۶

المدخل

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

الحمداللّه رب العاليمن، و الصلوة على محمد و آله الطيبين الطاهرين. ولعنة اللّه على اعدائهم اجمعين

لقد وفقت قبل خمسة عشر سنة تقريباً خلال تدريسى لشرح منظومة السبزوارى لتأليف تعليقة عليها منطقا و فلسفة، و ابيّضت و انتظمت قسم المنطق منها سنة ۱۳۹۰ هـ ق و قد طبعت فى عدة نسخ قلائل نفدت بسرعة، و مع المراجعة من الطلاب و الناشرين للطبع مرارا لم اوافق و انتظرت الفرصة للنظر فيها مرة ثانية لكثرة الاغلاط المطبعيّة حتى حان وقت التوفيق، اذ كنت مبعّدا بيد ظلمة حكومة جور البهلوى فى خوزستان-/ تستر-/ سنة ۱۳۹۸ هجرية، فارجعت البصر تصحيحا للاغلاط، و اظّن التعليقة مفيدةً لشرح كلام المؤلف.

و احمدالله تعالى على التوفيق، و اتضرع الى مولاى صاحب العصر، و ابتهل لقبول هذه الخدمة و سائر خدماتنا المزجاة.

قم المشرفة-/ محمد على، «گرامى» القمى.

ربيع ۱۳۵۷ هـ ش

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۷

بسمه تعالى

هذه تعاليق من سماحة آية الله العظمى «گرامى» القمى على قسم المنطق من منظومة الحكيم القدّوسى السبزوارى، علقها عليها فى حوالى سنة ۱۳۹۰ هـ ق و قد طبع مراراً و هذه طبقه جديدة ممتازة نرجوا استفادة الطلاب و المحققين منها.

قم-/ مكتب آية الله العظمى گرامى

محرم الحرام ۱٤۲۹

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۸

ديباجة الكتاب

قوله: نحمد: لما كان شكر المنعم و اجباو لذلك ترى العقلاء يقبحون تاركه ارادان 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 النعمة 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

یطلق علیه بلحاظ صفاته الذاتیة ایضا کما یقال: الحمدللّه علی علمه و حینئذ فاما یکون مجازا بمعنی المدح او حمده تعالی حینئذ باعتبار الافعال الصادرة عن الصفات الذاتیة.
و اختار المتکلم مع الغیر فی الحمد فقال نحمد، اشعارا بعدم مقام لحمده وحده فضمّه الی حمد غیره، فان یداللّه مع الجماعة.

اشك چشم ما كی آرد در حساب آنكه كشتی راند بر خون قتیل
نوك مژگان تو از هر گوشه‌ای همچو من افتاده دارد صد قتیل

قوله: البیانا: الظاهر ان المراد منه هو الظاهر من آیة القرآن: خلق الانسان علمه البیان و هو المنطق الظاهری لا الوضوح و تبین حقائق الاشیاء کما احتمله الآشتیانی قدس سره فی الحاشیة، لانه قدس سره اقتبس کلامه من القرآن و آیة القرآن هنا لا یلائم الوضوح و تبین الاشیاء الا بتکلف فتأمل، فانه غیر لازم فی الاقتباس.
ثم النطق و البیان بمعنی التکلم بالکلمات التی لها معنی مع التوجه بذلك و لذلك لا یکون الببغاء ذابیان الامجازا. و ایضا المراد هو القدرة علیه دائما لا

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۹

کبعض القردة الذین یتکلمون قلیلا بلاقدرة علی ازید منه «۱» و حینئذ یکون اطلاق النطق علی سائر الحیوانات مجازا نظیر ما فی سورة النمل ۱٦: «**و علمنا منطق الطیر**» کما صرح بذلك جمع منهم الثعلبی و البغوی.
و لا نقول سائر الحیوانات لا یتکلمون، بل لکل منهم لسان خاص یتکلم به (کما یحتمل انهم یفهمون مقاصدهم بنحو من الاشارة) بل نقول: النطق بحسب العرف و اللغة لا یطلق علی تکلمهم.
و کیف کان فان البیان من اعظم النعم الالهیة اذ به یکون انتقال العلوم نوعا فان المحاورات العلمیة و غیرها انما تسهل باللفظ. و قد سماه الصادق علیه السلام الاسم الاعظم حیث قال: «البیان الاسم الاعظم الذی به علم کل شیء» و للبحث فی الاسم الاعظم و وجه تناسبه مع النطق مقام غیر المقام. و قد یقال: البیان فی الحدیث بمعنی وضوح الاشیاء فانه المناسب للاسم الاعظم و فیه کلام لا یسعه المقام.
قوله: اقتباس: و هو فی اللغة کما فی القاموس و الاقرب اخذ شعلة من النار، من القبس بمعنی شعلة النار و فی‌الاصطلاح ان یضمن الکلام شیئا من الحدیث او القرآن (او کلام آخر غیرهما)، بشرط ان لا یصرح بکونه من ذلك الحدیث او تلك الآیة القرآنیة. نظیر ما فی مقامات الحریری: «فلم یکن الاکلمح البصر او هو اقرب حتی انشد و اغرب» فان ما قبل «حتی» اقتباس من سورة النحل ی ۷۷.
قوله: و قارن الکتاب و المیزانا: تدبّر فی کلمات الاولیاء تعرف ان الالفاظ موضوعة للمعانی العامة و ارواح المعانی المرادة فی المحاورات! قال استادی

---

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

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ١٠

الاكبر روحى فداه فی بعض تآليفه القيمة المخطوطة: و هل تدبرت فی ذلك؟ و لعمرى ان التدبر فيه من مصاديق قوله: تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة، فانه مفتاح مفاتيح المعرفة و اصل اصول فهم الاسرار القرآنية ...

فراجع الروايات الواردة فی اصول الدين حيث تبيّن ان السميع و البصير و اللطيف و غيرها من الاسماء و الصفات انما هی بمعناها العام غير ما يتبادر الی الذهن العامی، و لا يكون مجازا اذا الموضوع له فی الحقيقة هو العام و انما يستعمل عرفا فی الخاص لانه المحتاج اليه فی العرف نوعا.

و فی المقام نقول: لفظ الكتاب يستعمل فی العرف بمعنی الصحيفة المكتوبة فيها بالاقلام الملونة المعمولة لكن النظر الدقيق يعطينا ان وجه تسمية تلك الصحائف كتابا ان الكاتب اظهر فيها مقاصده و لا خصوصية لقلم دون قلم و لا لنحو من الكتابة دون نحو آخر، و حينئذ فكل شیء يكون آية مراد الشخص و دليلا عليه يكون كتابا له، و بذلك يكون العالم كله كتابا لله تعالی، و يسمی بالكتاب التكوينی قبال الكتاب التدوينی الذی دون بالاقلام المعمولة. و حيث ان مخلوقاته تعالی علی اقسام فالكتاب التكوينی ينقسم علی طبقها و سيأتی شرحها انشاء الله تعالی.

و نقول علی الاجمال يسمی العالم كله كتابا تكوينيا آفاقيا، و خصوص الموجودات المجردة عن المادة كتابا تكوينيا انفسيا، كذا قيل. و لكن يظهر من بعضهم ان الانفسی هو الانسان فقط و يؤيده ايضا ان ماخذهم فی هذا التقسيم هو القرآن و الانفس فی الآية الآتية هو الانسان، و ايضا جعل الجبروت فی كلماتهم من اقسام الآفاقی مع انهامن المجردات و قد صرح المصنف قدس سره فی بعض عبائر فلسفته (منها ص ٣٠٨) بكون الانفسی هو الانسان.

و وجه التسمية ان الآفاق جمع الافق و هو بمعنی مطلع الشمس (او لازمه) و كل موجود يكون افق شمس الحق تعالی و مطلعه و مظهره و مجلاه، و وجه

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ١١

تسمية الثانی بالانفسی ظاهر، لكونها ذا نفس و روح.

و قد تبعوا القرآن الكريم فی هذه التسمية حيث قال تعالی: «**سنريهم آياتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی يتبين لهم انه الحق**».

و قد يسمون الاول كتابا فرقانيا او تفصيليا نظرا الی بسطها، و الثانی كتابا قرآنيا، او اجماليا، نظرا الی تعبية كمالات سائر الموجودات فيها علی الاجمال، و لذلك قد يسمی الانسان العالم الصغير، قبال العالم الاكبر و هو العالم كله، و اطلاق الكتاب علی ما ذكرنا من الموجودات التكوينية الآفاقية و الانفسية كثير فی ادبيات العرب و العجم. قال مولينا الامير عليه السلام فيما حكی عنه خطابا للانسان:

و انت الكتاب المبين الذی ... باحرفه يظهر المضمر
اتزعم انك جرم صغير ... و فيك انطوی العالم الاكبر

و قيل المراد من ی ٣٨ سورة الانعام «ما فرطنا فی الكتاب» مجموع عالم التكوين. و يحتمل ذلك ايضا فی آية: «**ان عدة**

الشهور عند اللّه اثنا عشر شهرا فی کتاب اللّه یوم خلق السّموات و الارض».

و قال الشاعر الفارسی «جامی»:

ایزد که نگاشت خامه احسانش ابواب کتاب عالم ارکانش
بر لوح وجود زد رقم فهرستی در آخر کار نام 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 سوره خاص یکی چون فاتحه و ان دیگر اخلاص

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۲

و قال «سعدی»:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار هر ورقش دفتریست معرفت کردگار

و قال ایضا

نوك مژگانم بسرخی بر بیاض روی زرد قصه دل می‌نویسد حاجت گفتارنیست

و لذلك لفظ المیزان وضع لکل ما یوزن به (فانه مفعال من الوزن) لا خصوص موازین الاجسام کالقبان و الباسکول.
و کذلك یطلق المیزان علی المنطق لکونه آلة وزن المطالب و تمییز الصحیح من الفاسد.
و اطلق فی الزیارة المأثورة، علی امیرالمؤمنین علیه‌السلام: میزان الاعمال و مقلب الاحوال. و قال علیه السلام فی وصیته (تحف العقول ص ۷٤): و اجعل نفسك میزانا فیما بینك و بین غیرك.
و فسر قوله تعالی: و نضع الموازین القسط لیوم القیمة. بالانبیاء و الاولیاء، و یکون الاطلاق المزبور صحیحا بلا عنایة و تجوز.
و اذ قد عرفت ما ذکرنا من اعمیة معانی الالفاظ-/ و منها لفظ الکتاب و المیزان-/ عما هو فی العرف فاعلم ان قول المصنّف: و قارن الکتاب و المیزانا، یحتمل معانی:
۱- الکتاب هو التکوینی الآفاقی و المیزان هو الانسان الکامل الذی یکون میزانَ الاعمال و الافکار صحّتها و سُقمِها (اذ قد عرفت صحة اطلاقه علیه) و المعنی: الحمد لله الذی قارن العالم بوجود انسان کامل هو حجة من اللّه علی الخلق و بذلك لم یَخلُ الارض من الحجة، اذ لو خلیت الارض من حجة لساخت باهلها، و عبر عن هذا الانسان الکامل الذی هو کتاب انفسی بالمیزان، لمراعاة براعة الاستهلال‌ای الاشارة الی المنطق فانه یسمی بالمیزان.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۳

ثم انه يحتمل – كما قيل ان يكون مراده من هذه المقارنة هو القِران 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.

۲– الكتاب هو التكوينى الانفسى و الميزان هو المنطق و المعنى: الحمدلله الذى قارن الارواح الانسانية بالمنطق و وهبه لهم، و براعة الاستهلال‌اظهر من السابق.

۳– 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 يدرك 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 الشيء و جهة عملية هى لزوم العمل على طبقها و هذه هى العملية). و فى هذا الاحتمال ايضا براعة الاستهلال كالاول.

٤– المراد من الكتاب والميزان لفظهما و المعنى: الحمدلله الذى قارن لفظ الكتاب و الميزان و ان سئلت عن مكان المقارنة، قلنا فى القرآن ى ۲۵ سورة الحديد: **لَقَد ارسلنا رسلنا بالبيّنات و انزلنا معهم الكتاب و الميزان.**

و ان قلت: او هذا نعمة؟! و هل يكون صِرْفُ مقارنة لفظين نعمة؟! قلت: او تحتمل انت ان يكون هذه المقارنة فى الآية الشريفة بلا وجه؟! أَوَليس القرآن الكريم حاكيا عن واقع ثابت؟! أو لم تسمع ان الوجود اللفظى لشيء من مراتب ذلك الشيء حقيقة؟! (و هذا بحث سيأتى انشاء اللّه تعالى فى مبحث الالفاظ) و حينئذ فهذه المقارنة فى الآية كاشفة عن قِران واقعى بين كتاب واقعى و ميزان

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۴

واقعى يكونان نعمتين (و يكون قِرانهما ايضانعمة) على العباد ايّما كان المراد من هذا الكتاب و الميزان.

هذه هى الاحتمالات المذكورة فى كلام السبزوارى قدس سره ذكرها شرحا لنظمه.

و يحتمل ايضا: ۵– ان يكون المراد من الكتاب هوالتدوينى اى القرآن، و الميزان هو الانسان الكامل الحجة اى الحمدلله الذى قارن قرآنه او مطلق كتابه المنزل حجة يكون ميزانا اى النبى (ص) و اهل بيته.

٦– الكتاب هو الآفاقى و الميزان هو المنطق.

۷– 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 الميزان او لفظ معناه كمالا يخفى.

قوله: و غيره: عطف على قولنا، اى فى هذا، المصراع، اى فيه و غيره مما 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 الذی یبحث المنطق عن مُدرَکاتهای الکلیات و احکامها. و البیت الآتی یذکر کلمة المنطق.

قوله: ایهام التناسب: و هو (و یکون من محسنات علم البدیع) ان یجمع بین معنیین غیر مناسبین بلفظین یکون لهما معنیان مناسبان فی محل آخر کجمع البدایع- جمع البدیع- و البیان فی هذین البیتین.

قوله: قد اججا: و التاجیج هو الزیادة فی اشعال النار و ایقادها. قال الثعالبی فی (فقه اللغة ص ٤٥٧): اذا زید فی ایقاد النار و اشعالها قیل اججتها.

قوله: صیّره ممسوسا بنور علمه: (یعنی ان اللّه تعالی هو الذی یعطی العلوم و المطالب المجهولة لِعَقلِنا، و ینتج البدایع لأفکارنا، فتشکیل القیاس و تأسیس

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۵

المعرِف انما هو لتحصیل استعداد الذهن لدرك النتائج، و اما النتائج فهی مُفاضة من اللّه تعالی، فینزل نور علمه و شعاعُه علی القلوب المستعدة کما ان اللّه تعالی اسند تعلیم البشر الی نفسه فی قوله تعالی: «**اتّقوُاللّهَ یُعَلِمُکُمُ اللّهُ**» لکن الآیة فی سورة البقرة مع الواو- اواخر البقرة- و هی فی سیاق ذکر الاحکام، و المعنی اتقو الله و الله یعلمکم حدوده، لکن مراد المصنف صحیح ایضا کما سیأتی.

و العلوم قسمان: قسم احساسی وجدانی لا یحتاج الی الفکر و تعبیة القیاس و نحوه، بل یحسه القلب و یجده، کما ان البدیهیات مثل: «اجتماعُ النقیضین مُحالٌ» یشبه هذا القبیل، و احساس ان هذا عدوك و ذاك صدیقك کذلك و قد یحس الانسان مطالب من دون قرینة و هذا القسم کثیر خصوصا فی ذوی الارواح اللطیفة و هذه نعمة الهیة غیبیة من اسرار التکوین. «۱» و قسم فکری یحتاج الی تشکیل القیاس و نحوه و ینتقل الی المجهول من طریق الاستدلال.

فعبر قدس سره من الاوّل بالالهام و عن الثانی بالتعلیم.

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

کما ان للبحث عن معنی شرطیة آیة اتقوالله و یعلمکم الله، و وجه تناسب التقوی للعلم مقاما آخر، الا ان اجماله ان العلوم الإحساسیّة و الحدس الصائب انما تکون فی المتقین المتوجهین الی عالم الغیب (و المراد من التقوی: التقوی

---

(۱)- قال المولوی:

عقل دو عقل است اول مکسبی — که درآموزی چو در مکتب صبی
عقل دیگر چشمه یزدان بود — چشمه او در میان جان بود.

و قال «جان لاك» الانجلیزی موسس العلم المعرفتی: سرچشمهٔ کلی معرفت دو نوع ادراك بیرونی و درونی است .. ص ۳۷ مقدمه‌ای بر فلسفه تألیف «ازوالد کولپه»

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۶

الروحی الحاصل من التقوی الجسمی الظاهری) اکثرَ من غیرهم لحصول صفاء قلب لهم لیس لغیرهم کما قال تعالی: **ان تَتّقُوا اللهَ یَجْعَل لَکُم فُرقانا** (ص آیة ۲۹ انفال) ای بصیرة یری الواقع و لو لم یمکنه اقامة برهان علیه. و کذلك العلوم الادراکیة الفکریّة حیث ان الفکر یحتاج الی فراغة کاملة عن الصوارف و اذا کان الروح الانسانی فی قید الشهوات و نحوها لا یمکنه الفکر الکامل.

ثم ان المطلب المزبور ای کون اللّه تعالی هو المفیض للعلوم، و ان القیاس و نحوَه یحقق فعلیّاً استعدادَ الذهن فقط، هو الذی یعتقده الحکماء المحققون کما یأتی انشاء اللّه تعالی فی بحث القیاس عند قوله قده:

و الحق ان فاض من القدسی الصور   و انـمـا اعـداده مـن الـفـکـر

کما قال الشاعر الفارسی شبستری

بود فکر نکو را شرط تجرید   پس آنگه لمعه‌ای از برق تایید

قوله: من الصلات: جمع الصلهای من صلات کلمة «من» الموصولة فی قوله نحمد من علمنا، و ان قلت هذا فرع کون «مَن» المزبور موصولة و هو غیر مسلم لجواز کونه موصوفة، قلت اولاً یدلّنا علی کونه موصولة لا موصوفة، ان الموصوفة تحتاج الی صفة احترازیة توضح المراد من الموصوف و تدلنا علی المقصود منه لظهور الوصف فی الاحترازیة دون التأکید، و یوهم هذابان موصوفنا فی هذا الشعر (و هو الله تعالی) غیر معروف، و انه لابد من توضیحه بهذه الاوصاف مع انه تعالی معروف لجمیع خلقه من الاناسی و غیرهم حتی الجمادات **«افَیْ اللّه شکّ فاطر السّموات و الارض»** **«الله نور السموات و الارض»** **«اولم یکف بربك انه علی کل شیء شهید»** و قال الحسین علیه السلام روحی لتراب مرقده الفداء: «عمیت عین لا تراك»، و کل شی حتی الجماد یعرفه و یسبحه قال تعالی: **«و ان من شییء الاّ یسبّح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم»** و هذا الذی ذکره الآیة من تسبیح کل شیء مطلب یعرفه اهل المعرفة و یحکی

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۷

عن بعض الاخیار «۱» فهمهم الذکر الخاص لبعض الموجودات کماورد فی الروایات تفصیل اذکار الحیوان من الحمار و الدجاج و غیرهما. و لاغرو فی ذلك بعد ان لکل شیء ادراکا حتی الجمادات، و لیس معنی اختصاص الانسان بالناطق ان غیره لا یدرك شیئا او الکلیات اصلا! و قال الفیلسوف اسپینوزا کل موجود له من العلم الالهی نصیب لکنه مع التفاوت فشعور هذه الشجرة اقل من شعور هذاالکلب و هومن الانسان ... «۲» و اهم درك فی الموجود درکه بصانعه و علمه.

بل لنا برهان عقلی علی شعور کل موجود بل یستفاد من آیة: **«وَ ما مِنْ دابّةٍ فی الأرْضِ ... الاّ امم امثالکُم»**.

و آیة: **«وَ اذَا الْوحُوْشَ حُشِرَتْ»** ان سائر الحیوانات ایضا مکلفون و انهم یحشرون لیوم المعاد و ان کنالا نعلم حدود احکامهم و تکالیفهم.

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

صوته بان له صانعا «٣» فتمام شراشر وجودهم شاهد بانه لا اله الا الله، الا انهم لا يتوجهون الى هذا النداء الباطنى و

---

(١)- كما حكى عن المرحوم الشيخ عندالنبى النورى قده فهمه ذكر الماء و انه لا اله الّا 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 مدركون مالا ندركه، نعم نحن نعلم ان جماعة عمى ينكرون ذلك و لكن ما اجدر قول الحافظ:

چو بشنوى سخن اهل دل مگو كه خطاست سخن شناس نهاى جان من خطا اينجاست.

(٢)- ص ٢٢٤، ماجراهاى جاودان در فلسفه تاليف هانالى توماس و دانالى توماس.

(٣)- و بهذا فسر الصادق عليه السلام قوله تعالى فى سورة الاعراف ص ١٧١ وَ اذ اخَذَ رَبّكَ مِنْ بَنى آدَمَ ... الَسْتُ بِرَبّكُمُ قالوُا بَلى يعنى خلقهم على نحو لو سئل عنهم، مايجدون بُدّاً الاّ الاعتراف.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ١٨

بعبارة اخرى لهم علم بربهم و لكن ليس لهم علم بهذا العلم.

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

اضف اليه ان 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 كماقال على عليه السلام ما رأيت شيئا الا ورايت اللّه قبله و بعده و معه و حينئذ فلا يمكن ان تكون مُعَرِفَةٍلله تعالى اذا الرب عندهم اظهر من هذه الآثار كما قال سيد الشهداء عليه السلام فى دعاء العرفة:

الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟! متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك «١» و قال ابنه السجاد عليه‌السلام: الهى ترددّى فى الآثار يوجب بعد المزارفالآثار آثاره و دلالتهادلالته تعالى كما قال عليه السلام ايضا الهى انت دللتنى عليك.

ان قلت: و بعد هذه المطالب فلا وجه للموصوفية اصلا بل لابد 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 لِصِرْفِ التأكيد و يعبّر عنه اصطلاحا بالوصف التوضيحى فيمكن ان يجعل من حينئذ موصوفة الا ان ظهور الوصف فى الاحترازية الجأنا الى الاعتراف بان الموصولية احسن.

اضعف الی ذلك ان ما ذكرناه من المطالب انما هو بحسب الدقة العقلية او

(١)– قال استادی الاكبر مدالّله اظلاله: و هذا معنی ما يقوله الاحرار: العالم خيال فی خيال.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ١٩

الذوق العرفانی و ليس شيئا يفهمه كل ذهن عامیّ فلا قدح بحسب هذه الاذهان العامية فی جعل «من» موصوفة و اخذ هذه الاوصاف احترازية كما لا يخفی، اذ لا علم لهم بعلمهم بهذه الامور كما اشرنا بذلك فی الكفار.

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

و ثانيا لا فرق فيما نحن بصدده بين جعل «من» موصولة او موصوفة، اذ المقصود جعل كلمة «اصلّی» من توابع كلمة «من» المتعلقة لكلمة «نحمد» حتی يكون المعنی: نحمد من علمنا البيان ... و صلی علی النبی (ص)، و تكون حينئذ الصلوة علی النبی من نعم اللّه الموجبة لحمده تعالی و لا فرق بين كون من موصولة او موصوفة و ان كان الموصول اولی لما ذكرنا مفصلا. و انما الغرض فی المقام بيان ان صلّی ليس كلاما مستأنفا.

و اما وجه ان الصلوة علی النّبی (ص) من نعم اللّه علينا الموجبة للحمد فهو ان انعاله تعالی علينا لا بد ان يكون بواسطةٍ عَلی ما حقق فی قاعدة: الواحد لا يصدر عنه الاالواحد و دل عليه قوله تعالی **وَابْتَغُوا اِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ**، و جعل الفلاسفة هذه الواسطة هو العقل الاول (اوازيد الی العاشر و لا دليل تام علی هذه التعداد) و محققوهم الاسلاميون جعلوها نور النبی الاكرم (ص) و قالوا بانه العقل كما دل عليه الرواية اول ما خلق اللّه العقل و اول ما خلق اللّه نوری «١» و فی زيارة الحجة القائم روحی لتراب مقدمه الفداء: بيمنه رزق الوری و بوجوده ثبتت الارض و السماء، و فی الروايات: لو خليت الارض من حجة لساخت باهلها

(١)

– فمن لم يرث منی الكمال فناقص ... علی عقبيه ناكص فی العقوبة
و من مطلعی النور البسيط كلمعة ... و من مشرعی البحر المحيط كقطرة
و لولای لم يوجد وجود و لم يكن ... شهود و لم يعهد عهود بذمة

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ٢٠

اجمعين. و فی روايات خلق نور النبی ثم الائمة ثم الزهراء (و كانها مثل الجزء الاخير للعلة) ما يؤيد هذا المطلب الدقيق و يوضحه، فراجع البحار و العلل و اللمعة البيضاء فی شرح خطبة الزهرا عليها السلام فَخَلْقُ نور النبی و الصلوةُ عليه من اتم مقدمات وصول الفيض و بالنتيجة نعمه علينا و توجب حمده تعالی علينا كما ان السعادة الآخرة و

الوصول الی الدرجات العلی ایضالا یمکن بدون التوسل بذیل عنایتهم. «۱» فتدبره جیدا.
و بما ذکرنا یظهر لزوم الصلوة منا علیه لکون نوره من وسائط النعمة علیناو کما یجب شکر المنعم الحقیقی یجب شکر الوسائط کما دل حدیث «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق» علی لزوم شکرا لوسائط 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 المصنّف انما قال: هو تعالی معروف لجمیع خلقه و معهود بهذه الافعال لعباده، فعبر فی ناحیة الافعال بالعباد دون الخلق، لا نا لا نعلم ان جمیع الخلق و منهم 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 ما یَنْطِقُ عَنِ الهَوْی انْ هُوَ الاّ وَحْیٌ یُوحی**، و کلامه مشعر بان کل صواب فهو من ناحیته و انه هو الناطق بالصواب فقط دون غیره، کما اثبت محققوا المؤرّخین ان اساس العلوم کلها من روساء المذهب، و دلّت روایات اهل البیت

---

(۱)

– من به منزلگاه عنقا نه به خود بردم راه قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم
قطع این مرحله بی همرهی خضر مکن ظلماتست بترس از خطر گمراهی

و علیك بالدّقة فی مضامین زیارة الجامعة الکبیرة.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۲۱

علیهم السلام علی انهم معدن العلوم و ان کل علم فهو یخرج من عندهم، و الباقون اخذوا منهم. «۱»
و تفسیر الصواب بکلام الله یشیر الی کون اللام فی الصواب للعهد او هو للجنس و لکنه منحصر فی کلام اللّه تعالی لما ذکرنا من انهم اصل العلوم و معلوم انهم اخذوا من اللّه تعالی.
و لعل المراد من کلام اللّه هو القرآن الشریف، کما یحتمل ان المراد اعم من الکلام التکوینی و التدوینی یعنی انه اظْهَرَ عالَم الصنع و انه علی نظم معین و صواب، و به وجه الناس الی عالم الغیب. «۲»
قوله: کما قال علی علیه السلام: یعنی فاطلاق المنطق علی الذات صحیح کما اطلق الکلام علی الذات خصوصا و اطلق الکلام علی علی علیه السلام الذی هو نفس الرسول بحکم آیة المباهلة فیصح اطلاق المنطق علی الرسول (ص) و لو لم یصح بحسب اللغة، و کذا الکلام فی قوله: فیصل الخطاب.
قوله: و آله: فی جهاتها الادبیة راجع کتابنا مقصود الطالب و النظر هنا فی ان الآل علی ما فی اللغة اهل بیت الرجل. و اهل بیته (ص) فی الدرجة الاولی نسائه (ص) و اولاده الذین فی بیته کفاطمة و قاسم و ابراهیم علیه السلام مع ان

المشهوران آله و اهل بيته هم الائمة الاثنى عشر و فاطمة دون غيرهم، و قد فسرفى روايات التفسير و الادعية و الزيارات قوله تعالى: «**انّما يُرِيْدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِجْسَ اهْلَ البَيَتِ ...**» **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

(۱)– قال المولوى:

آن ندا كه اصل هر بانگ و نداست خود ندا آن است و باقيها صدا است.

(۲)

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

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۲۲

المادية يبيت فيه عدة اجساد بل هو اعم منه و من جامع 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: «**انّهُ لَيْسَ مِنْ اهْلِكَ**»، 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 المراد هم الذين يخلفون 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 سلمان فى بيت النبى بعنوان «سلمان منا اهل البيت» و هذا ما اصطلح عليه شيخنا الانصارى قدس سره فى الاصول بكلمة 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 الكون من خواص الشخص امر معنوى يمكن ان يدخل فيه الاجانب و يخرج منه الاقارب كمالا يخفى.

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.

قوله: شمس الحقيقة: الظاهر من الحقيقة مقابل الباطل يعنى ان الائمة عليهم

(۱)- كما قال شيخنا البهائى قده:

اين وطن مصر و عراق و شام نيست اين وطن شهريست كورانام نيست.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۲۳

السلام كَفَلَكِ «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 بلاتوسل اليهم لا يؤمن من الهلاك كما دل عليه حديث الثقلين. و قد شبه الحقيقة ايضا بالشمس و ذكر المشبه به بلا اداة التشبيه، فهو من اقسام الاستعارة.

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

فكل هذى النسب الوضعية اظلال تلك النسب النورية

كهذه الالوان فى الطاووس بل كل ما فى العالم المحسوس

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 قدس سره هو وضع الالفاظ للمعانى العامة يحتمل ارادة الوجود من الحقيقة اذ ما ليس موجوداً فليس حقيقة و متحققافالمعنى حينئذ ان آله مدار شمس الوجودای الوجود الكامل فيهم فقط و بهم فتح اللّه و بهم يختم و بهم يسلك الى الرضوان و على من جحد و لا يتهم غضب الرحمن ...

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

كما يحتمل ارادة الولاية و انهم مدار شمس الولاية (و قد شبهها بالشمس) الآلهية و انهم اولياء اللّه الكاملون، اذ المراد من هذه الولاية هو الكامل للمراتب النازلة المتحققة بعضها فى المؤمنين ايضا كما قال تعالى: «**اللّهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ آمَنُوا**».

قوله: بها الحق وزن: فهم موازين الحق و بهم يتميز الحق من الباطل فهم ايضا ناطقون بالصواب كالنبى (ص)، فالحصر المستفاد سابقا من الناطق بالصواب

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۲۴

اضافى، او نقول انهم نفس النبى كما فى الزيارة المأثورة: و اشهد ان ارواحكم و انواركم واحدة طابت و طهرت بعضها من بعض.

قوله: و بعد: ای بعد الحمد و الصلوة و التوجه الی عالم القدس الآلهی 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 جزءاً من الحکمة کما لا یصح اضافة الفقه الی النحو مثلا، فالاضافة حینئذ من اضافة الکل الی الجزء-/ و هی نادرة فی الاستعمال- و یصیر المعنی: اتْلُ علیکم تلک القسمة من الحکمة التی تکون فی مباحث المنطق، و الاضافةبمعنی «فی» او بمعنی «من» ای الحکمة التی هی المیزان ای تلک 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 الروؤس الثمانیة المعهود ذکرها ابتداء التصانیفِ بیانُ نسبةِ العلم و انه من ایّ علم هو فَارادَ قدس سره بواسطة هذه الاضافة بیان ان المنطق جزء الفلسفه.

(ان قلت): کیف یحکم قدس سره جَزماً بکون المنطق جزءَ الفلسفةِ مع ان للفلسفة تعاریف لا یمکن کون المنطق جزءً لها علی بعضها! توضیح ذلک انه قد عُرّفَ الفلسفة بتعاریف:

۱- الفلسفة صیرورة الانسان عالما عقلیا مضاهیا للعالم العینی کما قال المصنف قدس سره فی شرح منظومته فی الفلسفة: و هی المعرّفة بقول الحکماء الحکمة صیرورة الانسان الخ. و توضیح المراد منه ان الفیلسوف ینظر فی الاشیاء و

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۲۵

یدرک حقیقة الموجودات من الواجب و الممکن و اقسامه من الجوهر و العرض و ... و یدرک 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 حینئذ 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» و هذا الامر لیس فی الکلیات فقط، بل فی التصوارت الجزئیة الواقعة فی الحس المشترك و الخیال ایضا کذلك، تتحد مع وجود المدرك فی ناحیة الحس و الخیال الا انه لما کان کلامهم فی الکلیات اذ لا شرافة فی الجزئیات الفانیة، والفلسفة لا تتکلم، فیها فعرّفوا الفلسفة بصیرورة الانسان عالما عقلیا الخ، اذا العقل انما هو یدرك بنفسه الکلیات و اما الجزئیات فبتوسط سائر القوی.

هذا توضیح التعریف المزبور، و لیعلم انه مبتنٍ علی مباحث الوجود الذهنی المعنونة فی الفلسفة.

انما المربوط بما نحن فیه من ذلك ان المنطق لا یکون جزء الفلسفة قطعا علی هذاالتعریف.

و ذلك لان فی المنطق لا یتعلم احوال الموجودات الخارجة حتی یصیر عالِمُ المنطق بنفسه عالَما شبیها بالخارج و انما یتعلم بالمنطق احوال المعرِّفیة و القیاسیة و الکلیة و الجزئیة و الجنسیة و غیرها مما یسمی بالمعقولات الثانیة و هی موجودات ذهنیة، اذ لیس هذه الاوصاف فی الخارج کما هو واضح.

۲- الفلسفة ما یبحث عن الوجود و العدم للاشیاء (بعد اعتقاد تحقق للعالم و

(۱)

– هر آنکو ز دانش برد توشه‌ای جهانی است بنشسته در گوشه‌ای

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۲۶

اجزائه فی الخارج و الافهو سفسطة)، و الظاهر انه احسن التعاریف للفلسفة، اذا الاول و الثالث تعریفان بالغایة حقیقة، و الرابع تعریف بالمسبب عن الفلسفة. و کیف کان فعلی هذا التعریف ایضا المنطق خارج قطعا اذ لو فرض شمول الوجود فی التعریف للوجود الذهنی لکن المنطق لا یبحث عن وجود الصور الذهنیة و عدمها بل یبحث عن احکام قسم من الصور الذهنیة ای المعقولات الثانیة، و هذا هو الفرق الاساسی بین الفلسفة و سائر العلوم اذ لا یبحث فی غیر الفلسفة عن وجود الاشیاء حتی موضوع نفس ذلك العلم بل یبحث عن الموضوع المفروض و اما البحث عن تحقق ذلك الموضوع فهو فی الفلسفة، و العجب من المصنف قدس سره کیف لم یذکر هذا التعریف و کذا التعریف الاول مع انه عرف الفلسفة به فی منظومته.

۳– الفلسفة خروج النفس من حد بساطة الجهلاء الی کمالها المقدَّر له فی ناحیة العلم و العمل فبالحکمة و درك حقائق الاشیاء و احکامها، و یدرك الاعتباریات و ماینبغی ان یفعل یدرك و یخرج النفس بها من حد بساطتها الاجمالیة الجهلاء الی طرف کمالها الممکن له عملا و علما.

و اذ لیس فی هذا التعریف کما عرفت قید الموجود الخارجی فلا منع من شموله للمنطق اذبالمنطق ایضا یخرج النفس الی طرف الکمال.

٤– الفلسفة التخلق باخلاق اللّه تعالی.

۵– الفلسفة هو العلم باحوال اعیان الموجودات علی ما علیه 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 آنهاکیف تتشکل حتی تصیر معرِّفا او قیاساً مُوصِلاً و شکلا اوّلا او ...

و المعقول الثانی غیر موجود فی الخارج، اذ هو عارض علی المعقول الاول

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۲۷

فان القیاسیة انما تعرض قضیتین مرتبطتین و لا ریب فی عدم وجودها فی الخارج، و النوعیة مثلا تعرض الانسان الکلی، و لا ریب فی عدم وجودها فی الخارج. و قد ظهر بما ذکر وجه تسمیته بالمعقول الثانی–/

قلت: قد اجاب المصنف قدس سره عن الاشکال، بقوله: بل هو الحکمة و ان فسرت الخ.

و توضیحه ان المعقول الثانی و ان کان موجوداً ذهنیّاً 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 الشیئی موجود فی ذلك الشیء فالماء الموجود فی الكوز الموجود فی الحجرة هو ایضا موجود فی الحجرة. و حینئذ فبالمنطق یعلم احوال الموجود الخارجی.

ان قلت: لا نسلم ان موضوع المنطق المعقولات الثانیة حتی یحتاج الی هذا التكلف، بل موضوع المنطق هو كل 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 بكون موضوع المنطق هو المعلوم التصوری و التصدیقی لا یقول بكون كل معلوم تصوری او تصدیقیٍ موصلٍ الی مجهولٍ موضوعَ المنطق، و انما هو من حیث الایصال، ای الجهة التی كانت فی هذه القضیةِ و القیاسِ باعثةً للوصول الی المجهول، و لا ریب ان تلك الجهة هی القیاسیة و الشكلیة الكذائیة و المعرفیة و هكذا ... و هذه هی المعقولات الثانیة.

فلا اختلاف بین القولین اصلا عند التحقیق و لذلك ترى المصنف قدس سره مع تصریحه قبلا بكون المعقولات الثانیة موضوعة للمنطق یصرح فی اشعاره الآتیة

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۲۸

بان موضوع المنطق هو المعلوم التصوری و التصدیقی و لیس هذا لا العدم الفرق بین العبارتین. «۱»

قوله: و كیف لا یكون من الحكمة: یعنی ان المنطق آلة التحقیق فی الفلسفة اذ تحتاج بلا ریب الی القواعد المنطقیة و آلة الشیء فانیة فیه یترتب علیها احكامه و تكون من جملة اجزائه، كما یكون القَدوم من النجارة، و ان كان حدیده من فن الحداد، و حینئذ فالمنطق اذا لوحظ من حیث گونه آلة الفلسفة ما به ینظر الیها كان من جملتها. «۲»

ان قلت: یستفاد من المنطق فی جل العلوم و یكون آلتها فیلزم ان یكون داخلا فی جمیعها.

قلت: وضع المنطق للاستفادة منه فی الفلسفة فانه غَرَضُ مدونِه الاول و هو ارسطو فالاستفادة منه فی غیرها غایة بالعرض.

ان قلت: هذا الوجه یعارض الوجه السابق، اذ مفاد السابق ان المنطق من الفلسفة حقیقة و مفاد هذا انه منه من حیث الفناء و الآلیة.

قلت: هذا مع التنزل عما سبق و ایضا یمكن تحقق الجهتین من الاستقلال و الآلیة له.

قوله: عیونه خرّارة: شبّه ابواب المنطق و مباحثه بعیون كثیرة النبع و الجریان.

و وجه الشبه امران ۱-/ ان الماء سبب حیوة الانسان بل كل موجود، «**مِنَ الماءِ كلُّ شَیءٍ حیّ**» فكذا حیوة الانسان الروحیة بالمنطق حیث یشد العقل و یصرف الانسان عن الظن و الوهم. ۲-/ ان ابواب المنطق ینبع منها مطالب كثیرة

(۱)- و ان شئت التفصیل فی المقام فراجع كتابنا مقصود الطالب.

(۲)- و لیعلم ان هذه الآلیة بحسب جعل موءلف المنطق الذی هو ارسطو و قد جعل شعار مكتبه: «لا یدخل مدرستنا من لا یعلم المنطق»، قبال شعار افلاطن: «لا یدخل مدرستنا من لا یعلم الهندسة» ص ٤۱ فلسفه‌های بزرگ.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۲۹

يستفاد منها فی العلوم و کثیرة النبع و الجریان کالعیون الخرارة.

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

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

و لها مراتب کثیرة: منها:

۱- القطّانة و هی اخس مراتبها و هی التی تکون فی صراط کسب المعارف کالواقف الذی لا یستطیع الذهاب الا قلیلا غایة القلة.

۲-/ سیّارة و هی مرتبة اعلی من السابق تکون کمن یسیر باقدامه فی الطریق.

۳-/ سباحة تکون کمن یسبح فی الماء، مرتبة اعلی من الثانیة.

٤-/ طیارة و هی التی تدرک اسرع من سابقتها، کالطیران.

۵-/ برّاقة: تکون فی صراط الادراک کالبرق اللامع.

٦-/ طرّافة: تدرک المعارف فی طرفة العین، و کانها اعلی من السابق.

۷-/ حدّاسة: تدرک المعارف بلا بل فکر بالحدس، و الفرق بین الفکر و الحدس واضح، فالفکر حرکة من المطالب الی المبادی و بالعکس کما یأتی، و الحدس ظفر بالمطالب مع حدودها الوسطی دفعة من غیر الحرکتین.

ثم ان للحدس مراتب اکملها الحدس القدسی، کما قال المصنف قدس سره فی الفلسفة:

---

(۱)

– به سیم و زر چه نیازم که از قریحه مراست هزار دُرّ گرانمایه در خزانهٔ خویش

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۳۰

کمال حدس قوة قدسیة یکاد زیتها یضیيء ماتیة «۱»

و لعل من هذا الحدس القدسی ما یسمی ملهمة و قد یجعل قسما علیحدة.

و من یَرِد المنطق و یستفید من عیونه یصیر صاحب قریحة طیارة، اذ لا ریب فی امکان تکمیل القریحة بالتمرین

فبالتمرین فی المنطق و ورود مباحثه یصیر اذ قریحة طیارة و لو کان قبلا ذا قریحة قطانة.

و اما القریحة البراقة و الطرافة فانما توجدان فی الاوحدی من الناس.

و اما القریحة الحداسة فهی غیر مربوطة بالمنطق اذا لمنطق یفید تنظیم الفکر، و اما الحدس فهو لا یدخل تحت ضابطة حتی یجری فیه قواعد المنطق کمالا یخفی و ان کان قد یصلحه ایضا کما یأتی.

قوله: فضلا الخ: یعنی ان قریحة المنطقی طیارة، و بالمنطق یترقی الی حدها فضلا عن الترقی الی حد السیارة و اماالقطانة فلا یتوهم صاحب المنطق فان المنطقی اشرف منها.

و قد وقعوا فی الحیص و البیص فی شرح عبارة المصنف قدس سره حتی قال بعض تلامذته قده: لعلها من ابن المصنف لامنه قده، لکن بالتدبر فیما ذکرنا من الشرح یشرح لك الحق و انه لا اشکال.

قوله: راء الخ: فبالمنطق یحصل للسائر فی طریق العلم و الکمال نور مضییء یکفیه من کل شیء.

و فی عبارته هذه من جهة کلمة النور، (و لکونه نوراً بالنتیجة یکون المنطق یقینیّا ای نوراً لا ظلمة فیه فلا و هم و لا شك بل اعتقاد یقینی صرف) و من جهة کلمة الکفایة اشارة الی کفایة المنطق فی صراط الکمال من دون احتیاج الی شیء آخر اذا المنطق یعصم عن الخطاء فی الفکر مادة و صورة، خلافا للمحدث

---

(١)

– نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت   بغمزه مسئلهآموز صد مدرّس شد

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ٣١

الاسترآبادی 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.

فما اجدر قول کانت ...: «و قد سار المنطق من اقدم الازمنة طریق العلم الاطمینانی و ما اخّر حتی رِجْلاً و اعجب منه انه ما قدم ایضا رِجْلاً و هذا مما یوجب تحسینه جداً فهو علم کامل مختوم». «١»

قوله: قاف القلب: القلب فی البدن هو اللحم الصنوبری الذی مبدء تقسیم الدم الی العروق، و بالنتیجه 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 حینئذ فی المطالب المجهولة و المعلومة، و لتقلبه بین عالم الغیب الذی هو مبدء العلوم و بین اصل وجوده النفسانی فیستفید من الغیب و یدر علیه.

---

(١)– اگر در کاری که 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 همین که می‌خواهیم به مقصد برسیم به سرگردانی و حیرت دچار گشته و یا برای وصول به آن چندین بار باید به عقب برگشت و راه دیگری در پیش گرفت و همچنین وقتی ممکن نشد همکاران مختلف راجع به روشی که باید در راه وصول به هدف 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 ازمنه پیموده و در واقع از زمان ارسطو مجبور نشده که هیچ قدمی به عقب برگردد کافی برای اثبات آن است، و آنچه باز باید بدیده تحسین در آن نگریست این است که تاکنون نتوانسته هیچ قدمی هم به جلو بردارد و بنابراین به حسب ظاهر علم مختوم و کامل شده‌ای به نظر می‌رسد: «کانت» از سری فلاسفه بزرگ به قلم آندره کرسون.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۳۲

و للروح مراتب بحسب اصطلاح الحكماء و العرفاء يكون القلب اسما لمرتبة منها عند الطائفة الثانية.

و توضيح ذلك انك قد عرفت مراتب القريحة سابقافاعلم انها جميعا بحسب قدرة النفس على الادراك فقد يدرك بطيئا و قديد رك سريعا ...

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

۱-/ فالذهن العارى عن الادراك و الرّوح الذى لا يدرك شيئا بل هو استعداد صرف لدرك المطالب يسمى العقل الهيولانّى كما يسمى بالعقل بالقوة، و العقل المنفعل، فانه مادة التعقل و هيولاه بلا فعلية اصلا.

۲-/ و الذهن الذى كسب البديهيات فقط و لم يستفد منها النظريات و لم يرتب مقدماتها بل هو استعداد النظريات مع كسب البديهيات يسمى العقل بالملكة (و لوجه التسمية جهتان مذكورتان فى محله).

۳-/ و الذهن الذى رتب المقدمات و لكن لمّا يَستَفِدْ 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 متخلّية.

٦-/ و الذى تحلى (بالمهملة) بالفضائل متحلّية.

۷-/ و الذى تجلى (بالجيم) مع ذلك باوامر الشرْع متجلّية.

۸-/ و الذى فنى فى اللّه تعالى و شهد كل شىء مستهلكا بنورالله فانية.

و للفناء ثلث مراحل:

۱-/ المحو: اى لا يرى فعلا، من الافعال الابارادة الله تعالى فكل فعل محو فعله و هو اشارة الى مقام التوحيد الافعالى الذى يشير اليه كلمة لا حول و لا قوة

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۳۳

الا باللّه. (و لا يراد به الجبر، بل المراد ان كل فعل يتحقق بحول و قوة اعطا هما اللّه تعالى فلا حائل من الشر و لا قدرة على الخير الا باستعانته تعالى).

۲-/ الطمس: اى يرى صفات الممكنات مطموسة و ممحوة فى نعته و صفته تعالى، فلا كمال الاكماله. 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 لیس الا هو تعالی فهو تعالی جمع جمیع الصفات نوعاً و عدداً فتدبره.
۳-/ المحق: ای یری کل وجود محوا فی وجوده تعالی بمعنی انه لا ذات مستقل فی العالم الا هو تعالی فکانه لا ذات الا ذاته کما فی الدعا، و قیل کلمة یا من لا هو الا هو (فی بعض الادعیة) اشارة الیه.
هذه مراتب ثمانیة للروح الانسانی بحسب الادراك و الفضائل العملیة علی اصطلاح الحکماء کما قال المصنف قدس سره فی فلسفته:

للنفس قوّتان عقل نظری	و عملی ان تشأفعبرّ
علاّمة عمّالة فالمبتدا	لأربع مراتب قد صعدا
بحسب الکمال واستعداد	ذی الضعف و التوسیط و اشتداد
فما هو استعداد الأولّیّ	سمی بالعقل الهیولانی
و عقل استعداد کسب المدَرکة	من اولیات له بالملکة
بالفعل ذو استعداد الاستحضار	للنظریات بلا انظار
و العقل حیث انعدم استعداد	و استحضر العلوم مستفاد
تجلیةً تخلیةًو تحلیةً	ثم فَنا مراتب مرتقیة
مححو و طمس محقٌ ادْرِ العَمَلا	تجلیة للشرع ان یمتثلا
تخلیة تهذیب باطن یعد	عن سوء الاخلاق کبخل و حسد
و لقلقیّقبقبیٌ ذبذبیّ	من التذاذ طرّحت بجانب

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۳۴

تخلیة ان صار للقلب الخَلیّ	عن الرذائل الفضائلُ الحُلیّ
فنا شهود کل ذی ظهور	مستهلکا بنور نور النور
بفعله الافعالَ یمحو الحقٌ	فی النعت طمس فی الوجود المحق

الا انه قدس سره قال فی حاشیة ذلك المقام: ان اصطلاح المحو و المحق و الطمس من العرفاء.
و علیهذا فقد ظهر النظر فی کلام جمع، منهم بعض الاعلام دام علاه فی تعدید مراتب النفس بحسب اصطلاح الحکماء حیث قال: و الحکماء قالوا ایضا بان للنفس سبع مراتب: العقل الهیولانی، و بالملکة و بالفعل، و المستفاد، و المحو الذی هو مقام التوحید الافعالی و الطمس الذی مقام التوحید الصفاتی و المحق و هو مقام التوحید الذاتی. «۱»
و عند العرفاء مراتب سبعة:
۱- الطبع باعتبار جهة مبدئیة الروح للحرکة و السکون و ان کل حرکة او سکون یقع بامر الروح؛

٢- النفس و هی جهة ادراك الروح المطالب الجزئية؛

٣- القلب و هو جهة ادراك الروح المطالب الكلية؛

٤- الروح و هو مرتبة حصول الملكة العلمية او العمليّة؛

٥- السرّ و هو مرتبة فناء الروح فی العقل الفعال (الذی يكون افاضة العلوم من الرب تعالی بواسطته)؛

٦- الخفی و هو مرتبة فنائه فی مقام الواحدية (يعنی مقام اللّهای الذات مع الصفات فلا يرى الا اللّه المجتمع للصفات)؛

٧- الاخفی و هو مرتبة الفناء «٢» فی مقام الاحدية (يعنی مقام ذاته تعالی مع

---

(١)- ص ١٣١، ج ١ دررالفوائد.

(٢)- و المراد بالفناء ان لا يرى لنفسه انّية و شيئية اصلا و لا يرى شيئا الا الرب تعالی و يرى نفسه كالميت بين يدی الغسال كما فی الرواية (و التوضيح فی محله). و من الواضح ان الفناء بمعنی عدم انيّة لغيره تعالی حاصل لكل احد بهذا المعنی الا ان المراد توجه الشخص بفنائه و عدم الغفلة عنه ابدا حتی يصل بواسطة هذا التوجه و المعرفة (التی هی غاية خلقة البشر) الی المقامات العليا. فالحق ان الفناء رأس مال البشر و لكن ما اقل من توجه الی رأس ماله و قد بحث فلا سفتنا وعرفائنا عن هذا المقام كاملا. و قال الفيلسوف الهندی الامريكی «ويوكاندانا» علی ما فی مترجَم كلامه: «مرحلهٔ نهائیِ تَعالی و رستگاری روح عبارت است از محو وجود فرد در وجود الهی و اين وقتی برای ما حاصل است كه درس بزرگ و مهم عشق لايتناهی را آموخته باشيم» ماجراهای جاودان در فلسفه، ص ٣٦٨.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ٣٥

قطع النظر عن الصفات فلا يرى الا اياه ذاته، يا من لا هو الا هو).

و قد يزاد علی هذه المراتب: الكلمة و الروح و الفؤاد و الصدر و العقل، و التفصيل لعله يوجب الملال. و عرفت من المصنف قدس سره انه قسم مقام الفناء الی ثلث مراتب ايضا بحسب اصطلاح العرفاء. «١»

قوله: عرش الرحمن: هو سرير الملك و علی ما ذكرنا من وضع الالفاظ للمعانی العامة هو اقرب المكان الی مَصدر الامور فيظهر ان كل مركز القدرة و صدور الأوامر يسمی عرشا. ثم ان قلب المؤمن لفنائه فی اللّه تعالی و كونه بالنتيجة مهبط رحمة اللّه تعالی يسمی بعرش الرحمن كما فی الحديث: يسعنی قلب عبدی المؤمن.

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

لكن الظاهر ان هذا القلب المذكور فی الحديث هوالذی يسمی بالفارسية «دل» و هو جهة احساسات الروح و عواطفه و عشقه، و يسمی بالقلب لكثرة تقلب احواله و تموج بحره كما فی الحديث ان للقلب اقبالا و ادبارا .... «٢»

---

(١)- المعرض عن متاع الدنيا و طيباتها يخص باسم الزاهد، و المواظب علی فعل العبادات من القيام و الصيام و نحوها يخص باسم العابد، و المنصرف بفكره الی قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فی سرّه يخص باسم العارف ...

(٢)

- نسيم گلم آرميدن ندانم ز طرف چمن پا كشيدن ندانم

بنوعی اسيرم كه گر بر تن من قفس بال گردد پريدن ندانم

درکی قمی

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

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۳۶

فهذا القلب الذی یعشق الرب تعالی و یکون کالعاشق فانیا فی المعشوق هو الذی یکون عرش 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 العملیّة، 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 الله 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 بالشیء قبل کونه» فهو علة للموجودات و یسمی ذلك العالم بعالم الجبروت لجبره نواقص مادونه فانه کمال عوالم مادونه 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 المثال

---

(۱)

- در این ره عقل جولانی ندارد		رهی دارد که پایانی ندارد
ولی با جان مردان دل آگاه		رهی دارد به کوتاهی یك آه

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۳۷

ایضاً بالملکوت لانه ایضا اکمل و اقدر من عالم الطبیعة، و الملکوت 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 فقدوردفی ادلة

الشرع ذكر الملكوت و الجبروت كثيرا (اكثرها بمعناها اللغوى) منها دعاء السجاد عليه السلام قبل صلوته: يا من احار كل شيء ملكوتا و قهر كل شيء جبروتا «۱»

٤- عالم النفوس الجزئية الفلكية و الانسانية و يسمّى بالنور الاسفهبد.

٥-/ عالم الظاهر و الشهادة من مواد الارض و السماء و ما فيهما و ما بينهما و يسمى بعالم الناسوت. و يسمى الاجسام الفلكية فى لسان حكماء الاشراق بالبرزخ العلوى، و الاجسام العنصرى بالبرزخ السفلى.

و هذه المراتب هى المرادة من قول المصنف فى الفلسفة:

بالجسم و النفس و عقل ذى سمك و جبروت، ملكوت و ملك

و النور الاسفهبد و المظاهر لنور الانوار و نور قاهر ...

و هذه هى مراتب الكتاب الآفاقى.

كما ان الانفسى ينقسم الى العلّيينى و السّجينى نظرا الى ان النفوس الانسانية على قسمين: متكامل يكون كتابه فى عليين، و فاسد يكون كتابه فى سجين، على ما فى القرآن الشريف «ان كتاب الابرار لفى عليين و انّ كتاب الفجار لفى سجين».

---

(۱)- ۹/ ۳ قيام صلوة المستدرك.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۳۸

و اذ عرفت هذه تعرف 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 بِقَدَمِ 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 شيء 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 لا حاطة قوانين المنطق بهما هذا من جهة الادراك و العقل النظرى.

و اما من جهة الاشراق الروحانى و العقل العملى فبالمنطق يصفو الفكر ثم القلب، و اذا تكامل الشخص فى هذا الصفا و تخلص من قيود المادة و صار 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، و يغلب عليه جهة التجرد و قد يصل الى حدّ يخلع بدنه

من الروح اختیارا «۱» و یفعل افعال الملکوتیین و یسیر مثلا بطیّ الارض فیغلب بفعله الزمان و المکان، و قد یصیر الی حال لا ظل

(۱)- و للشیخ الاکبر محمد حسین الاصفهانی قده قصة فی الباب.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۳۹

لجسمه فی الشمس کما کان الرسول (ص) کذلك و یری من خلفه و قدامه کما فی الحدیث، لکنه بلا تعلیم و تعلم بشری بل بارتباط معنوی الی عالم اللاهوت.

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

و النظری آلهی و ریاضی و طبیعی: اذ هو اما یبحث عما یکون فی الذهن و الخارج مع المادة و هو الطبیعی، او فی الخارج فقط و هو الریاضی، او لا یحتاج الی المادة فی الذهن و لا فی الخارج و هو الالهی الاعم و موضوعه الوجود و هو غیر محتاج الی المادة و ان قارنته احیاناً. و بازاء الالهی الاعم، الالهی الاخص و هو البحث عن الموجود المجرد الواجب الوجود ای اللّه تعالی و خصوصیاته تعالی من صفاته و افعاله.

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

قوله: بناء علی اتحاد العاقل و المعقول: اعلم انه اختلف فی کیفیة الادراك و العلم الذهنی، فقیل: باضافة بین الذهن و الخارج ای الشیء المعلوم بدون حصول شیء فی الذهن، و قیل بحصول شبح من المعلوم فی الذهن، و قیل بحصول نفس ماهیة الشیء فی الذهن، و قیل ینقلب تلك الماهیة (کیف ما کانت) الی الکیف. و قیل باتحاد الذهن مع المعلوم ای یتحد وجود الذهن مع الشیء الموجود فی النفس «۱» و هذا اعتقاد فرفوریوس من المشائین ثم شاع، و قبله جمع کثیر منهم

(۱)

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

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۴۰

المصنف قدس سره و تفصیل المقام فی الفلسفة.

و علیه فالنفس تتحد مع المطالب الکلیة المنطقیة و یسری احاطتها الی النفس و تصیر النفس ایضا محیطة بحکم الاتحاد و ان حکم احد المتحدین یسری الی الآخر. «۱»

قوله: و عصمة: ای بالمنطق یُعْصَمُ الفکر عن الخطا فی الامور النظریة و العملیة فَیُعْصَمُ فی العمل ایضا، اذ من اهم الطرق لا صلاح النفس فی ناحیة العمل هو التمرین الفکری، کما ان الامر فی ناحیة الفساد ایضا کذلک و قال علی علیه السلام «من کثر فکره فی المعاصی دعته الیها» و التفصیل فی علم معرفة النفس التربوی.

قوله: جناحا العقل: شبه العقل بطائر له جناحان، جناح العلم و جناح العمل کما یکون هذا التشبیه شائعا فی ادب العرب و العجم و فی القرآن الکریم: «وَ اخْفِضْ جَنٰاحَکَ» ....

و منه قول ابن سینا فی الروح الانسانی:

هبطت الیک من المحل الارفع و رقاء ذات تعز زو تمنّع ...

و قول سعدی شاعر الفرس:

طیران مرغ دیدی تو ز پای بند شهوت بدر آی تا ببینی طیران آدمیت

و قول الشاعر:

---

(۱)- و هذا مراد الشاعر یصف رقة الخمر و الزجاج کانهما متحدان:

رق الزجاج و رقت الخمر فتشابها و تشاکل الامر
فکانما خمر و لا قدح و کانما 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(قدس سره)، ص ۴۱

مکش بخون پر و بالم هر آنچه من بپریدم بغیر گوشه با مت نشیمنی نگزیدم
هزار دانه فشاندند و رامشان نشدم من هزار سنگ ببالم زدی و من نپریدم

الی غیر ذلک ...

و وجه التشبیه ما مضی من انقلاب احوال القلب و طَوفانِها. فبالمنطق یصح له الطیران فیعرج الی مکان القدس

قوله: صقع لاهوت: الصقع هو الناحیة، و اللاهوت مقام الاسماء و الصفات، والمراد ببدّو جناحی العقل و ظهور هما

من ناحية اللاهوت، وصول الفكر الى تلك الناحية، و كون الشخص فى ناحية العمل مظهرَ صفات اللّه تعالى.
و اعلم ان للوجود سلسلة طولية و سلسلة عرضية اما الثانية فهى الاجسام المادية حيث تكونِ كلها فى رتبة واحدة و عرض واحد و الاشراقيون قالوا بان فى عالم العقول ايضا افرادً متماثلةً عرضية. و اما مراتب الاولى اى الطولية فهى:
١- مرتبة الاحدية و ذات الواجب تعالى مع قطع النظر عن الاسماء و الصفات، المعبر عنها بغيب الغيوب، و الغيب المكنون و الغيب المصون و اللاهوت و ...
٢- مرتبة الواحدية اى الذات مع الصفات المعبر عنها باللاهوت و الوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنى و الصفات العليا.
٣- الجبروت وهو عالم العقول و يسمى بعالم القضاء و الامر و الابداع و القلم و امّ الكتاب ايضا.
٤- الملكوت و هو عالم النفوس و المثال كما عرفت.
٥- الناسوت و هو عالم الشهادة من الارض و السماء و يسمى بعالم المحو و الاثبات ايضا.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۴۲

٦- و جعلواالانسان لعظم شانه من بين الناسوت قسما عليحدة، عبروا عنه بالكون الجامع، لجامعيته كما قال المصنف فى الفلسفة:

فالعالم الاكبر كان حاويا كان غدا كل له مرائيا

اخذاً من المولى عليه السلام:

اتزعم انك جرم صغير و فيك انطوى العالم الاكبر

قوله: ينتفع الكل: فان العلوم قسمان: عقلى و نقلى، و العقلى قسمان: برهانى و تجربى، و النقلى دينى و غير دينى.
فالعقلى البرهانى يحتاج الى المنطق قطعا سواء كان مثل الفلسفة او الهندسة التى مسائلها منتظمة «١» لاحتياجها الى الاقيسة، حتى فى مثل ان هذه الزاوية مساوية لتلك و هى للاخرى فهذه مساوية للاخرى فانه من قياس المساواة الذى لابد من اثبات صحته فى المنطق.
و التجربى كالطبيعى و الطب و الاخلاق (فى وجه) ايضا يحتاج الى تحقيق التجربة و بيان حد صحيحها و سقيمها. و هو من مباحث المنطق. و النقلى يستفيد من مسائل المنطق ايضا كبحث الكليات و امتناع النقيضين و الضدين و القضايا و الاستقراء و التمثيل، بناء على صحة الاستدلال الظنى بهما فى علوم الادب، و الكلامُ فى محله.

دو منطق را بداند. و علاوه مسائل فراوانی چون تصور و استقراء داریم که نمی‌توان با اسلوب دقیق ریاضی تفسیر کرد.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۴۳

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

و فطرة الانسان غیر کافیة فی ان ینال الحق کالعلانیة

و قال الشاعر:

گاه باشد که کودکی نادان به غلط بر هدف زند تیری

ولبعضهم کلام فی کفایة الفطرة تراه مع نقده فی کتابنا المنطق المقارن.

قوله: و لوازم المتصلات الخ: کما یقال: المتصلة اللزومیة تستلزم منفصلتین:

منفصلة مانعة الجمع من عین المقدم و نقیض التالی، و منفصلة مانعة الخلومن نقیض المقدم و عین التالی. و المنفصلة الحقیقیة تستلزم اربع منفصلات تتشکل من عین کل من المقدم و التالی مع نقیض الآخر.

قوله: فالحکمة لمن یطیق البرهان: الحکمة من الاحکام والاتقان، و بذلك یسمی مفاد الطالب و الامر حکما لکونه جزمیا و فیه اتقان، والدلیل المحکم الذی لا شك فیه هو البرهان. و فهم الحقایق الخارجیة (الفلسفة النظریة) و الاعتباریات (الفلسفة العملیة) یسمی حکمة من باب تسمیة المسبب باسم السبب فان الفهم علی ما هو فی الواقع انما یصح بالبرهان. و المراد من الحکمة فی القرآن «**وَ مَنْ یؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ اوتِیَ خَیْراً کَثِیْراً**» «**وَ لَقَدْ آتَینَا لُقْمَانَ الْحِکْمَةَ**» ایضا هذا الفهم النظری و العملی او احدهما و الله اعلم.

و قد امر النبی (ص) بدعوة الناس الی سبیل الله تعالی (و البحث فی المراد من هذا السبیل فی محله) بالحکمة و الموعظة الحسنة و الجدل، و لا بدان یکون الحکمة بازاء من یترقی ذهنه و یستعد للاستدلال البرهانی، و الجدل لمن یکون استعداده اقل فیطلب الاستدلال و ان کان لا یستعد للدلیل البرهانی الذی هو ادقّ من الجدل المتشکل من القضایا المشهورة بین الناس، و ایضا فی قبال الخصم لا فحامه حیث یکون استعداده کما ذکر، و یقنع بالمشهورات و لا یطلب البرهان. و الموعظة للاقل استعداد او للتحریك نحو العمل.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۴۴

و للبحث عن قید حسن الوعظ و کذا الجدال و تحقیق قوله تعالی، «و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن»، مقام اخر، یاتی انشاءالله تعالی فی الصناعات و یأتی انشاء الله تعالی ان الجدل لا یختص بالمعاند.

قوله: و یوزن الدین الخ: قال الغزالی فی کتابه القسطاس المستقیم فی تفسیر قوله تعالی «و نضع الموازین القسط لیوم القیمة» (علی ما حکی عنه) هی الموازین الخمسة المنطقیة من القیاس الاستثنائی الاتصالی، و الانفصالی، و الشکل الاول من القیاس الاقترانی، و الثانی، و الثالث. و عبّر عن الاستثنائی الاتصالی بمیزان التلازم للملازمة بین مقدمه و تالیه، و عن الاستثنائی الانفصالی بمیزان التعاند للعناد بینهما، و عن الاقترانی بمیزان التعادل لتعادله بین العناد و

التلازم، فليس فی تمام الموارد تلازما و ليس فی الكل تعانداً بل النتيجة فيه تابعة للمقدمتين اللتين قد تكونان موجبتين و قد تكونان سالبتين و قد تكونان 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 وعن 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 لابد ان يكون مما يستدل به استدلالا صحيحا برهانيا و الاستدلال الصحيح ليس الا بهذه الخمسة.

و حينئذ فقد عرفت معنی كلام المصنف: يوزن الدين القويم الالهی بهذه الموازين الخمسة.

قوله: للسعاة السفرة: فالغرض من تأليف الكتاب اهدائه الی الذين يريدون التخلص من عالم المادة و السفرَ بارواحهم الی عالم الغيب الالهی، فانهم يحتاجون الی المنطق حتی يسلم فكرهم فی ناحية النظر و العمل.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۴۵

قوله: بصيغة الفاعل: يعنی تُطّهِرُ قلوبَ المتعلمين الذين يريدون السفر الی الغيب عن الموانع المادية و ارجاس الباطل و السفسطة.

قوله: العقل الفعال: لا ريب ان علومنا ليست ذاتية لنا بل هی عرضيّة «**وَ اللّهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ امّهاتِكُمْ لاٰ تَعْلَمُونَ شَيْئاً**» و من المقرر فی الفلسفة ان كل ما بالعرض ينتهی الی ما بالذات، و كذلك النظر العرفی. فلا بدان يتصل علومنا بما يكون العلم ذاتياله. اضف اليه انهم قالوا لنقصان استعدادنا لا يمكن استفادة الفيض من المبداء تعالی الابواسطة سَمّوها العقل و لكونه الجهة الفعالة للعالم وصفوه بالفعال. و هل يلزم التعدد فی الواسطة حتی يكون هناك عقول متعددة؟

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

ثم اعلم ان المستفاد من ادب القرآن المجيد و العرب و العجم فرض نظائر القوی الظاهرة و السامعة و ... للروح ايضا كما تری القرآن يقول: «**لاٰ تَعْمَی الابصارُ وَ لكِنْ تَعْمَی الْقُلُوبُ الّتِی فی الصُدُوْرِ**»

و تسمع الشاعر يقول:

چشم دل باز كن كه آن بينی　　　آنچه نادیدنی است آن بینی. «۱»

ففَرَضَ المصنف قدس سره ايضا للقلب سمعا و قال: هذه اللئالی زينة سمع القلب، و

---

(۱)– و لعل فرض هذه القوی الدراكة للروح بلحاظ ان المدرك الحقيقی فی هذه الحواس الظاهرة هو الروح فهو الذی يدرك المبصرات فی ناحية البصر و المسموعات فی ناحية السمع، و هكذا ... و هذا هو بحث اتحاد النفس مع القوی و قال المصنف فی الفلسفة:

النفس فی وحدتها كل القوی　　　و فعلها فی فعله قد انطوی
للحكم بالمرئی علی المطعوم　　　و بالخيالی علی الموهوم

و القاض بين اثنين لابد وانْ قد حَضَرَ- اله كذا الباقى علن

كما ن الشخص الذى اهمل روحه لا يدرك بهذه الحواس، «لهم آذان لا يسمعون بهاولهم اعين لايبصرون بها» و للمقام بحث جالب وسيع.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۴۶

هذه الزينة عطية غيبية الهية بواسطة العقل الفعال و نشأ (باذن اللّه تعالى) منه.

قوله: او القلب: يعنى زينة سمع القلب الذى هو ذو كرامة او زينة السمع الذى جزءُ شخص ذى مكرمة هو القلب.

قوله: خير منطق: بل لا منطق سواه «انطقنا اللّه الذى انطق كل شيىء».

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

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۴۷

المقدمة

قوله: اى المنطق قوانين: كانه دفع سؤال مقدر هو ان المنطق ليس قانونا واحدا او ضابطة واحدة بل هو قوانين متعددة كثيرة فلم قلتم فى النظم: «قانون آلى» فاجاب بان المراد هو القوانين لاالقانون الواحد. و حيث ان قانون جنس يقع على القليل و الكثير جيىء 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 الاوّل 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 هذا يكون 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.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۴۸

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

ثم ان تعريف المنطق بما ذكره المصنف احَدُ تعريفاته، و قد عرفه قوم بتعاريف اخر كالشيخ فى الاشارت بانه «علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة فى ذهن الانسان الى امور مستحصلة» و القاضى فى المطالع بانه «قانون

یفید معرفة طرق الانتقال من المعلومات الی المجهولات» ...

و من عرفه بما ذکره المصنف ادخل لفظ المراعاة، و قال «یقی رعایته عن خطاء الفکر»، نظراً الی انه لولا مراعاة قواعد المنطق لم یعصم الفکر.

ثم ان کل ما ذکروه من التعاریف تعاریف رسمیة لاٰحدّیة، لان العلم الآلی لا ینظر فیه الاّ الی نتیجته فی العمل و اثره، و الاثر خارج عن الذات فهو رسم لاحدّ.

قوله: فموضوعا قفوا: و قد جعل قدماء المناطقة موضوعه المعقولات الثانیة التی توصل الی المجهول (و المعقول الثانی ما یعرض علی الموجود الذهنی و بالنتیجة یکون فی الرتبة الثانیة من التعقل، فیتعقل معروضه اولاً ثم هو کالجنسیة و النوعیة و القیاسیة و المعرفیة و ... فانها تعرض مفاهیم الحیوان الکلی، و الانسان الکلی، و القضیتین المرتبطتین، و الحد الذهنی).

و عدل المتأخرون و جعلوه المعلومات التصوریة و التصدیقیة الموصلة الی المجهولات من حیث الایصال یعنی ان الموضوع لیس نفس المعلوم التصوری و التصدیقی، حتی یکون «العالم متغیر» و هکذا کل معلوم تصدیقی، او «النار» و هکذا کل معلوم تصوری، موضوعَ المنطق، حتی لا ینحصرفی عدد بل الموضوع للمنطق الجهة و حَیْثُ ایصالِها الی المجهول، فان جهة الایصال هو المعرفیة و شرائطها، و القیاسیة و شرائطها، و هی المعقولات الثانیة المذکورة.

و لذلک ذکرنا فی محله ان لا فرق بین القولین عند الدقة و لذلک تری

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۴۹

المصنف مع قوله فی ص ۲ بان الموضوع هو المعقولات الثانیة، ذکر هنا ان موضوع المنطق المعلوم التصدیقی والتصوری.

و اما وجه عدول المتأخرین عن تعریف القدماء فتری تفصیله فی کتابنا مقصود الطالب.

قوله: الفه: فی کلامه قدس سره جهات:

۱–/ ان مؤلف المنطق هو ارسطو بمعنی ان المنطق و ان کان اصله فی عقل البشر و لم یُوحَ الی قلب ارسطو علی وجه الوحی فی النبوة، و الّف سقراط و افلاطن ایضاً فیه صفحات، لکنه لم یکن مدوّناً منظّماً مبوّباً، و ارسطو هو الذی بوّبه و و نظّمه و دوّنه علی هذا الوجه فهو واضعه الاول.

و قد اثنی علیه جمع کثیر غایة الثناء. قال ابن سینا فی دانشنامۀ: «امام حکیمان و دستور و آموزگار فیلسوفان، ارسطا طالیس» و قال سولنیه الفرنسی نقلا عن ابن رشد: ان الله تعالی خلق ارسطو حتی یتعلم البشر منه کل ما یکون تعلمه فی طاقة البشر!!

و قال «فیلیپ کین» فی کتابه ابطال العلم: لقد بقی من ارسطو الفُ کتابٍ تقریباً و لم یعلم لنا ان هذه الکتب تمامها دُوِّنَتْ بیده و حده، او ان تلامذته العلماء اقتبسوا من علمه و الّفوا من علمه هذه الکتب فان وسعة مطالب هذه الکتب علی وجه یُشکِلُ قبولُ انّها مؤلفة انسانٍ وحده «۱» لکنه هجم ایضاعلیه کثیرون حتی قال «روجرباکون»: لو کان لی وسعة زمان و قدرة حتی احرق مؤلفات ارسطو بتمامها! اذ قرائتها لا تفید الا اتلاف الوقت و ایجاد الجهل و الشبهة ...

«۲»

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

---

(۱)- ص ۳۸، قهرمانان علم.

(۲)- ص ۳۷، قهرمانان علم.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۵۰

بعده عدّة مكتبات منطقية:

۱-/ المنطق الصورى و هو يبحث عن شرائط الموصل بحسب الصورة فقط و اسقطوا مباحث مواد القياس كالصناعات، و كذا كيفية تحصيل اجزاء المعرف. و من الواضح شدة الاحتياج اليها ايضاكالصورة.

۲-/ المنطق الرياضى المبتنى على علائم و رموز رياضية، و فيه يستمد من العكس و التحويل-/ عملان رياضيان-/ لكسب المجهول. و قد عرفت ما فيه فى بعض الصفحات الماضيه.

۳-/ المنطق المعرفتى الذى ابداها، «جان لاك الانگليسى» المبتنى على تقسيم الادراك الى الحسى، و الفكرى، و الفكرى الى ما يرتبط بذات المدرك و هو مربوط بعلم معرفة النفس، و هذه الجهات المربوطة بذات المدرك قطعية، و ما يرتبط بالموضوع المدرك (بالفتح) و هو مربوط بعلم الطبيعى، قال و هو ظنّى، فلم يبق للمنطق شيىء! و فيه ما ذكره «ازوالدكولپه» من انه ككثير من معاصريه ارتكب شططا، حيث جعل الجهات المربوطة بمعرفة النفس اصيلةً و الجهات المربوطة بالخارج ظنيةً و احتماليةً و فيه نقود آخر.

٤-/ المنطق الروحىالقائل بكون المنطق قسماً من علم معرفة النفس حيث ان التفكر ليس الاّ ظهوراً و تجليّاً و عملاً للعقل، و البحث فى اعمال الذهن بحث روحى من معرفة النفس. و فيه انه قد يبحث فى كيفية تحقق هذا العمل الروحى فهو من معرفة النفس و قد يبحث فى انه كيف يجعل حتى ينتج صحيحا و لا يكون باطلا، فهو ليس الا المنطق، و هذا هو الفرق بين المنطق و علم معرفة النفس. و قد بحثوا عن ذلك كثيراً و وقعوا فى حيص و بيص و هذا يرد على «جان لاك» ايضاً.

۵-/ المنطق التجربى القائل بان لا صلاحية و قيمة لشىء الا ما صدّقه التجربة، و قائلوه اكثر من سائر الاقسام و اشهر هم بين المتأخرين «دكارت» الفرنسى و

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۵۱

«بيكن الانجليزى» و «جان لاك الانجليزى» و «هيوم» و .. و واضعوا منطق ديالك تيك ايضاً قالوا: الطريق الاساسى للمعرفة هو التجربة.

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

فما اجدر قول «كانت الالمانى» على رغم اعتقاد لاك و هيوم: ليس كل معلوماتنا مبنيّة على التجربة، بل لنا درك مطلق

بالقوة العقلانی، هو موجود قبل الادراك الحسی، فان البدیهیات مسلّمات بنفسها قبل التجربة، و ایضا شهد لنا المسائل الریاضیة فان ٢* ٢/ ٤ معلوم لنا و ان لم یكن لنا تجربة ابدا. «١»

و «كان لاك» یعتقد بهذا المثل اللاتینی و یستحسنها: لیس فی العقل شیء لم یكن قبله فی الحسّ و ردّه كانت بشدة.

و نحن نسلّم ان التجربة وسیلة حسنة لكسب المعارف خصوصافی المعارف العملیة، كما قال مولینا الامیر علیه السلام: «العاقل من وعظه التجارب»، «و فی التجارب علم مستأنف». «٢»

و اما انه لا یُكتَسَبُ شیء الا بالتجربة «٣» فلا یمكن تصدیقه.

٦-/ الدستورات الدكارتیة و كانها تفصیل اعتقاد المنطق التجربی، لكنها عند التأمّل ترجع الی الانحاء التعلیمیة المذكورة فی بعض كتبنا المنطقیة مثل تهذیب التفتازانی و شرح حكمة الاشراق و شرح المطالع فَدَقِّقِ النظرَ فی وصایاه هذه:

(١)- ص ٢٧٣، ماجراهای جاودان تألیف هانالی توماس و دانالی توماس.

(٢)- ٢٣ من ابواب جهاد نفس الوسائل.

(٣)- علی ما قال الشاعر الفارسی:

تلخی عمر بشر حاصل بی تجربگی است مرد را جز ثمر تجربه دانا نكند

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ٥٢

١- لابد لطالب العلم ان لا یقبل شیئا الا اذا ادركه بشهود و وجدان اوقام علیه برهان.

٢- لابد له فی حل مشكلاته من تحلیل مطلوبه المجهول الی آخر جزء ممكن.

٣- ثم یتوجه الی اسهل الاجزاء ادراكا ثم الی المشكل فالاشكل.

٤- لابد له عند تحلیل المطلوب من الاستقصاء حتی لا یغفل عن شیء.

و الظاهر انها هی البرهان و التقسیم و التحلیل و التحدید المذكورة فی الانحاء التعلّمیة. «١»

٧-/ و قد اخذ ثانیها راسل الانجلیزی المعاصر و تصوّر نفسه فیلسوفا ابدع هذا الطریق فی كشف المجهول «٢» لكن من الظاهر انها بنفسها لا تفید مالم تنظم الیها سائر هذه الامور الاربعة و لعلّ مراده انّها اهمّها.

٨-/ المنطق المادی المبتنی علی النظر فی مواد الاقیسة فقط كالصناعات الخمس و ان طریق التحصیل هو التجربة و هو مركب ممامضی و فیه مامضی.

٩-/ منطق دیالك تیك الحدیثة، الموضوعة من «هگل» و «ماركس» و ... و هو اشد المناطق هجوماً علی ارسطو، و قد ابطلوا فی تخیلهم اساس تقسیم المطالب الی التصوریة و التصدیقیة، و قالوا: التفكر فی صغری القیاس فقط كاف فی اخذ النتیجة فلا یلزم القیاس! و قالوا: اجتماع النقیضین جائز و قالوا: القضایا الضروریة و الدائمة باطلة جدا، و .. و انت اذا تأملت كتابنا المنطق المقارن تعرف واقع امرا مهم مع حق الجواب منهم فراجع و سیأتی انشاء الله تعالی فی هذا

الشرح.

۱۰-/ و قد استشكل عدة بانّ «ملاك الهداية و عدمِ الضّلالة هو التمسك بالقرآن و اهل البيت كما هو مفاد حديث الثقلين، و المنطق ليس منهما». و هذا

---

(۱)- راجع كتابنا المنطق المقارن.

(۲)- و سمى نفسة آتميست منطق.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۵۳

عجيب فان المنطق طريق التمسك، اذ لابد فى تحقق التمسك بالقرآن و الآل، من كونه تمسكا قطعا لا ظنيّا و تخمينا. و القطع انما يحصل بالبرهان المنطقى و كان هؤلاء-/ و منهم بعض فضلاء العصر-/ لم يلتفتوا الى تعريف المنطق: قانون آلى ... فهو ليس فى قبال سائر المطالب بل آلة لتحققها.

اضف اليه ان نفس بيانهم و دليلهم هذا بنفسه نوع قياس لابد من اثبات حجيته فى المنطق! ثم اضف اليه ان آيات القرآن مشحونة بالامر بالفكر و التدبّر و التعقل و مدح البرهان، و لم يبين طريق التفكر و التعقل، فلا بدان يكون المراد هو الطريق الفطرى الطبيعى الذى يذكر فى المنطق من القياس.

و هنا بعض ايرادات اخر تراها فى كتابنا المنطق المقارن.

الجهة الثانية من نكات عبارة المصنف ان ارسطو هو المعلّم الاول و قد وقع البحث فى وجه تسميته بذلك، و الظاهر ان وجهه انه اول شخص قسم العلوم الى النظرى و العملى و الابداعى، و الف فى كل منها مجملا فالف الطبيعيات و ما ورائها فى النظريات، و سياسة المنزل و المدن والاخلاق فى العمليات، و الشعر و الخطابة فى الابداعيات.

الثالثة من نكات كلام المصنف ان اسكندر المقدونى هو ذو القرنين. و قيل ان ابن سينا اول من طبّق ذاالقرنين على اسكندر «۱» و فيه ان التاريخ لا يلائمه فانه حكى عن اسكندر ما لا يلائم ذكر القرآن الشريف و لعل ذا القرنين احد ملوك حِمْيراو غيره.

نعم ارسطو كان معلم اسكندر ثم صار نديما له لا ينفك عنه، حتى قال «ديوژن» الفيلسوف العارف الفقير، المعاصر لارسطو: ياكل ارسطو الغذاء فى وقت يرضاه اسكندر و يأكل ديوژن فى وقت يرضاه نَفسُهُ «۲»

ثم ان ارسطو رئيس المشائين و هم الذين يقصدون السعادة و الوصول الى

---

(۱)- مجلة ثقافة الهند، ج ۱ ص ۵۵.

(۲)- ماجراهاى جاودان در فلسفه ۷۴.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۵۴

الحقائق بالفكر قبال الاشراقيين الذين يقصدون الرياضة، و يعتقدون ان العلوم كانت قبلا فى نفس البشر فلابد من الرياضيات الفكرية و تكميل الذوق حتى يتذكر الانسان ما كان يعلمه. و وجه تسمية ارسطو بالمشاء-/ قبال استاذه

افلاطن الذی کان رأس الاشراق-/ ان الفکر حرکة الدّماغ من المطلوب المجهول نحوَ مقدماته المعلومة ثمّ الرجوع الی المطلوب، هذا هو التوجیه الفلسفی الذی یلائمه تاریخ الفلسفة، و هناك توجیه علمی آخر قاله: عدة منهم الکسیس کارل و هانالی توماس و ... «۱» و هو انه کان یدرس تلامذته فی الطریق و حین المشی، و قال الاول: «وجهه ان الفکریسهل بواسطة قبض العضلات علی وجه الترتیب و النظم فان بعض التمرینات البدنیة محرکة للفکر ...» «۲» لکنه تخرص محض بلادلیل.

قوله: و الملهم الخ: یعنی ان ارسطو و ان کان اول مؤلف فی المنطق، لکنّه لیس واضعه و مبتکره فان اللّه الذّی هو القدیم ذاتا و صفةً و من صفاتهِ «الفیاضیّةُ المطلقةُ» و هو العلیم الذی یعلّم البشر بل و سائر الموجودات و یرتبط بهم باسمه العلیم، و هو الحق الثابت الدائم الذی لا زوال له و لا نفاد، هو الذی ابتدع المنطق و کُلّ الصناعات سیّما العلوم الکلیة الاصالیّة کالفلسفة فمنّه تعالی عظیم جلّ جلاله.

و توضیح هذا الاجمال ان فیضه تعالی قدیم لقدم ذاته و جمیع صفاته و عدم نفاد عطیّاته و کلماته کما فی الدعا «یا قدیم» فلیس علم من العلوم حادثاالاّنه ایضا فیض من الفیوض.

و ان قلت: هذا فی العلوم الاحساسیة و الذوقیة ای القریحة التی هی اساس کسب العلوم صحیح، و اماما یستفاد بالبحث و الفکر و الاستخراج من القریحة فهو مربوط بفعالیة البشر نفسِه فلا دلیل علی قدم ما یستفاد من البحث و الفکر.

---

(۱)- ماجراهای جاودان در فلسفه.

(۲)- انسان موجود ناشناخته ص ۱۱۰.

قلت: هو ایضا فیض آلهی و الفیض قدیم. و حینئذ فالمنطق البحثی ایضا کان قبل ارسطو (فضلا عن المنطق الفطری الذی هو اساس البحثی)، و یشهد لما ذکر نا کلام ارسطو نفسِه، الذی حکاه ابن سینا فی منطق الشفا، قال: انا ما ورثنا عمن تقدمنا فی الاقیسة. الاضوابط غیر مفصلة الخ. فیستفاد من کلامه انه کان عند من سبق ارسطو ایضا ضوابط من الاقیسة، غایة الامر انها لم تکن مفصلة منظمة. هذا کلام المصنف قدس سره و فیه ان هذا البرهان یقتضی ان یکون منظما و کاملا ایضا لانّ کماله و نظمه ایضا فیض مع ان الواقع خلافه فان العلوم ترقی شیئا فشیئا.

و التحقیق ان البرهان لا یقتضی ازید من قدم فیضه تعالی فیما یرتبط به تعالی، بمعنی انه تعالی لیس بخیلا، فما یرتبط به تعالی فهو اعطاه الا ان بعض الموجودات یحتاج الی مادة مستعدة لقبول الفیض، فیحتاج الی طول زمان حتی یحصل الاستعداد. و برهان قدم الفیض لا یقتضی قدم هذه الموجودات و لذلك تریهم یقسمون الموجودات الی الابداعیات التی تُوجَدُ بصِرْف الارادة علی ما یفیده قوله تعالی: «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون»، و الی المادیات التی تحتاج الی طول زمان لحصول الاستعداد، و قد یجعل قوله تعالی: «الألَهُ الخلق و الامر» اشارةً الی هذا التقسیم، و قوله تعالی: «قل الروح من امر ربی» بمعنی ان الروح من عالم الامر و الابداع و المجردات.

اضف الیه ان العلم الالهی قدر للانسان کمالات لا یصل الیها الا بالاختیار و السعی و العمل، بمضمون قوله تعالی: «و

ان ليس للانسان الا ما سعى» و قد اعطاه رأس المال و فرصة الكسب حتى يصل اليها، فهذا الكمال المترقب و ان كان فيضا من الله تعالى الا انه من قسم ثانى الموجودات يحتاج الى زمان و كسب.
و حينئذ فالقديم من الله تعالى هو ما يرتبط به تعالى من اعطاء اصل القريحة التى هى رأس المال و القدرة على كسب المعارف لا كل فيض و لو كان بحثيا

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۵۶

كسببا فتدبر فيما ذكرناه جيدا.
قوله: دورة و كورة: كلاهما بمعنى مجموعة من الزمان، و الدورة بمناسبة دور الفلك و كرات المنظومه الشمسيه، و الكورة بمناسبة تكرار حركتها.
قوله: بل كان ما ذكره الخ: و قد عرفت ان ناقديه كثيرة، و قد ظهر مسالك متعددة قبال ارسطو الا ان الأمر هو ما ذكره ابن سينا من بقاء منطقه و دوامه و ان المؤاخذين عليه لم يكن لهم شى يستحسنها الخواص، و ان كان لهم تصدية و قال و قيل، عند العوام، فان هذا القال و القيل و التصدية لأمثال دكارت و لاك و راسل و جوونز انما هو عند الصُحَفيّين الذين لأسهم لهم من العلم الاّ قاله و قيله، و أسعدهم على ذلك السياسات الاستعمارية، و لو كان الدهر مقبلا على حكماء الاسلام و علماء الشرق و ارتفع الموانع السياسية لظهر الحق و عُلِمَ 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 اذارأى بعض مراجعنا الدينيّة كانه يصغر عنده و يخاف من عظمته و يلوذ بملا ذو يقول لا تعلمون ما اعلم منه.
و الاسف عن بعض كُتّابنا المعاصرين يتهاجون على علمائنا الكاملين بلادقه فى كلمات الطرفين. «۲»
قوله: و بعد الفراغ عن الثلاثة المهمة: اى التعريف و الموضوع و الغاية، و ظاهر

---

(۱)- ماجرهای جاودان در فلسفه.

(۲)- قال السيّد الرضى قده:

قد رضى المقتول كل الرضا و اعجبا لم سخط القاتل

و قال الشاعر:

سوء خطى انالنى منك هجرا فعلى الحظ لا عليك العتاب

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۵۷

عبارته قدس سره ان هذه الثلاثة و كذا ذكر الواضع و المؤلف ليست من الرؤوس الثمانية لقوله: شرعنا فى القسمة .... و اقتصرنا عليها، و قوله: الثلاثة المهمة. يعنى انها اهم من الرؤوس بتمامها، مع ان الذين ذكروا الروس الثمانية كالتفتازانى فى التهذيب و شارح حكمة الاشراق و ... جعلوا الغاية بمعنى الغرض و كذا المنفعة و المؤلف من الروس الثمانية.

و لو كان مراده انا اقتصرنا من الروس الثمانية على هذه الثلاثة و الواضع و المؤلف و القسمة ... حتى يكون مفاده ان هذه الثلاثة ايضا من الرووس الثمانية ورد عليه انهم لم يجعلوا التعريف و الموضوع من الرووس الثمانية، فانهما اهم، فان الرووس الثمانية من مبادى العلم، و الموضوعات عدت شيئا عليحدة قبال المبادى فى اجزاء العلوم.

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

ثم انه قدس سره لم يقتصر من الرؤوس الثمانية على القسمة فقط، فقد ذكر سابقا ان المنطق من الفلسفة و هو (اى بيان انّ هذا العلم من ایّ علم) احد الرووس الثمانية.

و لو كان معنى قوله سابقا: واردها قريحة الخ بمعنى ان الوارد حين ورودهای لابد ان يكون ذا قريحة يكون حينئذ بيان مرتبة العلم يعنى لابّد اولا من تكميل القريحة و الذوق ببعض الرياضيات و الاخلاقيات ثم الورود.

قوله: ايساغوجى: الظاهر من المحقق فى اساس الاقتباس، و القطب الشيرازى فى درة التاج، و ابن نديم فى الفهرس و مقاصد الفلاسفه للغزالى و الفروغى فى

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۵۸

«سير حكمت در اروپا» و المنجد ان ايسا غوجى بمعنى المدخل و المقدمة، لا الكليات الخمسة فقط، بل يشمل كل ما يذكر فى مقدمة المنطق كبحث الالفاظ و الكلى و الجزئى و الذاتى و العرضى ايضا و كانهم او بعضَهم اعرف بلغة اليونان و اصطلاح القدماء من المصنف قده.

فيرد على المولى عبدالله فى الحاشية و النوبخت فى منطقه (ص ۱۱۳) ايضا هذا الاشكال حيث فسراه بالكليات الخمسة.

و قال بعض المعاصرين «۱» «اللغة اعم اى بمعنى المدخل لكن اصطلاح القدماء على انه الكليات الخمسة» و لكن عبارة المحقق قدس سره صريحة فى اعمية الاصطلاح ايضا راجع المنطق المقارن.

قوله: بارى ارمنياس: النون مقدم على الياء واصله: يرى ارمنياس.

قوله: غوص فى تقسيم العلم: و الغرض عن هذا البحث افادة الاحتياج الى المنطق تفصيلا المستفاد من السابق اجمالا، و محصله ان العلم اما حضورى او حصولى، و هو اما 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 بمعنی النقش.

و حاصل الکلام ان العلم (بمعنی انکشاف الواقع)، و الانکشاف اما بحضور نفس المعلوم لا صورته و نقشه، و بالنتیجه یکون العلم عین المعلوم کعلم الشخص بذاته و حالاته کما یقال: انا اعلم بی من غیری، بل الانسان علی نفسه بصیرة ای عالمة، و سمی اصطلاحا بالعلم الحضوری، و فی الحقیقه العلم فی هذا

---

(۱)- هو الشهابی فی «رهبر خود».

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۵۹

القسم بمعنی الوجدان الذی هو اتم العلوم ای انا اجِدُ حالة نفسی، و من هذا القبیل الوجد انیّات کلّها کعلم الشخص بجوعه و شبعه و ... فانه یجد فی نفسه هذه الحالات، و من هذا القبیل ایضا العلم بصورنا الذهنیة ای نجد هذه الصور فی الذهن، لا انّ لها ایضا صوراً اخری فی الذهن و هکذا حتی یتسلسل.

و المحققون من الفلاسفة علی ان علم المجردات، من الباری جلّت عظمته و غیره من الموجودات، بمعلولاتها ایضا من هذا القبیل، فهو کعلمهم بذواتهم حضوری ای یجد المعلول علی نحو الحضور، و بعضهم قالوا بانه فی المعلول الاول فقط کذلك کعلم الحق بالعقل الاول، و یحتمل کون علوم الامام علیه السلام ایضا من هذا القبیل و التفصیل فی محله.

و اما بحصول صورة الشیء و نقشه فی الذهن، و اکثر العلوم من هذا القبیل فان کلّ علم یتعلق بما هو خارج عن الذات و معلوله، من هذا الباب، کعلمنا بزید او بحکم احراق النار مثلا. و العلم فی هذا القسم تتعلق فی الحقیقة بصورة الشیء فانها هی المعلومة للنفس، و اما ذو الصورة الذی فی الخارج فهو یرتبط بنا بواسطة هذه الصورة، و لذلك قیل: الخارج معلوم بالعرض و الصورة الذهنیة معلومة بالذات.

و لعل هذا احسن کلمة فی الفرق بین العلم الحضوری و الحصولی و قد اشار الیه مولینا علی علیه السلام فی بیان علم الله تعالی: لیس بینه و بین معلومه علم، غیره کان عالما لمعلومه (ص ۹۲ تحف العقول).

و کیف کان فهذا العلم سمی فی الاصطلاح بالعلم الحصولی و الارتسامی، نظرا الی حصول شی فی الذهن و رسمه فیه.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان المنطق لا یتکلم فی العلم الحضوری، اذ المنطق لاصلاح الفکر فی المطالب التصوریة و التصدیقیة حتی لا یشتبه، و فی الحضور لا اشتباه اذ لا یتصور الاشتباه فی وجدان واقع الشی.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۶۰

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 صرف جَعْلُ الحصولی مقسمهما اصطلاح فقط و الافیجریان فی الحضوری ایضا فنجد ذاتنا (و هو نظیر التصور) و نجدانّا قادرون او عاجزون او جائعون ... و هذا بمنزلة التصدیق.

و کیف کان فالعلم الحصولی ای الصورة الحاصلة من الشیء فی الذهن اما تکون بلا اعتراف بنسبة تامة خبریة فیها و یسمی حینئذ تصورا او تکون مع الاعتراف بنسبة تامّة فیها و یسمی العلم حینئذ تصدیقا.
و قد عرفت حینئذ ان التصور اما بحصول صورة مفردة کصورة زید اومع نسبة ناقصة کتصور غلام زید او مع نسبة تامة انشائیة کتصور اضرب او مع نسبة تامة خبریة لکنها لا مع الاعتراف کالشك فی قیام زید، و کالتخیلات التی قد تسمی ابداعیات، بملاحظة انهامن مبدعات النفس و اختراعاتها کقول الشاعر

ز سمّ ستوران در آن پهن دشت — زمین شد شش و آسمان گشت هشت

ان قلت: و اذ کانت المخیلات تصور افلم تُذکَرُ فی ابواب القیاس و یُعْقَدُ لها باب مسمی بباب القیاس الشعری.
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 حینئذ لتذکر انهالیست قضایا صحیحة تصدیقیة و انما توثر فی الاذهان العامیة.
و سیعلم ان القول بکون ما ذکر من الاقسام تصوراً لا تصدیقا لیس صرف

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۶۱

اصطلاح و اعتبار علمی بل التأمل و السیر فی الحالات و اعمال ذهننا «۱» یفید ذلك فان الاعتراف (و بازائه فی الفارسیه باور) حالة ذهنیة لا نجدها فی هذه الاقسام و نخطّی من یستعمل کلمة الاعتراف فی هذه الاقسام، بخلاف استعمالها فی زید قائم مثلا عند العلم به.
و اظنك قد عرفت ان التصدیق ایضا نفس ذلك الاعتراف الذی فی الصورة مع النسبة، لا جمیع الطرفین و النسبة، 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 قدس سره «او هو تصدیق هو الحکم فقط».
لیس موافقا للتحقیق فان الحکم لازم التصدیق لا نفسه.
و ظهر النظر فی کلام بعض من یدعی الفضل من المعاصرین: «۲» 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 لازمه حکم را

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

(۲)- دکتر صاحب الزمانی.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۶۲

تصدیق خواننده 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». «۱»

و قد عرفت ایضا ان التصدیق یفارق القضیة جدا، فان القضیة علی ما یأتی انشاءاللّه 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: «۲» «تصدیق حکم ذهن است بایجاب یا سلب که تعبیر لفظی آن قضیه است»!. فلا التصدیق حکم و لا القضیة تعبیر التصدیق ولاالقضیة مختص باللفظ.

ثم اعلم ان التصور والتصدیق لا یختصان بالصور العقلیة و بعبارة المصنف قده: بادراك الحجا. بل المُدْرَك بسائر القوی ایضا کذلك 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 أخَر 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 فانّا نری و نحس ان التصور و التصدیق علی قسمین ضروری و نظری.

و لا ریب ایضافی ان النظریات مکتسبة من البدیهیات بواسطة الفکر فانه محسوس وجدانی لنا.

---

(۱)- دکتر سیاسی ص ۲۱۱ مبانی فلسفه.

(۲)- ص ۹۷، مبانی فلسفه.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۶۳

قوله و الفکر المصطلح: قد یطلق الفکر علی مطلق حرکة الذهن فی الامور الکلیه المعقولة ایّ حرکة کانت، مرتّبة اولاً، و من المجهول الی المعلوم او غیره، (اذ یتصور غیره ایضا کمالا 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 حتّی تُحَصِّلَ ما هو المبدء لمطلوبها 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 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 اماما لیس مرتبا کالمعنی الاول او قبل تحصیل المبادی و بالنتیجة لا یجری فیها قواعد المنطق فهو خارج عن البحث. هذا مراده قدس

سره حيث يقول: و الفكر المصطلح.

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

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

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

بل الوجه ان الفكر مجموع الحركتين (من المطلوب الى المبدء و بالعكس) و

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۶۴

الترتيب ليس مجموع الحركتين هذا.

و لكن يرد على المصنف قدس سره و من ماثله فى هذا التعريف كالمحقق فى شرح الاشارات امران: ۱- انّ الفكر ليس حركتين فقط، بل هو ثلث حركات: حركة من المطلوب الى المبدء و حركة عكسها و هاتان حركتان فى المادة، و هناك حركة اخرى هى الحركة فى الصورة، غاية الامر ان سرعة حركة الفكر اغفلتنا عن الدقة و تفكيك حركة المادة عن الصورة، ففى مثال العالم حادث، حركة منه الى مقدمات من تغيير العالم و حدوث المتغير، هذه حركة، ثم اذا اريد الوصول الى المطلوب اى حدوث العالم لابد ان يتحقق حركة الذهن فى ناحيتين، اوليهما فى تحقيق شرائط القياس الصورية من ايجاب الصغرى و كلية الكبرى و غيرهما، ثانيتهما-/ و هى بعد الاولى-/ الانتقال من المقدمات الواجدة للشرائط الى النتيجة فتدبر جيدا.

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

۲- ماذكروه من ان الكلام فى المنطق، فى المعنى الثالث للفكر المتقدم فقط، مخدوش بان فى المنطق نوعين من القانون: نوع يتكلم فى شرائط الصورة كباب شرائط القياس و المعرف و اقسامهما و هذا فى الحركة من المطلوب المجهول الى المبادى المعلومة و بالعكس. و نوع يتكلم فى كيفية تحصيل المبادى من دون نظر الى الحركة الثانية كمباحث تحصيل المهية، الآتية فى هذا الكتاب انشاء الله تعالى، و مباحث الانحاء التعليمية، الكافلة لتحصيل حد وسط القياس، و لم يذكرها المصنف قدس سره و قد اشرنا اليه عند ذكر دستورات دكارت و لعله نذكرها انشاء الله تعالى فى محله، و هذه المباحث انما هى كافلة لتحصيل المبادى عند التردد فى مبادى المطلوب، و هى مربوطة بالفكر بالمعنى الثانى المذكور سابقا

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۶۵

فتدبر فى المقام فلم ار من تنبه له.

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

ثم ان المبادى لها تقسيمات متعددة: فمنها ان المبادى اما تصورية او تصديقية، و كيف كان فاما خاصة و اما مشتركة، و الخاصة اما خاصة مطلوب واحد، او خاصة علم واحد فهنا ستة اقسام و لا يلزم ذكر امثلتها، و الغرض صِرْف، التنبيه الا انه لا يخلو من فائدة: فالتصورى الخاص بمطلوب واحد:

كالناطق للانسان. و التصورى الخاص بعلم خاص كمعنى المعقولات الثانية للمنطق. و التصورى العام المشترك كالحيوان للانسان اذ هو مبدء الغنم ايضا. و التصديقى الخاص بمطلوب كالعالم متغير لحدوث العالم. و التصديقى الخاص بعلم مثل: المعقولات الثانية موجودة لمسائل المنطق، و الحركة موجودة، لمسائل علم الطبيعى، و كل مقدار ينقسم الى اجزاء، لعلم الرياضى، و الكلمة و الكلام موجودان، لعلم النحو و هكذا ...

اذ البحث عن احوال المعقول الثانى فى المنطق فرع اعتقاد وجوده حتى لا يكون البحث لغوا. «۱» و البحث الطبيعى عن الجسم المتغير متوقف على اعتقاد التغيّر الذى هو حركة، و البحث فى الرياضى عن العَرَض القابل للقسمة و النسبة، اى الكم (الذى هو احد المقولات العشر و ياتى انشاء الله تعالى شرحها) متوقف

---

(۱)- على ما افاده مولينا على عليه السلام: «و لا تسئل عما لا يكون، ففى الذى قد كان لك شغل».

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۶۶

على اعتقاد وجود الكم اى المقدار المنقسم.

و المراد بالرياضى اعم من الحساب و الهندسة و الهيئة و الموسيقى، كما ان الكم اما متصل او منفصل، و الاول اما فى الموضوع المتحرك او غير المتحرك، و الاول هو الهيئة و الثانى الهندسة، و المنفصل اما ان لا يلاحظ فيه الترتيب فهو الحساب او يلاحظ الترتيب 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 نقيضِها 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 أُخَر يستفاد منها فى موارد كثيرة نحو: المثلان لا يجتمعان و كذا الضدان، و الدور و التسلسل باطلان.

و من التقسيمات للمبادى باعتبار الادراك انهاامّا علمية او ظنية او تخيلية او وهمية او تسلمية نحو: الكل اعظم من الجزء، و فلان يطوف بالليل فهو لص، و العسل مُرّ مُهَوّعٌ، و كل موجودٍ محسوسٌ، و الخبر الواحد حجة اذا اخذ مقدمة للدليل فى قبال خصم يَعْتقد به و ان كُنَّا لا نعتقده.

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 اضطراراً لا قبولاً، و يسمى المصادرة (على وزن المفعول لا المصدر المستعمل فى المغالطة).

و إما يتلقاها المخاطب بالقبول لحسن الظن بالقائل فيسكت قبولا و ان كان نظريا و لم يكن هنا محل اثباته، لا تعنتا فهو يسمى الاصل الموضوعى فى الاصطلاح.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۶۷

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

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

قوله اذ: متعلق بكلمة لازم فى الصفحة الاتية و المراد ان وجه البحث من الالفاظ فى المنطق ان اللفظ احد الوجودات الاربعة لكل شى (من الخارجى و الذهنى و الكتبى و اللفظى)، 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 حينئذ فى اللفظ فقط و اما المعانى فمختلفة.

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

قوله: ذاتى: كون الوجود العينى وجوداً ذاتياً للشى باعتبارانه ليس بتبع شى كالوجود الذهنى الذى هو تبع الذهن، و ايضا هو نفس الشى، و دلالته عليه بذاته، لا بالطبع او اللفظ، كما فى الذهنى و اللفظى.

قوله: فى السماء الرابعة: حيث ان الشمس على الهيئة القديمة ثابتة فى الفلك الرابع، و اعتقدعدة من علماة الهيئة الاسلاميين ان الشمس فى السماء الرابعة.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۶۸

لكن الهيئة الحديثه لا تعتقد الافلاك.

و ظاهر القرآن الكريم بل صريحه ان السموات السبع ليس كما ذكروه فان القرآن الكريم يذكر ان الانجم بجميعها زينة السماء الدنيا، و السموات السِّت الأخر من وراء هذه السماء الدنيا و هذا يناقض كون الافلاك هى السموات على ما كان يذكر قديماً.

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

و اذ قد عرفت انه هو الوجود العلمى للشى فقد عرفت انه شامل للوجود العلمى فى البارى 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 الشیء فی اللوح و القرطاس لیس وجوداً- ذهنیا کما قاله بعض الشراح، لعدم کونه وجودا علمیاً و کانّه تخیل ان الوجود الذهنی کل مالا یترتب علیه الاثر، مع انه لو کان کذلك لشمل الوجود اللفظی و الکتبی ایضا.
و لو قیل: بشرط عدم الوضع، و هما موضوعان، قلنا فالنقش فی اللوح ایضا موضوع اذ الوضع اعم من اللفظ کما یأتی فی اقسام الدلالات.
ثم ان الوجود الذهنی وجود الشیء لا بالذات، لعدم ترتب الاثار علیه و لعدم کونه نفس 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 المادة، و یجری

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۶۹

علیه احکام المادة من الزمان و المکان و التغیّر و الفساد و الحدوث و الوضع و ...
فهو مادی مادة و صورة. و الوجود المثالی هو الموجود المادی صورة لا مادة، و بعباره اخری له صورة لا مادة کعالم البرزخ و المثل العقلیة الافلاطونیة (فی وجه، فان فی تفسیرها آراء مختلفة). و الوجود الذهنی ایضا من هذا القبیل لوجود بعض عوارض المادة فیه و لذلك لا ینطبق الاعلی الصورة الخارجیة للشیء. و النفسی هو الذی لا مادة له و لا صورة ففی مقام ذاته مجرد لکن عمله یحتاج الی المادة کالروح الانسانی لا یعمل الا بالبدن، فانه مرکبه لکن ذاته مجرد. و الوجود العقلی هو المجرد ذاتا و فعلا کالعقول.
ثم ان الطبیعی ایضا ینقسم الی اقسام کالفلکی و یسمی الاثیری و هو الجسم اللطیف، والعنصری 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 قدس سره فی الفلسفة:

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

و قال:

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

و کذلك سائر الاقسام من المثالی و النفسی و العقلی ایضالها اقسام.
قوله: فی الذهنی: قد عرفت ان الوجود الذهنی هو الوجود العلمی اعم من ان یکون فی الذهن المتعارف 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 الشیء المدرك (بالفتح) ینتقل الی قوة الخیال و لذلك یكون الخیال حافظ المحسوسات.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۷۰

كما ان كل معنی جزئی، یدرك بالواهمة ثم ینتقل الی قوة تسمی الحافظة و یضبط فیه فالحافظة خزانة المعانی الجزئیة كعدالة زید و صداقة عمر و مثلا.

و المعانی الكلیة تدرك بالعقل. و هل یكون دركها بتجرید الخصوصیات من الجزئیات المدركة (و یسمی الانتزاع فی الاصطلاح، قبال الاستنتاج فی التصدیقات)، او الكلیات موجودات وسیعة محیطة فی عالم التجرّد یشاهدها الروح من بعد؟ فیه بحث و مقامه غیر المقام.

و قد فرضوا حافظ الكلیات فی خارج النفس فی وجود عقلی كالعقل الفعال، لان مدرك الكلیات هو الروح و هو مجرد، و المجرد لا یتبعض، مع ان الحافظ غیر المدرك، و حیث لا یمكن تبعیض الروح، فلا بد ان یكون حافظ الكلیات غیر النفس. و البحث فی محله.

قوله: الحروف المركبات: كزید فانه مركب من حروف، وضع لذات زید. و التركیب فی الحروف ایضا علی اقسام فقد تركب الحروف علی نحو التركیب الابجدی و قیل اصله سریانی و ترتیبه ا ب ج د ...

و قد تُرَكّبْ علی نحو التركیب الابتثی و ترتیبه ا ب ت ث ... و قیل اصله عربی.

و قد تُرَكّبْ علی نحو التركیب الاهطمی و ترتیبه اه ط م ... و قیل اصله من الفهلویین فی القدیم.

و یقال: فی كل من هذه التراكیب اسرار و دلالات مذكورة فی علم الحروف، و فی بعضها رموز غربیة یتبنی علیها بعض الطلسمات یطلب من اهلها و لكل علمٍ اهلٌ.

قوله: و المقطعات: یستفاد من روایات الائمة علیهم السلام ان الحروف المتعارفة فی ایدی الناس لكل منها معنی، و حیث انه لا یفهمه الناس فلابد ان یكون كل واحد منها دالّا علی معناها بالدلالة التكوینیة لا بالوضع المتعارف،

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۷۱

كدلالة المعلول علی علته. و لا یفهم هذه الدلالة التكوینیة فی الحروف، حق الفهم الا اهلها الراسخون فی العلم كالائمة الابرار علیهم السلام.

كما ورد فی الكافی 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 المعرفة «۱» رزقنا اللّه و لائهم: یستفاد من الروایات ان عالم الحروف فی قبال العوالم كلها، 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 ای ضوء البرق و بمعنی الرفعة لمرتبة النفس الكلیة، و المیم حاك عن الامكان المفسر بالملك. فالعالم جبروت و ملكوت و ناسوت ...

و قال محی الدین العربی فی الفتوحات المكّیة ان علة ایجاد العالم عالم الحروف و لذلك خلق العالم بحروف «كن»

فكان. و قال: استفدت من علم الحروف و الاعداد سنة غلبة صلاح الدين على الرّوم.

و كيف كان فهذا ايضا علم مكنون عند اهله و لا يقبل من كل مدع. قال السيوطى «۲»: الميم فى كلمة محمد صلى الله عليه و آله يعنى محق الكفر بالاسلام، و الحاء حكمة او حياة، و الميم الثانية مغفرة، و الدال انه الداعى ...

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

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

و لعل ذكر الحروف المقطعات فى صدر السور القرآنية ايضا اشارة الى

---

(۱)- الحاج ميرزا جواد آقا الملكى التبرزى قده فى كتابه اسرار الصلواة.

(۲)- ص ۱۸۷، كنز المدفون.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۷۲

مقامات غيبية فى العالم الربوبى لا يفهمها الا اهله كما ان لسائر آيات القرآن ايضا بطونا لا يعلمها الا اهله.

قوله: فالوجودات الثلثة الخ: يعنى ان الوجود الذهنى و اللفظى و الكتبى تُعَرِّفُ الوجودَ الخارجىَ الذى هو اصيل و ذاتى للشيى، و تكون مرآة ذاك الوجود، و النظر اليها نظر مرآتى، مابه، لا ما فيه، و حينئذ فهى من مراتب ذاك الوجود الخارجى و ظهوراته.

كما ان الاسم لكونه ظهور المسمّىٰ يقال: الاسم هو المسمى‌اى مظهره.

و لذلك يجب احترام اسماء الله المكتوبة لكونها ظهوره تعالى، و يجب احترام اسماء الله التكوينية بطريق اولى لكون مظهريتها اتم من التدوينى، فكل وجود من حيث دلالته التكوينية على الله تعالى محترم و بهذه النظرة يقال: ما رأيت شيئا الا و رأيت الله قبله و بعده و معه و فيه، و ان كان قد يلزم هدم بعض الوجودات لمصالح اهمّ و هنا دقيقة ليس مقام ذكرها فتدبر جيدا.

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

و كيف كان فحيث ان الوجودات الاربعة للاشياء (و قد لا يكون للشى تمام هذه الوجودات)، و كذلك مراتب تلك الاربعة، مرتبطة و كلها من مراتب وجود الشىء فقد يؤثّر حالاتُ وجودٍ فى وجودٍ و يشتبه و يُغالَطُ، فلابد من النظر الى احوال كل وجود و منها الوجود اللفظى، و يذكر احواله المختصة به حتى لا يشتبه و يجريها فى الوجود الاصيل.

و حيث ان اكثر الاشتباه من جهة الوجود اللفظى ذُكِرَ فى المنطق بحثُ الالفاظ دون سائر الوجودات. كما ترى فى المغالطات فيقال مثلا فى الفارسية:

«در باز است و هر بازى پرنده است پس در پرنده است»، و التفصيل فى باب مغالطة القياس.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۷۳

قوله: الاسم هو المسمى: الاسم يطلق على معنيين: ۱-/ اللفظ الموضوع للشىء؛ ۲-/ مرتبة تعيّن الشىء بصفة خاصة

كجهة عالمية الشخص مثلا (اى الجهة الواقعية فيه لا لفظه) و ما ذكره صحيح بكلا المعنيين، اذ اللفظ ظهور الشىء، و جهة عالميته ايضا ظهوره.

قوله: و هى على المعنى الذهنى: اذ باللفظ ينتقل الى الصورة الذهنية و لكونها مرآة الخارج ينتقل الى الخارج.

قوله: بالفاظ ذهنية: يعنى ان الرّبط بين اللفظ و المعنى بحدّ قد يتحقق الانتقال الذهنى العارى عن التلفظ بصرف تصور اللفظ الموضوع لذلك المعنى.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۷۴

الدلالات

الدلالة يعبر عنها فى الفارسية «راهنمائى كردن» و لا تسندالى شى الا اذادلّ شخصا على شى و حينئذ 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، اسندت 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 ارائة الطرُق، و لما ذكرنا قالوا: الدلالة كون الشىء بحيث يلزم من العلم به العلم بشى آخر و كيف كان فالشى الاول دال و الثانى مدلول.

قوله: جلية: و ظاهره قدس سره 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 الطبعية ادوم من اللفظية، لا مكان تغير الاوضاع فى الالفاظ كما نرى كثيرا. **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 خاصة. **و قوله: تتعلقان بارادة اللافظ:** تفسير قوله: اتم، يعنى انهما تدلان بلا 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.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۷۵

اضف اليه ان كون معنى اللفظ مراداً له يتوقف على قصدهِ و ارادتهِ فلو غفل او هذل او لم يقصده لم يكن المعنى مراداً له و لم يدل اللفظ على ذلك اى على ان المعنى مراد المتكلم، و هذا مرام بعض الاعلام قدهم «۱» من الدلالة التصديقية للالفاظ.

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

ثم قد عرفت من عبارة المصنف قدس سره ان الدلالات ستة: عقليةٌ و طبيعةٌ و وضعيةٌ، و كل منها لفظية و غيرُ لفظيةٍ. و وجه الضبط ان الدلالة اما بالوضع فوضعية، اولا و حينئذ فاما بواسطة الطَبْع فطبعية، و الاّ فعقلية. كذا ذكروه.

لكن يردانه لاوجه لعدّ الطبعية الا تكثير الاقسام و الا فيمكن ان يقال: اما بالوضع فوضعية او لا فعقلية اذا الطبعية ايضا

(کسرعة النبض علی الحمی) عقلیّة ای العقل یحکم بانه اثر ذاك. الا ان یقال: فی الطبعیة لا یستحیل التخلف بخلاف العقلیة فتدبر و راجع ما کتبنا فی کِتابینا فی المنطق.

ثم ان بعض المعاصرین «۲» جعل الطبعیّة مخصوصةً بما اذا تحقق الدال بلا تعمد و اختیار بل علی نحو حرکة انعکاسیة طبعیة، فلو کان عن تعمد و قصد فهو الوضعی و قال: فبکاء الطفل فی الایام الاوَل طبعی و بعدَ ما فَهِمَ انه بالبکاء یَصِلُ الی مراده هو وضعی.

و فیه ان تعریف الوضعی عند القوم ما کان بوضع واضعٍ، و هل تری دلالة البکاء علی الجوع مثلا بوضع واضعٍ؟!

قوله: و نسبة الثلاثة الی الوضع: یعنی ان الدلالة اللفظیة بواقع الکلمة انما هی فی المطابقة حیث انّ فهم المعنی من اللفظ بالوضع انما هو فی المطابقة و اما

---

(۱)- منهم الآیة الحائری قده فی الدرر.

(۲)- دکتر سیاسی فی مبانی فلسفه.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۷۶

التضمن و الالتزام فلیس الدلالة فیهما من جهة الوضع بل فی التضمن من جهة العقل «۱» و فی الالتزام من جهة الملازمة العرفیة.

و ذکر بعض اهل التحقیق «۲» وجهاً لجعل الدلالة فیهما ایضا وضعیّا، و لکنه لا یتم، مع ما فیه من التکلف.

ثم ان مرادهم من التضمن و الالتزام هو الدلالة علی الجزء و الخارج تبعا للدلالة علی الکل، لا استعمال اللفظ فی الجزء و الخارج اللازم مجازا کما توهمه القطب الشیرازی «۳» و بعض اهل العصر. «٤»

و ممن صرح بما ذکرنا من المتأخرین، المحقق القمی فی بحث العام و الخاص من القوانین و قد فصلنا الکلام فی مقصود الطالب.

قوله: و ما یقال: و قائله الفخر الرازی، و تبعه بعض اهل العصر «۵» و استدلّ بان الذهن یحیط بصورة الشیء تامّة ای یتوجه الی ما به امتیازه عن الاغیار ایضا، و ما به الامتیاز لیس معناه الاّ انه ممتاز عن غیره و لیس غیره.

و فیه ان الانسان موضوع للمهیة علی وجه الاجمال، و بعد دقّة العقل و تأمله و تحلیله یتوجه الذهن الی جنسه و فصله، لا ان هذا التفصیل فی الموضوع له نفسه. و ایضا التوجه الی الجنس و الفصل بالحمل الشائع ای الی الحیوان و الناطق، لا بوصف الفصلیة و الامتیاز عما عداه.

قوله: و هی کالسّببیّة الخ: و قد ذکر المصنف فی الحاشیه امثلة هذه المذکورات فراجع. لکن التحقیق عدم احتیاج المجاز الی هذه العلائق بل یحتاج الی المصحح العرفی و هو کل ما یناسبه ذوق العرف و لعل مرادهم ایضا ذلك و ذِکْرُ

---

(۱)- علی ما فی شعر شاعر الفرس «چونکه صد آمد نود هم پیش ماست».

(۲)- هو الدزفولی فی نور الانوار.

(۳)- ص ۱۹، درة التاج.

(٤)– ص ٥٤، منطق صاحب الزمانی.

(٥)– هو الفتحی الدزفولی فی نور الانوار ص ٦.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۷۷

هذه العلائق بیان موارد المناسَبات العرفیة.

قوله: ترادف: و قد یقال: لیس لنا لفظ مترادف، لعدم الاحتیاج الی 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 غیرَ ما یضعه الاُخَرُ فحصل الترادف بذلک.

قوله: بالوضع تخصیصی: متعلق بما یأتی فی الشعرالاتی 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 افاد قدس سره استطرادا ان الوضع مطلقا علی قسمین تخصیصی و تخصصی.

قوله: مرکب مادل: کما قال ابن سینا فی القصیدة:

اللفظ اما مفرد فی المبنٰی ... لیس لجزء منه جزء المعنٰی
او الذی تعرفه بالقول ... للجزء منه دل جزء الکل

و المراد بقوله قده: لمعناه، هو المعنی الموضوع له بهذا الوضع، فعبدالله عَلَماً لا یدل جزء لفظه علی جزء معناه العَلَمّیِ المنظور فعلا فهو مفرد، بخلاف عبدالله الوصفی.

ثم المراد بجزء اللفظ هو الجزء المترتب فی السماع، فنحو ضرب و یضرب مفرد، و ان: کان له جزءان: ماده الضرب و هیئة الماضی او المضارع، و لکل منهما معنی لکنه لمّا لم یکن الجزء ان مترتبین فی السماع بل مندمجین لم یکن مرکبا.

والدلیل علی ما ذکرنا تصریح القوم کما صرح به فی الدرة و شرح المطالع، و

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۷۸

المقام مقام الاصطلاح و لابد ان یؤخذ من القوم.

و قد ذکرنا فی «المنطق المقارن» ان یاءَ یضرب و همزةَ اضْرِبُ (متکلم) و نونَ نضرب ایضا لیس من الجزء الذی له معنی فراجع. و ذکرنا ان صیغة الامر ایضا مفرد و ما قالوا من تقدیر انت لا یفید فی الترکیب.

نَعَم، 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 واو 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 لـ«كان» معنى منظور سوى الربط.

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

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

قوله: و اما البسيطة الخ: و هذا اعتقاد جمع منهم صدر المتألهين فى الاسفار «۲» و استدلوا بان النسبة (و كذا دالها) 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 الشىء فقط نحو زيد موجود فلا، اذ ليس منسوب و

---

(۱)- كما فعل المرحوم الخوئى قده فى شرح نهج البلاغة، ص ۱۳.

(۲)- فى موارد متعددة منها ص ۱۳۹ ج ۱ و ص ۷۹.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۷۹

منسوب اليه حتى يكون نسبة. «۱»

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 تتم القضية حتى تحكى عن الخارج، فان النسبة هى الّتى تربط مفهوم الموجود الذى يكون محمولا بزيد الموضوع، و لو لم تكن نسبة لما ارتبطا و كانا مفردين فتدبر جيدا.

---

(۱)- و ذكر بعض الاعاظم اطال الله عمره نظير هذا الوجه لنفى النسبة عن مطلق القضايا الدالة على الاتحاد و الهوهوية (اين همانى) نحو زيد قائم، قبال مادل على ثبوت شىء لشىء مثل زيد له القيام و الكلام فى محله.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۸۰

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 «۱» المفهوم المعنى الكلى الجامع للصفات المشتركه كالانسان المتشكل من الجسم النامى و الحساس و الناطق مثلا.

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

قوله: و الالما 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: كالشمسّ: 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

تناهی ابعاد کل جسم و منها الفلك، فلا یمکن تمکن الکواکب غیر المتناهیة فی الفلك.

قوله: علی مذهب الحکماء: اعتقدوا ان الموجودات التی لا تحتاج الی مادة و مدة فی التحقق، قدیمة، اذ الحدُوث اما من جهة بخل الموجد ای الباری و هو

(۱)– دکتر سیاسی ص ۲۰٦ مبانی فلسفه: «مفهوم، عبارت از مجموع صفات مشترکی است که معنی کلی از آنها تشکیل گردیده مانند جسم نامی، حساس و ناطق که بر روی هم مفهوم انسان را به وجود می‌آورند».

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۸۱

محال، او من جهة نقص القابل لاحتیاجه الی مقدمات، و المفروض عدمه، و حینئذ فالروح المدرك ای النفس «۱» الناطقة الانسانیة (دون النفوس الفلکیه) قدیم و غیر متناه و کل فرد فرض منه فله فرد آخر ایضا. و لا یخفی انّ هذه النفوسَ غیرَ المتناهیة انما هی فی عالم النفوس المسمی بالملکوت کما عرفت سابقا، لا فی عالم المادة، لعدم المادة لها فلا تزاحم فیها اذا التزاحم انما هو فی المادیات، لا فی الروحانیات، جعلنا الله من الروحانیین بحق محمد و عترته الطاهرین.

قوله: افراد الکلیات الطبیعیة: اختلفوا فی حدوث العالم و قدمه بحسب الزمان (بعد الاتفاق علی الحدوث الذاتی ای کونه معلولا لواجب الوجود) فالحکماء علی القِدم لکن اعتقدوا ان العقول و النفوس الکلیة و جِرم کل فلك، لکل منها فرد واحد و نوعها منحصر فی شخص واحد، و اماالطبیعیات فیضاف الی قِدَمِها تَعَدُّدُ افرادها و حینئذ فلها افراد غیر متناهیة، لکن حیث ان مادة العالم متناهیة فهذه الافراد فی کل زمانٍ متناهیةٍ، کماتری تناهی افراد الانسان الان مثلا و لکن مجموع الافراد بحسب جمیع الازمان غیر متناهیة،

قوله: سیما الانواع المتوالدة: اذ التوالد فیها کاشف عن عنایة اکثر من الباری تعالی الیها.

قوله: او مشکك: و ظاهر المصنف ان التواطی و التشکیك من صفات المعنی لانهما من اقسام الکلی. و هو فی کلام المصنف من اقسام المفهوم و هو المعنی، خلافا لبعض الاعلام «۲» حیث عد الجزئی صفة اللفظ فی الاصطلاح، تسمیة للدّال باسم المدلول و ان کان بحسب الدقة صفة المعنی.

(۱)– ای المراد هنا هوا النفس الناطقه و ان کان فی اتحاد الروح و النفس خلاف و قد رام بعض اهل العصر فی کتابه اصول اساسی روانشناسی ص ۱۷٦ عدم اتحادهما نظرا الی تفاوت موارد استعمالهما فتأمل.

(۲)– هو الخوئی قده فی شرح نهج البلاغة، ص ١٤ ج ١.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۸۲

قوله: باولویة الخ: و قد مثلوا بوجود العلة حیث ان العلّة احق بالموجودیة من وجود المعلول و انّ صدقه علیها اولی منه.

و ایضا هو مثال الاقدمیة ایضا فان صدق الوجود علی العلة اقدم رتبة من المعلول لان وجوده ناش منها.

و الزيادة و النقصان كالخط الطويل و القصير فان صدق الخط على الطويل اولى من القصير بحيث قد يشك الانسان فى صدق الخط على ما كان قصيراً غاية 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 سيجىء 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 كالحظ، و الثانى ما ليس كذلك كالاعداد، كما ان الكيف ايضا يبين هناك و هو ما لا يقبل القسمة كالسواد و البياض الا بتبع موضوعهاى 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 اقليّته، 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

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۸۳

معلوم انهما بنفس الخط، فما به الاتحاد و التساوى عين ما به التفاضل و التفاوت.

و مثال آخر من الكم المتصل هوا لزمان، فانه مشكك لتقدم صدقه على الكثير كالسّاعة 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 منشاء التشكيك نفسه فهو الخاص.

قوله: ضياء القمر: ضعف نور القمر من نقص القابل اى القمر-/ بناء على كون نور القمر من الشمس- و اماالاظلال فهو لاجل المانع، ففى هذه الانوار يرجع التفاوت الى احوال الوجود الخارجى لا الى نفس النور و حقيقته. بخلاف الاختلاف الذاتى للنور فان اشدية نور هذاالسراج من ذاك، و هو من ذلك، من نفس النور، فالاختلاف الذاتى فى النور من التشكيك الخاص، و الاختلاف العرضى من التشكيك العامّ 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 و اصالة المهية، و ان الواقع الحقيقى فى قولنا الانسان موجود هو الانسان لا الوجود.

و اما القائلون باصالة الوجود فى الخارج و هو محققوا الحكماء، القائلون بان الواقع فى الخارج هو الوجود، و الانسان مثلا حد منتزع من ذلك الوجود الذى هو مرتبة من الوجودات الخارجيه، فهم يمثلون للتشكيك الخاص بالوجود، فانهم يقولون: مفهوم الوجود كلى مشكك كما عرفت بالتشكيك الخاص، لان منشاء التفاوت فى صدقه بالنسبه الى

العلة و المعلول، فی الوجود الاقوی و

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۸۴

الاضعف، هو كمال العلة فی الوجود الاقوی، و نقص المعلول فی الوجود الضعیف. و كمال الوجود و نقصه من الوجود نفسه.

و السهروردی و تابعوه ینكرون ذلك لاعتقادهم ان الوجود لیس الا امراً اعتباریا، لا حقیقیا، حتی یجری فیه التواطی و التشكیك ثم العام و الخاص فی التشكیك.

كما ان الحكماء المحققین ینكرون مثال النور من السهروری حیث ان التشكیك فی النور اما فی مراتب وجوده الخارجی فهو فی الحقیقه تشكیك فی الوجود و اما فی مفهوم النور و مهیته فهم یبطلون التشكیك فی المهیة.

و نظرهم الی ان كل مهیة (من النور او غیره) اما موضوعة لجامع یشمل القوی و الضعیف، فالقوة و الضعف خارجان من نفس المهیة و مربوطان بوجودها، فلا تفاوت فی نفس المهیة، و اما موضوعة لخصوص الناقص او لخصوص الكامل بحیث یكون الكمال او النقص دخیلا فی الوضع و حینئذ فغیر ما دخل فی الوضع خارج من المهیة و لیس منها اصلا.

و لذلك فلیس عند المحققین من المنطقیین مثال للتشكیك الخاص الا ما لم یكن من سنخ المهیات و هو الوجود، اذ الوجود له عرض عریض لیس له حد محدود یكون مهیة له، فمفهوم الوجود مشكك لتفاوته فی الصدق، و منشاء التفاوت نفس الوجود. و الكمال و النقص خارجان من نفس المفهوم.

ثم ان للتشكیك اقساما اخر منها التشكیك خاص الخاصی و هو ان یكون للمفهوم بحسب الظاهر افراد كثیرة لكن عند الدقه لیس له الافرد واحد و الباقی اظلال ذلك الفرد الواحد و عكوسه، كالوجود عند طائفة حیث ان فرده الحقیقی عندهم هو الواجب تعالی و الباقی تجلیاته و ظهوراته و كلماته-/ و ما نفدت كلماته-/.

و منها التشكیك اخص الخواصی و هو كون باقی الافراد خیالا محضا

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۸۵

كالعارف ذی العین الواحدة، الذی لا یری سوی الحق تعالی موجودا.

قوله: فی النسب الاربع: هذا البحث مربوط بلحاظ كل كلی مع الآخر كما ان المباحث السابقة و بعض ما یأتی مربوطة بنفس الكلی الواحد.

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

قوله: الانسان انسان: ان قلت: لا معنی لهذا الحمل، قلت: لابد فی صحة الحمل من اتحاد و تغایر، التغایر لتصحیح الحمل، فیتعدد الموضوع و المحمول حتی یتحقق جزء ان، و الاتحاد ایضاً لتصحیح الحمل اذا الحمل هو الاتحاد «۱» و یكفی ادنی التغایر و الاتحاد، فاذا كان كلام الخصم بحیث یوهم سلب الشیء عن نفسه كما تری فی مباحث النقیض و العكس فیقال له: لا یصح سلب الانسانیة عن الانسان اذ الانسان انسان و هذا القدر من و هم التغایر كاف.

قوله: و كل يكل: بمعنى تسليم الامراى فوّض الطبيعى و العقلى الى الحمل الشائع و خصّصه به.

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

و المضاف يطلق على الموصوف بالاضافة 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

---

(۱)- خلافا لاصطلاح منطق الگوريسم الرياضى حيث ان ملاك الحمل عندهم هو التساوى و قد عرفت ما فيه.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۸۶

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، كذا و المتصلِ 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 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 يتمايزعن 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.

قوله: وصف له بحال متعلقة: 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، فلامهية و لافرد لها، و لا طبيعى و لا فرد له. «۱» لكن هذا يقول: الطبيعى هو المهية لكنها ليست اعتبارية

---

(۱)- و يسمون اصحاب التسمية و نومينا ليست و منهم آبلار فى القرن ۱۲ م (ص ۴۸ مقدمه‌اى بر فلسفه)، و قد خلط مؤلف فلسفه‌هاى بزرگ من سلسلة «چه مى‌دانم» فجعل آبلارو نظائره منكرين للكلى المنطقى (مع انّ البحث فى الطبيعى).

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۸۷

محضة كالملكية، بل المهيّة امر انتزاعى له منشاء انتزاع خاص كما تعلم انه لا يمكن اعتبار الانسان لافراد الحمار مثلاً و

بالعکس، و منشاء انتزاع المهیّة افرادها، و هذه الافراد متحققة و الطبیعی ینتزع منها و ان قیل: الطبیعی موجود فهو وصف بحال المتعلق ای افراده موجوده. «۱»
و القول الثالث هو تحقق الطبیعی نفسه و یسمون الواقعیین.
و اما کیفیة تحققه فی الخارج فقیل بوجود مستقل فی عالم التجرد و یسمی برب النوع و یسمی کلیا علی اصطلاح العرفاای وجوده وسیع محیط، لکن القول بوجود رب النوع مردود عند ارسطو و من تابعهای لا یجدون برهانا علی وجوده.
و قیل بوجود الافراد و ان الکلی متحد مع الفرد فکل فرد له طبیعی و هذا مقبول عند المحققین و برهنوا علیه بدلیل المقسمیة: توضیحه ان المهیة لها ثلثة اعتبارات کما قال المصنف فی الفلسفة: مخلوطة مطلقة مجردة
عند اعتبارات علیها مورده و حاصله انه قد یلاحظ المهیة کالانسان، بقید شیء و تسمی بالمهیة المخلوطة و بشرط شیء، و قد تلاحظ بقید عدم شیء، و تسمی بالمهیة المجردة او بشرط لا، و قد تلاحظ بلا قید وجود شیء او عدمه و تسمی بالمهیة المطلقة او لا بشرط، و هل هذه الثلثة اقسام، صرف اعتبار؟ او لها و اقعیة، فله مقام آخر و ظاهر السبزواری فی البیت المذکور هو الاول.
هذه اقسام ثلثة للمهیة، و حیث ان الاقسام غیر المقسم، فنفس المهیة بلالحاظ شیء معها، حتی اطلاقها و تخلصها من قید وجود شیء او عدمه، هو المقسم و تسمی باللا بشرط المقسمی.

(۱)– و یسمون اصحاب التصورو منهم الکسیس کارل قال فی مترجم کلامه (ص ۲۴۷ انسان موجود ناشناخته) «ما در طبیعت هیچگاه با موجود انسانی برخورد نمی‌کنیم بلکه همیشه فرد را می‌بینیم ....»

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۸۸

و حینئذ فنقول: المهیة (کالانسان) المخلوطة بالوجود و بشرطه موجودة قطعا کزید فانه الانسان الموجود بقید الوجود فالمقسم ای نفس المهیة موجود ایضا لاتحاد القسم و المقسم. و الحاصل ان زیداً حیوان ناطق مع خصوصیاته الشخصیّة و هو موجود، فنفس الحیوان الناطق الکلی ایضا موجود کما قال المصنف:

فلا تحاده بشخصه یحق   وجوده لیس کوصف ما اعتلق

ای وصفه بالوجود وصف حقیقی لا مجازی بحال المتعلق و هذا ما قلنا سابقا من سرایة حکم المتحد الی متحده.
ان قلت: و اذ کان موجودا فهو جزئی لاکلی قلت: تسمیته بالکلی اصطلاح و بعلاقة الاول و نحوه، ای یعرضه الکلیة فی الذهن، فالمراد من الکلی الطبیعی نفس الطبیعی کالانسان و لیس مرهونا و مقیدا بالکلیه کما قال المصنف:

اذ لیس بالکلیة مرهونا   بکل الاطوار بدا مقرونا

و قد تمسك بدلیل الجزئیه ایضا: الطبیعی جزء الفرد و الفرد کزید موجود فالطبیعی موجود. و لکنه کما اشار الیه المصنف غیر تمام اذ الطبیعی جزء عقلی للفرد لا خارجی، و الجزء الخارجی للموجود الخارجی موجود خارجی لا

الجزء الذهنی.

و قد نسب ابن سینا الی رجل فیلسوف من اهل همدان انه کان یعتقدانّ الطبیعی (کالانسان) موجود واحد سار فی الافراد، و قد الف ابن سینا رسالة فی ردّه، و مما او رد علیه انه مستلزم لا تصاف الموجود الواحد بالصفات المتضادة و الامکنة المتخالفة، حیث ان هذا الطبیعی الواحد متحقق فی ضمن زید الجاهل و عمرو العالم و هکذا. و الی رد ذاك الرجل اشار المنصف قدس سره بقوله:

و لیس فیها مثل واحد یحد وجوده کان وجودات یعد

و قد یقال: مراد ذاك الرجل ایضا لیس ذلك الذی نسب الیه، بل مراده رب

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۸۹

النوع الذی قاله افلاطون و قد مضی، اذ مقالة الوجود الواحد السارى فی الافراد افسد من ان یقوله فیلسوف!

لکن اقول: هذه المقالة الفاسدة لازمة قول کثیر من العلماء فی الاصول و المنطق و حتی الفلسفة من غیر توجه کما استدل بعض المعاصرین «۱» علی وجود الکلی الطبیعی بان بعض آثار الافراد آثار الجهة المشترکة فیها فیعلم وجود تلك الجهة المشترکة (و هی الطبیعی الجامع) اذ الاثر یدل علی المؤثّر.

و انت اذا دققت النظر علمت ان القول بوجود جهة جامعة واحدة فی الافراد هو عین مقالة الرجل الهمدانی. و دلیله علیل اذ فیه ان الاثر فی کل فرد اثر جهة خاصة فیه فتدبره.

و کذلك قول بعض اعلام العصر دام علاه «۲»: فالصواب ان یقال: ان وجود الطبیعی یستکشف من وجود افراده لانه القدر المشترك بینها، و القدر المشترك بین الافراد الموجودة موجودة لا محالة فتأمل.

قوله: لا بمعنی اصالة المهیة: اعلم انه لا ریب ان فی الخارج شیئا واحداً نسمّیه انسانا و انه لیس هذا الموجود الخارجی المسمی انسانا کزید الا شیئاء واحدا لکنه اذ ادخل الذهن تحلل الی شیئین: منسوب و منسوب الیه، فنقول: هذا الوجود انسان.

و قد وقع البحث فی الواقع منهما فی الخارج، هل الواقع الخارجی منهما، الذی کان واحدا هو الوجود، و مهیّته المسماة انسانا لا حقة به و تابعة له، او الواقع هو المهیة (کالانسان) و الوجود تابعها؟

و المحققون علی ان الوجود اصیل و المهیه تابعة اعتباریة کما قال المصنف فی الفلسفة:

---

(۱)- هوا لشهابی فی رهبر خرد.

(۲)- فی درر الفوائد، ص ۳۱۰ ج ۱.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۹۰

ان الوجود عندنا اصیل دلیل من خالفنا علیل ...

و یتفرع علی هذا البحث دقائق شریفة توحیدیة و غیرها.

و المصنف قدس سره یقول هنا: لا نقول: المهیة اصیلة بل الوجود هو الاصل فی التحقق و المهیة تابعته، لکن نقول: اسناد التحقق الی المهیة ایضا حقیقه بحسب المتعارف و انکان مجازا بحسب الدقة العقلیة او العرفان الکامل.

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

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

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

فی العروض: هی الواسطة لاسناد الحکم الی الموضوع و لو لم یکن متحققا فیه کالغلام فی جاء زید غلامه فان الجائی حقیقة هو الغلام لکنه واسطة لاسناد المجیء الی زید ایضا.

و قد عرفت حینئذ ان الواسطة فی العروض انما هی فی المجازات.

و اذ قد عرفت هذا کله فلقائل ان یقول: المتحقق واقعا فی الخارج هو الوجود کما تقدم، و اسناد التحقق الی المهیة انما هو بواسطة الوجود، و هو واسطة فی عروض صفة التحقق علی المهیة، فاسناد التحقق الی المهیة لیس علی سبیل الحقیقة کما قلتم بل مجاز بواسطة الوجود علی نحو الوساطة فی العروض.

و اجاب المصنف قدس سره بان الواسطة فی العروض علی اقسام و الکل مشترک فی ان الحکم لیس لذی الواسطة عند الدقة حقیقة، لکن وساطة بعضها ظاهرة بحیث یکون الاسناد مجازا بحسب متعارف الاذهان ایضا، و بعضها خفیة لیس الاسناد فیها مجازا بحسب المتعارف و ان کان مجازا بحسب الدقة، و الملاک فی الحقیقة

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۹۱

و المجاز هو النظر المتعارف.

فاسناد الحرکة الی جالس السفینة بنحو الواسطة فی العروض اذ لیس المتحرك الحقیقی الا السفینة لا الجالس کما اشتهر، و اسناد الابیض الی الجسم فی قولنا: هذا الجسم الابیض ایضاً بنحو الواسطة فی العروض، اذ لیس الا بیض فی الحقیقة الاّ البیاض و به یتصف الجسم بالبیاض.

لکنهما لیسا علی نحو واحد اذ السفینة و جالسها موجودتان بوجودین ممتازین فی القرار الخارجی، لکن البیاض و الجسم موجودان بوجودین غیر ممتازین فی القرار الخارجی بل متحدان.

و احسن منه اسناد التحقق الی الجنس مع ان المتحقق واقعاً هو الفصل کالناطق فان الفصل متعین والجنس مبهم کما قالوا، فالفصل واسطة فی عروض صفة التحقق علی الجنس لکن الوساطة خفیة، بحیث لو قیل: الحیوان متحقق لم یکن مجازا بحسب العرف، اذ الجنس و الفصل متحدان فی الوجود، ای موجودان بوجود واحد و شاهده حمله علیه، و الحمل دلیل الاتحاد، سیّما 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 هذاالقبیل.

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

فنسبة التحقق الیها حقیقة، نعم الاّ بحسب الدقة العقلیة المیزة حکم المتحد

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۹۲

عن متحده حتی یفکك الجهات و یعلم انّ المهیة لیست الا حدّ الوجود فقط و لیست شیئاً متحققاً فی العالم، او بنظر عرفانی ناف الوجود عن کل شی سوی الرب تعالی.

قوله: و تحقیق هذه المسئلة الخ: اذا البحث عن وجود الاشیاء و عدمهاشان الفلسفة، هذا و یحتمل ارتباط البحث بمباحث التوحید و التثلیث، راجع المنطق المقارن فی بحث وجود الکلی الطبیعی.

قوله: الجنس الخ: و قد فصلنا الکلام فی تحقیقه و اقسامه و وجه تسمیته و الحق فی تعریفه، فی کتابینا فراجع، و کذلك النوع.

قوله: ابهام جنس الخ: کما سمعت فی اقسام الواسطة فی العروض ان الفصل متحصل، و الجنس مبهم وبواسطه الفصل یتحصل.

قوله: و الحل الخ: یعنی ان مفهوم الحیوان تام متعین کمفهوم الناطق لکن تحقق الحیوان بوصف الجنسیة مبهم، اذالجنس 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 ممتازا لم یکن جنسا، بخلاف النوع فانه مفهوم مستقل.

اضف الیه ان النوع موجود مستقل مجرد عند الاشراقی یسمی برب النوع و بهذا المعنی ایضا متعین و لا تعین للجنس بهذا المعنی لعدم رب للجنس عند الاشراق.

قوله: فی عالم الابداع: ای المجردات التی لا مادة لها و لا زمان، قبال عالم الاختراع، الذی له مادة بلا زمان، کالافلاك، و عالم التکوین الذی له مادة و زمان.

قوله: بوجه الجزئی الخ: یعنی ان الجزئی الاضافی یشبه النوع الاضافی فی التعریف فان الجزئی هوالاخص من شیء، و النوع ما یدخل تحت جنس، و

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۹۳

بالنتیجة 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 او الجنس او العرضی.

قوله: هذا ان ارید الجسم المطلق: یعنی ان الجسم قد یطلق علی معناه الکلی، الذی یکون جنس ما تحته من الاجناس و الانواع، و هو الذی یسمی بالجسم المطلق، و قد یطلق علی ایّ جسم من الاجسام و یعبر عنه ح بمطلق الجسم، فلو

کان المراد من الجسم فی المتن هو الجسم المطلق فالمراد واضح یعنی ان الجسم المطلق نوع اضافی لوقوع الجوهر جوابا عنه و عن غیره کالنفس الناطقة، و لو کان المراد هو مطلق الجسم حتی یکون معنی العبارة مطلق الجسم و ایّ جسم من الاجسام نوع اضافی لا حقیقی لورد علیه اشکال و هو ان الانواع الحقیقیة فی الاجسام کالانسان و الغنم و ... جسم و نوع حقیقی و اضافی، و قدعد المصنف قده، الانسان مادة التصادق.

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

قوله: العقل الفعال: و هو العقل المدبر لعالم النفوس و الطبیعة، و لذلك سمی فعالا. و قد عرفه الشیخ فی برهان الشفا (ص ١٦١): اتصال من العقل بنور من الصانع مفاض علی الانفس و الطبیعة یسمی العقل الفعال و هو المخرج للعقل بالقوة الی الفعل.

قوله: بان یکون له مهیة بسیطة: ای بناء علی بساطته و عدم کون الجوهر جنساله و لسائر العقول.

قوله: ترتب الاجناس: فائدة البحث التنّبیه علی تعدد الاجناس و الانواع فی کل سلسلة وجودیة، فلکل شیء اجناس و انواع متعددة، فلا بد من الدقة عند اخذ الحد حتی لا یشتبه.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۹۴

قوله: مقولات عشر: اعلم انهم حصروا المهیات الاصیلة الا مکانیة «١» فی عشرة اقسام، لکل قسم جنس اعلی یشمل مادونه، یسمی بجنس الاجناس، و مادونه انواعه الاضافیة و ان کانت هی بنفسها اجناسا، الی الا دون الذی یسمی نوع الانواع. کالجوهر الشامل للجسم المطلق و الجسم النامی و الحیوان ثم الانسان.

و هذه العشرة هی الجوهر و الکم و الکیف و الاین و المتی و الجدة و الاضافة و الفعل و الانفعال و الوضع. و ان شئت تعریف کل فراجع کتابنا المنطق المقارن.

هذا هو المشهور لکن صاحب البصائر ذکر الکم و الکیف و الاضافة فقط، و اضاف علیها السهروردی الحرکة و مراد هما انها جامعة للباقیة.

و حکی عن کانت ایضا الکم وا لکیف و الاضافة فقط.

و نقل عنه ان المقولات اربعة و لکلٍ ثلثة اقسام: الکم و هو شامل للوحدة و الکثرة و الکلیة. و الکیف و هو شامل للوجود و العدم و التحدید. و الاضافة و هی شاملة للجوهر و العرض، و العلة و المعلول و التبادل. و الجهة و هی شاملة للامکان و الامتناع و الوجود و اللاوجود و الضرورة و الحدوث. «٢»

و الظاهر ان فی النقل خللاو الکلام فی محله.

قوله: من الجوهر النوعی: کالانسان الذی هو نوع فی مقولة الجوهر و کالغنم و البقر ... الی الحیوان الی الجسم النامی الی الجسم المطلق الی الجوهر.

قوله: الی الکیف المطلق: الکیف هیئة ثابتة لیس فیها حرکة (بخلاف الفعل و الانفعال) و لا نسبة و قسمة (بخلاف الاضافة و الکم) ینقسم الی الکیف

---

(۱)- التقييد بالمهية لاخراج الوجودات، اذ 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.

(۲)- ص ۳۹ مقدمه‌اى بر فلسفه تأليف «ازوالد كولپه».

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۹۵

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 الشيء كاستعداد النواة للتمر، و الى الكيف المختص بالكم كاستقامة الخط، و الخط كم.

قوله: اليها للسماء: يعنى تحتية الشيء للسقف نوع حقيقى فى مقولة الاضافة و جنسه تحتّيه ذلك الشيء للسماء.

و هذا منه قدس سره 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 الشيء مستقراً عليه، اذالفوقية بين شيئين احد هما له نسبة الفوقية و الاخر نسبة التحتية، 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 تربّتها فليس من ترتب الكليات بل من الترتب فى الكمال الوجودى، فالكاف فى قوله كادم الخ لابد ان يكون للتشبيه لاالتمثيل، يعنى كما ان مفهوم النوع الاخير يشتمل على جميع مفاهيم ما فوقه كذلك وجود الانسان الكامل يشتمل على جميع كمالات مادونه.

فالانسان الكامل الذى هو حقيق بالانسانية يشتمل على جميع كمالات مادونه بنحو الجمع و اللف اى مع وحدته جامع لكمالات مادونه فهو واحد جامع كما قال المولى: و فيك انطوى العالم الاكبر.

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

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۹۶

كما ذكرنا سائر مراتب النفس).

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

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

قوله: ای التمیز المستفاد: یعنی ان الجار و المجرور متعلق بالتمیز المقدر المستفاد من جملة ماقبل و المراد ان التمیز الحاصل من کلمة ایّ (فی سؤال)، ان کان عن شرکاء الجنس القریب فالفصل قریب.

قوله: المحمولة اشتقاقا: الحمل ینقسم باعتبار الی المواطاة و الاشتقاق:

المواطاة حمل لا یحتاج الی اشتقاق وصف منه او اضافة کلمة 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 نحوه و الافلایصح 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 الشیء 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

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۹۷

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 موجوداً قبل هذا الوجود الذی فی المحمول ثم یصیر موجوداً ایضا بالوجود المحمولی، للزوم الدوراو التسلسل، فانه لو کان الوجود القبلی عین هذا الوجود الذی فی المحمول لزم تقدم الشیء 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 موجوداً 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 اولاً ثم یحمل علیه المحمول. و الحاصل ان الموجود حینئذ عارض المهیة لا الوجود.

و هکذا الکلام فی حمل الشیئیة المطلقة علی الشیء الخاص، نحو: هذا الشیء (مشیراً الی موجود) شی، و کذا حمل المهیة المطلقة علی المهیة الخاصة نحو: الانسان مهیة فان الشیء لا یلزم ان یکون قبل الشیء المحمول شیئا بشیئیة اخری حتی یتسلسل او بعین شیئیة المحمول حتی یتقدم الشیء علی نفسه، فتقدم شیئیة الموضوع حینئذ علی المحمول بالتقرر الذهنی، و کذلك لا یلزم کون الانسان مهیة قبل المهیة المطلقة المحمولة، بمهیة اخری او عینها.

قوله: کحرکة الفلك الخ: للفلك جهتان اصل الجسمیة و کونه جسما فلکیا، و هذه الاثار بالنسبة الی لحاظ کونه جسما فلکیا لیست من العوارض بل ذاتیات له، اذالفلك لیس الا ما هو کذلك و اما بالنسبة الی اصل الجسمیة الجامعة بین

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۹۸

الفلك 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 الفلك الاطلس المسمی بفلك الافلاك یکون فی سائر الافلاك ایضا فهذه الحرکه عرض عام للفلك الاطلس و غیره من الافلاك، و

الحركة السريعة فى الفلك الاطلس التى بها يتحقق اليوم و الليلة بحسب الهيئة القديمة و هى مخصوصة به ليست فى سائر الافلاك كما قال المصنف قدس سره فى الفلسفة:

و الفلك الكلى تسعة و ذى اولها الاطلس ثانيها الذى
حركة بطيئه تضاف له و بالسريعة اخصصنّ او له
يقطع حيث لفظ واحد قيلا من سطح ثان هغ قصوميلا

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

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

و انما الهادى الى تكثيرها سوانح تسنح فى مسيرها
كاوج او حضيض او رجعة او اقامة او استقامة رأو ...

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

قوله: هذان لازما وجود مقتضى: يعنى ان اللزوم فى اللازم الذهنى و الخارجى بمعنى ان الملزوم مقتض للازمه و منشاء له، و لكن اللزوم فى لازم المهية بمعنى ان اللازم تابع لمفهوم الملزوم، لا اقتضاء الملزوم اياه، و منشائيته له، لعدم

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۹۹

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 الممكنات ايضا من فروع ذلك و له مقام آخر.

قوله: لم يكن معللا: اى بغير علة الذات، فليس له علة عليحدة، فما هو علة الانسانية علة الحيوانية و الناطقية كذافسر بعض اعيان التحقيق. «۱»

لكن الحق هو ظاهر عبارة المصنف قدس سره اذ الذاتى لاعلة له اصلا فانه ذات الشىء و نفسه، و نفسية الشىء ليست من الغير. دقق النظر، اضف اليه ان المهية بنفسها ليست شيئا فانها عدم و العدم لاعلة له. فالانسان انسان بنفس ذاته و البارى تعالى يوجد الانسان، و هذا هو معنى 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. والثانى مقام ما هو، و الثالث مقام لِمَ هو. و فى هذه العلائم الثلاث اشكال الدور، اذ من لا يعلم ان الحيوان ذاتى و الضاحك عرضى

من این یعلم انه معلل اولا، و انه سابق فی التعقل اولا، او بین الثبوت اولا فانها فرع الدرك بالكنه. و الاشكال الثانی ما مضی من انه غیر مانع من الاغیار فالظاهر ان الاتم قول ابن سینا: فانه ذكر علامة اخری للذاتی لعلها اتم و هی ان الذاتی ما لو سلب عن الشیء لم یبق الشیء. «۲»

قوله: اذ العرض مأخوذ بشرط لا: مضی ان التحقیق عند المصنف قدس سره ان المشتق

(۱)- الاشتیانی قده فی الحاشیة.

(۲)- قال فی قصیدته:

و كل كلی فاما ان رفع	وجود ما قیل علیه یمتنع
كالجسم للانسان و النبات	فهو الذی له یقال الذاتی

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۰۰

لم یؤخذ فیه الذات و انه یصح اطلاق المشتق علی المبدء ایضاً، فیقال للضرب ضارب و للبیاض ابیض (و البحث فی الاصول).

و حینئذ فیقع البحث فی الفرق بین المشتق و مبدئه (و المشتق هو العرضی كالابیض ای المنسوب الی العرض الذی هو البیاض و هو المبدء) ماالفرق بینهما؟

فقالوا: لموصوف العرض شؤون و صفات متعددة، فقد یلحظ كل شأن فی حد نفسه و منفرداً عن الآخر، و عن الموصوف، كلحاظ البیاض مثلا منفردا عن موصوفه و سائرٍ شؤونه، و یعبر عن هذا اللحاظ بلحاظ بشرط لا، و قد یلحظ ذاك الشأن مندكاً فی الموصوف و انه من مظاهره و شئونه و یعبر عنه بلحاظ لا بشرط، ای لم یشرط فیه الانفراد، و فی مقام اللفظ یعبر عن الاول بالمبدء، كالبیاض الدال علی نفس المبدء المسمی بالعرض، و عن الثانی بالمشتق كالابیض الدال علی المبدء الفانی فی الموصوف. فالفرق بین المشتق و مبدئه عند الوضع فی لحاظ كل منهما، و ان ایّاً منهما وضع للحاظ خاص، فالموضوع له فیهما واحد و الاختلاف فی حالات الموضوع له.

و بما ذكرنا ظهر الجواب عن توهم بعضهم: لو كان الفرق بین المشتق و المبدء بصرف اعتبار لا بشرط و بشرط لا فنحن نعتبر اللابشرطیة فی البیاض مع عدم صحة الحمل! و الجواب ان هذا من اجتماع النقیضین فان معنی البیاض بحسب الوضع هو اعتبار الشرط لائیه فكیف تعتبرانت اللاّبشرطیه؟

و اما القائلون بدخالة الذات فی المشتق و ان الضارب شخص صدر منه الضرب فالفرق عندهم واضح، لتعدد الموضوع له فالموضوع له فی المبدء نفس المعنی المصدری و فی المشتق موصوفه.

قوله: الحال فی المحل الخ: هذا تعریف العرض كالبیاض مثلا فانه حال فی

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۰۱

محل یکون مستغنی عن هذا الحال.

قوله: و الخارج المحمول الخ: ای العرض قد یطلق علی کل ما هو خارج عن ذات المعروض و حمل علیه، سواء کان فی حمله علی معروضه محتاجا الی ضم ضمیمة الی الذات کالابیض بالنسبة الی الجسم، فانه خارج عن ذات الجسم و حمله علی الجسم متوقف علی ضم البیاض الی الجسم، اولا یحتاج الی ضم ضمیمة بل الذات کافیة فی الحمل نحو: الانسان ممکن، فان الامکان خارج عن ذات الانسان و لکنه لا یحتاج فی حمله علیه الی ضم ضمیمة نحو: هذا (مشیراً الی شیء خارجی) موجود، او واحد، او متشخص و نحو ذلك مما یساوق الوجود. و یسمی العرضی بحسب هذاالاطلاق الاعم «الخارج المحمول».

و قد یطلق علی خصوص ما کان بضم ضمیمة کالانسان ابیض و یسمی بالمحمول بالضمیمة، و حینئذ فالنسبة بینهما العموم والخصوص المطلق و مراده قدس سره من «یغایر» هو المغایرة بالعموم و الخصوص.

و قد یقال: النسبة بینهما التباین اذ الخارج المحمول یشترط فیه ان لا یحتاج الی ضم ضمیمة. و لکن المشهور فی الاصطلاح هو الاول.

قوله: و الوجود و الوحدة الخ: یغنی لا فرق فی هذا الاصطلاح بین حمل المواطاة و حمل الاشتقاق، فالوجود و الوحدة و التشخص، المحمولات بالاشتقاق ایضا من الخارج المحمول، کما ان الموجود و الواحد و المتشخص، المحمولات بالمواطاة، من الخارج المحمول. و لعلّه یرید انه لا فرق بین الوجود و الموجود مثلا لعدم اخذ الذات فی المشتق.

قوله: لا غیری: ای لم یوخذ من الخارج، و التفصیل فی الفلسفة حیث بیّنوا ان الامکان لا یمکن ان یکون غیریا.

قوله: و ما تشابهت: المشترك ما له ازید من معنی واحد حقیقی، و المتشابه ما له ازید من معنی واحد و لو مجازا و تأویلیاً.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۰۲

قوله: الی الشیء 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 من مطلب ما الشارحة.

---

(۱)- هو الدکتور سیاسی فی ص ۳۰۹، مبانی فلسفه: «حد ناقص آن است که مرکب باشد از جنس بعید و فصل قریب، و رسم ناقص مرکب است از جنس بعید و خاصه.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۰۳

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 فاصول المجهولات ستة.

و توضیحها انك اذا سمعت اسما كالجن و ما یرادفه فی كلّ لغة و لم تعلم شیئا من هذا الاسم، فاول جهل لك ترید كشفه هو الجهل بهذا الاسم، فتسئل عن شرح هذا الاسم فیقال لك: الجن شی مادی من نار مثلاً «۱» كما فی القرآن «و خلق الجان من مارج من نار».

ثم تسئل: هل هذا المعنی موجود فی الخارج او هو اسم بلامسمی كما تقولون: العنقاء طیر من الطیور و لیس موجوداً 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 الحقیقة قد یكون عین جواب ماالاسم، و الفرق بالمقام فاذا لم تعلم وجوده بل سمعت اسما منه فقط، و ترید شرح الاسم یكون الجواب قهرا مفیداً لشرح الاسم فقط، و لا ریب ان شرح الاسم یتحقق بذكر الحقیقة ایضا كما یتحقق ببیان الا ثار او اجمال من عوارضه او خصوصیا ته.

ثم یصل المقام الی ان تسئل عن آثار ذاك الموجود و احكامه، فیقال لك

---

(۱)– ای المراد من هذا الاسم ذاك المعنی.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۰۴

مثلا الجن ایضا كالانسان خلق لان یصل الی كماله المترقب فی ناحیة المعرفة، و بعض افراده یصلون الی كمالهم فمنهم مسلم و كافر و «انا منا القاسطون و منادون ذلك» و نحو ذلك.

ثم تسئل عن علة وجوده، من العلة الفاعلیة و الغائیة فتسئل: من اوجده و مم تولد هذا الموجود؟ و لا ی شیء وجدو ما غایة خلقه؟ فیقال الله تعالی خلقه من نار لان یصل الی كمال منظور.

ثم تسئل بعد ذلك كله عن طریق العلم به و احكامه فتقول من این علمت هذه الامور: حقیقته و علته و احكامه و غایته ...؟ فیقال من كذا و كذاو ...

هذه هی اصول مجهولات الانسان و یعبر بالترتیب عنها بمطلب «ما» المنقسم الی ماالحقیقیة و ماالشارحة للاسم. و مطلب «هل» المنقسم الی هل البسیطة السائلة عن اصل الوجود، و هل المركبة السائلة عن الا ثار، و مطلب «لم» المنقسم الی لم الثبو تی السائل عن العلة الواقعیة الفاعلیة و الغائیة، و لم الا ثباتی السائل عن علة العلم و طریقه.

و قد عرفت بما ذكرنا ان بین هذه المجهولات و رفعها تر تیبا طبیعیا و ان مطلب هل مع ما مشتبكان، فالاول مر تبة ماالشارحة ثم هل البسیطة ثم ما الحقیقیّه ثم هل المركبة. ثم بعد هما مطلب لم الثبو تی و الا ثباتی.

كما عرفت عند الدقة ان وظیفة اللغوی هو بیان ماالشارحة یعنی انه یفسّر الاسم اما بتبدیل اللفظ بلفظ لغة اخری فیقول الماء ما تسمونه فی الفارسیة آب، او بغیر ذلك.

قوله: ماالحركة و ماالمكان: ذكر لما الشارحة مثال الخلاء و العنقاء، و لما الحقیقیة مثال الحركة و المكان، لیمتاز كاملاكل عن الاخر. فذكر لما الشارحة ما لیس له وجود و حقیقة اصلا كالعنقاء و الخلاء (علی اعتقادهم)، فیتمحض فی شرح الاسم فقط.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۰۵

(قوله: و لذا يقال التعريف للمهمية: يعنى قولهم التعريف للمهية و بالمهية، مربوط بهذا القسم من التعريف اى مطلب ما الحقيقية، و معنى قولهم هذا ان التعريف لمهية الشيء لا اسمه (اى التعريف الكامل هو الحقيقى لا الاسمى)، و المعرف (بالكسر) فى هذا التعريف اجزاء المهية من الجنس و الفصل.

و التقدم بالحقيقة من اقسام التقدم الثمانية، زاده الصدر قدس سره و هو ان يثبت حكم واحد لشيئين احدهما بالذات و الاخر بالعرض، و هنا حكم التحقق، بالذات للوجود، و بالعرض للمهيه.

قوله: اذ الوجود مقدم الخ: اى المهية حد الوجود، فمالا وجود له لاحدله و لا مهية، فالوجود قبل المهية، فلابد من تقدم «هل» على «ما» الحقيقية. و من طرف آخر المنطق مقدمة الفلسفة، و الفيلسوف يبحث عن الحقائق، فان عمل الفلسفة هو تمييز الموجود عن المعدوم، و الحقيقة عن التوهم، و المهية ما لم ينضم اليها الوجود لم تكن حقيقة.

قوله: و لهذا فالوجود حقيقه كل ذى حقيقه: استفاد قدس سره من كلامه هنا لبحث اصالة الوجود فى الفلسفة، فقال: و مما ذكرنا علم ان ملاك التحقق و كون الشيء حقيقة و ثابتا هو الوجود، و ان وجه اتصاف المهية بالحقيقة هو الوجود، فالوجود اصل التحقق و اولى بالتحقق.

قوله: اليه آلت الخ: و قد ارجع بعضهم اللم ايضا الى مطلب ما و هل، لان السؤال عن «لم» الثبوتى اى العلة يرجع الى «ما»، اذ العلة من اجزاء الحد كما يأتى، و السؤال عن لم الاثباتى اى اثبات وجوده يرجع الى «هل» كمالا يخفى، لكن المصنف لم يعتن به لانه ايجاز مخل.

قوله: لا اين و لا كم الخ: يعنى ان وجه قولنا «ان كانت» هوالاشارة الى انه ليست هذه الفروع التى ذكرنا رجوعها الى اصول المطالب المذكورة، موجودة فى تمام الموارد، مثلا المجردات لا مكان لها و لا مقدار من المساحة و الحجم و

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۰۶

الثقل و ... و لا زمان لها فليست هذه الفروع هناك اصلا.

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

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

هذا و لتوضيح البحث اذكر مقدمات **۱-/** كل مركب فله علل اربع: العلة المادية و الصورية و الفاعلية و الغائية بمعنى انه يلزم فاعل، و غاية يلحظها الفاعل فى فعله (و الالم يفعل)، و مادة يتكون الشيء منها، و صورة تعرض على المادة، و عند ذاك يتكون الشى.

و يقال للعلة المادية و الصورية اصطلاحا، علل القوام اى قوام الذات و الحقيقة، و للعلة الفاعلية و الغائية علل الوجود،

ای لیستا داخلتین فی الذات، لکن وجود الشیء 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

(۱)– قال صدر المتألهین فی شرح الاصول (حدیث ۳۳۷): و من المعالیل ما لا یحتاج الی السببین الداخلین لکونه بسیطا، و اما الفاعل و الغایة فلیس یمکن لشی من الممکنات الاستغناء عنهما ...

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۰۷

لکن ایدینا لا تصل الیها لعدم اجزاء فی ذاتها حتی ننتقل الی کل جزء جزء و نعرف الاجزاء و بواسطتها الکل، فلو ارید تعریفها فاما تعرّف بالا ثار کان نقول البیاض لون مفرق لنور البصر، و العقل الاول موجود یؤثر فی العالم کل اثر باذن الله تعالی، و اما تعرّف بعلتها الفاعلیة و الغائیة، فنقول مثلا العقل الاول اول مخلوق لله تعالی لیستکمل العالم به، و هذا ما یعبر عنه فی لسان القوم باتحاد ما هو و لم هو، و ما قد یقال: لیس لها ما هو، فلیس المراد انه لاذات لها و لا حقیقة! کیف و لکل شی ذات و حقیقة، و الا لم یکن شیئا، و بکلمة الامام الصادق علیه السلام: ان الله قد جعل لکلّ شی حدا «۱»، بل المراد عدم الوصول الی الذات لانه انما یکون بالمعرِّف، و المعرّف هو الجنس و الفصل و هما فی المرکبات، فالمراد انه لا ذات لها فی مقام الا ثبات.
و قد عرفت مما ذکرنا ان لیس هذا مختصا بالعقول و المجردات (و سنذکر شرحها) بل یجری فی کل البسائط.
۲–/ العقل مصدر عقل یعقل و هو بمعناه المصدری بمعنی الفکر و النظر، و یطلق علی القوة المدرکة للمعانی الکلیة (و الکلیات روح الجزئیات و امّها) فی الانسان من باب اطلاق المصدر علی الموصوف به (فاعلا و مفعولا)، کاطلاق الخلق علی المخلوق، و العدل علی العادل، کما یطلق مجازاً علی وجود الانسان احیاناً کما کان افلاطن یطلق العقل علی ارسطو و یقول لا اشرع فی التدریس حتی یحضر العقل ای ارسطو.
و للّه تعالی موجودات دراکة اشرف و اعلی بمراتب من عقل الانسان هی عقل صرف و درك محض تسمّی فی الاصطلاح بالعقول الکلیة (علی اصطلاح اهل العرفان و فلسفة الاشراق من باب تسمیة الموجود القوی الوسیع المحیط،

(۱)– الوسائل کتاب الاطعمه و الاشربه.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۰۸

بالکلی، و تسمیة الموجود الضعیف المادی، بالجزئی) و تسمی بالعقول المفارقة ایضا لتفرقته و بینونته عن المادیات.
و یسمی عالم العقول بعالم الجبروت ایضا لجبره نقائص مادونه من العوالم لکماله و صفائه.
و لشدةء درك العقل الکلی و قوة ادراکه یری الاشیاء کلها فانیة سوی الرب تعالی رؤیة حاضرة، و لا یغفل عن ذلك فیعشق الرب تعالی لفهمه انه الکمال المطلق، و الجمال الصرف، و کل جمال سوی الله قد اخذ شیئا قلیلا 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 و غفلة ابدا، و استحكامه و قدرته بواسطة ذلك. «۱»

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

و ان سئلت: لو كان العقل غافلا عن ما سوى الله فكيف يدبّر 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 تتوجه الى عالم العقول، لكماله الحاصل من انجذابه الى الرب تعالى. «۲»

و لذلك نقول توجه الانبياء عليهم السلام ايضا الى الناس انما هو من جهة امر الله تعالى، ففى توجههم الى الناس توجه الى الرب تعالى.

ثم هل العقول الكليه عشرة او ازيداو اقل؟ لا برهان عليه و ان جعلها المشائين عشرة.

---

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

(۲)

- من تماشای تو می‌کردم و غافل بودم کز تماشای تو جمعی به تماشای منند.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۰۹

۳-/ اذا توجه الشيء الى غيره توجه الحب و العلاقة فباول مرتبة من التوجه الحبّى يذهب قدر من وجوده و استقلاله و يغفل عن وجود نفسه بقدر توجهه الى ذلك الغير، ثم اذ زاد الحب فهواه فعشقه، فاشتد عشقة، بحيث لا يرى الا المحبوب و لا يتوجه الا اليه، لم يبق من نفسه سوى هيكل مادى صرف ليس له روح من نفسه بل روحه و ارادته و قدرته بيد المحبوب و يعبر عن هذه الحاله بحالة الفناء فى المحبوب. و ليس المراد فناء الجسم (حتى يرد اشكال الحلول و الاتحاد) و هو واضح، بل و لا فناء الروح حقيقة بمعنى انعدام الروح من عالم الكون و الوجود او الموت. بل المراد هو الفناء، الذى نسميه فناء مجازيا و هو فناء حقيقى عند اهل المعرفة، بل و عند اهل الدقة من علماء معرفة النفس بمعنى ان ذهننا المادى يتخيّل ان الفناء الحقيقى فناء ظاهر الشيء، مع ان فناء ظاهر الشيء اى الموت مثلا ليس الا الانتقال من منزل الى منزل لكن الفناء الحقيقى هو العشق الذى لا يبقى للعاشق شخصية و استقلالا و ارادة و .. و يجعله ظل المعشوق و فيئه.

فليتوجه العاشق الى معشوقه و انه فيمن يفنى؟ فان «قدر الرجل قدر همته و عشقه»، «۱» فالاولياء الكاملون يتوجهون الى الرب تعالى و يفنون فيه على طبق التكوين و الفطرة (لان كل موجود فان فى الله تعالى طوعا او كرها بمعنى انه ليس من نفسه استقلال فى قبال ارادة الله تعالى فالاولياء توجهوا الى فطرتهم، و غير الاولياء غفلوا عن فطرتهم و فنائهم و توجهوا الى الماديات و لكن اكثر الناس لا يعلمون) «۲» و بالجملة الفناء فى الله رأس مال الانسان فطوبى

لمن توجه الی رأس ماله.

و اعلم ان الفانی فی محبوبه قدیری نفسه عظیما لاتصاله بالمحبوب الذی

(۱)- نهج البلاغة.

(۲)- چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۱۰

یراه قویا و کاملاً، و قدیری نفسه ضعیفا لا یقدر علی شی فی قبال المحبوب، اذ الفناء له جهتان، لانّ الفانی بفنائه فی المحبوب یتصل به و یصیر من ذیل عالم المحبوب و یترشح علیه عظمة المحبوب فیحصل له من الفناء عظمة «۱» کما یعظم الناس خادمی اکابر الدنیا مع ان صیرورتهم خادمین لم تکن لاجل کمال شخصیتهم نوعا.

و لما ذکرناه تری العشاق (عشاق الله تعالی او عشاق المادیین) قد یلتذّون بانهم من صقع المعشوق، و قد یتفجعون من الم العشق فقد یقول کما یقول شاعر الفرس:

بر آن بودم که از آهن کنم دل ندانستم که تو آهن ربائی

او یقول:

در سینه دلم گمشده تهمت به که بندم غیر از تو کسی راه در این خانه ندارد

و قد یقول: الهی هب لی کمال الانقطاع الیك و انرابصارنا بضیاء نظرها الیك حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمة و تصیر ارواحنا معلقة بعزّ قدسك ... (المناجاة الشعبانیة).

فان التعلق بعزّ قدس الرب لیس الاالفناء عن ذات نفسه لکنه یدعوا و یسئل ذلك الفناء عن ربه تعالی لانه یری ذلك الفناء عزّا (کفی لی عزا ان اکون لك عبدا). و قال تعالی: لا یزال عبدی المؤمن یتقرب الیّ بالنوافل حتی اکون سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و .. (وسائل الشیعه).

و انت خبیر بان کون اللّه تعالی سمع العبد و بصره و ... لیس الاّ فناء العبد عن

(۱)- قال الشبستری:

دو خطوه بیش نبود راه سالك اگر چه دارد او چندین مهالك
یك ازهاء هویت در گذشتن دوم صحرای هستی در نوردن

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۱۱

نفسه و اضمحلال ارادته فی ارادة الله تعالی. و الاولیاء وصلوا الی ما وصلوا و فعلوا ما فعلوا من الکرامات و العجائب لمکان اتصالهم بعالم الرب تعالی.

و لیعلم ان مراد الشاعرین المدّاحین للائمة الاطهار، ذلك الذی قلناه، حیث یقول الشاعر مثلا فی علی علیه السلام:

توئی آنکه غیر وجود خود بشهود و غیب ندیده‌ای
همه دیده‌ای نه چنین بود مه من تو دیدی دیده‌ای
فقرات نفس شکسته‌ای سبحات و هم دریده‌ای
ز حدود فصل گذشته‌ای بصعود وصل رسیده‌ای
زفنای ذات بذات حق شده اتصال تو یا علی

و یقول الفائض المازندرانی (و هو کان مبلّغاً فاضلا متدینا لا یعبد الا الله تعالی) فی حق علی علیه السلام:

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

فالمرادانه علیه السلام من جهة فنائه فی الله تعالی کانه لم یبق منه شی فیحکم علیه بحکم الرب تعالی. «۱»

و بالجملة اقوال العرب و العجم مشحونة باعتبارات الفناء، فان قول الصادق علیه السلام فی شرح قوله تعالی الا من اتی الله بقلب سلیم: «القلب السلیم قلب یأتی ربه و لیس فیه احد سوی الله تعالی»، لیس الا الفناء الذی قلناه، و کذا قول ابراهیم الخلیل: «ان صَلوٰتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین»، فان کون الحیوة و الممات و کل عمل من الاعمال لله تعالی لیس الا الفناء عن ارادة نفسه و انجذا به الی رضی الله تعالی ... و کذا المناجاة الشعبانیة المذکورة آنفا، و

---

(۱)- و لست بصدد تصحیح کل ما قالت الشعراء بل اقول لا یصح تکفیرهم بصرف اقوالهم هذه.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۱۲

فی اشعار الشعراء ما لا یحصی فی افادة ذلك فتدبر جیدا.

٤- لا ریب فی ان کل عمل یصدر عنا انما یقع لهدف و غایة نرید تحصیل تلك الغایة لتوجهنا الی کمال تلك الغایة کما ان لکل موجود مادی ایضا غایة فی خلقته و تکونه، یتوجه الیها بعمله الطبیعی و لو بلا ارادة منه، فان جهاز هاضمة البدن فی هضمه الغذاء یتوجه الی غایة هی تحصیل بدل ما یتحلل من الانسان و قس علیهذا ... و یعبر عنها بالغایة غیر الارادی کالاولی بالغایة الارادیة و هذا واضح.

لکن هذا کله انما هو قبل الوصول الی الغایة، و اما بعده فقد یفعل الفعل ایضا لکنه لیس لاجل تحصیل تلك الغایة بل لحصولها، بمعنی ان فعالیة الموجود کانت للوصول الی الغایة فاذا وصل الیها فقد یترکها و یتوجه الی غایة اعلی و ذلك اذا لم تکن تلك الغایة غایة کاملة بالکمال المطلق و قد لا یترکها بل یعمل ایضا علی طبقها و ذلك فی الغایة الکاملة بالکمال المطلق لعدم شی اعلی منه، و فی المثل: البخیل الذی یرید ازالة بخله و تعدیل نفسه یجود و یعطی حتی یحصل له ملکة الجود فاذا حصلت له تلك الملکة کالحاتم الطائی مثلا فیجود ایضا لکنه لیس لغایة لیست حاصلة بل لغایة حاصلة، فلا یقال یجود لیحصل له ملکة الجود، بل یجود لانه جواد. و بعبارة اخری قد یکون محرك الشخص نحو العمل تصور الغایة غیر الحاصلة و قد یکون نفس الغایة الحاصلة.

لیست غاية غير حاصلة يريد تحصيلها حتى يكون ناقصاً يريد الكمال (تعالى و تقدس عن ذلك)، بل لغاية موجودة هو كونه فيّاضا و دائم الفيض، و لكون صفاته عين ذاته فغاية فعله نفسه.-/ دقّق النظر-/ فهو تعالى يوجد العالم

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۱۳

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 مثلالم 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 فيه ممكن الزّوال، لعدم استعداد الاستكمال زائداً على ما يكون.

اذا عرفت هذه الامور فدقّق النظر فى عبارة المصنف قدس سره 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 لابد ان يعرف بعلل الوجود اى العلة الفاعلية و الغائية.

و من جهة اخرى العقول فانية فى الحق تعالى فكانه لم يبق لها ذات و حقيقة بمقتضى المقدمة الثالثة. فليس لها الاّ لم هو. فالوجه الاول وجه منطقى و الثانى وجه عرفانى روحى.

ثم انه لا غاية لله تعالى فى خلقه العقول سوى ذاته المقدسة (كما لا غاية و نتيجة للعقل نفسه فى وجوده و فعله سوى نفس وجود الله تعالى)، 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 لابد ان يكون على نحو المثال

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۱۴

لاالانحصار.

و قد عرفت بما ذكرنا كله ان اتحاد ما و لم، امر تسامحى والا فبالحقيقة العلة متقدمة رتبة على الشىء قطعا، و كذا اتحاد ما و هل متوقف على نفى الماهية عن بعض الاشياء.

قوله: كما يكون ما هو هل هو: توضيحه انّه اختلف فى المجردات المفارقة عن المادة، هل لها ماهية ام لا؟ فقال جمع وصفهم المصنف باهل التحقيق: لامهية لها لكونها فانية فى الحق تعالى، يجرى عليها ما جرى من الحكم على المقام الربوبى. و قال بعض آخر: هذا وجه مسامحى و الافعندالدقة هى موجودات ممكنة و الممكن محدود و لا شى من نفسه. فعلى قول من ينفى المهيّة عنها فليس لها سوى وجود كامل غير محدود، فلها هل هو دون ما هو.

قوله: و كالوجود المنبسط: الوجود المنبسط هو الجهة الجامعة لانحاء الوجودات و هو الصادر عن الله تعالى «۱» بمعنى ان الذى صدر عن الله تعالى هو الوجود الاطلاقى الظلّى لا الانسان بحده و البقر بحده و ... و انما تصوّر ذلك الوجود الاطلاقى بهذه الصور عند ارتباط درجاته بهذه الحدود، و هذا كما ان الروح الانسانى يصير سمعا فى ناحية

السمع البدنی و بصرافی ناحیة البصر البدنی و .. فان السمع من الروح و البصر ایضاً منه و ... کما قال المصنف فی الفلسفة: النفسی فی وحدتها کل القوی ....

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

---

(۱)- علی طبق قانون الواحد لا یصدر عنه الا الواحد، الثابت بالبرهان و النقل کما افاده الرضا علیه السلام فی مجلس المامون. راجع توحید الصدوق.

(۲)

- چندین هزار خانه و یك نور بیش نیست لیك اختلاف از در و دیوار آمده

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۱۵

و لیعلم انه قد یسمی الوجود الکامل کالعقل و نور الولی علیه السلام وجودا منبسطا ایضا علی اصطلاح العرفان.

و الوجود المنبسط لامهیة له و لاحد عند المحققین (الاّ حدّانه صادر عن الله تعالی). فلیس له ما هو فلابد ان یعرف بعلّته الفاعلی ای الرب تعالی، و یقال هو اول صادر عن الله تعالی او بعبارة اصح هو الصادر عن الرب تعالی.

قوله: و الانخساف الاول یناسب: یعنی ان الانخساف لکونه بسیطا لاجنس له و لا فصل فلیس له ما هو بمعنی التعریف الحدّی، کما مضی فاذا ارید تعریفه فلا بد 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 الاالوجود.

لکن المصنف لم یتعرض له اشارة الی ان الانخساف امر عدمی‌ای عدم النور فلیس له وجود ایضاً 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 وجوداً عارضا علیها. و هذا صحیح نوعا، و هل یصح کلاً؟ بمعنی انه هل یکون کل ممکن مرکبا من مهیة و وجود؟ فیه خلاف فقیل: المجردات کالعقول لا مهیة و لاحد 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 الانسانی ایضا لا مهیة و لاحد له، لان کمال الانسان غیر

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۱۶

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»

و هذا اعتقاد السهروردی رئیس الاشراقیین الاسلامیین و ارتضاه المصنّف فی الفلسفة حیث ذکر ان النفس لا مهیة لها، و استدل علیه بوجوه منها ما ذکره بقوله:

و انهابحت وجود ظل حق   عندی و ذافوق 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 موجوده بالوجود لا بنفسها، بخلاف ما لا مهیة له فانه نفس الوجودو 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 و المراد من قولنا بذاته و بنفسه هنا لیس نفی العلّة الفاعلیة بل المراد نفی الواسطة فی العروض.

---

(۱)

- بار دیگر از ملك پران شوم   آنچه اندر و هم ناید آن شوم

***

نور مردان مشرق و مغرب گرفت   آسمانها سجده کردند از شگفت

***

موجهای تیز دریاهای روح   هست صد چندان که بد طوفان نوح

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۱۷

۳- المهیة قد یطلق بمعنی الحد کالانسان و نحوه، فلا تطلق علی الوجود بل هی حد الوجود، و قد یطلق علی هویة الشیء، و بهذا الاطلاق تکون اعم، فتطلق علی الوجود ایضا اذ الوجود هویة، و شیئیة الشیء به، و بهذا الاعتبار اطلق الصدر فی الاسفار فی بعض الموارد المهیة علی الوجود.

اذا عرفت هذه فتدبر فی عبارة المصنف حتی تحصّل 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 جزء له، و لا یعرّف ذاته، فلیس له ما هو، فان حقیقته نفس الوجود، فما و هل فیه واحد، فلیس له من العلل الاربع الماضیة سوی العلة الفاعلیة و الغائیة، و هما ذات الله تبارك و تعالی فانّه تعالی فاعل الوجود و

غایته. فاعل 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 اذا ترفض انانیتها و خصوصیتها ترجع 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 الشیء، فان المضاف کالماء المضاف لیس الا الماء و اضافة، و الخاص مقید

---

(۱)- کما قال الصادق علیه السلام ابی الله ان یجری الامور الاباسباب.

(۲)- کما قال علی علیه السلام «الیه تنتهی الغایات» فتثبت غایات متکثرة لکنه تعالی منتهی الغایات.

(۳)- و ابتغوا الیه الوسیلة.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۱۸

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 حینئذ 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 بالاعتبار کما مضی، فما و هل واحد بمعنی عدم مهیة له بمعنی الجنس و الفصل.

و هل و لم واحد بمعنی ان الوجود الخاص انما هو تحت العام، و العام منطبق علی الخاص، فهما واحد بنحو من الاعتبار.

لکن هذاالاتحاد کما لا یخفی تسامحی و عرفانی کالاتحاد بالفناء علی ما مرّ.

ثم ان هذا کله فی الوجود من کل شی، و یمکن اجرائه فی نفس الشیء فی الاشیاء التی لا مهیة لها کالنفس الناطقة فان الروح الانسانی کما مرّ لا مهیة له عند الاشراقی فلیس له ما هو فهو الوجود بلاحد، و فاعلها و غایتها الوجود المنبسط الذی هو ظل الله و یجرّ کل موجود الی الله تعالی، فما و هل واحد، و هل و لم ایضا واحد بالاعتبار الّذی مرّ ذکره.

قوله: و علی قول من یقول الخ: یعنی بناءً عَلٰی هذا القول لا نحتاج فی بیان قولنا فی الشعر: و فی وجودی ... الی ذکر الوجود و بیان ما ذکرنا فی وجود النفس بما هو وجود، بل یجری ذلک فی نفس النفس الناطقة فانها ایضا لا مهیة لها.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۱۹

غوص فی اقسام ما هو

قوله: فی شیئیة المهیة: یعنی ان هذا الغوص فی بیان اقسام ما هو، الواقعة فی جهات المهیة و السائلة بها عن حیثیة

المهیة.

قوله: اذ الفصول صور نوعیة: مراده قدس سره ان شیئیة کل شی انما هی بفعلیاته و ما یکون فعلا، لا القوی و الاستعدادات، فانه استعداد الشیئیة لانفسها، و لا ریب ان الفعلیة انما هی بالفصل الذی هو صورة الشی، لا بالجنس الذی هو «مادة» و له صلاحیة الشیئة، لا الشیئیة فعلا، فان انسانیة الانسان مثلاانما هو بفصله الذی یکون به فعلیة الانسان و هو الناطق، لا بجنسه ای الحیوان الذی له استعداد الانسانیة لا الانسانیة الفعلیة.

و اذا کانت شیئیة الانسان بالناطق، و معلوم ان ما هو یسئل عن ذات الشیء و شیئیته، فما المانع من ان یقع الناطق وحده فی جواب الانسان ما هو؟ و یدلك علی ما ذکرنا من ان شیئیة کل شی بفصله، ان مدار الحدود علی الفصل، و انه لو لم یکن فصل فی الحدود لم یسم حدا.

قوله: صور نوعیة: المراد من الصورة النوعیة صورة النوع ای فعلیة النوع کالناطق فانه فعلیة 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

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۲۰

و الناطق لتسهیل التکلم و الاعتبارات، فان النفس الناطقة نفسها الخارجی و مفهومها الذهنی لا یمکن حملها علی الشیء فلا یقال: زید نفس ناطقة او بعض الحیوان نفس ناطقة کما لا یقال: زید ید، و انما الید بعض زید، و 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 تال فی السلسلة الصعودیة: انما عبر بالسلسة 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 النّاطقة صاحبة لجمیع کمالات الحیوانیة مع زیادة کمال. فجمیع کمالات الفصول السابقة (و من جملة تلك الکمالات ان تلك الفصول محققة 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 هولا یکون الفصل فقط، و الفصل انما یجاب به ایّ.

قوله: تفنّن النمط: من اضافة الصفة الی الموصوف یعنی ان للفیلسوف رویة متفننة یراعی فی الکلام اسالیب متعددة فیلحظ تارة جهة القوام فی الفصل فیقول یصح ان یجاب به ما هو، و یلحظ تارة جهة الممیز فیه فیقول یجاب به ای.

(۱)- والی 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(قدس سره)، ص ۱۲۱

لکن لا یخفی ان مجرد ما ذکر لا یرفع الاشکال، اذالمنطقی و هذا الفیلسوف بالاخرة یتخلفان فی وقوع الفصل فی جواب ما هو. الا ان یقال هما یتفقان فی ان اللازم فی جواب ما هو ما یکون مقوم الشی، و اختلافهما انما هو فی المصداق و ان الفصل مقوم ام لا؟ و الاختلاف الموضوعی المصداقی لیس اختلافا فی اصل القاعدة الکلیة فتدبره.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۲۲

غوص فی مشارکة الحد و البرهان فی الحدود

لهذا الفصل عنوانان: ۱-/ عنوان تقسیم الحد بنحو آخر، ذکره قبیل الشروع فی البحث، و عنوان مشارکة الحد و البرهان، ذکره هنا، و الاول احسن ارتباطاً بباب الحدود و ان کان الثانی ایضا مربوطا. فنقول: قد عرفت ان کل موجود مرکب فله علل اربع من المادّی و الصوری و الفاعلی و الغائی، فاعلم انه قد یذکر المعرّف باعتبار جمیع العلل فیعرّف الانسان مثلا بانه حیوان ناطق خلقه الله تعالی للاستکمال بمعرفة الرب تعالی، و قد یعرّف باعتبار علل القوام فقط ای المادی و الصوری کالانسان بانه حیوان ناطق، وقد یعرّف باعتبار علل الوجود فقط کالانسان بانه مخلوق لله للاستکمال. فالاول حدالمهیة الموجودة، و الثانی حد المهیة مع قطع النظر عن الوجود، والثالث حد وجود الشیء فقط و بیان علة التحقق الخارجی مع قطع النظر عن الذات.

قالوا: احسن التعاریف ما عرف الشیء بجمیع ماله دخل فی وجوده ای بالعلل الاربع، فانه ما لم یعرّف اجزاء ذات الشی، و فاعله الذی او جده، و غایته التی اریدت من وجوده، لم یعرّف الشیء حق المعرفة. و اما التعریف بعلل القوام من الجنس و الفصل فقط مع قطع النظر عن وجود الشیء و علل الوجود فهو لا یوجب الا معرفة ناقصة، اضف الیه ان المهیة و اجزائها (ای الجنس و الفصل) مع قطع النظر عن الوجود لیست الا اعتبارا صرفا و مفهوما محضا، فان مفهوم الانسان مثلا ما لم یتحقق بالوجود لم یکن الا صرف الاسم بلا واقع، و لذلك قال جمع یسمون اصحاب التسمیة: الکلی الطبیعی اسم بلا مسمی.

ومهما اختلف فی الفلسفة فی ان الواقع فی الخارج هو الوجود او المهیة،

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۲۳

فالاختلاف انما هو فی المهیة المربوطة بالخالق، ارتباطا سموه کسب الفیض (و القائلون باصالة الوجود یقولون کسب الفیض و الارتباط لیس الا الوجود و بالوجود و البحث فی محله). و لا اختلاف فی ان المهیة مع قطع النظر عن

الوجود و الارتباط المزبور، اعتبار صرف، كما انه معلوم بالبرهان القطعى، اذ المهية الخالية عن الوجود و التحقق لا يمكن كونه متحققا و هذا ما 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 اعتبار الصرّف، لكونه موجودا، لكن بيان علل الوجود فقط بلا ذكر الذات ليس تعريفا للذات الكاملة فاحسن التعاريف هو تعريف الذات بعللها الاربع.

قالوا: و هذا التعريف الجامع الكامل هو الذى يجرى فيه مشاركة الحد و البرهان فى الحدود؟

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

۱-/ فى المفاد و معنى المسئلة ۲-/ فى الدليل عليها ۳-/ فى فائدة البحث ٤-/ فى الفرق بينه و بين ما قاله منطق ديالتيك من عدم انفكاك بحث الحدود و البراهين، (اى التصور و التصديق) «۱» فنقول:

ان الحدقد 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

---

(۱)- قال الدكتورانى فى رساله ماترياليسم ديالتيك: مادر 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 به هم ربط مى‌داديم و از مقايسه تصديقها و به كمك اسلوبهاى قياس، استقراء، تمثيل، مجهولى را نتيجه مى‌گرفتيم .. در اين منطق جامد قديم، تصديقهاى بى نهايت زياد كه بالقوه در يك تصور، موجود است فراموش مى‌شد و يكى از حالات ناقص تصور، تصديق ناميده مى‌شود .. ص ٤٨ و

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۲۴

المعرف و هو اردء اقسام التعريف لكونه عدماً 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 بالآثار و العوارض الخارجة عن الذات و هو الرسم.

و المراد من الحد هنا ليس الحد الاسمى لعدم عبرة به كما مضى، و ليس خصوص ما قابل الرسم، بل مطلق معرف المهية الموجودة، اعم من ان يكون باجزاء الذات او بالآثار.

و هذا و انكان خلاف اصطلاح باب المعرف لكن اطلاق كلمة الحد على ذلك شائع فى عبارات القوم، كما قال ابن سينا فى بعض كلامه فى برهان الشفاء:

«اللهم الا ان نعنى بالحد الحد و الرسم معا». يعنى اطلاق الحد على الرسم كما يطلق على الحدّ الاصطلاحى.

و كما قالوا: «تعريف القوس بانه قطعة من الدائرة من باب زيادة الحد على المحدود»، مع ان ذلك التعريف ليس حدابل رسم، اذ ليست القطعة جنسا و لا الدائرة فصلا، بل القطعة عرض عام (اما كونه عرضا فظاهر اذالاتصاف 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 الدائرة عرض خاص (اما كونه عرضا فلما ذكرنا من ان الاتصاف بكونه جزء للدائرة اولاىّ 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 المعرّف) للقوس هو الخط المنحنى المحيط على سطح او هو كيفية حاصلة من احاطة خط منحنى على السطح.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۲۵

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.
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 العدمية ايضا، فقالوا: الوجود بالنسبة، لازم فى ذكر الحد للسلب مطلقا، و مرادهم انك اذا اردت تعريف عدم فلابد من ذكر ثبوت و وجود مّا، اما الوجود المطلق لواردت تعريف العدم المطلق (فتقول: العدم نفى الوجود) او الوجود المضاف لواردت تعريف الوجود المضاف (فتقول 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 لاعين له كالجدارو السقف، و كذا الجاهل لا يطلق عليهما 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 كحدالعنقاء، و قالوا كل تعريف للشى قبل اثبات وجوده حد

---

(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(قدس سره)، ص ۱۲۶

اسمى، لعدم العلم بواقعه و مسماه، و قالوا: 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 شيىء فتعريفه ليس حدالمسمى بل حدّالاسم.
فاطلقوا كما عرفت كلمة الحد على حدالاسم، فاطلاقنا كلمة الحد على ما يعم الرسم (مع كون ذلك تعريف الواقع و المسمى لا صرف تعريف المفهوم و الاسم) ليس بعيدا عن اصطلاحات القوم اضف الى ذلك ان اكثر تلك التعاريف فى اوائل الكتب ليست الا بالاثار و الرسوم.
ثم اعلم ان المراد من الحدود فى قولنا «شركة الحد و البرهان فى الحدود» الحدود المذكورة فى المعرف و البرهان، اما

فی المعرف فالحدود اجزائه من الجنس و الفصل و الفاعل و الغاية او بعضها (فيما لا يذكر الا البعض كالبسائط)، و اما فی البرهان فحدوده الحد الوسط فی القياس. و ان قلت: الحد الاوسط حدّ واحد لا حدود (بصيغة الجمع)، قلنا: الجمعية باعتبار الموارد و الامثلة يعنی ان حدود المعرف و البرهان فی کثير من الامثلة مشترکان فذکر الحدود باعتبار الموارد.

او نقول: فی الشیء الواحد ايضا قد يکون براهين متعددة و اجزاء معرفه تذکر فی براهين متعددة، فحدود البرهان يعنی حدود البراهين القائمة علی ذلك الشیء الواحد و سيأتی انشاء الله تعالی توضيح ذلك.

اذا عرفت ذلك کله فاعلم ان المراد من مشارکة حدود المعرف و البرهان انك اذا عرفت شيئا بالتعريف الکامل الجامع للعلل الاربع او بعضها (فيما ليس له الاالبعض) فکثيراً ما يقع اجزاء ذلك التعريف فی البرهان عليه، فالدليل عليه و معرّفه يشترکان فی حدود هما و اجزائهما. و هذا فی التعريف الکامل ای التعريف

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۲۷

للمهية الموجودة، لا التعريف بعلل القوام فقط، او علل الوجود فقط، اذ البرهان علی وجود الشیء انما هو-/ نوعا-/ بالعلة الفاعلية و الغائية، و هما ليسا فی المهية بلا وجود، اضف اليه ان المهية بلا وجود ليست شيئا يعتد بها حتی ينظر المنطقی و الفيلسوف اليها، و معرف الوجود انما هو بحسب علل الوجود ای الفاعلی و الغائی فقط، و لا نظر له الی الذات اصلا، مع ان البحث فی باب المشارکة يشمل معرف الذات (فی المهية الموجودة) ايضا. و ان کان قد يطلق باب المشارکة عليه ايضا مثلا يقولون: وجود العلة حد تام للمعلول ای معرفه الکامل (فاخذ وجود العله معرفا للمعلول)، و يستدل علی وجود المعلول بوجود علته، فاشترك البرهان و المعرف فی الاجزاء يعنی ان وجود العلة صار جزء للحد و البرهان معا. لکن مراد المنطقی لا يختص بذلك.

اذا عرفت ذلك فمثال باب المشارکة انه يعرّف انخساف القمر بانه انمحاء نوره لحجب الارض بينه و الشمس، و يقال فی مقام الاستدلال عليه و فی مقام ذکر علة الانخساف ان الارض صار حجابا بين القمر و الشمس و لذلك فانمحی نوره-/ فتری ان الانمحاء و الحجابية ذکرا فی المعرّف و البرهان کليهما.

و ليعلم ان ما ذکر فی بيان علة الانخساف من ان الارض حجبت القمر عن الشمس و لذلك فانمحی نوره فی الحقيقة برهانان، تشريحه ان نقول: الارض حجبت القمر عن الشمس و کل مستضيیء من الشمس حجب عن الشمس ينمحی نوره فالقمر انمحی نوره، و کلما انمحی نوره، منکسف فالقمر منکسف.

فهناك «برهانان» وحدّان او سطان. احدهما بمنزله العلة للاخر کعلية الحجب للانمحاء، و لا ريب ان العلة بمنزلة المبدء للمعلول، و المعلول نتيجته، فان اخذ معرف الکسوف عن برهان العلة و قيل الکسوف حجب الارض بينه و الشمس يسمی معرّفا مبدء البرهان، و ان اخذ عن برهان المعلول و قيل الکسوف انمحاء نوره يسمی معرفا نتيجة البرهان، و ان اخذ عن کليها يسمی کامل البرهان نحو

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۲۸

الکسوف 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 حد كامل البرهان، و حد نتيجة البرهان، و حد مبدء البرهان، و حد الامور العدمية».

الحد الاسمى خارج عن البحث لعدم وجود له حتى يكون له علة (بمعنى عدم التوجه الى الوجود)، و حد الامور العدمية ايضا خارج عن البحث، لعدم علة له واقعاً. و الذى يرتبط بالبحث هو الثلثة اقسام الباقية.

هذا بيان اصل مسئله المشاركة، و من بيان الاصل يعرف دليل المسئلة، فانه اذا تصور اصل المراد لا يحتاج الى استدلال زائد على تصوره.

و اما فائدة بحث مشاركة الحد و البرهان فهو الاشارة الى ان البرهان كما يأتى فى باب القياس انشاء الله تعالى، مركب من القضايا اليقينية، و القضية اليقينية ما كان محموله منتزعا من نفس الذات الموجودة، بحيث يؤخذ فى حدّه و تعريفه، فاجزاء البرهان القطعى ما يمكن ان يقع فى المعرّف للذات الموجودة اى التعريف باعتبار علل الوجود و القوام معا، و انّ بالدقة فى اجزاء ذلك المعرف يستخرج البرهان على الشيء و التصديق بوجوده فالتصديق لازم لتصوره.

و من فوائد هذا البحث استفادة حد الشيء من البرهان عليه لمن يعلمه و لكنه يغفل عن ارتكازه الذهنى كما يأتى.

و اما الفرق بينه و بين ما يقوله منطق ديالك تيك فهو انهم يقولون: التصور و التصديق فى تمام الموارد متلازمان و التصديق منطو فى التصور كما عرفت من عبارة الارانى، و لكنالا نسلم ذلك الا فى المعرف للمهية الموجودة على ما عرفت، و ايضا يرد عليهم ان التلازم غير الاتحاد فتدبر فى المقام جيدا فانه من

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۲۹

مزال الاقدام بل من مضال الافهام و لله الحمد.

و اظن انك بعد الدقة فى اطراف كلماتنا تفهم مراد المصنف قدس سره فى عباراته كلها و نشرح بعض الفاظها:

قوله: او اسبابها و عللها غير داخلة فى ذاتها: على اختلاف الاقوال فى العدميات الانتزاعية حيث انه قيل لا علة لها اصلا، و قيل لها علة بالعرض و بالواسطة، و هذا مراده من الترديد على ما يظهر بالدقة فى آخر الاشعار.

قوله: و لا نقول كل انتقال للنفس الخ: ليس المراد ان الحديمكن استفادته من البرهان فانه لا يمكن كما يأتى فى الفصل الاتى بل المراد ان من يعلم الحد لكنه غفل عنه و يطلق الفكر مثلا على كل حركة ذهنية بلا التفات يمكن تنبيهه بالبرهان.

قوله: فان العاملة تحت الشوقية الخ: يعنى ان ترتيب مبادى الافعال هكذا:

الادراك من التصور، و التصديق بفائدة الشى، ثم الميل من الخفيف الى الشديد المعبر عنه بالشوق و الميل الشديد، ثم العمل بواسطة الاعضاء.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۳۰

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 ارائة 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 کشفتا فمراعاة شرایط الصورة مما لا یصعب. «۱»

و فیه ان هذاالاشکال من قلة التدبر فی کتب القوم، فان المحققین ذکروا فصولا فی کتبهم المنطقیة لکشف الحد (و هذا الغوص و الذی بعده وضع لذلك)، و طرقاً لکشف کبری القیاس کما تری فی بحث الانحاء التعلیمیة.

فذکر فی هذا الغوص عدم امکان کشف الذاتیات بواسطة القیاس البرهانی لما بینه من الدور والتسلسل و المصادرة و ... و الجمیع واضح.

قوله: قلت المراد بالوجود للمحدود: یعنی ان مراد الشیخ من قوله «اعرف وجودا» تعریف حدود الوجود بنفسه ای بیان الذاتیات، فیقول: کیف یمکن کسب الحد بالعرض، ای کیف یکون العرض احسن و اوضح تعریفا للذات من نفس حد الذات، مع ان الذاتی بین الثبوت و العرضی غیر بین.

و ایضا لا یکتسب بالضد و ...

قوله: و هذا ظاهره: یعنی عبارة ابن سینا یحتمل الوجهین **۱-/** لیس حداحد

---

(۱)- و تری بعض عبائر هم فی کتابنا المنطق المقارن.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۳۱

الضدین اولی به من حد الضد الاخر به یعنی لیس حد السواد مثلا اوضح من حد البیاض حتی یستفاد حد البیاض من حد السواد **۲-/** لیس حداحد الضدین اولی به من حد الآخر بذلك الآخر یعنی لیس حدالسواد اولی به من حد البیاض بالسواد یعنی انه حیث لیس الحد لکل منهما معلوما فیحتمل ان ما تخیل حداللبیاض یکون حدا للسواد.

قوله: لان الحس لا یفید شیئا: یعنی ان صرف احساس النطق مثلا فی افراد الانسان لا یثبت انه ذاتی لها، اضف الیه انه لا یمکن احساس جمیع الافراد فانها غیر متناهیة بحسب الازمان و الامکنة هذا مع عدم العلم بالحصر.

ثم ان ما یحمل علی الفرد اما یکون حمله من الاول بنحو الذاتی و انه حد لمهیتها و نوعها فهو مصادرة، و اما یکون حمله علی الفرد بنحو الاطلاق الاعم فلا یثبت الذاتیة.

قوله: فالحد بالترکیب اقتناصه: المراد بالترکیب تحلیل الشیء و تجزیته الی اجزائه و صفاته حتی یصل الی آخر اجزائه و اعمه، ثم ینضم الاجزاء و ترتب علی ترتیبها الطبیعی، فیعلم اجناسه و فصوله کتحلیل زید مثلا الی اجزائه الکثیرة العقلیة، حتی یصل الی اعم اجزائه، و هو الجوهر ثم ینضم و یرتب الاجزاء التی بعد ذاك الاعم من الخاص و الاخص، فیقال جوهر جسم نام الخ.

و لاریب انه محتاج الی تشخیص الذاتی من العرضی علی ما هو مذکور فی علائم الذاتی حتی لا یشتبه عند اخذ الذات فلا یؤخذ العرضی مکان الذاتی، اذ لیس المراد ذکر الذاتیات التی ذکرها القوم فی کل مقولة من المقولات،

عمیاناً و تقلیداً، منهم، فان البحث عقلی لا معنی للتقلید فیه، فان المراد الاخذ علی وجه البرهان لا التقلید، و قد اتضح ایضا ان المراد بالترکیب ما یشمل التقسیم المذکور فی الانحاء التعلیمیة، یعنی انه یقسم الشیء الی آخر اجزائه، ثم ترکب الاجزاء علی الترتیب المعین الطبیعی من الاعم الی الاخص.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۳۲

فاخذ الحد انما هو بالتقسیم و الترکیب سواء کان المراد تقسیم العقل الشیء الی اجزائه ثم ترکیبها، بفکره، المستفاد من علائم الذّاتی و العرضی، او الترکیب المستفاد مِن ذکر القوم اجناس کل مقولة و فصوله.

و حینئذ فکان الاحسن ان یذکر التفتازانی فی التهذیب بدل قوله التحدید، الترکیب، اذ لیس التحدید شیئا آخر مقابلا للتقسیم و الترکیب، و هو لم یذکر الترکیب مع لزومه جدا یعنی ان ترکیب الاجزاء المستکشفة ذو اهمیة جدا مثل تقسیم الشیء الی الاجزاء و الافصرف التقسیم الی الاجزاء الکثیرة ما لم ینظم الاجزاء علی الترتیب المعین لا یفید، و العجب من شارحی کلامه لم ینهبوا علی ذلک. «۱»

و یرد هذا الاشکال علی المشتهربا لفلسفة فی عصرنا راسل الانجلیزی حیث یبنی فلسفته علی التجزیة فقط و یسمی بذلک نفسه آتمیست.

قوله: ان الحدود حسب الوجود: یعنی ان الحدیقدر بقدر الوجود یعنی اولا ان مالا وجود له لاحدّ له، و ثانیا لابد ان یحکی الحد جمیع خصوصیات وجود المحدود، و لیس الغرض صرف تمییزه عما عداه، فاذا قیل فی جواب الانسان ما هو؟ جوهر ناطق او جوهر ناطق مائت (لو قلنا ان صرف النطق لا یمیز الانسان عما عداه، اذالفلک ایضا جوهر مدرک الکلیات، فیضاف المائت، اذ الانسان یموت و لا یموت الفلک) فهو و ان کان تمیز الانسان عما عداه، لکنه لیس بحد لعدم مساواته مع الانسان مفهوما و معنی، ضیقا وسعة، یعنی انه لا یذکر جمیع الخصوصیات الذاتّیة فی الانسان، مع ان الغرض من ذکر الحدّ بیان جمیع الذات، و لو ترک بعض الفصول و الاجناس فقد ترک بعض الذات کما ذکر ابن سینا.

---

(۱)- و الی مجموع ما ذکر فی الانحاء التعلیمیّة یشیر قول مولینا الحسین علیه السلام: «و من دلائل العالم انتقاده لحدیثه ...» و قول علی علیه السلام «من لم یتعاهد علمه فی الخلا فضحه فی الملاء». فان النقدو التعاهد لا یمکن بدون ما ذکرنا.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۳۳

فهو و ان کان مساویا للمحدود بحسب الحمل ای بالتساوی الصدقی الذی ملاک التساوی فی النسب الاربع، لکنه لیس مساویا للمحدود بحسب المعنی ای التساوی الدلالی الذی ملاک الحد الکامل.

قوله: من ثم ما فی بدو تعلیم الخ: یعنی ان التعاریف المذکورة فی اوائل الکتب التعلیمیة للاشیاء قبل اثبات وجودها تعاریف اسمیة و حدود الاسماء، لا حدود حقیقیة، لما مضی من ان الحدود بقدر الوجود.

قوله: و المحرکة الباعثة الخ: المشاعر قوی الادراک من الحواس الظاهرة و الباطنة. و المحرکة الباعثة هی الاحساسیة العاطفیة التی توجب الشوق و العشق نحو المطلوب، و العاملة هی القوی المنبثة فی العضلات. و کلمتا «الحاس و المتحرک بالارادة» تشیران الی جمیع ما ذکر.

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

قوله: مقام المعدنية و ما قبلها: الجسم ما كان له وزن و مكان، و هو امامادى يسمى عنصرى. او سماوى لطيف يسمى اثيرى، و العنصرى 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 الان انكشف تجاوز العناصر البسيطة عن مأة)، او مركب، و المركب اما جماد يسمى معدن، او ذوحياة نباتية او حيوانية او انسانية، فيسمى النامى و الحيوان و الانسان، و الجوهر الاولية اذا توجه نحو الانسانية لابد ان يعبر الجسمية العنصرية البسيطة، ثم المركبة الجامدة، ثم يرتقى الى حد الحياة النباتية ثم الحيوانية ثم الانسانية.

فلابد ان يشارالى جميع هذه المراتب المذكورة، و ان قلت: كلمة الجسم و ذوالابعاد يشمل كل جسم من العنصرى وا لمعدنى فهما مندرجان فيه، قلنا:

يشمل ايضا النامى و الحساس ايضا فلم ذكر عليحدة؟

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۳۴

قوله: فالتعريف التام الخ: و لا يخفى انه تعريف لطبيعة الانسان، الخالية عن الذاتيات المكتسبة، و الافلكل 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 بالحركة

غوص فى القضايا

قوله: شرطية: ليست الشرطية مقابلة للحملية بل هى منها مع قيد زائد فى تعريفها، 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: و يمكن تصور الموجود الخارجى بماهيّته فى الذهن، فما هيته 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.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۳۵

فى اقسام الحملية بحسب الموضوع

قوله: و هذا كما ان الحركة الخ: يعنى تقسيم القضية و هى حركة ذهنية الى هذه التقسيمات الاربعة، نظير تقسيم الحركة الخارجية الى تقسيمات من جهه فاعلها (الارادى و غيره) و قابلها (السماوى و العنصرى) و وقتها (الدائمى و غيره) و جهتها اى المقولة التى وقعت الحركة فيها (المكانى والوضعى و الجوهرى و الزمانى والكمى و الكيفى ..)

قوله: كدهراو سرمدا: الدهر فى المجردات قبال الزمان فى الماديات، و السرمد فى البارى تعالى.

قوله: قضية شخصية لا تعتبر: استدل لعدم اعتبار الشخصية بوجوه ثلثة اثناهما ذوقى عرفانى و الثالث عقلى منطقى:

١-/ 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 لرؤية الكلى.

نعم ما ذكرناه من الدليل يختص بالجزئيات المادية لا المجردات كالعقول،

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۳۶

فانّ العقل و ان كان جزئياً لكنه موجود محيط وسيع مجرد يسميه الاشراقيون كليا و ادراكه لا يحتاج الى الحس و البدن.

٢-/ الجزئيات فانية لا تبقى و لا كمال فى درك الفانى، كما قال الصادق عليه السلام:

«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 بالجزئيات الماديّة، و اما المجرد كالعقل او ذات الرب تعالى فهو و انكان جزئياً لكنه فوق الكيات و موجد كل شىء و يبقى و لا يفنى.

٣-/ لا يعتبر الشخصية فى العلوم العقلية الاستدلالية، لعدم امكان الاستدلال به اذ الجزئى لا يكون كاسبا و لا مكتسبا، كما او ضحناه 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 زيد او عمر او ... ايضا ضاحكون، لانهم افراد الانسان، و لايستفاد 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 انهامصاديق الكلى. فلا حاجة الى تجديد النظر لدرك الحكم الكلى للافراد.

قوله: سباحة بحار الكليات: السباحة و الدوس اشاره الى اول مرتبة ادراك المجردات من المشاهدة، و الغوص اشاره الى مرتبة اعلى و الوصول الى

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۳۷

المجردات و الاختلاط معهم، علی ما افاده الملا صدرا.

قوله: او کحباب فی الدأماء: السراب شیء فی حد نفسه لکنه یخیل الذهن انه ماء، و لکن الحباب لیس شیء علیحده اصلا، و اذا نفخ فیه یذهب سدی. «۱» فالثانی اشارة الی فناء الجزئی فی الکلی، و الاول الی فساد التوجه الاستقلالی الیه.

فی بعض احکام الموضوع

قوله: علی افراد موضوعها: و الحکم فیها و ان کانت بعنوان واحد نظیر عنوان «من فی العسکر» و «دار فی البلد»، لکن لا یلزم ان یکون لجمیع الافراد علة واحدة بل یمکن ان یکون لقتل کل منهم علة تخصه، و لذلك لا تکون القضیة الخارجیة معتبرة فی العلوم العقلیة الاستدلالیة، لعدم وحدة فی جهة الحکم و رجوعها فی الحقیقة الی قضایا شخصیة متکثرة.

قوله: کل اجتماع النقیضین الخ: لا یخفی ان ملاك کون القضیة خارجیة او ذهنیة هو الحکم علی الموضوع من حیث هو کذلك یعنی ان کان الحکم علی الفرد الذهنی بما هو ذ هنی فهی ذهنیة، و ان کان الحکم علی الفرد الخارجی بما هو خارجی فهی خارجیة، و لا ریب ان فی قضیة کل اجتماع النقیضین الخ لیس الحکم علی الافراد الذهنیة لاجتماع النقیضین بما هی ذهنیة، اذ لیس المراد ان افراد اجتماع النقیضین الموجودة فی الذهن مغایر لاجتماع المثلین، بل الحکم علی طبیعی الفرد من دون توجه الی الذهن او الخارج. و کذلك الجبل فی قضیة:

کل جبل یاقوت ممکن، لیس المراد خصوص الجبل الذهنی بل اصل الجبل مع قطع النّظر عن الذهن و الخارج.

---

(۱)

– ز دست غیر ننالم که من چو حباب   همیشه خانه خراب هوای خویشتنم

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۳۸

و القضیة الذهنیة مثل ان یقال: هذا النقش المتصور فی ذهنك صورة زید مثلا، فان الحکم حینئذ علی الموضوع الذهنی بما هو ذهنی. کما ان الخارجیة مثل قتل کل من فی العسکر ایضا الحکم علی الموضوع الخارجی بما هو خارجی. فالتحقیق ان الحکم فی امثال کل اجتماع النقیضین الخ علی نفس المفهوم و لایحتاج الا الی کون الموضوع مفهوما صحیحا لا مهملا کدیز، راجع مقصود الطالب و المنطق المقارن و لعله مراد الآیة البهبهانی مد ظله «۱» من عدم الاحتیاج الی وجود الموضوع اصلالان الربط بین المفهومین فقط.

قوله: نفس الامر: یعنی ان الحکم لیس علی خصوص الافراد الموجودة فعلا بل علی کل فرد محقق، فی ای ظرف من الزمان، ما ضیا او حالا او مستقبلا.

قوله: و الحكم فى المحصورة ايضا الخ: كان الا حسن ذكر هذا المقال فى بحثه عن اقسام الحملية بحسب الموضوع عندعدّالمحصورة و الطبيعية و كيف كان فغرضه الفرق بين الطبيعية والمحصورة بان 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 كالمرآة للافراد، فيحكم على الافراد بوساطة عنوان الطبيعة. فالحكم فى المحصورة و ان كان بحسب الظاهر على الافراد لكن التأمل يشهد على عدم امكان الحكم على كل فرد فرد لانه قد يكثر الافراد جدا بحيث قد يكون غير متناهية و لابد فى الحكم من تصور الموضوع فكيف يمكن تصور الافراد غير المتناهيه تفصيلا، فان التصور لابد 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 حينئذ غير متناهية. او بالنفس

---

(۱)- كان حيّا فى زمن تاليف الكتاب رحمة الله عليه.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۳۹

مستقلة عن القوى و هى لا ترتبط بالجزئيات بلا واسطة، فلابد من اخذ الطبيعة عنوانا للافراد.

قوله: بالعقل المجرد البسيط المبسوط: المراد بالعقل اما العقل الجزئى فى الانسان او الكلى، و كل منهما مجرد، لكن العقل الكلى مجرد ذاتا و فى مقام العمل، و العقل الجزئى فى الانسان و ان كان مجردا بحسب الذات لكنه فى مقام العمل يحتاج الى البدن (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، 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 لكن فيه ان الاشارة حينئذٍ تختلف فان زيداً اشارة الى ذات، و لازيد 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

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۴۰

الترقى بكلمة بل فى الادبيات حيث لا يتفوهون باصل المطلب من الاول بل يترقى شيئا فشيئا «۱»

(۱)– كقول الشاعر:

بسائل بحروبر بخشى غلط گفتم جهان بخشى

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۴۱

الموجهات

قوله: لم تكن من باب الفصل و الوصل: يعنى لم يكن البيت حينئذ جملتين فصّلت احديهما عن الاخرى فى الشعر، و وصّلت فى الشرح (على القانون المرسوم فى علم المعانى فى عطف الجملتين الخبرِيتّين اللتين بينهما جامع). بل يكون كلمة تلك فى المصراع الثانى مضافا اليها لكلمة جهة فى المصراع الاول، و يكون البيت جملة واحدة. و لا يخفى انه مبنى على ما ذكره علماء المعانى تقليداً، و 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 حينئذ فالقضايا المنعقدة فى صفات البارى تعالى ايضا ضرورية ازلية.

و قد عرفت ان الفرق بين الضرورية الذاتية و الازلية التقييد بمادام الذات فى الذاتية دون الازلية، لان الموضوع فى الازلية بنفسه وجود، ليس فيه احتمالان من الوجود و العدم، حتى يمكن تقييده بالوجود فان واجب الوجود لا يتحمل التقييد.

قوله: الضرورية بشرط المحمول: توضيحه انك اذا قلت: زيد قائم فالقيام محتمل، لكن اذا اخذت المحمول فى ناحية الموضوع و قلت زيد القائم، كان

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۴۲

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 هذامراده قدس سره من قوله: لان حيثيّة 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 الشىء مادام لم ينسد ابواب عدمه و لم يتحقق جميع شرائط وجوده لم يوجدو 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 هی الیقین: لا یخفی ان الضرورة فی باب جهات القضایا لیست بمعنی القطع و الیقین، بل بمعنی حتمیة التحقق حتمیة واقعیة فالحیوان ضروری للانسان، قطعنا به او شککنا، و القیام غیر ضروری للانسان قطعنا او شککنا، فالیقین انما هو من صفات النفس، و الضرورة فی الموجهات امر واقعی.

و هذاالاشتباه من باب اشتباه اشتراك اللفظ علی ما هو مذکور فی باب المغالطة. و قد صدر هذا الخلط من «کانت» الآلمانی ایضا حیث قسم القضایا الی الاحتمالی و هو الممکنة، و التحقیقی و هو المطلقة، و القطعی و هو الضروری. «۱»

فالحق ان البتّ فی کلام السهروردی اخذ بمعنی الضرورة الاصطلاحیة التی من الجهات، و البتان فعلان من البت کالرحمن.

قوله: اذ الوجود کاشف الوجوب جا: بمعنی ان جهة المحمول و ان کانت کنفس

---

(۱)- «کانت» بقلم آندره کرسون من سلسلة نشریات الفلاسفة العظماء قال فی مترجم کلامه: «از حیث جهت بر حسب میزان یقینی که شرح می‌دهند احکام احتمالی (شاید این هست) و تحقیقی (این هست) و ضروری (این حتما هست) از اینجا پیدا می‌شود».

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۴۳

المحمول محتملة، و ان قولنا زید قائم بالامکان مثلا، یحتمل الصدق و الکذب، من جهتین جهة اصل القیام، وجهة امکانه، لکنه اذا اخذت الجهة قیداً للمحمول و قیل القیام الامکانی ثابت لزید، کانت الجهة ای الامکان قطعیّة و حتمیة، لعین ما ذکر فی الضروریة بشرط المحمول من ان مع فرض وجود المحمول (و کذا جهته) لا یمکن عدمه.

قوله: و الجهة ان جزء محمول الخ: بمنزلة دلیل ثان علی مذهب السهروردی و حاصله انه بدیهی، فان الجهة اذا جعلت جزء المحمول فلا ریب فی صیرورة کل القضایا الموجهة ضروریة.

قوله: فالاولی ان یجعل الخ: دلیل اول اقامه علی مذهبه و حاصله انّ الاختصار امر مطلوب و اذا جعلت الجهة جزء المحمول تصیر جمیع الموجهات ضروریة و لا یلزم التفصیل فی باب الموجهات.

کما ان قوله فانا اذا طلبنا فی العلوم الخ): دلیل ثان اقامه علی مذهبه و حاصله ان الوجدان قاض بان الجهة فی کل قضیة ایضا مطلوبة لنا، کاصل المحمول، فاذا قلنا الانسان کاتب بالامکان، فکما انا ننظر الی الکتابة ننظر الی الامکان الذی هو قید للکتابة، و حینئذ فالجهة جزء المطلوب فی المسئلة و قید المحمول فیلزم ان یکون بین المحمول المقید بالجهة و بین الموضوع نسبة وجهة وهی الضرورة. و هذه الضرورة الثانیة هو المراد من قولنا الضرورة البتانة بحسب اصطلاحنا.

قوله: ان نحکم حکما جازما: لا یخفی ان الجزم و الحکم الجازم انما هو من صفات النفس، و الضرورة امر واقعی، فالسهروردی ایضا خلط فی بیان مذهبه الضرورة المنطقیّة بالضرورة بمعنی القطع کما مضی من المصنف و «کانت».

ان قلت: لعل السهروردی یرید من الضرورة البتانة هو القطع الذی من صفات النفس لا الضرورة الواقعیة قلت: ظاهر عبارته: «الممکن امکانا ضروریا ...» هو

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۴۴

الضرورة الواقعية. لا بحسب اعتقاد المتكلم وصفة 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 لانسلم ان الجهة جزء المطلوب دائما بل الجهة كاصل النسبة (و قد مضى ان الجهة كيف للنسبة) مرأة 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 تلحظ الجهة لحاظاً استقلاليا، فتصير جزء المطلوب، كما ان المعنى الحرفى و ان كان واسطة فى الكلام بين المحكوم و المحكوم عليه، لكن 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 كانت 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 ثالثة و هكذا تترتب الضرورات، فاذا انقطع اللحاظ انقطعت السلسلة.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۴۵

فى التناقض

قوله: بدل بعضه هذا الخ: و هذا التبديل غير كاف، لكون التعريف حينئذ للرفع لاالنقيض، 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: لاريب فى انه اذا تصور مفهوم اللاثابت فى الذهن صار ثابتا فهولا 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 الشايع الذى ملاكه الاتحاد فى الوجود، نحو الانسان كاتب اى بحسب الخارج و الوجود، لا بحسب المفهوم، لان مفهوم الانسان و الكاتب متغاير ان، و بحسب هذا الحمل الانسان ليس بانسان يعنى ان مفهوم الانسان لا يكون انسانا و اقعيا.

قوله: و هو فى مادة الامكان: التقييد بمادة الامكان لعدم جريان التضاد فى مادة الضرورة، مثل كل انسان حيوان و لا شى من الانسان بالحيوان، فان الاول

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۴۶

صادق. ان قلت: کل حیوان انسان و لا شی من الحیوان بانسان کلتا هما کاذبة و لیس فی مادة الامکان بل الضرورة. قلت لا نسلم انه من الضرورة فان الحیوانیة ضروریة للانسان لا العکس فالانسانیة ممکنة للحیوان لا ضروریة، بمعنی انه لا یلزم للحیوان الوصول الی حد الانسان بالضرورة، فهذا المثال من ماده الامکان و یکون مثالاً للمتضادین.

و کذلك فی الداخلتین تحت التضاد فان صدق کلیهما لا یجری فی مادة الضرورة کما تری ان بعض الانسان حیوان و بعض الانسان لیس بحیوان لیسا صادقین بل احدهما صادق و الآخر کاذب فتدبر جیدا.

ان قلت: ففی مادة الضرورة مثل کل انسان حیوان و لا شیء منه بحیوان یجعل من التناقض لصدق احدهما و کذب الاخر! قلت التناقض اختلاف القضیتین بما هما قضیتان لا لخصوص المورد.

فی نقایض الموجهات

قوله: اذ قد یکذب المرکبة الجزئیة الخ: و لیس هذا بنفسه دلیلا علی الطریق الذی یذکره للمرکبة الجزئیة، بل هو دلیل عدم جریان ما ذکر فی الکلیة، فیها، فدلیل ان نقیض الجزئیة بالترديد فی افراد الموضوع هو القانون الکلی فی النقیض و هو ان نقیض کل شی رفعه، فان رفع الجزئیة المرکبة ملازم لکلیّة مردده المحمول، فتدبر فی مثال المصنف: بعض الحیوان انسان بالفعل لا دائما، فان مفاده ثبوت الانسانیة لبعض الحیوان وقتامّا و عدمها وقتاًمّا، و لا ریب ان رفع هذا الحکم انما هو با ثبات الانسانیة دائما او عدمها دائما.

قول بعض القدما

الغرض من هذا البحث الاشارة الی ان ما ذکرناه فی نقائض الموجهات انما هو علی طریقة المتأخرین القائلین بان السالبة قضیة مستقلة فی قبال الموجبة،

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۴۷

فنقیض الضروریة الموجبة مثلا قضیة سالبة ممکنة عامة، و هکذا. و اما علی طریقة القدماء القائلین بعدم استقلال للسالبة و انهالیست سوی الموجبة المدخولة لا داة السلب، فلا یمکن ان یقال نقیض الموجبة (کالضروریة الموجبة) قضیة سالبة (کالممکنة)، بل نقیض کل موجبة ادخال اداة سلب علیها فیرتفع التفاصیل المذکورة آنفا.

قوله: خلافا لما شاع بین المتأخرین: المتأخرون علی ان فی القضیة السالبة ایضا کالموجبة نسبةً و حکماً وجهةً کالموجبة، و ان الذهن الانسانی کما یلحظ النسبة فی الموجبة و یحکم بالارتباط بالضرورة او غیر الضرورة، کذلك یلحظ نسبة فی السالبة و یحکم بسلب الارتباط سلباً ضروریاً او غیر ضروری، ففی السالبة نسبة و حکم و مادة کالموجبة.

قالوا: و ما تری من ان القوم یمثلون فی کل باب من الابواب بالقضایا الموجبة فهو لفضل الموجبات، و لجریان شرائط السوالب فیها، فیذکرون الموجبات و یعلم حکم السوالب بالقیاس، حتی ان معنی کل قضیّة سالبة یمکن ان یرجع بوجه الی الموجبة، فان معنی قضیة سالبة ضروریة حُکِمَ فیها بوجوب العدم و السلب، یرجع الی موجبة ممتنع الوجود حکم فیها بامتناع الوجود، فمعنی: لا شیء من الانسان بحجر بالضرورة، یرجع الی معنی: کل انسان حجر بالامتناع، و علی هذا القیاس ممتنع العدم واجب الوجود و ممکن العدم ممکن الوجود.

قوله: یثبت له او به الخ: یعنی ان السلب لیس شیئاً برأسه یمکن ان یجعل موضوعا فیثبت له معنی او یرفع عنه معنی، او

یجعل محمولا یثبت به معنی او یرفع عنه معنی، فلیس کزید الموضوع فی زید قائم او زید لا قائم، و لیس کالقائم فی المثال حتی یثبت به معنی القیام لزید، او ینفی به معنی عنه.

قوله: علی ان یعتبر ذلک فی الایجاب الخ: و لو لاذلک الاعتبار لزم عدم تطابق الجملتین اذ من الظاهر ان معنی الدائمة السالبة نحو لا شی من الفلک بساکن

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۴۸

بالدوام، هو دوام السلب و ان عدم السکون دائمی للفلک، مع انه لو فرض ان قید الدوام انما هو للایجاب و قبل ورود السلب، و السلب یرد علی القید، یصیر المعنی سلب الدوام و ان الفلک لیس بساکن دائما بل قد یسکن و قد یتحرک. فلابد من انه بعد اعتبار الدوام فی الموجب و مدخول النفی یجعل السلب قطعا لکل جزء جزء فیصیر المعنی انه لیس بساکن فی الیوم و لا فی الغدو لا بعده و ... فیصیر سلب الدوام بهذاالمعنی عین دوام السلب.

قوله: فالسلب یرفع القید و المقید جمیعاً: یعنی النسبة الایجابیة و جهتها.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۴۹

فی العکس المستوی

قوله: و مقارنة الکذب الخ: و توجیه بعض اهل العصر لا یوجب الا مزید الاشکال. راجع مقصودالطالب.

قوله: و لفظ الاتحاد الخ: یعنی ان الاصل لابد ان یتحد مع العکس، و اتحاد هیئة الاصل مع العکس لیس الاّ بلزومها فی کل مادة، فصرف التقارن فی مثل کل انسان ناطق و کل ناطق انسان لا یفید.

قوله: مع صدق الاصل الخ: نقل عن «بیکن» الانگیزی الاشکال علی المنطق القدیم فی قانون العکس بان معرفة الموضوع لا یؤثر فی معرفة المحمول لکونهما مفهومین مستقلین فالتعاکس و تغییر محلهما مما لا یفید. «۱»

و فیه انه لیس الغرض من قانون العکس معرفة المفهوم علی نحو التعریف التصوری، بل الغرض تحقیق الصدق الخارجی، و التطبیق علی الموارد، علی نحو باب التصدیقات. و حینئذ فالموضوع و المحمول و ان کانا مفهومین لکن الارتباط الحملی بینهما یؤثر فی تشخیص التطبیق و الصدق الخارجی کما لا یخفی.

ففائدة قانون العکس انه مع صدق اصل القضیة لا نحتاج فی اثبات صدق العکس الی دلیل کما قال المصنّف: مع صدق الاصل العکس یغنی عن سند.

و نقل ایضا عن المنطق الجدید الذی اسّسه «بیکن» انه یلزم مضافا الی قوانین التعاکس و عکس النقیضین و التناقض و الافتراض المذکورة فی المنطق القدیم،

---

(۱)– ص ٤٦، منطق نوبخت.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۵۰

قانون البداهة و قانون امتناع الحال، و بعبارة اخری حذف الاوسط، و قانون العقل الکامل، ایضا. «۱» و ذلک لان صدق

القضايا البديهية انما هو بالبداهة الذاتية فيها من دون الاحتياج الى قانون آخر من التناقض و نحوه، فلا بدان 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 والنقيض، بدليل، و عدم احتياج 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 فلا يمكن ان لا يجتمعان و لكن يرتفعان اى لم يكن وجود و لا عدم.

و ايضا قانون التناقض يثبت امتناع صدقهما معا و اما ان ايّا 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.

١-/ فان القضايا البديهية تذكر بعنوانها فى مواد القياس، مع انها ايضا محتاجة الى قانون التناقض اذالبداهة يثبت صدق القضية البديهية و اما كذب نقيضها فيحتاج الى قانون التناقض.

٢-/ و التناقض فائدته ما مضى من ان «من احد الشرطين لا مناص» لا صدق اىّ من القضيتين صدّقه الدليل، حتى يقال انه لا يشمل البديهيات، لعدم الاحتياج الى دليل فيها، فان الفائدة المذكورة عامة يشمل البديهيات ايضا، فان المراد من

---

(١)- ص ٤٣، منطق نوبخت.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ١٥١

تلك الفائدة انه اذا صدق الاصل كذب النقيض، و اذا كذب الاصل صدق النقيض، و اما ان الصدق ثابت بالذات او بالدّليل فهو ساكت، فهو عام يشمل ما لا يحتاج الى الدليل ايضا.

٣-/ و قانون التناقض يثبت امتناع الاجتماع والارتفاع معا، يعنى النقيضان لا يجتمعان فى الوجود و لا فى العدم، و بعبارة اخرى لا يجتمعان و لا يرتفعان، فلا نحتاج الى قانون امتناع الحال.

٤-/ و قانون العقل الكامل ما يذكر تحت عنوان البرهان فى الانحاء التعليمية و يوصى بان لا يقبل من القضايا الا ما صدّقه البرهان.

و كانّ ما استشكله بعض المنطقين «١» من ان المنطق القديم يرى ان كل ما لم ينجر الى التناقض فهو صحيح، اخذه من امثال هذه الكلمات الغربية بلا تأمل فى كتبنا المنطقية.

قوله: لفقدالترتيب الطبيعى: المراد بالترتيب الطبيعى كون المقدم ملزوما و التالى لازما، كما فى المتصلة، و عكسها صحيح بنحو الجزئية، لاحتمال اعمية اللازم، و ليس هذا الترتيب فى المنفصلة، بل مفادها صرف التمانع و التدافع، بدون مزيد توجه الى الاول او الثانى.

ان قلت: فى المتصلة قد يكون الاول علة و التالى معلولا و قد يكون بالعكس و قد يكونان معلولى علة ثالثة، فليس فى كل الموارد المقدم ملزوما و التالى لازما قلت: الظاهر من الشرطية المتصلة كون المقدم ملزوما و التالى لازما و يحتمل

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی ـــ
_____ ۹۱
كون اللازم اعم. و هذا مراد القوم من ان المقدم فى المتصلة ممتاز عن التالى بالطبع، لا ما ذكره بعض اهل العصر من كون المقدم علة و التالى معلولا، و لا ما ذكرته فى مقصود الطالب من كون المقدم مع اداة الاتصال فيمتاز، اذلو اكتفى

---

(۱)- (راجع المنطق المقارن فى بحث التناقض).

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۵۲

فى الامتياز بهذا القدر فالمقدم فى المنفصلة ايضا ممتاز بتقدم الذكر بل المراد ما ذكرنا من اللازمية و الملزومية.

عكس الموجهات

قوله: ربما امكن صفة لنوعين الخ: الصفة هو المركوبية لزيد مثلا و النوعان هما الحمار و الفرس، و ثبتت المركوبية لنوع الفرس بالفعل، و لم تثبت لنوع الحمار بالفعل، بل ممكنة له فقط، و حينئذ 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: الوصف العنوانى فى الموضوع انما هو على نحو الامكان لا الفعلية، و معنى كل حمار مركوب زيد بالامكان حينئذ كل ما يمكن كونه حمارا يمكن ان يكون مركوب زيد، و عكسه بعض ما يمكن ان يكون مركوب زيد حمار بالامكان و هذا صحيح فان افراد الحمار يمكن ان تكون مركوبة لزيد.

قال بعض الاعلام دام علاه «۱» العكس صحيح حتى على مذهب الشيخ، لان الامكان فى اصل القضية قيد للمحمول، فلابد 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 الامكان ثابت.

---

(۱)- هو الاية الحجة البهبهانى مد ظله.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۵۳

و انت خبير بان الجهات فى القضايا عند المنطقى ليست قيوداً للمحمول، و قد عرفت من المصنف قدس سره تفصيل ذلك فى الرد على السهروردى.

قوله: و اللاتى تلت: اى الوقتيتان والمطلقة العامة والممكنتان و هذه خمسة و مع الوجوديتين تصير سبعة.

قوله: اذ خصّها الوقتيّة: مفاد الوقتيّة ان الحكم ضرورى فى الوقت المعين لا دائما، و لا ريب فى كون هذا المفاد اخص من الممكنتين لعدم قيد الوقوع فيهما فضلاً عن كونه ضروريا، و من الوجودتين و المطلقة العامة 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، 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 اللاخسف: 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: لكن ابتنا على القديم: هنا ابحاث اربعة: فى طريقة القدما و المتأخرين و دليلهم، و فى وجه عدول المتأخرين و اشكالهم على القدما، و فى صحة طريقة المتأخرين، و فى فائدة عكس النقيض.

١-/ عكس قولنا كل انسان حيوان على طريقة القدماء كل لاحيوان لا انسان،

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ١٥٤

و استدلوا عليه بانه لو لم يصدق لصدق نقيضه و هو ليس بعض اللاحيوان بلا انسان اى بعض اللاحيوان انسان، و عكسه المستوى بعض الانسان لا حيوان مع ان مفاد اصل القضية (و الفرض صدق الاصل) كل انسان حيوان و هذا خلف.

٢-/ او رد عليهم المتأخرون بان من مقدمات استدلالكم ان مفاد ليس بعض اللاحيوان بلا انسان هو انه بعض اللاحيوان انسان، و لا نسلم ذلك فان الاول سالبة جزئية و الثانى موجبة جزئية، و السالبة اعم من الموجبة للزوم الموضوع فى الموجبة دون السالبه و صدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص.

٣-/ قال المتأخرون فالطريقة الصحيحة لعكس النقيض ان يبدل عين الاول و نقيض الثانى مع اختلاف فى الكيف، فيقال فى عكس نقيض كل انسان حيوان، لا شى مما ليس بحيوان انسان و استدلوا عليه بانه لو لم يصدق لصدق نقضيه و هو بعض اللاحيوان انسان (و هو قضية وصل اليها القدماء بواسطة قضية ليس بعض اللاحيوان بلا انسان بناء على اتحاد مفادهما) و عكسه المستوى بعض الانسان لا حيوان مع ان اصل القضية كل انسان حيوان هف.

٤-/ و اشكالهم غير وارد لان الفرق بين الموجبة و السالبة فيما يحتمل عدم الموضوع فى السالبة و اما فى المقام فلا، اذا لموضوع ثابت قطعا اذ كل ما ذكر من العكس و نقيضه و مرادفه جميعا فرع اصل القضية اى قولنا كل انسان حيوان و هو موجبة و لها موضوع فلا فرق بينهما فى المقام.

٥-/ لكن طريقة المتأخرين غير صحيحة فى السوالب الكلية اصلا فانه لو قيل لا شى من الانسان ببقر يكون عكسه على طريقتهم كل لا بقر انسان، و هو كاذب كذا كل لا حجر انسان فى عكس لا شى من الانسان بحجر.

فوجه عدم قبول طريقة المتأخرين ليس صرف انه غير متداول فى العلوم كما قاله الاشتيانى من ان طريقتهم غير متداولة و طريقة القدماء مرضية، بل لا يكون صحيحا.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ١٥٥

كيف و انّا امّة نقبل الكلام الصحيح و نستخرج منه المطالب و لو لم يقبله سابقونا و اساس تحصيلاتنا فى الحوزات العلمية على مبنى «اءعلم» لا «اءقرء».

و من الظاهر ان هذا المقام غير مقام عدم اعتبار بعض القضايا الموجهة الصحيحة فان ذلك المقام مقام الاستعمال و هذا مقام الاستدلال و الاحتجاج و اذا كان شی مفيد اللاستدلال فلا معنی لرده بصرف عدم ذكر القوم.
فتأمل جيدا و انظر الی ما قد يزاد علی المنطق القديم، قلّما يوجد مطلب صحيح يضاف الی المنطق القديم، فارجع البصر كر تين الی ما ذكره ابن سينا و قد مضی فی اول الكتاب من قوله: انظروا معاشر المتعلمين هل اتی احد بعده زاد عليه او اظهر فيه قصورا او اخذ عليه ماخذا مع طول المدة و بعد العهد ...
٦-/ و فائدة عكس النقيض ما مضی فی عكس المستوی من انه «مع صدق الاصل، العكس يغنی عن سند».

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۵۶

فی القياس

ان قياسا: و يسمی بعض الغربيين «۱» القياس تحولا، لانه فی الحقيقة تحويل القضيتين (الصغری و الكبری) الی قضية ثالثة اخری.

قوله: فان قيل: مراده الاشكال فی القياس الاستثنائی فان نتيجته قد ذكرت فی متن القياس بمادته و هيئته كما تری من مثال: ان كان زيد انسانا كان حيوانا لكنه انسان فهو حيوان فان جملة فهو حيوان مذكورة بعين عبارته و هيئته فی متن القياس (ای كان حيوانا)، فليست النتيجة قولا آخر.

و الجواب انها حين ما كانت فی متن القياس لم تكن جملة مستقلة يصح السكوت عليها، و هی فی النتيجة جملة مستقلة فهذا كاف فی كونها قولا آخر.

قوله: اشارة الی المذهب الحق: و سنشير انشاء الله تعالی الی وجه تلك الاشارة و انها فی كلمة استلزمت دون استتبعت او انتجت.

قوله: و هل بتوليد: فی المقام ابحاث ۱-/ فی الاقوال فی باب انتاج المقدمتين ۲- دليل المذهب الحق و ردّ غيره ۳-/ الوجوه المحتملة فی كيفية تحقق المذهب الحق. ۱-/ اما الاقوال فثلثة: ۱-/ قول المعتزلة بان المقدمتين مولدتان للنتيجة و لا تأثير لغيرهما اصلا، من الله تعالی او غيره، و انهم يعتقدون بذلك فی كل الاسباب الظاهرية، فيعتقدون ان الاحراق مثلاً معلول النار فقط بلاد خالة من الله تعالی (بعد ايجاد النار)، فاللّه تعالی اعتزل عن الخلق، و العالم مشترك بين الله و خلقه، اللّه تعالی خلقه، و الخلق بعدا هو العلة المستقلة. قال تعالی: و ما يومن

---

(۱)- «هربرت ميلون» و «بوزانكت».

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۵۷

اكثرهم باللّه الاوهم مشركون.
۲-/ قول الاشاعرة بان التأثير كله لله تعالی مستقيما و ليس للمقدمتين (و للنار مثلا) تأثير اصلا، و انما عادة الله تعالی جرت بايجاد الاحراق عقيب النار.
و النتيجة عقيب المقدمتين، بلاد خالة لها فی النتيجة. و هذه العقيدة و زعما منهم بانه كمال التوحيد، فيلغی الغير عن

التأثير اساسا، غفلة منهم عن انّ الواحد لا يمكن عقلا ان يصدر منه الاّ الواحد.
و عن انّه تعالى يابى الا ان يجرى الامور الاباسباب كما قال الصادق عليه السلام. و عن ان هذه الاسباب ايضا ليست شيئا مستقلا فى قبال الرب تعالى، بل الكل مطويات بيمينه فلا ينافى التوحيد بل يؤكده فانّ قانون العلّة و المعلول احد طرق اثبات الصانع تعالى.
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 ذاته فقط و لا هذه الاسباب فقط، لكن بالحقيقة العلة التامة هو الله تعالى و افعاله فان الاسباب ايضاً فعله و اثر، 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 معداً للذّهن و موجبا للياقته للاستفاضة من الله تعالى و اما الفيض و النتيجة فهو من عالم القدس.
و ظاهر المحدث المجلس قدس سره سره «۱» موافقته للاشاعرة اى عادته تعالى جرت بايجاد المسببات عقيب الاسباب، و انكر على الفلاسفة اشد الانكار لكن

---

(۱)- ص ۱۸۸، ج ٦ بحار.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۵۸

الدّقة فى كلامه تعطى بان النزاع لفظى و انه لم يتدبّر مرادهم فراجع و لا حظ.
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 اولّا.
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 ذاته انه لا شىء، من ذاته، فالذهن و كل شىء 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» اذا لكل فى رتبة واحدة، و العلية انما تتصور بين موجود اعلى رتبة و موجود اسفل حتى يفيض الاعلى على الاسفل، فالعلية انما هى من الله تعالى لعالم المجردات و من المجردات لعالم 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 فى شان»، «انا لموسعون»، «بيده ملكوت كل شى» ...
و لا ان الله تعالى بذاته (بلافعله و بلا ايجاد سبب منه تعالى علة تامة للنتيجة

---

(۱)– للعالم سلسلتان عرضی و هو عالم الموجودات التی فی رتبة واحدة کالاجسام المادیة و العقول التی فی رتبة واحدة (و یعبر عنها بالعقول العرضیة المتکافئة علی القول بوجودها) و طولی و هو عالم الموجودات الّتی بعضها فوق بعض رتبة کعالم المجردات مع عالم الشهادة المادیة، فان الاول فوق الثانی رتبة.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۵۹

لانه تعالی ابی الا ان یجری الامور باسباب کما قال الصادق علیه السلام، و کما قال تعالی: «و ابتغوا الیه الوسیلة»، و کما نراه من نظام التکوین و الایجاد، فان کل اثر فی العالم انما یتحقق باذن الله تعالی بعد وجود سبب ظاهری، و لو کان هذا السبب الظاهری بلا اثر اصلا کان هذا النظام التکوینی لغوا من الله تعالی، و اللغو لیس من الله تعالی، کما ان برهان النظم فی العالم یفید النظم القاطع فی تمام انحاء العالم. و کما نری ان الوجدان حاکم بارتباط النار و الاحراق، و نحن نقطع بان لاخطاء فی هذا الوجدان فانه وجدان و حضور (کما قلنا فی محله بانه لابد ان یزداد فی الانحاء. التعلیمیة اصل بعنوان لزوم التبعیة عن الوجدان الصریح و عدم الاعتناء الی ما یتخیل برهانا فان الوجدان القاطع کاشف عن خلل فی برهاننا) و کما یقتضیه الامر الاتی، و کما قال علی علیه السلام: «عمل الفکر تورث نورا»، مع قوله علیه السلام: «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء»، بمعنی انّ عمل الفکر مقدمة و معدة و الله تعالی هو المفیض.

ثم اعلم انه تعالی انما یوجد الاشیاء و یفیض علیها بواسطة کما تقتضیه قانون: الواحد لا یصدر عنه الا الواحد، ای الموجود البسیط الذی لا جهة تکثر فیه اصلا (و هو الله تعالی) لا یمکن ان یصدر عنه الکثیر اصلا کما برهن علیه فی الفلسفة. و کما یشیر الیه آیة «و ابتغوا الیه الوسیلة» و روایة: ابی الله ان یجری الامور الاباسباب، و وصف اما منا القائم المنتظر عج فی الدعاء: بیمنه رزق الوری و بوجوده ثبتت الارض و السماء، و لعلّ وجه روایة: «لو لاالامام لساخت الارض باهلها» ذلك وان کان یحتمل فیها العلیة الغائیة (و التفصیل فی محله و لعله یأتی الکلام فیها انشاء الله تعالی).

و کما هو نظام اعمالنا فان المرسوم الذی لا یمکن التخلف عنه فی الحکومات مثلا ان یرجع امور القری الی البلد، و امور البلاد الی مرکزها، و امور مراکز کل مجموعة البلاد الی مرکز الکل، و هکذا، حتی یصل لبابه و لبه الی

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۶۰

الرئیس الاول فی کل مملکة.

و هذا النظام فی اعمالنا لا ریب فی انه مأخوذ من نظام التکوین المحسوس لنا بالوجدان، ففی العالم ایضا یجری الاوامر التکوینی من مبدء المبادی الی المتصل بذلك المقام القدس ای العقول «۱» مثلا، ثم الی المجردات التی اسفل منها، ثم الی النفوس الکلیة، ثم الی 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 لابد 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 تصعد الی النفس، و الروح الانسانی الواحد یکون سمعا فی ناحیة السمع و بصرا فی ناحیة البصر و هکذا فتدبر خیداً 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

---

(۱)- و قد صرّح القوم فی مواضع متعددة منها رسالة الدعاء (لابن سینا) بان المراد بالعقول هو الملائکة المقربون، و کذلک صدر المتألهین فی شرح الکافی (العقل و الجهل)، و لیعلم ان الانسان مع کونه موجودا ماديا قد یترقی الی حیث یصل او یعلوا العقول، فیستفیض من الرب تعالی بلا واسطة، و یفیض باذنه علی سائر الموجودات، و لعله من هذا الباب روایات فضائل الائمه علیهم السلام. و هذا من عجائب خلقة هذه الاعجوبة و ما الطف قول السهروردی بان لاحد للانسان.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۶۱

علی الذهن لکنه باذن الله تعالی.

۳-/ و فی کیفیة فیضان الصور من عالم القدس علی الذهن اقوال، و لابد قبل تذکرها بیان مقدمة فی بیان حافظ الکلیات و المراد من العقل الفعال فنقول:

مدرك المحسوسات، الحس المشترك الذی یدرك کل محسوس بواسطة القوی الخمس الظاهرة. و یسمی بنطاسیا و و اذا ادراك المحسوس فیحفظ فی قود اخری تسمی الخیال، و هو حافظ المحسوسات بعد درکها. و مدرك المعانی الجزئیة، الواهمة، و حافظها بعد الدرك قوه اخری تسمی حافظة، و اما مدرك المعانی الکلیة، فلا ریب انه العقل ای نفس الروح و النفس، قالوا فلابد ان یکون حافظها غیر النفس، لان المدرك غیر الحافظ، و لا یمکن ان یقال قسمة من النفس تدرك و قسمة اخری منها تحفظ، لان النفس مجرد و المجرد لا یتبعض، فلابد 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 الکلیّة جمیعا ثابتة فی موجود عقلانی مجرد بیده تدبیر العالم (کما ان التعلیم ایضا نوع من التدبیر) و لذلک سمّوه عقلا فعالا ای بیده الفعل و العمل.

و لابد ایضا بعد هذه المقدمة بیان مطلب اخر و هو بیان الاقوال فی کیفیة الابصار فی العین (هذه العین الظاهرة فی البدن) لیتبین 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 الطبیعیین (و قبله ارسطوا و اتباعه کالشیخ الرئیس و غیره) و هو ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداداً تفیض به صورته علی الجلیدیة ای

---

(۱)- «لهم اعین لا یبصرون بها ..» «من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی».

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۶۲

انسان العین المسمی فی لساننا «مردمك» فانسان العین یحمل صورة من المبصر الخارجی. و لیس المراد انتقال صورة

مادية من الجسم الى العين بل المراد وجود صورة مماثلة للصورة الخارجية.

۲-/ قول الرياضيين وهو ان مقابلة الجسم توجب خروج شعاع من البصر على الجسم (الذى له نور و الالايتحقق 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

۳- القول الحديث و هو حدوث صورة مشابهة للخارج على سطح الشبكية بعد العبور من انسان العين نظير آلة العكاسى.

٤- قول صدر المتألهين و هو ان النفس بقدرتها الخلّاقة 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 الآرا، هو راى الصدر   فهو بجعل النفس رأياً يدرى
للعضو اعداد افاضة الصور   قامت قياما عنه كالذى استتر

و قد عرفت مما ذكرنا كله ان العين يتحمل صورة على جميع الاقوال الا على قول الرياضيين. و قد قال الصادق عليه السلام فى بيان رؤية الله تعالى: انه لا يتحمل

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۶۳

شخصا منظوراً اليه «۱» اى غيره تعالى يتحمل شخصا و هو الصورة.

اذا عرفت ذلك كله فاعلم انّ فى كيفية فيضان العلم اقوال:

۱-/ 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 صوره علمية فى النفس بالاتصال المعنوى، من رشحات العقل الفعّال.

۲- 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 ينعطف على البصر فيرى الجسم.

۳- على سبيل الفناء: اذاكمل اتصال النفس بالمجرد و الغيب، يفنى فيهاى لا يرى غيره و يغفل عن الغير، و بالفناء فى

المجرد الذی هو فناء فی الله تعالی، یری الاشیاء بعین رؤیة المجرد (و قد تقدم بحث الفناء مفصّلا فراجع)، فبالفناء فی 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 به، و بصره الذی یبصر به، و یده الذی یبطش بها ... فعلمه علم الله تعالی بهذا الاعتبار، و اذا اخطا علمه فمن نقص فی توجهه و عدم حصول الفناء له. (فبالفناء یعمل عمل

---

(۱)- الکافی.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۶۴

الله و هو کمال العشق و قد مضی) نظیر اعتقاده قدس سره فی الابصار ان النفس بقدرته الفعّاله باذن الله یوجد صورة فی النفس.

تبصرة

ان قلت لا نفهم هذه الاقوال فی فیضان العلم من الاتصال بالغیب و الاشراق من الغیب و الفناء فی الغیب، لحصول العلم لمن لا یعتقد بالغیب کالکفّار فکیف یحصل لهم الاتصال بالغیب، و الاشراق او الفناء و هم لا یعتقدون بالغیب اصلا؟

قلت لیعلم ان هذا الاشکال علی قول المعصوم علیهم السلام ایضا حیث یقول: العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء و قوله: عمل الفکر تورث نورا، فالکافر لا نور له و لا یعتقد بالرب حتی یقذف فیه! و امّا الحلّ فاعلم ان الاتصال بالغیب لا یلازم اعتقاده، 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 ایجاد هافی ابصار البصر لا یلزمه علم المبصر بذلک فکم من مبصر لا یفهم حقیقة ابصاره؟.

کما ان المراد بالفناء و الاتصال لیس الریاضة النفسانیة و التقوی المعروف بیننا، بل الغفلة عن موانع العلم ای القوی الغضبیة و الشهویة و نحو هما، فان من یرید حل مسئلة لابد ان یغفل من الموانع کلها حتی یتمرکز قواه الدماغیّة فی تلک المسئلة، و عند ذلک 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 المتحصّلة الخ: اعلم ان الکلّیات التی تحصل عند العقل اما وجودیة حقیقیة کالانسان و نحوه، او لیست وجودیة حقیقیة بل اعتباریة محضة کالملکیة الاعتباریة (اذ لا فرد حقیقی لها)، و مرادهمن المتحصلة، القسم الاول. ثم الاول اما وجودی بنفسه کالانسان او وجودی بوجود منشاه، و هو الانتزاعیات کالفوقیة و التحتیة و نحو ذلک، فان الانتزاعیات لیست صرف اعتبار بل لها حظّ من الوجود، فالفوقیة مثلا ثابتة و ان لم یکن انسان فی الخارج

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۶۵

یعتبرها، بخلاف الملکیة، فانها اعتبار من العقلاء و لو لم یکونوا لم تکن. و مراده قدس سره من المتاصلة القسم الاول

ای ما لا یکون انتزاعیا.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان فی تصور الکلیات الحقیقیة الوجودیة مذهبین: ۱-/ مذهب المشائین و هو انها تنتزع من تصور الافراد، فان الذهن یتصور الافراد، ثم یحذف الخصوصیات الفردیة، فیبقی الجامع الکلی فی الذهن. ۲- مذهب الاشراقیین و حاصله ان للکلیات الحقیقیة غیر هذه الافراد الخارجیة، فرد عقلانی مجرد فی عالم الذکر و التجرد، یربّی هذه الافراد، و یفیض علیها باذن الله تعالی، و الذهن اذا توجه الی الکلی ففی الحقیقة تتوجه نحو ذلك الفرد المجرد، لکنه لمکان بعد الطریق و کون المشاهدة غیر نقّیة بل مشوبة، لا یدرك جمیع الخصوصیات لذلك الفرد العقلانی، و لا جل ابهام الادراك فیری انه ینطبق علی جمیع الافراد فیتخیل انه ادرك الکلی، و حینئذ فتسمیة الکلی (علی المعنی المصطلح) لیس الا صرف توهم الذهن، و الواقع من معنی الکلی هو السّعة الوجودی (فی اصطلاح الاشراقیین) الذی فی ذلك الفرد المجرد، فانه موجود محیط. قالوا و هذا نظیر ما اذا ابصرت شبحا عن بعید فحیث لم یتمیز عندك تحتمل انطباقه علی زید و عمرو و ...

و حینئذ فاعلم ان مراد المصنف قدس سره من قوله: و الکلیات المتحصلة الخ، ان درك الکلیات و احکامها علی مذهب الاشراقیین لیس بورود شیء فی الذهن، حتی یجیء مذهب المعتزلة القائلین بالعلیة و ان المقدمتین مولدتان للنتیجة اذ لیس مولود حتی یکون له مولد.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۶۶

تقسیم للقیاس

قوله: الاشکال فی تربع: و بعض المنطقیین الغربیین «۱» یرتبون الاشکال الاربعة علی ترتیب اخر غیر المرسوم، و هو ان الشکل الاول (و یسمونه الشکل المستقیم) شبیه الشکل الرابع المرسوم، غیر ان موضوع النتیجة انما هو فی الکبری لا الصغری، نحو الحیوان جسم و البقر حیوان فبعض البقر جسم، و یسمونه مستقیما بمناسبة خطهم الکتابی من الایسر

و الشکل الثانی و یسمونه غیر المستقیم و هو الشکل الاول المرسوم و لیس مورد استعمالهم نوعا.

و الشکل الثالث و یسمی الشکل المنفی وهو الثانی المرسوم و وجه التسمیة ان النتیجة سلبی.

والشکل الرابع و یسمی الجزئی لکون النتیجة جزئیة هو الشکل الثالث المرسوم.

قوله: بدیهی الانتاج: و الشبهة فی الشکل الاول معروفة من القدیم و ذکرها الغربیون ایضا تری تفصیلها فی کتابناالمنطق المقارون.

قوله: حتی یکون الموضوع الخ: یعنی ان کثرة توجه الذهن الی الکلیات و العناوین صارت منشاء للغفلة عن المصادیق، و التوجه التام الی العناوین الکلیة، و لذلك یکون حکم بحسب وصف للموضوع معلوما، و بحسب وصف آخر للموضوع مجهولا، کالحساسیة للحیوان، فانها معلومة الثبوت لعنوان الحیوان، و

---

(۱)- هربرت میلون و غیره.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ١٦٧

لعلها مجهول الثبوت لعنوان الانسان مثلا، مع ان الانسان من مصاديق الحيوان، فلعلّنا نعلم ارتباط الحساس مع الحيوانية و نغفل عن ارتباطة مع الانسانية.

قوله: ثم ضروب الثانى المنتجة: و انما اشترطوا كلية الكبرى لئلا ينقض بمثل قولنا لا شى من الحجر بحيوان و بعض الجسم حيوان فبعض الحجر ليس بجسم، و وجه الانتاج فى الضروب المنتجة ان فى مثال لا شىء 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 اذلو ارتبطا (و الفرض ارتباط البقر و الحيوان) لكان الحجر له ارتباط بالحيوان بواسطة البقر مع انه نفى ايّ اقسام الارتباط بين الحجر و الحيوان فى الصغرى.

قوله: من مطلع الانوار: يعنى ان العلم من عالم القدسى اى الذكر الحكيم كما مضى، و هو باذن الله تعالى فالعلم حينئذ 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 سلبه عن الاصغر، لاحتمال كون الاكبر المحمول جنسا للاصغر والاوسط كليهما، فلا يمكن سلبه عنهما، كما ترى فى مثال: لا شىء من الحيوان بحجر و كل حيوان جسم لا شى من الحجر بجسم! و هذا كذب.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ١٦٨

قوله: و رابعا ينبوعن 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 لورود امثلة كثيرة على خلافه مثل:

١-/ كل انسان حيوان و بعض الحيوان ليس بانسان/ بعض الانسان ليس بانسان.

٢-/ كل ناطق انسان و بعض الحيوان ليس بناطق/ بعض الناطق ليس بالناطق.

٣-/ كل انسان حيوان و بعض الجسم ليس بانسان/ بعض الانسان ليس بجسم.

٤- كل انسان جسم و بعض الجسم ليس بانسان/ بعض الانسان ليس بانسان.

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 حينئذ 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 حينئذ القاعدة التى ذكروها.

قوله: ذو الشرفين الخ: اى الضرب الاول من ضروب الشكل الثالث المؤلف من موجبتين كليتين (و لذلك يكون ذا شرافتين من جهة الكلية و الايجاب، و يكون اخص من اكثر الضروب الباقية بلحاظ الكلية، اذالكلى اخص من الجزئى

لصدق الجزئی فی کل مور صدق الکلی و لا عکس) اذ لم ینتج کلیا فعدم انتاج الضرب الاخس ای ما لا شرافة له، و الاعم ای الجزئی، الکلیة واضح.

و انما اخّر هذا الکلام عن بیان ضروب الشکل الثالث) و ذکره خاتمة الکلام فی الاشکال لانه قاعدة کلیة یجری فی غیر الثالث ایضا.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۶۹

قوله: بالتنظیر: ای و لو لم یکن قیاس ذو الشرفین مع غیره، بل قیاس ذو شرف واحد مع غیره، فاذا لم ینتج الکلی و لو السالب، کلیاً، 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 تصوّره و 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 لااصل التسمیة، فلابد من ان یکون التسمیة علی ایّ حال هو الخلف بفتح الخاء لاالضم، 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 وردیا.

فی الاستقراء

قوله: حکم علی الکلی: لا یخفی ان الاستقراء 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.

ثم انه فی الاستقراء و التمثیل مباحث اخر ذکرناها مفصلة فی کتابینا فراجع.

قوله: و زیف بانه یقتضی علیة الخ: یعنی انه لو کان نفس الدوران موجبا للحکم بالعلّیة فلابد ان یحکم علی کل منهما بانه علة للاخر، لان کلا من هذین المسمیین بالحکم و العلة دائر مدارالاخر.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۷۰

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 والتعقل فی الذهن، بل لیس الاامادة التعقل و هیولاه، و اشیر الی هذه المرتبة فی قوله تعالی «و اللّه اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا».

و المرتبة الثانیة مرتبة العقل بالملکة، و هو فیما حصلت البدیهیات الاولیة فی الذهن، و هذه القضایا البدیهیة توجب

استعداداً قریبا للتعقل و کشف المجهولات، فهذه المرتبة ملکة العقل واستعداده.
و المرتبة الثالثة مرتبة العقل بالفعل ای حین التعقل و الادراك، و هی فیما حصلت مقدمات المطلوب المجهول فی الذهن، من ترتیبها و تجمع شرائط انتاجها، فانه عقل بالفعل ای صار التعقل متحققا.
والمرتبة الرابعة مرتبة العقل بالمستفاد ای مرتبة الاستفادة من التعقل بالفعل و هی حین اخذت النتیجة و استفیدت.
و قد ظهر مما ذکرنا ان مرتبة العقل الهیولائی مرتبة العدم و القوة ای لمّا یتحقق التعقل و الادراك، بل الذهن فی مرتبة القوة و الاستعداد و عدم التعقل فعلا، و ان الفرق بین العقل الهیولانی و بالملکة کالفرق بین العدم و الملکة حیث ان الاول عدم و الثانی وجود.
و انما قلنا کالفرق بین العدم و الملکة، لان عدم الملکة عدم شیٍ کان وجوده متوقعا کعمی الانسان، و اما العقل الهیولانی الذی فی اوان الولادة فلیس وجود التعقل متوقعا منه، و العقل بالملکة ایضا لیس عقلا بالفعل و وجود للتعقل بل هو

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۷۱

تحقق مقدمات التعقل ای البدیهیات.
و ظهر ایضا ان رأس مال الانسان فی المسائل الادراکیة هو القضایا البدیهیة فانها قنیة الذهن و ذخیرته التی منها یستخرج المجهولات. و الخسران لمن لم یلتفت الی ذخیرته و لم یستربح منها.
قوله: فی محل واحد شخصی: انما قید بالشخص لجواز الاجتماع فی الواحد النوعی و الجنسی، ای الشیئین الذین یتحد نوعهما او جنسهما کما تری السواد و البیاض فی افراد نوع واحد کالانسان.
قوله: لنا شهوة الخ: هذه مثال الادراك بالقوی الباطنة کما ان العلم بذاتنا و بفعل ذاتنا (کخلق الصور فی الذهن) مثال الادراك بالذات.
قوله: استفادة العقل من المفارق: علی ما سبق فی قوله: «و الحق ان فاض من القدسی الصور، و انما اعداده من الفکر»، من ان الفکر معد، و المفیض هو الوجود القدسی باذن الله تعالی.
قوله: ان قلت: مربوط بتعریف الاولیات و المشاهدات، یعنی انه قد یصدق تعریف الاولی و المشاهدة علی شیٍ من جهة فیشتبه المشاهدات بالاولیات، کما فی السواد و البیاض حیث انهما ضد ان فعدم جواز اجتماعهما کانّه اولّی و لکن من جهة تشخیص انهما ضد ان یحتاج الی مشاهدة ما من حیث فهم معنی السواد و البیاض دقیقا. و الجواب انه من الاولیات والاحتیاج الی المشاهدة انما هو لتصور الموضوع ای السواد و البیاض و الدقة فیهما.
قوله: و الاخر القیاس الخفی: و هذا هو الفارق بین التجربة و الاستقراء فکل مورد ینضم الی المشاهدة هذا القیاس الخفی فهو تجربة برهانیة، و الافاستقرائی ظنی، کما تری فی مثال المضغ المعروف، فانه لا یمکن ضم القیاس الیه، اذ کثرة تحریك الفك الاسفل فی الحیوانات لا تکون دلیلا علی ذلك فی جمیع الحیوانات حتی ینفع فی المشکوك لانا نحتمل جداً الفرق بین التمساح و غیره

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۷۲

مثلا و لكن لا نحتمل الفرق بين زيد و سائر الافراد المختلفة، فى بلاد مختلفة، و خصوصيات مختلفة، فى جهة تأثير السقمونيا مثلا.

قوله: امر ينضم الى العقل الخ: يعنى انه اما يحتاج الى ما ينضم الى المدرك (بالكسر) او ما ينضم الى المدرك (بالفتح) او اليهما معا.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۷۳

فى البرهان اللّمّى و الانّى

و قد يذكر غير هذين برهانان اخران: شبه اللم، و شبه الانّ. و الاول هو الذى يسمى برهان الصدّيقين و هو الاستدلال من الذات على الذات كمن لا يرى انفكاكابين الحق و مخلوقاته، و يرى المخلوقات و جهامن وجوه الحق تعالى، و يقول: «يا من دل على ذاته بذاته» و يقول: «تعرّفت الىّ فى كل شى» و يقول:

«متى غبت حتى تحتاج الى دليل ...» «ترددى فى الاثار يوجب بعد المزار» ... «أ لغيرك من الظهور ما ليس لك» ..

و الثانى ما ذكره بعض العرفاء فى الاستدلال بالنفس الانسانية حيث يرى النفس فانية فى الرب تعالى و يجرى عليها حكم الوصول الى الحق بنفس الحق تعالى.

و التحقيق انهما لا ينفكّان عن اللم و الانّ، و لا يكون برهان يخلو عن اللم و الآن غاية الامر انه فيهما نبّه على امر اخر وراء البرهان، فافيد فى برهان الصديقين ان هذه الآثار ليست متمايزة عن الله تعالى على حذ و سائر الآثار و المؤثرات، اذ الاثار و المؤثرات فى العالم المادى ليس على نحو العلية بل على نحو الاعداد كما مضى، بخلاف الحق تعالى فانه على نحو العلية الحقيقية، و الافاضة منه تعالى، فالاثار الدالة عليه تعالى، تكون دلالتها بطريق البرهان. الانّى لكن ليعلم انهاايضا وجه من وجوهه تعالى، و عند الغفلة عن هذه الجهة يتحقق البرهان الانّى، و عند التوجه و العلم بذلك لا يكون جهل حتى يحتاج الى البرهان. و ان شئت قلت زيد على اصل البرهان ان الدلالة انما نشئت باختيار من المدلول. و هكذا فى برهان شبه الانّ فى طريقة العرفاء من جهة فناء النفس بل

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۷۴

الامر فيه اوضح فانه فناء تسامحى.

قوله: اسبق بالشرف: اذ العلة اشرف من المعلول.

قوله: اوثق: التحقيق ان فى كل من الانّ و اللّم قد ينتقل الى المطلوب المعين، و قد ينتقل الى المطلق، فانا اذا علمنا ان الدخان اثر النار فعند رؤية الدخان ننتقل الى النار و هو معيّن، و اذا علمنا ان الدخان وجوده ليس من نفسه بل له علة لكنا لا نعلم علته فننتقل الى علة مّا غير معينة، و فى اللم ايضا اذاعلمنا انّ علم زيد مثلا بفقر عمرو، علة لا عطاء الدرهم نتنقل منه الى الحكم بانه اعطاه الدرهم، و اذا علمنا انه علة لا عطاء الدرهم او الاكرام فننتقل الى احدهما غير المعين. فلا يكون ما ذكره المصنف علة للاوثقية، نعم حيث ان العلة حدّ تام لوجود المعلول و المعلول حد ناقص لوجود العلة كما مضى فى مشاركة الحد و البرهان فاللم اشرف، و يمكن جعل هذا بوجهٍ علة للاوثقية ايضا بان العلة تظهر المعلول اوضح ممّا يظهر المعلول العلة.

و اعلم ان ابن سینا و تابعیه جعلوا اللمی اوثق، لکن المحقق الطوسی و القوشچی و کثیرا من المناطقة المتجد دین جعلوالانی اشرف، قال «میلتون»: لا یمکن لنا معرفة العلة ما لم یؤثر فی المعلول فلا طریق الی العلة حتی یعرف بها المعلول.

و یستفاد من برهان ابن سینا ان الاءنّی لا یعتبر اصلا، و هو اعتقاد بعض اکابر العصر دام ظله. «۱»

قوله: کما هو المشهور: یعنی ان علیة تعفن الاخلاط للحمی امر مشهوری، لا واقعی اذ العلیة انما هی من باطن العالم فتعفّن الاخلاط معدّ لا علة.

قوله: بحسب متممات العلل الاربع: فان الشرط اما شرط تأثیر الفاعل فلیلحق

---

(۱)- هو استاذنا العلامة الطباطبائی قده.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۷۵

بالعلة الفاعلی، او شرط تأثر المنفعل فیلحق بالعلة المادیة، کما ان المعد و رفع المانع ایضا کذلك، و اما الالات و الادوات فهی واسطة فی وصول اثر الفاعل الی القابل فیمکن الحاقها بالعلة الفاعلیة.

قوله: و علل بالذات لا بالعرض: یعنی ان من تقسیمات العلة تقسیمها الی العلة الذاتیة و العرضیة کما یأتی مثالها، و لیعلم ان المأخوذ فی البرهان هو العلة الذاتیة لا العرضیة، اذ المعلول فی العرضی لیس معلولا لتلك العلة بنفسها، بل بواسطة، و فی الحقیقة معلول تلك الواسطة، فلیس الحکم له علی الیقین، و البرهان لابد ان یکون ضروریا قطعیا فالیقین حینئذ بالواسطة، و البرهان حینئذ ینحل الی برهانین فتدبره.

قوله فروقها العلم الالهی: المراد بالعلم الالهی هو الفلسفة، و هذا شروع فی شرح اقسام العلل، من التام و الناقص، و بالفعل و بالقوة، و القریب و البعید و المتوسط، و بالذات و بالعرض، و بالدقة فیما ذکرناه فی المباحث السابقة یعلم المراد من الامثلة فراجع و تدبر.

قوله: من العموم و الخصوص و ...: العلة الاعم کالانسان للافعال المختلفة، و الاخص کالشمس للحرارة، و البسیط کالمجردات، و المرکب کالمادیات. و غیرها، کالعلة الکلی، کطبیعة الانسان للترقی، و الجزئی کهذاالانسان لهذا العمل.

و لیعلم ان العلة الکلی مسامحة فی التعبیر اذ العلة لا تکون کلیا اذ الکلی بوصف الکلیة لیس موجودا. الاعلی قول الرجل الهمدانی الباطل.

قوله: بل فی المفارقات عین الفاعل: قد مضی تحقیقه فی مباحث اتحاد ما و لم فی بحث اسّ المطالب فراجع.

قوله و فی الانسان الکبیر: ای مجموع العالم، فانّ فیه اتحاد غایة خلقة العالم مع فاعله ای الحق تعالی. و تحقیقه یعلم مما مضی فی مباحث اسّ المطالب، و ان الحق تعالی لا یفعل فعلا بغرض استکمال ذاته، لعدم نقصه، بل لاستکمال

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۷۶

الغیر، و انما یوجد الناقص فیستکمله لانه فیاض وجواد، والجود من لوازم ذاته بالاختیار و هذا (ای کون ذاك لازم الذات اختیاراً لاالجبر) هو المراد من قول الشاعر الفارسی:

پر یـرخ تـاب مـسـتـوری نـدارد　　در اربـندی سـر از روزن بـر آرد

و هذا هوالمراد من الحديث المشهور: «كنت كنزا مخفيا (و الاصح خفيا) فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف» يعنى ان علة الايجاد هو حب الذات و الابتهاج بالصفات الذاتية كمبدء الجود و نحوه، فخلقت الخلق لكى اعرف بالجود، فيقصدونى فاجود ايضا عليهم.

و ليعلم ان ظاهر الحديث ان غاية الخلقة له تعالى ان يعرفه المخلوقات لكن لوضوح انه تعالى لا يحتاج الى ان يعرفه الغير، لابد ان يحمل على انه غاية الفعل لا الفاعل يعنى ان غاية الخلقة فى المخلوق ان يعرف الرب فيستكمل بذلك، او يحمل على ان المراد ان غاية الفاعلية فى الايجاد ان يعرفه المخلوقات فيقصدونه فيجود عليهم لكونه جواداً، و الجواد لا يحتاج فى عمل الجود الى غاية اخرى سوى كونه جواداً فتدبر البحث جيدا.

و كل ما ذكرنا يجرى فى آية: «ما خلقت الجن والانس الاّ ليعبدون» على ما فسر بالمعرفة، او يؤخذ بظاهره اى العبادة، لكن روح العبادة هو الخلوص و المعرفة كما فى الحديث: «لم اقبله الا ما كان لى خالصا» (وسائل الشيعة ابواب النيّة).

قوله: حق علوم الشيء: اى احق العلم بالشيء من ناحية الفاعل، و اليقه، البرهان الفاعلى الذى حد اوسطه ذات الله تعالى فيستدل به على معلوله لانه اتم الفواعل.

قوله: لانه الفاعل التام و فوق التمام: قد مضى فى بعض المباحث السابقة ان بعضهم يقولون بان المجردات فى عالم العقول غير محدودة و لا مهية لها فهى

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۷۷

الكاملة التامة بلا نقص وحدّ، و عليه فالحق تعالى فوق التمام اى فوق العقول لانه تعالى مصدر العقول و موجدها.

قوله: بمقتضى عموم قدرته الخ: يعنى ان جميع مراتب الفاعلية فى العالم من توابع فاعلية الحق تعالى، و الكل مطويّات بيده، لان مشيته و ارادته و قدرته عامة، و لو خرج فاعلية شى من الاشياء عن فاعلية الحق تعالى لم يكن قدرته عامّة، والمراد بعلمه الفعلى هو العلم بالشيء قبل ايجاده، ثم يوجده على طبق العلم و القصد، فالعلم من مقدمات الفعل، بخلاف العلم بالشيء بعد الوجود كاكثر علومنا. فانه العلم الانفعالى، كالعلم بالانجم و الارضيات، و اما العلم بافعالنا التى نريد ان نفعلها فهو العلم الفعلى.

قوله لانه معطى الوجود الخ: ضمير لانّه يرجع الى السبب، و المراد ان السبب ما يعطى الوجود و يوجد الشى، مع ان الايجاد و اعطاء الوجود فرع وجود نفسه فيحتاج كل سبب، اليه تعالى فى اصل وجوده، و يمكن ان يرجع الضمير اليه تعالى و الباقى كماكان، يعنى انه تعالى فقط معطى الوجود فى العالم، اضف اليه ان الايجاد الذى فى الاسباب فرع وجود نفس الاسباب، فيحتاج كل سبب اليه تعالى لانه فقط معطى الوجود.

قوله: بل نسبة الشيء الخ: المراد بالشى هو الوجود المطلق او وجود السبب، و المراد ان نسبة الوجود الى الفاعل نسبة وجوبية ضرورية، لامتناع انفكاك وجود المعلول عن وجود علته، لكن نسبته الى مهية المعلول بالامكان يعنى ان المهية خالية عن الوجود و العدم، و كل من الطرفين ممكن بالنسبة اليه فالذات فاقد للوجود، و انما يصل الوجود الى الذات من ناحية فاعله و علته، فكل وجود فى السبب و غيره انما يتحقق بالله تعالى، و هذا كالحيوة فى العالم. فانها بالنسبة

الی الحق تعالی واجبة معلولة له، و بالنسبة الی المادة الجامدة القابلة ممکنة ای یمکن ان یتحقق فی المادة و لیست بضروریة و الحاصل انّ «به الوجود بالشراشر وجب».

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۷۸

قوله: و فی اثولوجیا الخ: الحضور عند المبدء الاول ای الله تعالی لا ریب انه بنحو حضور المعلول عند العلة یعنی انه تعالی واجد لکل شی و محیط به «او لم یکف بربك انه علی کل شی شهید» و هذا لا یمکن الا بان یکون وجود کل شیء بیده تعالی و منه تعالی.

قوله: فاعل حق فاعل الهی: الفاعل فی طبیعیات الفلسفة مبدء الحرکة، و فی الهیات الفلسفة مفیض الوجود و معطیه، و المراد هنا ان الفاعل الالهی ای الاصطلاحی فی الالهیات هو الحق تعالی لانه فقط معطی الوجود.

و کما اشار فی «اثولوجیا»، کل الاشیاء حاضر عنده تعالی، اذ هو عالم بذاته، و الذات منکشف لدیه، و ذاته جامع لجمیع کمالات مادونه، فیعلمها جمیعا، فان کل وجود منطو فی وجوده تعالی «عنت الوجوه للحی القیوم» «بر هر چه نظر کردم رخسار تو دیدم» «ما رأیت شیئا الخ ...»

قوله: و کل مهیة من لوازم اسمائه و صفاته: یعنی ان کل مهیة من المهیات لازمة لصفة خاصة من صفاته تعالی، اذ برهان سنخیة المعلول و العلة یعطی ان هذا الوجود الناقص، المحدود بمهیة من المهیات، مرتبط بصفة منه تعالی، کما ان افعاله تعالی کذلك، فالرزق بجهة الرازقیة و الخلق بجهة الخلاقیة و ...

فکل مهیة ایضا منطو فی صفاته تعالی و لازمة لها، لکن المراد باللزوم هنا لیس اللزوم المتأخر فی الوجود، حتی تکون المهیة موجودة بنفسها (لا بالوجود) و تکون لازمة للصفات علی نحو لزوم اللازم للملزوم کالحرارة للنار مثلا، بل المراد من اللزوم هنا هو الانطواء.

و بالجملة فالوجودات و المهیات جمیعا منطویة فیه تعالی، فلا یعزب عن علمه الفعلی و ایجاده ذرة فی العالم، و حینئذ فکما ان الوجودات جمیعا فانیة و منطویة فیه تعالی، کذلك العلم بها فان فی علمه تعالی بذاته، اذالعلم بالذات علم بجمیع المعالیل اجمالا. و لیعلم ان هذا الفناء عین البقاء یعنی ان فناء الوجودات

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۷۹

فیه تعالی معناه بقائها ببقاء الحق تعالی فالعلم بالفانی فیه تعالی ایضا فان فی علمه تعالی بذاته.

هذا کله تحقیق للمتن: «فاعل حق فاعل الهی. یکشف ذاته له کما هی» و تحقیق **قوله: فله العلم بالمعلول.**

فحاصل الکلام انه تعالی علة جمیع العالم بذاته القیوم بلا احتیاج الی الغیر و عالم بذاته، و انه علة، و العلم بالسبب و العلة، بما هو سبب و علة، مستلزم للعلم بالمعلول، کما ان العلم بوقوع حرکة الید مع العلم بانها علة حرکة المفتاح مستلزم للعلم بحرکة المفتاح المسبب عنها فتحصل انه تعالی عالم بجمیع العالم.

قوله: و علة معلولها ساوت: مراده قدس سره من هذا البحث ان احسن البراهین ما کان اوسطه العلة المساویة للاکبر الذی هو المعلول، لکمال الارتباط ح، و یمکن عکس هذا البرهان و جعل المعلول اوسط، و العلة اکبر، لکونهما متساویین لا ینفك احدهما عن الآخر، فکما یمکن الاستدلال بالعلة علی المعلول فکذا العکس، فاللم و الآنّ متساویان

حینئذ فی الحدود، مثل کسوف القمر و توسط الارض بینه و الشمس، فانهما متساویان فیمکن ان یقال القمر منکسف و کل مستضیء من الشمس منکسف اذا توسط الارض بینه و بین الشمس، فالقمر قد توسط الارض بینه و الشمس، و یمکن ان یقال القمر توسط الارض بینه و الشمس و کل ما هو کذلک منکسف فالقمر منکسف

ففی العلة غیر المساویة للمعلول اذا ارید اکمال برهانها، فلابد ان یؤخذ الجامع بین العلل الجزئیة و یجعل اوسط و حینئذ یکون مساویا للمعلول. فیقال مثلا فی مثال السحاب تکاثف الهواء او انعقاد البخار ای احدهما متحقق، و اذا تحقق احد هذین تحقق السحاب، فالسحاب متحقق و هکذا، فان کان بین هذه الامور قدر مشترک عام کاصل التسخن الاعم من التعفن و غیره فی الحمی فهو یجعل اوسط و الاّ فعنوان انتزاعی، مثل کلمة احدهما.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۸۰

(غوص فی مقدمات صناعات اخری)

قوله: سلب مال الانسان قبیح: فان الاحترام بالمال انما هو من جهة حفظ الاجتماع و الاداب وا لسنن، و کذا لزوم ترک الکذب انما هو لحفظ النظم و الرسوم.

قوله: کان نبیا: عدّالمأخوذات من الانبیاء من قسم المقبولات انما هو لاجل انها و ان وجبت جزما و قطعا، لکنها لیست یقینیّة فی الاصطلاح اذ الیقین ما لم یکن عن تقلید.

قوله: و الحال ان المجرد فی باطن العالم: کما ان الروح الانسانی ایضا محیط فی حد ذاته بالمکان و الزمان، و قد یشهد له حوادث فی التنویم المغناطیسی فیرجع الروح الی الازمنة السابقة لکشف المطالب.

و قال المولوی:

لا مکانی کاندران نور خداست ماضی و مستقبل و حالش کجاست

قوله لان نور اللّه تعالی اعز: دلیل اصل المطلب یؤخذ من کون هذا وهمّیا و اما دلیل کون هذا الغلط اعظم فللنسبة الی الشرع فیکون بهتانا ایضا.

قوله و النفوس الکلیة الخ: قد مضی تفسیر هذه الاصطلاحات فی اوائل الکتاب و ان التسمیة بالکلیة علی مذاق الاشراق، و المراد هو الاحاطة، و المراد بالمجردة، المجردة عن الابدان و المتعلقة هی المتعلقة بالابدان.

قوله و العقل یقفوا الخ: توضیحه ان الوهم ربّما یقبل المقدمات و لکن اذا وصل الی النتیجة نکص الوهم وا ستوحش و لم یقبلهالکونها بعیدة عن درکه، مثاله ما قاله الشیخ فی الاشارات من «ان المحسوسات لها علل و مبادی و بحکم تقدم العلة علی المعلول لابد 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

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۸۱

النتیجة و یستبعده».

و اظنك قد دريت ان عدم انكاره المقدمات ليس داخلا فى تقسيم القضايا الوهمية، و ليس ايضا دخيلا فى انكاره النتيجة، و انما هوبيان الحال، و الحاصل ان من اقسام الوهميات ما يعتقده الوهم لصرف استبعاد خلافه و ان سلم المقدمات.

فى الجدل

قوله و جدل بنهجة حسناء الخ: قد فسّر الجدل الاحسن فى الاية المباركة بما تتشكل من محمودة الاراء اى ما يعم به الاعتراف، لكن المستفاد من روايات المقام غير ذلك، راجع تفسير البرهان.

قوله فى الشعر: «و من هنا للبعض بعض اوقع»: يعنى قال شيخ الاشراق ان بعض الاشعار اوقع للنفس من الخطابيات، لشدة تحريك الخيال. لكن فيه ان صرف التحريك و لو بواسطة آلة الموسيقياليس بمرضىّ عند الشرع و العقل، بل المطلوب هو التحريك بالعلم و الدرك، ظنيا او جزميا، ففى الدرك اقناع الطرف ثم يتحرك نحو العمل، و الشعر الخيالى و نظيره كالموسيقيا يحرِّك نحو العمل بلا درك و اقناع.

فى المغاطلة

قوله العقل الناقص او الوهم: الترديد باعتبار الاختلاف فى انه هل يكو ن الوهم قوة اخرى قبال العقل او هو العقل اذا كان فى مرتبة دانية كاكثر العوام فى اكثر مدركاتهم. و اما توصيفه الوهم بالرافع فلانّ الوهم اذا ترفع و تجاوز حدّه من درك المعانى الجزئية، و اراد الحكم فى الكليات فحينئذ يوجد الاشتباه، (... صبّى يتشيّخ) و اما اذا توقف فى حدّه و لم يدخل فى المعقولات لم يكن فساد.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۸۲

قوله والتشابه: قد تقدم فى المعرّف ان التشابه اعم من الا شتراك و المجاز و الاستعارة و التاويلات المصداقيّة، اى بيان الفرد، فان ذكر فرد معين ايضا ربّما يوهم الاختصاص و ليس بمراد فيوجب الاشتباه.

قوله كاشتراك لفظ الصّورة الخ: الصورة مشتركة بين القريبة و البعيدة كما مضى، و القوة بين الاستعداد قبال الفعلية، و الاقتدار اللغوى، و الامكان بين الخاص و العام، و العقل بين الكلى و الجزئى، و الوجود بين المفهوم و الحقيقة.

قوله يذهب الى المختار الفاعل: يعنى يتوهم ان المراد اسم الفاعل و نريد ان نقول كل فاعل مختار له مبادى اربعة فيرد الاشكال فى الحق تعالى اذ ليس له تعالى علل و مبادى.

قوله و هذا يوهم التركيب: يعنى ان «يجب» فعل مضارع مشتق، و اذا اعتبر الذات و الحدث معافى المشتق، فالمعنى انه تعالى شىء و وجوب عارض عليه، و هذاتركيب! نعم لو لم يكن ذات فى المشتق لم يرد الاشكال اذ المعنى، انه تعالى وجود واجبى و ليس المراد بالواجب ذات و وجوب بل نفس الوجوب.

قوله كل ما يتصوّره العاقل الخ: ان رجع ضمير هو الى العاقل فالمعنى ان العاقل عين صورته الذهنية، و هذا ما اراده القائلون بوحدة العاقل و المعقول، و القائل «فرفوريوس» و قال ابن سينا: «تكلم فرفوريوس بكلام لا يفهمه هو و لا غيره» لكن لعلّ مراد فرفوريوس صحيح لا غبار عليه و البحث فى الفلسفة، فان مراده على الاجمال ان وجود الشىء متحد مع كماله الذاتى، و شيئته الشىء بصورته و فعليته، والعلم فعلية و كمال النفس.

و ان رجع الضمير الى ما الموصولة فالمعنى ان ما تصوّره العاقل هو عين الشىء الذى 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، اذالانسان ناطق لا بشرط، لا من حیث الناطقیة، اذالناطق بحیث الناطقیة

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۸۳

و جهة المفهوم، لا یکون انسانا، اذالانسان مجموع مفهوم الحیوان و الناطق، و المجموع بما هو مجموع غیر الجزء بما هو جزء. و ان حذفت 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 تقفیة الترکیب و الاعراب: یعنی انا لوقلنا فی الشعر: «و اللفظ بالافراد و الترکیب. ابدی او الاعجام و الاعراب». لصح ایضا خصوصا علی طریق الامالة لکن تبدیل الاعراب بالتعریب 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 مع ان التجرد لا یختص به تعالی.

قوله بخلاف سابقه: یعنی فی السابق کان الاخلال بالشرط و القید، و هنا ذهب الموضوع و اقیم غیره مقامه، کما تری فی مثال العاج اذ الدخیل هو البیاض عاجا او غیره.

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 یسمی سوء التکبیت.

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 فرداً فکلما کانت الاربعة موجودة کانت فرداً، 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 ضمیر «کانت فردا» فی الکبری، و من هنا یمکن ارجاعه الی بعض الاقسام الماضیة.

شرح منظومة السبزواري(قدس سره)، ص ۱۸۴

قوله قال المحقق الطوسی: یعنی ان القیاس المشتمل علی المصادرة متشکل من حدود اقل مما یلزم فی القیاس، فان اللازم فی القیاس ثلثة حدود: الاصغر و الاکبر و الاوسط، و هذا اقل منها نحو: الانسان بشر و البشر حیوان، فلیس فیه حد اوسط، اذالبشر عین الانسان، و لیس مفهوما علیحدة، فلم یترکب القیاس من ثلثة حدود، و الصغری خالیة من الوضع و الحمل، لاتحاد مفهومیهما، فلا وضع و لا حمل، باعتبار الحمل الشائع الصناعی، الذی هو هنا مناط القیاس.

و القیاس المشتمل علی وضع ما لیس علّة لیس باقل مما یلزم فی القیاس، لکن هذا القیاس لا ینتج هذه النتیجة نحو ما مرّ من مثال الاربعة و الفردیة.

قوله و قد مثّل له العلاّمة الشیرازی: ای مثلّ القطب لوضع ما لیس بعلّة علّة بقول من احتجّ علی امتناع کون الفلک

بیضیاً بانه لو کان الفلك بیضیّاً و تحرك علی قطره الاقصر اللازم فی مداره فضاء اکثر من حالة توقفه (و هذا واضح بادنی دقّة فی الحرکة علی القطر الاقصر)، لزم الخلاء فیما زاد علی محاذی حدود راس الکرة، و الخلاء محال.

اذ من الواضح ان البطلان المفروض (علی فرضه) لزم من التحرك علی القطر الاقصر، و اما لو کان بیضیا و تحرك علی قطره الاطول فلا یلزم الخلاء، لعدم لزوم فضاء اکثر، و هذا واضح. فهدا القیاس لاینتج بطلان اصل کون الفلك بیضیا.

و هذا ختام الکلام فی المباحث المنطقیة و الفلسفیة و العرفانیة اللازمة فی شرح هذا القسم من المنظومة و سیتلو انشاء الله تعالی ابحاثنا الفلسفیة المتعلقة بقسم الحکمة من الکتاب، و الحمد لله اولا و اخرا و نسئله التوفیق لما یحب و یرضی و ان یجعل اعمالنا خالصة لوجهه الکریم.

قد وقع الفراغ صبیحة الاثنین یوم التاسع و العشرین من محرم الحرام سنة ۱۳۹۰ فی بلدة شهسوار شمال «۱» ایران.

---

(۱)- رجع الان فی التسمیة الی اسمه القدیم (تنکابن).