

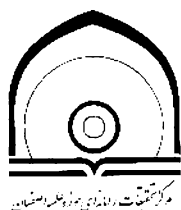
سیرت حوزہ اصفہان

دفتر دوازدهم

محمد حواد نور محمد

مرکز تحقیقات رایانه ای حوزہ علمیہ اصفہان

سرشناسه : تورمحمدی، محمد جواد، ۱۳۴۷
 عنوان قراردادی : میراث حوزه اصفهان
 عنوان و نام پدیدآور : میراث حوزه اصفهان، ج ۱۲، محمد جواد تورمحمدی
 مشخصات نشر : اصفهان - مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمی اصفهان
 شابک : ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۴۶-۵۶-۰
 وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
 موضوع : اسلام، فلسفه اسلامی، متون قدیمی تا قرن ۱۴
 شناسه افزوده : تورمحمدی، محمد جواد، ۱۳۴۷ -، گردآورنده
 شناسه افزوده : حوزه علمی اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای
 رده بندی کنگره : ۹۱۳۸۳ م ۳ س / BP۱۱/
 رده بندی دیویی : ۲۹۷/۰۴
 شماره کتابشناسی ملی : ۲۵۱۷۲-۸۳ م



■ میراث حوزه اصفهان / ج ۱۲

- به اهتمام : محمد جواد نورمحمدی
- پژوهش : بخش احیاء ثراث مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمی اصفهان
- ناشر : انتشارات مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمی اصفهان
- چاپ و لیتوگرافی : اسوه
- نوبت چاپ : اول / تابستان ۱۳۹۴
- شمارگان : ۱۰۰۰
- بها : ۳۵۰۰۰ تومان

مرکز بخش: اصفهان - خیابان شهید مطهری - ابتدای خیابان اردیبهشت

مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمی اصفهان

E-mail: info@hozeh.org

تلفن: ۰۳۱۱-۲۳۴۴۶۱۰-۱۵

WWW.hozeh.org

دورنگار: ۰۳۱۱-۲۳۴۴۶۱۰

شرح لسان المیزان

مؤلف: بهاء الدین محمد حسینی مختاری نائینی

محقق: سید محمدحسن (بیمان) طباطبایی

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

بی شک احیاء و بررسی آثار علمی پیشینیان از اهم فرائض اهل علم در این دوران بشمار می رود که شناخت هرچه عمیق تر تاریخ علوم و تبیین نقش عالمان مسلمان در پیشرفت دانش بشر^۱، احیاء هویت علمی و فرهنگی جامعه اسلامی، دستیابی به نکات

۱- متأسفانه غفلت تاریخی ما از تاریخ و بخصوص تاریخ علوم، خسارت ها و آثار زیانباری به دنبال داشته که شاید جبران آنها سالیان درازی بطول انجامد تا آنجا که امروزه حتی برای اطلاع از پیشینه علوم اسلامی نیز تا حد زیادی محتاج تحقیقات بیگانگان هستیم و مجبوریم چهره درخشان علم و تمدن اسلامی را در آینه های بعضاً مکدر و مقعر آثار مستشرقین به نظاره بنشینیم.

در عصر ما متفکر شهید استاد مطهری رحمته الله علیه از اولین کسانی بود که به خوبی به اهمیت این مطلب وقوف یافته و در جای جای آثار خویش بر ضرورت پرداختن به آن تأکید فرمود. ایشان دو وظیفه اول از وظایف اصلی حوزه های علمیه را چنین برشمردند:

«الف - احیای علومى که هم اکنون جزء علوم اسلامى محسوب مى شوند از تفسیر و حدیث... و منطق اسلامى، با توجه به سیر تحولی و تاریخی آنها و مشخص ساختن نقش شخصیت هائی که در پیشبرد این علوم مؤثر بوده اند، یعنی علاوه بر اینکه خود این علوم مشمول احیاء»

و ظرائف ناب و ارزشمندی که گذشتگان از سر موشکافی‌های فوق طاقت امروزیان (!) دریافته بودند، زدودن غبار زمان از چهره درخشان علمای سلف، تجلیل و قدردانی از آنها و... نمونه‌هایی از برکات مترتب بر آن می‌باشد.

سیر تطور و تکامل دانش منطق از نگارش ارغنون تا هم آغوشی منطق با ریاضیات را نیز داستانی دلکش است که شوق شنیدن آن ما را به بازخوانی آثار به جای مانده از حکمای سلف فرامی‌خواند و صد البته که در این میان میراث گرانبهای عالمان مسلمان برای ما جذابیتی ویژه خواهد داشت.

«محبی الاذهان فی شرح لسان المیزان» هم یکی از این هزاران است که هم اکنون متن مصحح بخش اول آن پیشکش ارباب حکمت و معرفت می‌گردد.

شوق وافر برای ورود به عرصه احیاء تراث، و تشجیع و تشویق‌های دوستان ترائی سبب شد که این حقیر علی‌رغم قلت بضاعت و عدم اهلیت کافی، متوکلا نه و مفوضانه پای در این میدان مردافکن نهاده و چشم امید به خطاپوشی و دستگیری اساتید و فضایی کرام بدوزم. امید که در سایه لطف و عنایت حضرت حق و راهنمایی‌های خوانندگان عزیز توفیق ادامه مسیر، چنانکه مرضی حضرت اوست نصیب گردد.

ساقیا در گردش ساغر تعلل تا به چند دور چون با عاشقان افتد تسلسل بایدش

«أَنَّهُ وَلِيَ التَّوْفِيقَ»

اصفهان - بهمن ۱۳۹۲

سید محمدحسن (پیمان) طباطبائی

→ و اصلاح و پیرایش قرار می‌گیرند، تاریخ تحوّل این علوم نیز دقیقاً مشخص می‌شود.

ب - حفظ و نگهداری موارث فرهنگی اسلامی، اعم از علمی و حتی از طریق فهرست کردن و گردآوری در حد امکان». [مجموعه آثار، ج ۲۴، ص ۲۸۲]

خوشبختانه در سالیان اخیر حرکات پربرکاتی صورت گرفته، ولی جای شک نیست که هنوز تا نقطه مطلوب راهی بس طولانی در پیش است.

معرفی مؤلف

در باب معرفی شخصیت و آثار مؤلف، گذشته از مطالبی که به مناسبت، در کتب تراجم و فهرست مطرح گردیده، تاکنون آثار اندکی به نگارش درآمده^۱، بطوریکه شخصیت این دانشمند بزرگ در عصر ما ناشناخته مانده و از این رو بجاست که در ابتداء مروری کوتاه بر احوال ایشان داشته باشیم:

نام و نسب

امیر سید بهاء الدین محمد بن محمد باقر حسینی اعرجی عبیدلی مختاری سبزواری نائینی اصفهانی از اعظام علمای سده دوازدهم هجری می باشد. نسب شریفش با ۳۰ واسطه به حضرت امام زین العابدین علیه السلام منتهی می گردد.^۲

۱- از جمله:

- الف - زندگینامه خودنوشت ایشان (در نهایت اختصار) که در ادامه خواهد آمد.
- ب - توضیحاتی که استاد سید احمد روضاتی در مقدمه کتاب «زواهر الجواهر» آورده اند.
- ج - «کتابشناسی مختاری نائینی» که به همت جناب حجت الاسلام محمد جواد نورمحمدی در دفتر هفتم مجموعه میراث حوزه اصفهان به چاپ رسیده.
- د- مقاله «بهاء الدین محمد مختاری؛ نخستین مترجم لهوف» از دکتر جلیل تجلیل و حسین بخشی که در شماره ۱۸۳ فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران منتشر شده.

۲- نسب نامه ایشان بنابر آنچه در مقدمه زواهر الجواهر به نقل از مکارم الآثار آمده بدین شرح می باشد:

السید بهاء الدین محمد، بن السید محمد باقر، بن السید محمد، بن السید عبدالرضا، بن السید

آباء و اجداد ایشان - که به خاطر انتساب به جناب «ابوعلی عمر مختار» به «مختاری» و «بنی مختار» شهرت یافته‌اند - عمدتاً از بزرگان سادات و علمای روزگار خود بوده‌اند. برخی از ایشان از اصحاب ائمه علیهم‌السلام و برخی دارای عناوین و مسئولیت‌های مهم اجتماعی چون نقابت و اماره‌الْحَاج و... بوده‌اند. نفوذ و برجستگی اجتماعی آنان در برخی از دوران‌ها سبب می‌شد که جملاتی چون «السَّماءُ لِلْمَلِكِ الْجَبَّارِ وَ الْأَرْضُ لِبَنِي الْمُخْتَارِ» و «السَّماءُ لِلَّهِ وَ الْأَرْضُ لِبَنِي عُبَيْدَاللَّهِ» بر سر زبانها بیفتد.^۱

→ أَبِي الْفَتْحِ مُحَمَّد، بَنِ السَّيِّدِ مَهْدِي، بَنِ السَّيِّدِ تَاجِ الدِّينِ عَلِي، بَنِ السَّيِّدِ مِير شَمْسِ الدِّينِ عَلِي، بَنِ السَّيِّدِ نَاصِرِ الدِّينِ أَحْمَد، بَنِ السَّيِّدِ شَرَفِ الدِّينِ مُحَمَّد، بَنِ السَّيِّدِ شَمْسِ الدِّينِ أَبِي الْقَاسِمِ عَلِي، بَنِ السَّيِّدِ عَمِيدِ الدِّينِ عَبْدِ الْمَطْلُبِ، بَنِ السَّيِّدِ جَلَالِ الدِّينِ أَبِي نَصْرٍ إِبْرَاهِيم، بَنِ السَّيِّدِ عَمِيدِ الدِّينِ عَبْدِ الْمَطْلُبِ، بَنِ السَّيِّدِ شَمْسِ الدِّينِ عَلِي، بَنِ السَّيِّدِ تَاجِ الدِّينِ أَبِي الْحَسَنِ عَلِي، بَنِ السَّيِّدِ شَمْسِ الدِّينِ أَبِي الْقَاسِمِ عَلِي، بَنِ السَّيِّدِ عَمِيدِ الدِّينِ أَبِي جَعْفَر، بَنِ السَّيِّدِ عَزَّ الدِّينِ أَبِي عَدْنَانَ، بَنِ السَّيِّدِ أَبِي الْفَضَائِلِ عُبَادَةَ، بَنِ السَّيِّدِ أَبِي عَلِي عَمْرِ الْمُخْتَارِ، بَنِ السَّيِّدِ أَبِي الْعَلَاءِ مُسْلِمِ الْأَحْوَلِ، بَنِ السَّيِّدِ أَبِي عَلِي مُحَمَّدِ أَمِيرِ الْحَاج، بَنِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ الْأَشْتَرِ، بَنِ السَّيِّدِ عُبَيْدَاللَّهِ الثَّالِثِ، بَنِ السَّيِّدِ أَبِي الْحَسَنِ عَلِي، بَنِ السَّيِّدِ أَبِي عَلِي عُبَيْدَاللَّهِ الثَّانِي، بَنِ السَّيِّدِ أَبِي الْحَسَنِ عَلِي الزَّوْجِ الصَّالِحِ، بَنِ السَّيِّدِ أَبِي عَلِي عُبَيْدَاللَّهِ الْأَعْرَجِ، بَنِ السَّيِّدِ أَبِي عُبَادَةَ حُسَيْنِ الْأَصْغَرِ، بَنِ الْإِمَامِ زَيْنِ الْعَابِدِينَ عَلِي عَلَيْهِ السَّلَام.

البته اختلافاتی بین این نسب نامه با آنچه که در «فهرس التراث» و «حیة المدرس» آمده وجود دارد که بررسی بیشتر در این باره راه به اهلش واگذار می‌نمائیم.

۱- «و بنو مختار كانوا ثقباء العراق و كان لهم جاه عظيم و ملك واسع، حتّى كان يقال: السَّماءُ لِلَّهِ وَ الْأَرْضُ لِبَنِي الْمُخْتَارِ» [اعیان الشیعه، ج ۲، ص ۲۰۵] و قیل:

فانتم يا بني مختار فينا بناة المجد و الشرف الهجان

[اعیان الشیعه، ج ۷، ص ۳۶۷]

و في مجالس المؤمنين: «بنو المختار مختارون من خيار ذرية الرسول ﷺ...». [اعیان الشیعه،

ج ۳، ص ۶۱۳]

از باب نمونه به برخی از آنان اشاره می‌نمائیم:

- جناب ابوعلی عبیدالله اعرج: سر سلسله سادات اعرجی که از کبار اصحاب امام صادق علیه السلام بوده است.

- جناب ابوعلی الزوج الصالح: از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام.

- جناب ابوعلی عبیدالله الثانی: از اعظام محدّثین کوفه.

- جناب محمد اشتر: از چهره‌های مشهور عصر خود، امیر الحاج و نقیب کوفه و مورد مدح شاعر معروف ابوطیب متنبی.^۱



صاحب اعیان الشیعه در شرح حال سید شمس الدین علی نقل می‌کند:

«جاء في زمان السلاطين الكوركانية من بلاد العرب بخيله و حشمه و خدمه إلى خراسان و أقام بسبزوار و ملك قرى و ضياعا و غيرها و رغب اتباعه في الزراعة و العمارة و حصلت له مبالغ كثيرة من حاصل أملاكه.

و في «حبيب السير» أنه لم يجيء في زمان من الأزمنة من الحجاز و عراق العرب سيّد مثل شمس الدین علی في علو اللسان و الثروة و كثرة الخدم و الحشم و الكلام المشهور: (السماء لله و الأرض لبني المختار) شاهد عدل على ذلك و صار مقرباً عند السلاطين و أعطي له منصب نقیب ممالك ایران و ولایات خراسان و في زمان ظهور الدولة الصفوية تقدم أولاده عندهم و نالوا درجة رفيعة...». [اعیان الشیعه، ج ۸، ص ۲۴۶].

۱- متنبی در جوانی قصیده دالیه خود را در مدح ایشان سروده که با این بیت آغاز می‌شود:

أهلا بدار سباك أغيدها أبعد ما بان عنك خرّدها

و از ابیات آنست:

يا ليت بي ضربة أتيج لها كما أتيت له محمّدها

أثر فيها و في الحديد و ما أثر في وجهه مهّندها

[شرح دیوان المتنبی، ج ۲، ص ۱۴۰؛ جواهر الآداب و ذخایر الشعراء و الکتاب، ج ۲،

ص ۹۵۵؛ خزانه الأدب و لب لباب لسان العرب، ج ۶، ص ۱۵۵؛ اعیان الشیعه، ج ۲، ص ۵۱۶

و ج ۹، ص ۳۹۸].

- جناب ابوعلی مختار: سرسلسله سادات مختاری، امیرالحاج و نقیب نجف اشرف (کوفه) و از بزرگان و اشراف عصر خود.

- جناب شمس الدین ابوالقاسم علی: مدتی نقیب نجف اشرف بوده و سپس به خراسان رفته و در سبزوار سکنی می‌گزیند، در اندک مدتی مورد توجه قرار گرفته و نقیب النقباء ممالیک عراق و خراسان می‌گردد. وی آخرین نقیب خلفای عباسی بوده است.

شایان ذکر است نسابه معروف سراج الدین محمد قاسم مختار نیز از همین خاندان بوده، همچنین عموی بهاء الدین - سید روح الامین - و عموزادگانش نیز از علما و افاضل مشهور عصر خویش بوده‌اند. بی تردید نشو و نمای بهاء الدین در چنین خاندانی به علاوه نبوغ و پشتکار ذاتی، از اسباب پیشرفت و موفقیت وی بوده است. ظاهراً برخی از اعقاب این اسره جلیله تا عصر ما از سادات ساکن در محله ترواسکان (تل واژگان) اصفهان می‌باشند.^۱

سیر علمی و اساتید

وی در حدود سال ۱۰۸۰ ق در اصفهان دیده به جهان گشود. در حدود ۲ سالگی - نیمه محرم الحرام ۱۰۸۲ ق - پدر خویش را از دست داده و در کودکی - احتمالاً - تحت نظارت و سرپرستی عموی خود سید روح الامین شروع به تحصیل مقدمات علوم می‌نماید.

در نوجوانی - ظاهراً حدود ۱۴ سالگی - به حلقه درس علامه مجلسی رحمته الله مشرف شده و احياناً در همان دوران به محضر درس بزرگانی چون فاضل هندی رحمته الله بار یافته است. از اساتید وی جز ۴ نفر دقیقاً برای ما شناخته شده نیستند:

۱- امیر سید روح الامین مختاری نائینی رحمته الله:

از افاضل علمای قرن ۱۱ و ۱۲ و صاحب تألیفاتی چون *تأویل الآیات و تحفه سلیمانی*^۱.

ایشان از علمای مشهور زمان خود و از ائمه جماعت مسجد جامع عباسی اصفهان بوده است. صاحب ریاض رحمته الله راجع به او چنین می گوید: «الأمیر روح الامین النائینی صالح معاصر واعظ کان من أئمة الجماعة بمسجد الجامع العباسی بإصفهان»^۲.
در تراجم الرجال آمده: «... و نقول: عالم فاضل ذو اطلاع واسع بالفلسفة و الکلام، من أعلام القرن الحادي عشر و النصف الأول من القرن الثاني عشر له تحفة سلیمانی»^۳.
بهاء الدین ایشان را از مشایخ قرائت خود دانسته و از وی اینچنین یاد می کند:
«... عمی السید السند و الفاضل الکامل الأمجد روح الامین الحسینی النائینی قدس الله نفسه الزکیة و طیب تربته الزکیة...»^۴.

با توجه به قرابت خانوادگی او با بهاء الدین، می توان مدعی شد که ایشان نقش مهمی در رشد و شکل گیری شخصیت علمی سید بهاء الدین داشته است.
سید مرتضی بن روح الامین مختاری نائینی صاحب حاشیه بر «روایع الکلم» - از آثار حکمی ملا عبدالرزاق لاهیجی رحمته الله - از فرزندان ایشان بوده و سید ناصرالدین احمد آتی الذکر نیز نوه ایشان می باشد.

۲- علامه بزرگوار و محدث خبیر ملا محمد باقر مجلسی اعلی الله مقامه الشریف:

سید بهاء الدین مدتی نسبتاً طولانی - حدود ۱۰ سال - به خوشه چینی از خرمن علم

۱- الذریعه، ج ۱۳، ص ۱۳۲ و ج ۳، ص ۳۰۳.

۲- ریاض العلماء، ج ۲، ص ۳۱۷؛ اعیان الشیعه، ج ۷، ص ۳۷.

۳- تراجم الرجال، ج ۱، ص ۲۱۷، ش ۳۸۳؛ مستدرکات اعیان الشیعه، ج ۶، ص ۱۷۳.

۴- زندگینامه خودنوشت.

و معرفت علامه مجلسی در حوزه تفسیر، حدیث و فقه پرداخت و در ماه رجب سال ۱۱۰۴ ق موفق به دریافت اجازه روایت از ایشان گردید.

در این اجازه نامه علامه بعد از ستودن شخصیت علمی - معنوی بهاء الدین، اجازه روایت کلیه آثار خود و پدر بزرگوارشان و همچنین جمیع کتب اصحاب در تمامی فنونی که مدخلیتی در تحصیل علوم دینی دارند را به وی اعطا نموده است. این اجازه نامه به درخواست بهاء الدین - طی نامه‌ای ادیبانه و با خطی خوش - به پیوست نسخه‌ای از کتاب «مرآة العقول» که توسط خود بهاء الدین استنساخ شده بود، به خط و مهر شریف علامه مجلسی ثبت شده است.^۱

۳- فقیه و حکیم عظیم الشان و نابغه دوران جناب فاضل اصفهانی - مشهور به فاضل هندی - اعلی الله مقامه الشریف:

گرچه بهاء الدین در زندگی نامه خود به شاگردی نزد فاضل اشاره‌ای نکرده، اما با توجه به جایگاه علمی و اجتماعی فاضل هندی بسیار بعید می‌نماید که از محضر ایشان استفاده ننموده باشد.^۲ چنانکه بهاء الدین در آثار خویش از ایشان با عنوان «شیخنا» یاد نموده است.^۳

آنچه مسلم است اینکه بهاء الدین در روز عید غدیر سال ۱۱۰۹ ق در محضر فاضل

۱- مرحوم علامه آغا بزرگ طهرانی می‌گوید این اجازه‌نامه را در کتابخانه مرحوم آیه الله سید محمدکاظم یزدی دیده است. [الذریعه، ج ۱، ص ۱۴۹].

علامه در این اجازه‌نامه توفیق عروج به بالاترین مدارج کمال در علم و عمل را از درگاه باری تعالی برای بهاء الدین درخواست نموده.

۲- استاد روضاتی، فاضل را استاد بهاء الدین در فقه و اصول، و از مشایخ وی در قرانت دانسته و به تصریح مختاری به این مطلب در رساله «القول الفصل» اشاره نموده است. [جواهر الجواهر، ص ۲۱].

۳- بعنوان نمونه در رساله ید آمده: «قال شیخنا المحقق العلامة أدام الله أيامه...». [میراث، ج ۹، ص ۲۵۳].

هندی بخش‌هایی از کتب اربعه روایی شیعه را قرائت نموده و فردای آن روز یعنی ۱۹ ذی‌الحجه ۱۱۰۹ ق مفتخر به دریافت اجازه روایت از ایشان گردیده است.^۱

۴- محدث کبیر و فقیه جلیل‌القدر جناب شیخ حرّ عاملی اعلی الله مقامه الشریف:

تراجم نگاران، شیخ حرّ عاملی را از مشایخ روایت بهاء‌الدین شمرده و در مواضع گوناگون بدین امر تصریح نموده‌اند^۲، ولی تتلمذ علمی بهاء‌الدین نزد ایشان به جدّ محلّ تردید است، بلکه قرائن به خلاف آن شهادت می‌دهند.^۳

۱- این اجازه نیز در همان نسخه مذکور از مرآة العقول به خط و خاتم شریف فاضل اصفهانی ثبت گردیده. متن این دو اجازه‌نامه در ضمن شرح حال خودنوشت بهاء‌الدین در صفحات بعدی خواهد آمد.

۲- ظاهراً صاحب الذریعه این اجازه‌نامه را هم به خط مجیز رؤیت نموده. [الذریعه، ج ۲، ص ۳۴۴].

۳- بهاء‌الدین در برخی مواضع - من جمله: رساله ید، ص ۲۸۱ از دفتر ۹ میراث - از شیخ حرّ عاملی به «شیخ شیوخنا» تعبیر فرموده که اگر ظاهرش را منافعی با نسبت مذکور بدانیم، وجه الجمع آنست که تاریخ اعطاء این اجازه را حداقل متأخر از سال ۱۱۱۷ هـ - تاریخ اتمام نگارش رساله ید - بدانیم؛ فتأمل.

بعلاوه بسیار بعید است که این اجازه تا زمان نگارش زندگی‌نامه خودنوشت وی صادر شده باشد، چون علی‌رغم منزلت والای شیخ حرّ خصوصاً در علم حدیث، مؤلف هیچ اشاره‌ای به اجازه روایت خود از ایشان ننموده است - درحالی‌که اجازه علامه مجلسی و فاضل هندی را بطور کامل نقل نموده - و از طرفی در این زندگینامه به اسامی عمده تألیفات خود اشاره نموده که نگارش برخی از آنها در سالهای آخر حیات مؤلف صورت گرفته، و قول به فصلی بعید بین دوره تتلمذ وی نزد شیخ حرّ و دوره صدور اجازه در غایت بعد می‌نماید!

۴- بخاطر داشته باشیم که از طرفی حوزه درسی جناب شیخ حرّ در مشهد مقدس برقرار بوده و از طرف دیگر قرائن حاکی از آنست که سیر علمی بهاء‌الدین بطور کامل در اصفهان صورت گرفته و این گرچه با اعطاء اجازه روایت منافاتی ندارد، ولی احتمال قرائت و شاگردی بهاء‌الدین نزد جناب شیخ حرّ را تضعیف می‌نماید. به هر حال اظهار نظر قطعی در این باب -

شاگردان، فرزندان و معاصران

شناخت معاصران و کسانی که به نوعی با مؤلف مراوده علمی داشته‌اند و اطلاع از کیفیت این مراودات می‌تواند تا حدّ زیادی به شناخت وی کمک نماید. ولی متأسفانه تاکنون اطلاعات ما در این مورد بسیار اندک است، «عسی الله أن يحدث بعد ذلك أمراً». ذیلاً به برخی از این افراد اشاره می‌گردد:

- ۱- عالم بزرگوار جناب «سید علی خان مدنی» که بهاء الدین در سال ۱۱۱۶ ق ایشان را در اصفهان ملاقات کرده و ماجرایی تشیع سیوطی را از ایشان شنیده. وی این مطلب را در حاشیه خود بر «الاشباه والنظائر»، ذکر نموده است.^۱
- ۲- میر محمدباقر بن حسن بن سلطان العلماء که مختاری کتاب «حدائق المعارف» را برای وی و به اسم او نوشته است.^۲
- ۳- سید ناصرالدین احمد مختاری نائینی، نوه عموی بهاء الدین - سید روح الامین - که از علمای مشهور عصر خود و صاحب اجازه از فاضل هندی^۳ و احتمالاً از شاگردان بهاء الدین بوده است.^۴

→ متوقف بر تحقیقات بیشتر در احوال و آثار مختاری می‌باشد که از حدود این مختصر خارج است و به محل خود موکول.
۱- انظر: الروضات، ج ۵، ص ۶۶.

۲- الذریعه، ج ۶، ص ۸۹.

۳- در این اجازه‌نامه که حاکی از نهایت عنایت و علاقه استاد به شاگرد و روابط صمیمانه میان آندوست می‌خوانیم:

«... قرأت علیه شطراً و افیا من الأخبار و سمعها مني قرآنه تحقیق و سماع تدقیق، فوجدته أهلاً لذلك بل فوق ذلك، فإنه وإن لم يكن ولدي في عالم الأشباح، لکنه أُرشد أولادي بل أكثرهم قدراً و منزلة في عالم الأرواح، فأجزت له أن يروي.... أجزت له في إفتاء ما ترجّح في نظره، لأنّي وجدته شفاهاً أهلاً لذلك، كاملاً في العلوم التي توقّف الإفتاء عليها، عادلاً في دينه و مروّته بتعديل العدول لديّ ثمّ أيقنت بذلك بعد معاشرتي الباطنية معه في الخلوات و اطلاعي على بعض ما وقّعه الله له من المصنّفات...». [انظر: كشف اللثام، ج ۱، ص ۲۱].

۴- اعیان الشیعه، ج ۳، ص ۱۱۱.

- ۴- سید زین العابدین مختاری نائینی، برادر سید ناصرالدین سابق الذکر که نسب‌نامه بهاء‌الدین به خط وی در پشت نسخه‌ای از *لوامع النجوم* ثبت شده.^۱
- ۵- محمد بن محمد مختاری نائینی، فرزند مؤلف و به احتمال قریب به یقین از شاگردان او که برخی از آثار بهاء‌الدین نیز به خط وی نوشته شده.^۲ (از فرزندان مختاری فقط ایشان را می‌شناسیم).
- ۶- سید محمد بن ابی‌الفتح اصفهانی که بهاء‌الدین کتاب «نهایة البدایه» را به التماس او نوشته و از او به «أخ سدید و صاحب شفیق السید الأید الفاضل الكامل الربانی» یاد کرده است.^۳
- ۷- ابوالهدی (?)، مختاری کتاب «تقویم المیراث» را به درخواست وی نگاشته.^۴
- ۸- مولی محمد علی جیلی (یا جبلی) تنکابنی، از شاگردان مختاری که از وی دوبار اجازه روایت دریافت کرده، یکی در سال ۱۱۱۳ ق و دیگر ۱۱۱۴ ق.^۵
- ۹- محمد تقی بن عبدالصمد، از شاگردان مختاری که نسخه‌ای از «تقویم المیراث» به خط وی موجود است. (در آخر آن مختاری را استاد خود معرفی نموده است).^۶
- ۱۰- شیخ محمد بن احمد بن ابراهیم أبی خمسین، از شاگردان مختاری که نسخه‌ای از «رساله ید» به خط وی موجود است.^۷

وفات و مدفن

اکثر تراجم‌نگاران از تاریخ دقیق وفات مختاری نائینی اظهار بی‌اطلاعی نموده، اجمالاً آن را در دهه چهارم قرن ۱۲ و - احتمالاً - در کشاکش فتنه افغان دانسته‌اند.

۱- الذریعه، ج ۴، ص ۱۵۳؛ اعیان الشیعه، ج ۷، ص ۱۶۷.

۲- طبقات اعلام الشیعه، ج ۹، ص ۷۰۱. ۳- تراجم الرجال، ج ۱، ص ۴۸۳، ش ۸۹۰.

۴- کتابشناسی مختاری نائینی، دفتر هفتم میراث حوزه اصفهان، ص ۳۵۲.

۵- مقدمه الزواهر، ص ۳۴. ۶- همان.

۷- الذریعه، ج ۱۷، ص ۱۳.

آنچه مسلم است اینکه وفات ایشان بعد از سال ۱۱۳۱ ق - تاریخ اتمام برخی مؤلفات ایشان - واقع شده.^۱

لکن در این میان صاحب «هدیه الاحباب» وفات ایشان را در سال ۱۱۳۳ ق دانسته^۲ که مستند وی بر ما پوشیده است و نیاز به بررسی بیشتر دارد. به هر حال اگر این سخن را بپذیریم، باید گفت: وفات مؤلف قبل از ورود نیروهای افغان به اصفهان و همچنین ۲ یا ۴ سال قبل از وفات استاد وی، جناب فاضل هندی بوده است.

و اما محل دفن ایشان به حدس برخی از بزرگان در تخته پولاد اصفهان و در حوالی مقبره استادش فاضل هندی می باشد که آثار آن به احتمال قوی در اثر حوادث ناشی از فتنه افغان از بین رفته است.^۳

همچنین محتمل است که قبر ایشان بیرون از اصفهان باشد، چون به نظر می رسد وی در سالهای آخر دهه سوم قرن ۱۲ - شاید برای ایمنی از خطر حمله افغانه - در حوالی اصفهان سکنی گزیده باشد.^۴ والله العالم.

لکن اینکه برخی مقبره وی را در روستای شیخ چوپان (شیخ شبان) از حوالی شهرکرد دانسته اند^۵، از اساس باطل می نماید. ظاهراً این اشتباه ناشی از تشابه اسمی

۱- روضات الجنات، ج ۷، ص ۶۵۱؛ الذریعه، ج ۶، ص ۲۱ و ج ۱۷، ص ۷۸.

۲- و ظاهراً به تبع ایشان: ایضاح المکنون، ج ۱، ص ۶۱۵ و موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱۲، ص ۳۱۹ و معجم المؤلفین، ج ۱۱، ص ۱۹۶.

۳- «... برخی او را از مفقودین دوره افغان شمرده اند». [رجال و مشاهیر اصفهان، ص ۵۲۲].

۴- در پایان کتاب «العین فی سقی المتبایعین» آمده:

«... و قد فرغ من تسویده... فی دار هجرتی جعفرآباد من مزارع اصفهان حفظها الله و سایر بلاد الإیمان من آفات الدوران و حوادث الزمان». [کتابشناسی مختاری، ص ۳۷۴ از دفتر هفتم میراث].

۵- نک: کتابشناسی مختاری، ص ۳۳۸، از دفتر هفتم میراث.

ایشان با امامزاده مدفون در این روستا، جناب سید بهاء الدین محمد از نوادگان حضرت موسی بن جعفر علیه السلام می باشد.

جایگاه علمی

مطمئننا مختاری نائینی را باید از چهره های برجسته علمای شیعه در اواخر دوره صفوی به شمار آورد. تعبیر اساتید وی، همچنین سخن تراجم نگاران در مورد ایشان تا حد زیادی گواه بر این مدّعاست. ذیلاً به برخی از این تعبیر اشاره می کنیم:

علامه مجلسی رحمته الله: «... السید الأید الفاضل الكامل الحسیب النجیب اللیبب الأدیب الأریب الصالح الفالح الرابع التقی الذکی الألمعی اللوذعی، الأمير بهاء الدین...»^۱
فاضل هندی رحمته الله: «... المولی الفاضل الكامل التقی النقی الذکی الزکی الألمعی الأوحدی، السید السند القرم الهمام، بهاء أعلام علماء الإسلام علم الشامخ و طور المجد الباذخ فلك الفضل و سمائه و نور السوود و ضیائه الأمير الکبیر بهاء الملة و الدین محمد بن الأمير محمد باقر الحسینی النائینی...»^۲

صاحب روضات رحمته الله: «کان من العلماء الأعیان الفقهاء الأركان أديباً ماهراً و جلیلاً کابراً حکیماً متکلاً جید العبارة طیب الإشارة...»^۳

صاحب نجوم السماء رحمته الله: «... از فضلی کاملین و علمای محققین بود...»^۴
محقق زواهر الجواهر رحمته الله: «... إنه کان عالماً عارفاً سالکاً حکیماً متألهاً بلغ إلى أعلى درجات العرفان... هو من أعظم الفقهاء و المجتهدین و له فی الفقه أنظار دقيقة...»^۵
«... هو آية عظمی من آیات العلم و الدین و من ذخائر الدهر و حسنات العالم کله و من عباقرة عصره و العلم الهادی لكل فضیلة، بلیع فی الفضل، عظیم فی جمیع مزایاه من جمیع النواحي، یحقّ للأمة جمعاء أن تتباهی بمثله و یخصّ الشیعة الإبتهاج بفضله الباهر...»^۶

۱- زندگینامه خودنوشت. ۲- همان.

۳- روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۲۱. ۴- نجوم السماء، ص ۲۵۰.

۵- زواهر الجواهر، ص ۲۵. ۶- همان، ص ۲۷.

تألیفات

سیری کوتاه و گذرا در آثار و تألیفات مختاری نیز به بهترین وجه می‌تواند ابعاد شخصیت علمی وی را نشان دهد و مؤیدی باشد بر سخنان اصحاب تراجم:

«كان من العلماء الأعيان، الفقهاء الأركان، أدبياً ماهراً و جليلاً كاهراً، حكيماً متكلماً، جيد العبارة، طيب الإشارة... له مصنفات جمّة و مؤلفات تدلّ على علوّ الهمة...»^۱

«... از اعیان علما، ارکان فقها، اکابر متکلمین و حکما و محدثین و ادبا بوده و تألیفات بسیاری دارد که در اثبات مراتب عالیّه علمیه او برهان قاطع و گواهی عادل هستند»^۲

از ایشان بیش از ۵۰ اثر در موضوعات مختلفی چون: منطق، ریاضیات، فلسفه، کلام، اصول، ادبیات، اخلاق، فقه، حدیث و تفسیر و... گزارش شده.^۳ در اینجا از باب نمونه به برخی از آثار وی در موضوعات متنوّعه و مختلفه اشاره می‌گردد:

حاشیه بر أنوارالتنزیل (تفسیر)، حقائق المعارف (کلام)، زواهر الجواهر (اخلاق)، شرح صحیفه سجادیّه، الأنوار الّامعة (شرح زیارت جامعه کبیره)، شرح و ترجمه لهوف^۴ (مقتل)، مصفة السفاء الاستصفاء الشفاء (فلسفه - طبیعیات)^۵، لسان المیزان

۱- روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۲۱. ۲- ریحانة الأدب، ج ۱، ص ۲۹۰.

۳- گزارش نسبتاً کاملی از این تألیفات در «کتابشناسی مختاری نائینی» آمده [میراث حوزه اصفهان، دفتر هفتم].

۴- ظاهراً اولین ترجمه لهوف سید بن طاووس به زبان فارسی می‌باشد که مختاری با ترجمه ادیبانه و ایراد «اخبار مناسبه و اشعار موافقه و حکایات زیادات لایقه و یک مقدمه» بر ارزش آن بطور چشمگیری افزوده است.

[نک: بهاء‌الدین محمد مختاری اولین مترجم لهوف - دکتر جلیل تجلیل و حسین بخشی - مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ش ۱۸۳].

۵- گرچه در آشنایی مختاری با فلسفه اولی و نظریات حکما نمی‌توان تردیدی روا داشت، اما بعید است که بتوان وی را در زمره فلاسفه مسلمان یا شیفتگان حکمت اسلامی - به معنای خاصش - به شمار آورد، چنانکه در آثار گزارش شده از وی نیز تاکنون تألیفی در این زمینه یافت نشده - اثر مذکور نیز مربوط به بخش طبیعیات کتاب شفا می‌باشد - شاید بتوان...

(منطق)، نظام اللثالی (هیئت و نجوم)، شرح صمدیه، حاشیه بر مطول و عروض العروض (علوم ادبی)، المطرّز فی اللغز (معنا)، شرح خلاصة الحساب (ریاضیات) و حاشیه بر معالم (اصول)، انارة الطروس (فقه)، حاشیه بر احکام القرآن (فقه القرآن) و...

تنوع موضوعات و کثرت این تألیفات نشانگر جامعیت و گستره وسیع معلومات مؤلف و همچنین پشتکار و توانائی وی در امر تألیف می باشد. «... و تألیفات الجلیلة هي البرهنة الصادقة لعلو كعبه في العلوم كلها معقولها و منقولها...»^۱

در عین حال این تنوع موضوعات و کثرت تألیفات به قوّت قلم و عمق تحقیقات وی خدشه ای وارد ننموده، چنانکه محقق زواهر الجواهر فرموده: «له مؤلفات كثيرة في مختلف العلوم، جمع بين التحقيق والإكثار»^۲.

گفتنیست ایشان تألیف را از دوران نوجوانی آغاز نموده است و ظاهراً برخی از این تألیفات مربوط به سنین قبل از بلوغ می باشند. استنساخ های مکرر از این کتب در طی ۳ قرن اخیر و وجود نسخه های متعددی از آنها در نقاط مختلف بلاد اسلامی نشانگر اقبال اهل علم به آنها و جایگاه والای مؤلف می باشد.

البته به نظر می رسد که در مجموع، مختاری نائینی را بیشتر باید یک مجتهد نقّاد و مقرّری توانا و خوش ذوق دانست تا یک محقق مبتکر و صاحب سبک، اکثر آثار وی نیز در قالب شرح و حاشیه بر آثار بزرگان متقدّم است؛ البته این بدان معنا نیست که وی را فاقد نظرات بدیع و تحقیقات مبتکرانه بدانیم، چنانکه خود در برخی موارد به بدیع بودن نظریاتش تصریح نموده است.^۳ (والأمر سهل!)

→ دیدگاه مختاری در این زمینه را تا حدود زیادی متأثر از نگرش خاص استادش علامه مجلسی رحمته الله و فضای حاکم بر حوزه اصفهان در آن دوره دانست. به هر حال بررسی این مسأله می تواند موضوع پژوهشی مستقل بخصوص در آثار کلامی و منطقی وی قرار گیرد.

۱- زواهر الجواهر، ص ۲۷. ۲- همان.

۳- مثلاً راجع به رساله «القول الفصل» می گوید: «... ولي فيها أبحاث شريفة مع المحقق»

بهاء الدین نیز مثل بسیاری از علما، گاه تألیف چندین اثر مختلف را در عرض هم در دستور کار خود قرار می‌داده و به تدریج به پایان می‌برده - چنانکه این سبک از صاحب معالم رحمته الله معروف است - و ظاهراً همین امر باعث شده که برخی از تألیفات ایشان ناقص بمانند!

وی آثاری نیز به زبان فارسی دارد از جمله: سه رساله (کبیر، متوسط و صغیر) در ارث و رساله‌ای موجز در نحو که به «نحو میر» مشهور شده است.

از آثار وی تاکنون موارد ذیل به چاپ رسیده:

۱- «زواهر الجواهر فی نوادر الزواجر» با مقدمه، تصحیح و تعلیقات استاد سید احمد روضاتی، اصفهان، ۱۳۳۸ ش [سلسله المخطوطات، الجزء الثانی، ۵].

۲- زندگینامه خودنوشت وی که در خاتمه زواهر الجواهر به چاپ رسیده؛ و ما نیز در ادامه آن را از همان منبع نقل خواهیم نمود.

۳- «شرح حدیث عمران صابی» که به همت آقای علیرضا هزار تصحیح و در جلد ششم مجموعه میراث حدیث شیعه منتشر شده است.

۴- «الأنوار اللامعة لزوار الجامعة» در شرح زیارت جامعه کبیره، به تصحیح و تعلیق آقای محمدجواد نورمحمدی در میراث حوزه اصفهان، دفتر هشتم.

۵- «رسالة فی احکام الید»، به تصحیح و تعلیق آقای سید محمود نریمانی در میراث حوزه اصفهان، دفتر نهم.

→ الزاهد الأردبیلی و صاحب المدارك و غیرهما من الأعلام و تحقیقات تفرّدت بها بحمد الملك العلام» (زندگینامه).

در این رساله آمده است: «... فانظر إلى زوايا ألفاظ الخبر وانصف من نفسك يا ذا الخير، تكن كالقاطع بأن ما قلناه هو مراد الإمام عليه السلام، ولا تنظر إلى تفرّدی بهذا الكلام، فإنّي لم أجد من تنبّه لذلك من علمائنا الأعلام، لكن لم ينقطع طريق فيض العلام ولم يمتنع لمستحقّ الحرمان التوفيق والتوفيق بالإلهام».

ادبیّت

شاید بتوان گفت اولین چیزی که در مواجهه با آثار مختاری نائینی جلب توجه می‌کند نثر زیبا، روان و ادیبانه آنهاست که خود حاکی از ذوق هنری و تبخّر فوق‌العاده وی در علوم ادبی و لغت عرب می‌باشد. پیشتر دیدیم که علامه مجلسی نیز وی را به «الأديب الأريب» توصیف نموده است.

گذشته از آثار متعدد پر حجم و محققانه در زمینه ادبیات، سایر آثار وی نیز مشحون از نکات و فوائد ادبی و لغوی می‌باشد. ضمناً توانائی در موجزنویسی و نگارش شروح مزجی بر آثاری چون صمدیّه شیخ بهائی رحمته الله را نباید از نظر دور داشت! گفتنی است مهارت ادبی وی منحصر در نثر نبوده، بلکه اشعار به جای مانده از ایشان نیز حاکی از ذوق شعری وی می‌باشد:

فأنت فيما قد بقي من ذي الحياة	كالذي قد عاد من بعد الوفاة
فاغتنم هذا المعاد للمعاد	وانتبه له إنّ ما قد فات فات ^۱

و

بروحي أفدى حسينا إمامي	طريحا جريحا بأيدي اللئام
بولدي أفدى إمام الخيار	وحيد البراري أسير الشرار
و مالي ضنينا بشيء سواكم	فما لي و من لي جميعا فداكم ^۲

شاید بتوان نقطه اوج ادبیّت بهاء‌الدین را در کتاب «زواهر الجواهر و نوادر الزواجر» ملاحظه نمود. خودش درباره آن می‌گوید: «... و لي رسالة أخرى في النصائح و المواعظ و الحكم، مسجّعة العبارة، لطيفة الإشارة، قد بلغت من بلاغة العبارات إلى أعلى ما يبلغ إليه أوساط الناس، مؤلف عديم النظير في حسن الألفاظ و علو المعاني...»^۳.

۱- تراجم الرجال، ج ۲، ص ۵۴۸.

۲- بهاء‌الدین محمد مختاری نخستین مترجم لهوف، ص ۱۴.

۳- زندگینامه خودنوشت.

وی در این کتاب مواظظ اخلاقی و لطایف عرفانی را در قالب عباراتی موزون و مستجع و محلی به انواع آرایه‌های ادبی، عرضه نموده. در بخش پایانی این کتاب فصلی است با عنوان «مسك الختام لخاتمة الكلام» که با این عبارات آغاز می‌گردد:

«في الإنبياء عن أنباء الأولياء وإطراء هؤلاء الأذكىاء هم كمثل المؤمنين وخلص المتقين، سلاطين العباد وأساطين البلاد، معاني كلمة الإخلاص، حوارى كلمة الخواص، أمائل بلا أمثال وأغنياء بلا أموال، فرشهم تراب وعرشهم أبو تراب... كنوزهم القنوع وغمزم الخشوع، فكرهم ذكر و ذكرهم بكر، إن قاموا فإلى عبادة الرحمان وإن ناموا فعلى وسادة الإيمان، إن جلسوا ففي مجالس الأذكار وإن لبسوا فمن ملابس الأفكار...»،^۱ سپس در ادامه این بخش پس از نقل قسمتی از خطبه متقین حضرت امیر علیه السلام به باز نویسی ادامه خطبه می‌پردازد(!):

«أما الليل فصاقون أقدامهم تالين للقرآن، قد يستبشرون به وقد يهيجون به الأحزان، إذا مروا بتخويف أصغوا إليه بالقلوب والإذكار، فاقشعرت جلودهم ووجلّت قلوبهم خوفا من النار، وصدقوا بذلك في حقایق إيمانهم حتى كأنهم سمعوا صهيل النار في آذانهم...».

تمه:

ذوق هنری بهاء الدین نه تنها در عبارت پردازی و سرودن اشعار، بلکه در حسن خط و کتابت وی نیز جلوه گر شده. محقق الزواهر گوید:

«إن المؤلف قد ضمّ إلى فضائله الكثيرة وخصاله الحسنة، حسن الخطّ وجودة الكتابة، وكان يكتب أقسام الخط في غاية الجودة، فهو كما قال الشاعر:

خط حسن جمال مرءٍ إن كان لعالم فأحسن

معرفی اثر

از مختاری نائینی آثاری چند در علم منطق گزارش شده که عبارتند از:

- ۱- شرح بر تهذیب المنطق تفتازانی: وی در شرح حال خود به این اثر اشاره نموده که برخلاف زعم برخی فهرست نگاران غیر از «تعدیل المیزان» است. زیرا چنانکه خود می گوید، این کتاب اولین تألیف وی بوده، در حالی که نگارش «تعدیل المیزان» متأخر از «لسان المیزان» و شرح آن می باشد.^۱
 - ۲- حاشیه بر شرح مطالع الاثوار.
 - ۳- حاشیه بر حاشیه میر سید شریف جرجانی بر مطالع الاثوار.
 - ۴- حاشیه بر تحریر القواعد فی شرح الشمسیة.
 - ۵- لسان المیزان لوزان افکار الأذهان.
 - ۶- محیی الأذهان فی شرح لسان المیزان.
 - ۷- تعدیل المیزان: این کتاب شرحی است نسبتاً مفصل - شاید مفصلترین اثر منطقی او - بر حاشیه ملا عبدالله بر تهذیب المنطق است و پس از «محیی الأذهان» به نگارش درآمده و به احتمال قوی جزء آخرین تألیفات مختاری نائینی می باشد.^۲
- تعداد این آثار و تألیفات آنها - خصوصاً تاریخ تألیف آنها - نشان از عنایت و ویژه مؤلف به علم منطق دارد و بیانگر آنست که ایشان مدت قابل توجهی از عمر خویش را صرف تحقیق و تألیف در این زمینه نموده است.

- ۱- بعلاوه، این کتاب - چنانکه از نامش آشکار است - شرح بر تهذیب المنطق است و حال آنکه «تعدیل المیزان» شرح بر «حاشیه ملاعبدالله بر تهذیب المنطق» است.
- ۲- وی در شرح حال خود به نگارش این اثر اشاره ای ننموده، درحالی که صحت انتساب آن به بهاءالدین جای تردید نیست، بنابراین باید گفت تألیف آن متأخر از نگارش شرح حال - که به قرینه آثار نام برده شده در آن، در سالهای پایانی عمر بهاءالدین نوشته شده - می باشد.

اما در این میان، «لسان المیزان» و شرحش از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، چرا که تنها تألیف مستقل وی در علم منطق و مشتمل بر برخی از تحقیقات عمیق او در این فن می‌باشد.

«لسان المیزان لوزان أفكار الأذهان»، رساله‌ایست در نهایت ایجاز - به سبک تهذیب المنطق تفتازانی - و مشتمل بر امتهات مباحث منطقی که در اندک مدتی مورد توجه دانشجویان و فضلا قرار گرفته و مؤلف به درخواست برخی از شاگردان خویش به شرح عبارات آن پرداخته است.

این کتاب که ظاهراً بعدها به «محبی الأذهان» نامیده می‌شود^۱، شرحی است نسبتاً مختصر که به سبک مزجی به نگارش درآمده. خود مؤلف از «لسان المیزان» و شرحش چنین یاد می‌کند:

«... و متن وجیز فی المنطق مشتمل علی تحقیقات و دفع الشکوک و الشبهات، بأوجز عبارة و أملح إشارة، مسمی بـ«لسان المیزان لوزان افکار الأذهان» و قد شرحته شرحاً مختصراً ملامحاً للمتن فی الإيجاز...».

وی در مقدمه «تعدیل المیزان» ضمن تجلیل از «شرح لسان المیزان» آن را مشتمل بر مطالبی عمیق و مباحثی مشکل می‌شمارد که فهم اکثر طلاب دانشجویان آن دوره(!) از درک آن‌ها عاجز است:

«... کتابنا الكبير الموسوم بـ«محبی الأذهان فی شرح لسان المیزان» و هو غني عن التمدح و البیان، كما أنصف به الإنس و الجانّ رأيت هم أكثر الطلبة العظام في زماننا هذا، قد قصرت عن إدراك مسائله المعضلة و تحصيل مطالبه المشكلة و تقاعد عقولهم

۱- مصنف هم در خود کتاب و هم در فهرست تألیفات خویش - در زندگینامه - از این کتاب فقط با عنوان «شرح لسان المیزان» یاد کرده، ولی در «تعدیل المیزان» نام «محبی الاذهان» را بر آن اطلاق نموده است.

عن إحرار قصابات السبق في مضمار تحقیقاته و کلت أوهامهم عن عویصات لنالیه فی بحور تدقیقه...».

او به تبعیت از شیخ رئیس در «منطق اشارات»، این کتاب را در دستگاه منطق دو بخشی تنظیم و تدوین نموده است: بخش اول در حوزه تصورات و بخش دوم در حوزه تصدیقات.

در مجموع شاید بتوان گفت بخش اول این کتاب بیشتر مورد اقبال قرار گرفته^۱ به طوری که در مواردی فقط از این بخش نسخه برداری شده است.^۲

این کتاب در مجموع در قالب یک مقدمه، دو فنّ و یک خاتمه تنظیم و تدوین شده است که بخش اول کتاب تا پایان فنّ اول را شامل می شود. متأسفانه تاکنون نسخه کاملی از بخش دوم کتاب نیافته ایم و تنها مورد، نسخه کتابخانه آیت الله گلپایگانی رحمته الله علیه است که علاوه بر نقصان، در بسیاری موارد خطوط از بین رفته و ناخوانا می باشند.

مقدمه مشتمل بر مباحثی چون تقسیم علم به تصور و تصدیق، حاجت به علم منطق، تعریف و موضوع آن می باشد. در این مقدمه مصنف برخلاف اکثر کتب منطقی - که بحث خود را از تعریف و تقسیم علم آغاز می کنند - بحث را از تقسیم مطلق اعتقاد آغاز نموده. همچنین در بحث جهل مرکب به طرح و ردّ دیدگاه فاضل استرآبادی رحمته الله علیه می پردازد.^۳

فنّ اول مربوط به بحث معرفّ یا تعریف - حوزه تصورات - می باشد. وی در این بخش پس از طرح مباحث الفاظ و سپس کلیات خمس و مباحث کلی، به بیان پنج فایده عظیمه پرداخته و در پایان بحث معرفّ و اقسام و احکام آن را مطرح می نماید.

۱- بطور کلی به نظر می رسد، کم توجهی به بخش دوم منطق - حوزه تصدیق - از سده دوازدهم به بعد در میان منطقیون مسلمان شیوع روزافزون داشته است.

۲- مثل دو نسخه «الف» و «ب» از نسخ مورد استفاده ما.

۳- عبارت تند ایشان در این مقام، شاید قرینه ای باشد بر دیدگاه وی نسبت به جریان اخباری گری افراطی؟!

وی در جای جای کتاب ضمن نقل آرای بزرگانی چون شیخ رئیس، فخر رازی، محقق طوسی، ارموی، قطب رازی، سید شریف، تفتازانی، محقق دوانی و... به نقد و بررسی آنها پرداخته و احیاناً نظریات اختصاصی خود را مطرح نموده است. به نظر می‌رسد بیشتر توجه وی در نگارش این اثر، به «شرح مطالع» و آرای محقق دوانی و میر سید شریف معطوف بوده؛ همچنین تأثیر «حاشیه ملا عبدالله» در آن نمایان است.^۱

با توجه به خواستگاه تاریخی این کتاب - یعنی اواخر دوره صفوی که از طرفی دوران بلوغ و پختگی حکمت مشاء و اشراق بوده و از طرف دیگر قبل از ظهور سیطره حکمت متعالیه صدرایی می‌باشد - و خصوصاً با عنایت به اینکه مولف شخصی متبّع و مسلط بر آرای حکمای متقدم بوده، اهمیت این اثر دوچندان می‌گردد.

نسخ مورد بررسی و مراحل تصحیح

از «شرح لسان المیزان» به سه نسخه دست یافتیم^۲:

۱- نسخه محفوظ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۴۷۲۱ در ۹۶ صفحه که از آن بارمز «الف» یاد می‌کنیم.

روی صفحه اول نوشته شده: «کتاب شرح لسان المیزان فی المنطق، الماتن و الشارح هو العالم الفاضل میر بهاء الدین محمد الحسینی علیه الرحمة بخطه الشریف متناً و حاشیه».

این نسخه با خطی خوش و محشّی بوده و فقط بخش اول کتاب را در بر دارد. از آنجا که این نسخه هم از نظر متن و هم از نظر حاشیه کامل تر و از آسیب‌ها سالم تر بود، به علاوه به نظر می‌رسد به خط خود مؤلف و قدیمی ترین نسخه باشد، محور کار قرار گرفت.

۱- حتی نقل قولهای وی از شیخ رئیس در برخی مواضع، ظاهراً به واسطه منابع مذکور می‌باشد!

۲- مشخصات فنی این نسخ در کتابشناسی مختاری نائینی ذکر شده است.

۲- نسخه محفوظ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۶۵۲۸ که از آن با رمز «ب» یاد می‌کنیم.

این نسخه نیز فقط مشتمل بر بخش اول کتاب بوده و در ۲۴۰ صفحه به دست محمدکاظم بن حاج محمدصادق به تاریخ ۱۳ جمادی‌الآخره ۱۲۲۸ ق نگاشته شده و در ضمن مجموعه‌ای از رسائل و کتب مختصره - از جمله: ایساغوجی و شرح ایساغوجی، آداب المتعلمین، آداب مناظره، رساله فی انواع الحروف التسع و العشرین، فصل در علم نجوم، اعتقادات علامه مجلسی - موجود می‌باشد.

این نسخه از نظر حاشیه نسبت به نسخه اول ناقص بوده و در برخی موارد، متن نیز دارای خط خوردگی و سقط می‌باشد. همچنین شماره سطور و حتی خط کتابت در برخی موارد متفاوت است.^۱

۳- نسخه محفوظ در کتابخانه آیه‌الله گلپایگانی رحمته‌الله که در ضمن مجموعه آثار مختاری نائینی - از جمله بخشی از شرح زیارت جامعه و شرح صمدیه و... - به شماره ۱۸/ ۳۹ ثبت شده است و از آن با رمز «ج» یاد می‌شود.

این نسخه که به نظر می‌رسد، تحریر دیگری از شرح لسان المیزان باشد، علاوه بر خط خوردگی و سقط، در مواردی آسیب دیده و ناخوانا و نسبت به نسخه اول و دوم دارای حواشی کمتر و به کلی متفاوت می‌باشد، بعلاوه بخش دوم کتاب را نیز - البته بطور ناقص - در بر دارد. کپی این نسخه از کتابخانه مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان در اختیار بود.

نکته: در کتابخانه آستان قدس نسخه‌ای به شماره ۱۲۶۵۷ از کتاب «تعدیل المیزان» مؤلف موجود است که اشتباها در فهرس با عنوان «شرح لسان المیزان» ثبت شده است.

۱- تصویر نسخ «الف» و «ب» را از طریق سایت اینترنتی کتابخانه مجلس شورای اسلامی دریافت کردیم که لازم است از این بابت از مدیریت اسبق این نهاد، محقق ارجمند جناب آقای رسول جعفریان - دامت افاداته - کمال تشکر و قدردانی را ابراز بدارم.

روند تصحیح:

بعد از تایپ متن و حواشی نسخه «الف» و تفکیک شرح از متن، مقابله با نسخ «ب» و «ج» صورت گرفته و موارد اختلاف ثبت گردید.^۱

سپس متن مورد ویرایش قرار گرفته و علائم نگارشی در ضرورت ایراد گردید. در مرحله بعد عنوان گذاری و فهرست گیری و در نهایت استخراج منابع و مصادر صورت گرفت.^۲

لازم به ذکر است که برخی دوستان پیشنهاد ایراد تعلیقاتی مختصر را داشتند، ولی از آن رو که اولاد در خود اهلیت لازم برای این امر را احراز ننموده و ثانیاً مقام را متناسب با آن ندیدم از این کار اجتناب نمودم.^۳

در پایان از کلیه خوانندگان فاضل و صاحب نظر تقاضا دارم که با تذکرات ارزشمند خود، حقیر را مورد لطف و عنایت خویش قرار داده و در رفع نقایص یاری دهند. تازیان را غم احوال گرانباران نیست پارسایان مددی تا خوش و آسان بروم
همچنین لازم است که مراتب سپاس و قدردانی خود را نسبت به مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان که زمینه نشر این اثر را فراهم نموده و بخصوص صدیق گرانقدر و فاضل ارجمند جناب حجت الاسلام والمسلمین نور محمدی آدام الله توفیقاته که داعی و مشوق حقیر برای تصحیح این اثر بودند و سایر دوستان بخش احیاء تراث که در مسیر آماده سازی اثر، زحمت کشیدند، ابراز بدارم جزاهم الله خیرا.

۱- البته از ذکر اختلافات جزئی و مواردی که خطای کاتب محرز بود صرف نظر شد.

۲- متأسفانه در برخی موارد به علت عدم انطباق منبع و عدم دسترسی حقیر به نسخه خطی، ارجاع به منبع میسر نشد که از این بابت از خوانندگان پوزش می طلبم.

۳- بدیهی است در مورد چنین آثاری که بیشتر از بُعد تاریخی مورد نظر هستند، ایراد تعلیقات انتقادی، تقریباً لغو و خارج از عرف اهل تحقیق بوده و تعلیقات توضیحی نیز نزد مخاطبین اهل فضل مستغنی عنها می باشد. و اما تعلیقات مشتمل بر تبیین های تاریخی، هم دانش بیشتر و هم فرصت فراختری می طلبد که این حقیر نیز به جد طالب آن هر دوام!

زندگینامه خودنوشت مختاری نائینی^۱

يقول الفقير إلى ربّه الغنيّ «بهاء الدين محمد الحسيني» مؤلّف هذا الكتاب بلغه الله متمتعاً من جزيل الثواب: قد تيسّر لي بحمد الله و حسن توفيقه، في سؤال من سنة ثمان ومائة و الف، الفراغ من تأليف الكتاب و ترصيفه، و ها أنا أصرف عنان مقالي إلى ترجمة بعض أحوالي، فأقول:

قد ولدت أنا بإصهبان في حدود سنة «١٠٨٠»^۲ ثمانين بعد ألف تقريباً، و توفّي عني والدي رحمه الله في نصف شهر محرم الحرام من سنة اثنتين و ثمانين و ألف، و قد منّ الله تعالى عليّ بفضلّه، فقرأت بعض العلوم الأدبية على مشايخ من فضلاء عصري، و جمع من أفاضل دهري، إلى أن قرأت بعض أحاديث الفقيه و غيره، على عمّي السيد السند و الفاضل الكامل الأمجد، روح الامين الحسيني النائيني قدس الله نفسه الذكية و طيب تربته الزكية.

ثم سمعت شطراً وافياً و طرفاً كافياً من علم التفسير و الحديث و الفقه في نحو من عشرة سنين، عن قدوة الفقهاء و المحدثين و عمدة الفضلاء المحققين شيخ الاسلام و المسلمين المولى محمد باقر المجلسي رفع الله درجته و اجزل مثوبته، و قد أجاز لي جميع كتب أصحابنا و غيرهم من جميع العلوم العقلية و النقلية في شهر رجب من سنة أربع و مائة بعد الألف، و خطها لي بخطّه الشريف و ختمه بخاتمه المنيف في ظهر نسخة كتبها بيدي

۱- این متن مستقیماً از کتاب زواهر الجواهر منتقل شده و تصحیح مجدد اعمال نشده است.

۲- في المصدر: «١٠٨٨» و هو غلط.

لنفسى من كتاب «مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول» وهو شرح الكافي من مصنفاته
قدس روحه الله وهذه صورة اجازته:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، محمد وآله خيرة الورى، وأعلام الهدى،
أما بعد: فإن السيد الأيد الفاضل الكامل الحسيب النسيب اللبيب الأديب الأريب الصالح
الفالح الناجح الرابع التقي الذكي الألمعي اللوذعي الأمير بهاء الدين محمد الحسيني وفقه
الله تعالى للعروج على أعلى مدارج الكمال في العلم والعمل وصانه عن الخطاء والخطل
والزلل، لما قرء عليّ وسمع منّي شطراً وافياً من العلوم الدينية، والمعارف اليقينية، على
غاية التدقيق والتحقيق، والاتقان والايقان، استجازني تأسيًا بأسلافنا الصالحين
فاستخرت الله سبحانه وأجزت له أن يروي عني كل ما صحت لي روايته، وجازت لي
اجازته، من مؤلفات أصحابنا رضوان الله عليهم في فنون العلوم العقلية والنقلية والأدبية من
التفسير والحديث والدعاء والفقه والأصولين والتجويد والرجال وغيرها مما له
مدخل في تحصيل العلوم الدينية، لاسيما ما اشتمل عليه فهرس كتاب بحار الانوار،
واجازات الشهيدين والعلامة والشيخ حسن قدس الله أرواحهم، بطرقي المتعددة المتكثرة
التي أوردت بعضها في مفتتح شرح الأربعين، وجلّها في آخر مجلدات الكتاب الكبير.

وبالجملة أبحت له أن يروي عني كل ما علم أنّه داخل في مقرّواتي أو مسموعاتي أو
مجازاتي بطرقي التي أشرت إليها، وكذا أجزت له أن يروي عني مؤلفات والدي العلامة
رفع الله مقامه، وكل ما افرغته في قالب التصنيف أو نظمته في سلك التأليف، آخذاً عليه ما
أخذ عليّ من ملازمة التقوى؛ واتباع آثار الأئمة الهدى صلوات الله عليهم، وبذل الجهد في
ترويج أخبارهم، ونشر آثارهم، ومراقبة الله في السرّ والاعلان، وسلوك سبيل الاحتياط
في النقل والفتوى، فإن المفتي على شفير النيران، وملتمساً منه أن لا ينساني في مآن
اجابة الدعوات، ويدعو لي ولمشايخي بحطّ السيئات؛ ورفع الدرجات، وكتب بيمينه

الوازرۃ الدائرة أفقر العباد إلى عفو ربه الغني، محمد باقر بن محمد تقی عفی الله عن جرائمهما في شهر رجب الأصب من سنة أربع و مائة بعد الألف الهجرية و الحمد لله أولا و آخرأ، و الصلاة على سيد المرسلين محمد و عترته الأكرمين الأطهرين الأنجبين، انتهى كلامه رفع مقامه و أجزل إكرامه.

ثم قرأت من الأصول الأربعة المشهورة أحاديث من أولها و أوسطها و آخرها على الفاضل المحقق و الكامل المدقق زبدة الأفاضل المتبحرين و عمدة العلماء المتأخرين العالم العامل العلامة المولى بهاء الملة و الحق و الدين محمد الاصبهاني المشهور بالفاضل الهندي سلمه و أبقاء و من كل سوء و قاه، في يوم الغدير من شهر ذي الحجة الحرام من سنة تسع و مائة و ألف، و أجاز لي جميع كتب الفريقين و كتب إجازته بخطه الشريف و زين ما كتبه بختمه المنيف في ظهر الكتاب المذكور، و هذه صورة إجازته مدّت ظلال أفادته:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعلنا أمة وسطاً، و لسائر الأمم على الجنة فرطاً؛ إذ جعلنا أمة سيد أنبيائه، و صفوة أصفيائه، و أول خليقته، و هادي طريقته، و شرع لنا على لسانه حنيفية سمحة بيضاء، و وفقنا للاقتداء بالاثني عشر الأئمة النقباء، صلى الله عليه و عليهم ما جاز للزمان اجتياز، و كان للمكان احتياذ.

أما بعد، فلما فضلنا الله بالتكليف و خصنا من خلقه بهذا التشريف، اختار في كل زمان عبداً له يكون لسانه و بيانه، و طهره عن رجس الذنوب و السهو و الغفلة، و صانه و شاد بذكره، و نوّه باسمه، و أعلى شأنه و أمره علينا، و أمرنا باتّباع أقواله، و التأسي به في أفعاله. ثم إذ وجب على إمام زماننا الاستتار، و الاحتجاب عن الأبصار، لغلبة الشرار، و قلّة الأنصار، من الله علينا بصحف مكرّمة مطهّرة، بأيدي اتقياء كرام بررة، تتضمن أخبار الأئمة و آثارهم، و تفيض علينا أضواءهم و أنوارهم، فإن كلمتهم واحدة لا خلاف فيها، واجدة للحقيقة لا تناف فيها. و الزمنا الاقتباس منها و الاجتهاد فيها و تلقي الشرائع من فلق

فيها، فإنَّ الشريعة لا تقاس، ولم تفوض إلى عقول الناس، وإنَّما يسوغ منها ما استقي من ذلك الكأس، ولا يسعى بين أيدينا وبايماننا إلَّا نور ذلك المقياس، وما جاوزه من الآراء ظلمات بلا التباس. ثم إنَّ الصحف وإن كانت بين متواترة عن مصنفها، ومستفيضة عن مؤلفها، بحيث يجوز الأخذ عنها والاستفادة منها، لكل من اتقن العربية بفنونها، وأحاط خبراً بمحاورات العرب وشجونها، وتمكَّن من دوحات الكلام وغصونها، وسرَّح النظر في ادم الأقاويل وغضونها، وتضلع من الأصولين والفروع، وقضى لبانه من لبان تلك الضروع، وامتلاء إهابه علماً بالفتاوى، ووقف على أقوال الفقهاء والفحوى، ومازبين ما فاق، وراق للوفاق، وما ظلله خلاف الخلاف والشقاق، لكن إذا انضمَّ إلى ذلك سماع أو إجازة من الثقة النقاة المتقين، شدَّ أزره، وشرح صدره، وجعله من أمره على يقين، مع ما فيه من شرف اتصال سلسلته بالمعصومين، حملة الشرع المستودعين لأحكام الدين، صلوات الله عليهم أجمعين، وتلقيه الشرائع منهم بالتفصيل أو الاجمال شفاهاً، فلا يشكل عليه الأمر أن حفظت المتن، ولا يشتهب اشتباهاً، ولذا قرء على المولى الفاضل الكامل التقي النقي الذكي الزكي الألعبيّ الأوحديّ، السيد السند القرم الهمام، بهاء أعلام علماء الإسلام، علم العلم الشامخ، وطود المجد الباذخ، فلك الفضل وسمائه، ونور السؤدد وضيائه، الأمير الكبير بهاء الملة والحق والدين، محمد بن الأمير محمد الباقر الحسيني النائيني سلمه الله وابقاه، ومن كل سوء في الدارين وقاه، وإلى أعلى معارج الفضل أعلاه ورقاه، من أصولنا الأربعة للأئمة الثلاثة. شكر الله مساعيهم ما استغني به و اكتفى، واستشفاه فشفي.

ثم استجازني روايتها ورواية غيرها من الكتب والأسفار، فاجزت له أيده الله أن يروي جميع كتب أصحابنا رضوان الله عليهم والعامة بجميع أصنافهم عليهم ما عليهم في الحديث وشجونه، والفقه وفنونه، والتفسير وعيونه، و صنف العربية بأسرها، و كتب الأصولين والتاريخ والسير عن آخرها، بالشروط المأخوذة عليّ وعلى سائر الرواة عتيّ، عن والدي الإمام العلامة تاج الدين حسن [بن] محمد الإصبهاني، أفاض الله عليه من الرحمة

وابلها و علينا من بركاته شاملها، عن أشياخه الكرام عمّهم الله بمراحمه العظام، وأشهرهم المولى الفاضل العلّامة، حسن بن المولى الإمام الزاهد عبدالله بن الحسين التستري، جميع مقروّاته و مسموعاته عنه، عن والده و جميع كتب من تقدمهما بأسانيدهما التي في إجازاتهما و إجازات من قبلهما إلى المصنّفين و المؤلّفين.

و أجزت له أيّده الله أن يروي عنيّ جميع مؤلّفاتي و مصنّفاتي و محفوظاتي، و مقروّاتي و مروّياتي، و أخذت عليه أن لا ينساني في خلواته و لا يخلي عنيّ في مظان الإجابة دعواته؛ و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و كتب محمد بن الحسن المعروف بالبهاء الإصبهاني، ذلّت لهما في الجنان قطوفها الدواني من عام ألف و تسع و مائة في ثاني عشرة و من الشهر الحرام في تاسع عشره، و الحمد لله أولاً و آخراً انتهى كلامه، أدامه الله أيامه و رفع إلى أعلى درجات المقربين مقامه.

ثم إنّ أوّل ما افرغته في قالب التصنيف، و شرعت به في الترصيف، هو شرح منطق التهذيب؛ ثم حاشية مبحث تقسيم العلم من شرح الشمسية القطبية؛ و حاشية الشريفة الشريفة في دفع الاعتراضات العشرة السعدية، و لم يتفق لي إتمامهما و ضبطهما؛ و لي حاشية حسنة راققة على شرح المطالع؛ و حاشية السيد عليه؛ و حاشية على أصول المعالم دقيق المطالب، سائح المشارب، طويل الذليل؛ و رسالة مسماة بحدائق المعارف في طرائق المعارف، تزيد على خمسمائة و ألفي بيت، تتضمن تحقيقات شافية، و تنقيحات كافية، في الفرق بين البرهان اللميّ و الإنبيّ، و ما يتعلق بهما، و في أنّ براهين المطالب الالهية من إثبات الصانع و صفاته و توابعها، هل هي كلها لميّات أو إنسيّات أو مختلّفات؟ و فيها من التحقيق ما ليس عليه مزيد؛ و رسالة أخرى مسماة بالقول الفصل في حقيقتي المسح و الغسل، و هي ألف و مائتا بيت تقريباً؛ و لي فيها أبحاث شريفة مع المحقق الزاهد الأردبيلي و صاحب المدارك و غيرهما من الأعلام، و تحقيقات تفرّدت بها بحمد الملك العلّام؛ و أخرى مسماة ببحث الفلجة في حديث الفرجة، شرحت بها الحديث على التفصيل و تزيد على ثلاثة آلاف بيت؛ و متن و جيز في المنطق، مشتمل

على تحقیقات، ودفع الشكوك و الشبهات، بأوجز عبارة، وأملح اشارة، مسمی بلسان الميزان لوزان أفكار الأذهان؛ و قد شرحته شرحاً مختصراً ملامحاً للمتن في الإيجاز؛ ولي الفرائد البهیة شرح الفوائد الصمدیة، شرح صغير لا يبلغ خمسة آلاف بیت، شرح ملیح فيه تحقیقات وأغاز على أعدل اختصار وإيجاز؛ و شرح آخر وسيط تجاوز النصف؛ و آخر كبير قد تمّ إلى الآن مجلد واحد منه من جملة خمس مجلدات أو سبع، وهو مؤلف حسن لا يوجد نظيره و لا ینفك عن حبه أسیره، اسئل الله التوفیق لاتعامه؛ ولي تعليقات و فوائد متفرقة على أحكام القرآن للمحقق الأردبیلی، و قد شرعت في جمعها و تألیفها وأنا أسئل الله التوفیق للإتمام؛ ولي رسالة أخرى مستمّة بنظام اللتالي في الأيام و الليالي، فيها تحقیقات متعلقة بالزمان و الليل و النهار و ما يتألف منهما، و ما يتألفان منه؛ و رسالة فارسیة في النحو، ذات فوائد كثيرة و فرائد أثيرة سمّاها أصحابي بنحو میر، في مقابلة صرف میر؛ ولي رسالة أخرى في النصائح و المواعظ و الحكم، مسجعة العبارة، لطيفة الإشارة، قد بلغت من بلاغة العبارات أعلى ما يبلغ إليه أوساط الناس، مؤلف عديم النظیر في حسن الألفاظ و علو المعاني، سمّيتها زواهر الجواهر في نوادر الزواجر؛ و رسالة أخرى في مسئلة نذرية نوزع فيها في عصرنا، سمّيتها عمدة الناظر في عقدة الناذر، تقرب من ألفي بیت و فيها تحقیقات مهمّة؛ و رسالة أخرى كالتكملة لها في شرح عبارة مشهورة من كتاب النذر من الدروس اشتهرت بالاشكال بین المنازعين في تلك المسئلة النذرية و شرحها بعضهم مؤيداً بها قوله زعماً منه أنها حجة علينا أوله، فوضعت الرسالة لشرح تلك المقالة، و سمّيتها إنارة الطروس في عبارة الدروس؛ و رسالة أخرى في مسئلة تعارض اليد السابقة و اليد اللاحقة، و شرح على خلاصة الحساب البهائية مبسوط مبرهن، قد بلغ المساحة، و أنا اليوم في تلك الساحة؛ و فرائد الفوائد و هو كتاب موضوعه مطارح الأنظار من حديث أو كلام مشكل، و مطلب معضل، و فقرة مشككة من دعاء أو غيره مما سألني عنه الناس، فجمعت و حرّرت فيه ما اجبتهم به على ترتيب اتفاق الاسنولة؛ و شرح على كتاب الشفاء في حلّ عباراته، و ابانة بعض اشاراته، شرعت فيه و

كتبته من أول فنّ الطبيعي تبعاً لقراءة من يقرأه عليّ، وسمّيته مصفاة السفا لاستصفاء الشفاء، وهو بعد في مسودّاته، وبالله التوفيق؛ ورسالة في علم العروض والقافية، سمّيتها عروض العروض، يقرب من ألف بيت، على مسلك جديد وطرز سديد؛ ورسالة في جمع بعض الألفاظ موسومة بالمطرز في اللغز؛ ورسالة في الأحكام المتعلقة بالأموال من الغسل والدفن والصلاة عليه والاحتضار. انتهى كلامه أعلى الله مقامه.

هو الموفق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انطق كل لسان بتوحيدنا وشهد عدلنا كل ميزان على عدله وتسد يد
والصلوة على خير من نطق بتحيته واعترف بالجزء من رسمه وتعدله من منطقة
البروج الاشئ عن رونا طقة شخص عالم البشر وآله وعترته الاطهار ما اختلف
الليل والنهار ما بعد فيقول الفقير الى رب الغنى بها الله من حمد الحسين
لقائه يوم يلقاه ومن وحيق اسراره سقاءه اني لما الفت المختص المسمى
بلسان الميزان لوزان افكار الازدهار الغنية قد حسن وقعة واستحسن
وضعه فطالبتني بعض من قرأه على من اخوان الصفا بشيخ مختصر كاشف
عن ستر الخفا يكون لسانا معيدا عن مقاصد معربا عما في صدره لقا
على وجه بلاغ لسان الكنايات في الوجان وعدم الاطناب فاستخرج الله
سبحانه سايلا بوفيقه وامانة وشرعت فيه اسعافا للمسؤولين وانجاء
لما مولاهم والله الموفق والمستعان وببر الاعتصام وعليه التكلان قلت
بعد التبرك بالبسولة الحمد لله الذي اكرمنا شرفنا وعزنا من
الكرم او الكرامة بالمنطق مصدر ميمى معناه او بمعنى الفاعل وصفنا
للاله بك حجازا واسم مكان من النطق بمعنى التكلم والادراك النصيح
النصح المعرب عن الضمير والتكلم بكلام فصيح على مجوز في الاسناد
والهنا الالهام القاء شئ في القلب واصلم من لهمة التهم اذ اوضع لعمري في
فالتقمها استعمال القاء المعاني في القلب على التجوز والتشبيه وغلب فيه
تصور الحق الثابت في الواقع مطلقا والحق تعالى شانه وتصدقني الصيغ

بسط الا فلا نعلم اذا ضم الحد الى المحدود بان تعد به با حكم للتعليم احتمل البرهنة والمنع ككثر
 صدق والحكم في التصور والبحث المنة صود بالعلاقات والمراد بالبرهان مطلقا
 بوجوب عادتهم هنا بالتعيين لا تراشوف وتحتج لذلك بوجوب احداهما ان البرهنة
 بان من التوسل بوسط يتصل حصوله لموضوع المطلوب حصول محموله ولو تدفق الكتاب
 تصور بوسط بين الحد والمحدود كان مستلزما العين المنة صود اذ للحد عين تفصيل المحدود
 لو كان نسبة الوسط الى الحد كما سببه المحدود لزم تحصيل لخاصة وانما بينهما ان البرهان لا بد من
 اعتماد رتبة اول حصول تصور يدل على ان متغيرا في الدنيا المتأخر عن ذلك التصور هو موضوع
 تصور يتصل بالتصديق وقد بان الدليل بان ترتب على تصور التصديق واعتدلا والمطلوب
 حصول نفس التصديق ولا زمان لا مجرد تصور انما ان المطلوب التصديق لا يحصل بعرض
 فان ثبوت محمول المطلوب الموضوع لا بد له من وسط يكون معلوم لتبوت له وهو معلوم الثبوت
 الموضوع حتى اذا ثبتنا هذين التصديقين على وجه خاص حصل المطلوب والتصديق لا
 يتصور فيه ذلك وهو ظاهر بل جعل المنتسب لخاصة اولها بالذات بالعرف هو التصور والجمعة
 هو التصديق فاستناع الكتاب بلاول الثاني وعكس بوجوب غير البيان ولذا اكتفينا بالرموز
 عن البرهان وانما مدخلية الاول والثاني والعكس بان يكون التصور موصلا بعيدا الى
 التصديق او العكس فلا يكون احدا ولستنا بهذا الصلة **الفصل الثاني**
 في المجموع **ب** وهو الموصل القريب الى الجهل والتصديق واحد المقصودين بالبحث للمنطق
 انما القضاء اجزاؤها شيعة منها الخطا اما الموصل البعيد ولا بعدا واجمع احوالها
 للاحوال المقصود لولا هاتمة وان كان في شرحها لمدى من تحتق هي والذات في كونه
 وقرق الشهر هذا ولا وقرق الغرس باض جبهتها لا يخفى اطف موقعا مع الغرض الثاني و
 البدر المنير وما بينهما **التنبيه** فليعلم من التضام معنى الحكم لاشتغالها على الاحكام و

المحمول

بالذات لانها

واما بالنوع

ان العنود الرابع عشر
 من المنة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله الذي انطق كل لسان بتوحيدك واشهادك
 كل ميزان على عدله وتسدّدك والصلوة على
 من خلق بتوحيدك واعترفنا لبحر عن ربك وتحدّيك
 من طرفة البروج الاثنى عشر والطف مشيخك عالم البشر
 وآله وعترته الاطهار والخلف الليل والنهار
 فيقول افيقر اليه الغني بهاء الدين محمد المصطفى
 لقا تجد يوم يلقاه من كل سرور فاه وعلى ما راجع العا
 موم رفاه ورحم اسراء سته افي لالف الحمد لله
 الميزان اذن افكار الازمان الفيد قد حس فقه

دوم

البحث لا يتصور فيه ذلك وهو ظاهر وبالجمله المكتسب والحاصل
 أولا وبالذات بالمعرف هو التصور والجهة هو المصدق فامتناع
 اكتساب الأول من الثاني وعكسه بين غنى عن البيان ولذا
 اكتفينا بالدعوى عن البرهان واعتماد خطة الأول في
 الثاني والعكس بان يكون التصور موصلا بعيدا الى التصديق او
 العكس فلا نذكره احدا ولسنا بهذا الصدور هذا انما اقتضا
 التصويره في فن التصور من الكتاب ونسبته تصديق طنا به في
 فن التصديق انه وقاب وكان الفراغ من اواخره في قالب النصف
 يوم الاربعاء العشرين من شهر ربيع المبارك الشريف وكب مولفه
 الشاويح الماتن بفعل ربنا الظاهر الباطن هما الدين محمد بن محمد
 مازن الحسيني «وزنه العلم اليقيني» وذلك في سنة اربع عشرة و
 بعد الف هجيرة حامدا لله مصليا على خير البرية ثم على يد محمد كاظم
 ابن الحاج محمد صادق في عام ثمانية عشر ومائتين بعد الف من هجرة البرية
 تمام شد ۱۳ شهر جمادى الاخره من شهر ۱۲۸۱ هـ

هذا آخر ما وقعنا لتصوير في فن الله وديننا الكتاب سألنا صدقنا
 برقي فن الصدق انه وقاب وكان النزاع من الزاع في قالبه التصيف
 يوم الابعاء العتير من شهر الله المبارك الشريف وكتب مؤلفه الشاح
 الماتن فضل وبراظر هرا بطن بهاء الدين محمد بن محمد باقر الحسيني
 القمي في رقة الله العلم اليقيني وذلك في سنة اربع عشرة
 ومائة بعد الف هجرة خير حمد الله مصليا
 على خير البرية محمد وآله الطاهرين
 احسن الدين

م



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد^١ لله الذي أنطق كلَّ لسان بتوحيده وأشهد عدليَّ كلَّ ميزان على عدله وتسديده. والصَّلوة على خير من نطق بتحميده واعترف بالعجز عن رسمه وتحديدده، منطقة البروج الإثني عشر وناطقة شخص عالم البشر وآله وعرته الأطهار ما اختلف الليل والنهار.

أما بعد، فيقول الفقير إلى ربِّه الغنيَّ «بهاء الدِّين محمَّد الحُسَيني» لقاء حجَّته يوم يلقاه و من كلِّ سوء وقاه وعلى معارج المعارف رقاؤه و من رحيق أسرارهِ سقاؤه: إِنِّي لَمَّا أَلَفْتُ المختصر المسمَّى «لسان الميزان لوزان أفكار الأذهان» ألفتَه قد حَسُن وقعه واستُحسن وضعه فطالبنى بعض من قرأه عليَّ من إخوان الصفا بشرح مختصر كاشف عنه ستر الخفاء، يكون لساننا معبراً عن مقاصده مُعرباً عما في ضميره لقاصده على وجه يلامح لسان الكتاب في الوجازة وعدم الإطناب، فاستخرت الله سبحانه سائلاً توفيقه وأمانه،

١- الف: الحمد: هو الثناء باللسان نعمة كان أو غيرها، إن كان نعمة، كقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي﴾ [سورة إبراهيم، الآية ٣٩] وأنا كبير آيس عن الولد، قَيَّدَ الهبة بحال الكبر استعظاما للنعمة وإظهارا لما فيها من الآية: ﴿عَلَى الْكَثِيرِ إِسْفِيلٌ وَإِسْحَاقٌ﴾؛ روي أَنَّهُ ولد له إسماعيل تسع وتسعين سنة ﴿إِنْ زَيْتِي تَصْبِغُ الدُّنْيَا﴾ أي: «لَمُجِيبِهِ» من قولك «سَمِعَ الْهَيْلُ كَلَامِي» إذا اعتدَّ به، وهو من أبنية المبالغة العاملة عمل الفعل، أُضيف إلى مفعوله أو فاعله على إسناد السماع إلى دعاء الله على المجاز، وفيه إشعار بأنَّه دعا ربَّه وسأل منه الولد فأجابهُ وهب سُوْلُهُ حين ما وقع الناس منه ليكون من أجل النعم وأجلهاها.

و شرعت فيه إسعافا لمسئولهم وإنجاحا لمأولهم، والله الموفق والمستعان وبه الاعتصام وعليه التكلان.

قلتُ بعد التبرُّك بالبسملة: (الحمد لله الذي أكرمنا) شَرَّفنا أو عَزَّزنا، من الكرم أو الكرامة (بالمنطق) مصدر ميميٍّ بمعناه أو بمعنى الفاعل وصفا للآلة به مجازا، أو اسم مكان من النطق بمعنى التكلم أو الإدراك (الفصيح) المُفْصِح المُعَرِّب عن الضمير أو المتكلم بكلام فصيح على تجوُّز في الإسناد.

(و أَلْهَمْنَا) الإلهام: إلقاء شيء في القلب، وأصله من "لَهَمَه فَالْتَهَمَ" إذا وضع لقمة في فيه فالتقمها؛ استعمل في إلقاء المعاني في القلب على التجوُّز والتشبيه و غلب فيه (تصوَّر الحقُّ) الثابت في الواقع مطلقا، أو الحقُّ تعالى شأنه و (تصديق الصحيح) من وجوده ووجوبه و وحدانيته و غير ذلك من صفاته أو مطلقا؛ فإضافة المصدرين إلى المفعول، ويمكن جعلها من إضافة الموصوف إلى صفته كـ "مسجد الجامع" و "جانب الغربي".

(و أَلْهَمْنَا) (كسبَ المجهول من المعقول) نفسه أو طريقه و كَيْفِيَّتَهُ (و تمييز الأنواع بالفصول) كذلك (و ضبط الجزئيات بالأصول) و القضايا الكلية الضابطة أحكام جزئيات موضوعاتها (و بسط الكليات) على جزئياتها (بالعقول) المدركة للكليات.

(فسبحانه) مفعول مطلق لازم الإضافة إلى فاعله أو مفعوله للنوعيّة، و التسبيح: التنزيه عن القبيح (من مُفِيض) تمييز للضمير في "سبحانه"، و "من" للبيان، و الفيضان: السيلان، شَبَّه به و صول نَعَمِهِ إلى عبادِه بجامع النفع و الكثرة و الاتصال، و إفاضتها إعطاء لها، حذف المفعول للتعميم ليذهب السامع كلَّ مذهب ممكن أي مفيض النعم؛ كائنا (بلا نقيض) ناقض لإرادته مانع عن وصول نعمته أو كائنه بلا ناقض غير مشوبة الحلاوة بمرارة عارض.

(و منبع جود لا يفيض) من "غاض الماء": غار و قلَّ أو "غاضه": نقصه، جاء لازما

و متعدّيا و منه قوله تعالى: ﴿غِيضَ الْمَاءِ﴾^١، والضمير المستتر للجود أو للمنع، وحذف المفعول على الثاني للعموم؛ وفي الكلام استعارة مكنيّة و تخييل و ترشيح.

(والصلوة) الرحمة من الله و طلبها ممّا (والسلام) إمّا مصدر كالسلامة أو إسم بمعناه (على من أرسله) الله (إلى الخاصّ و العامّ) العرب و العجم أو الإنس و الجنّ أو الكامل و الناقص أو غير ذلك^٢ (لتحديد حدود القضايا و الأحكام) أي تعيين غاياتها التي لا يجوز التجاوز و لا التأخّر عنها كثرة و قلّة، و القضايا ما يتعلّق بالقضاء بين الناس و الأحكام أعمّ أو خاصّ بغيره من المعاملات و الإيقاعات و العقود الشرعيّة، و أبواب القضايا و الأحكام في كتب الفقه معروفة؛ و يجوز جعل القضية و الحكم بالمعنى العرفي و تحديد حدودهما مراعاة ما ينبغي مراعاته فيهما.

(معرفه) الإضافة لفظيّة إلى المفعول أو معنويّة لامية أي المعرّف ربّه^٣ أو المعرّف المنصوب من قبله لتعريف الأشياء مطلقا (الشارح) له أو لها (بلام التبيان) الباء آيّة أي بالحدود و الحجج، إذ المعرّف هنا يعمّ مفيد التصديق أيضاً؛ و الظرف متعلّق به أو بالشارح، و معرفه بالجّر بدّل أو بيان للموصول، و يجوز رفعه على المدح و تعليق الجارّ بمضمون الجملة فالمعنى أنّ كونه معرّفاً ثابت محقّق بلامع التبيان، فهو إذن المعجزات المصدّقة لنبوّته؛ و لك نصبه أيضاً بتقدير أمدح (و نوره الواضح) عطف على «معرّفه» أو «اللامع» و (قاطع البرهان) كذلك فالاحتمالات أربعة.

(حجّته البالغة) حدّ التمام (و نعمته السابغة) على الأنام (نتيجة الشّكل الأوّل) المؤلّف من آدم و حواء عليه السلام أي المقصود من إيجادهما^٤، أو من الكاف و النون ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ

١- سورة مباركة هود، الآية ٤٤. ٢- ج: «مطلقا»، بدل «أو غير ذلك».

٣- ب: «معرّف ربّه» بدل «المعرّف ربّه».

٤- ج: + «و تأليفهما و تزويجهما»، الف: + «أي إيقاع الألفه بينهما».

يَقُولُ لَهُ كُنْ^١ لَأَنَّهُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ من الخلق. أو الصادر الأوّل الجامع بين جهتي الإمكان بالذات والوجوب بالغير.

(و أوّل الأشكال) بالرتبة أي أفضلها، أو بالزمان لَأَنَّهُ الأوّل في الحقيقة والآخرة بحسب الظهور و الأوسط أي الأفضل أو الوسط (المتوسط بين العالم (الأصغر) والربّ (الأكبر المفضل) كثير الفضل والإفضال، أو بين الموجود الأصغر وهو الممكن الناقص والموجود الأكبر وهو الواجب الكامل، أو الأوسط المتوسط بين من هو أصغر منه ومن هو أكبر، و توسطه الإستفاضة من العالي والإفاضة على السافل بجهتي المناسبة لهما من التجرد والتقيّد.

(و وصيّهُ المتضمّن مطابقة التزام دلالاته) الذي تضمّن وعزم بقلبه على^٢ المطابقة العملية لالتزام دلالاته أي: إلّزم العمل على وفقها و طابق الإلتزام بعمله بما إلّزمه (المضمّن) بالفتح أي الذي ضمّنه ﷺ (عكوس أشعة أنوار كمالاته) ﷺ.

(و عترتهما الميامين الأطياب) أنسابا وأفعالا و طينة وأقوالا (المخصوصين) من بين معاصريهم (بفصل الخطاب) الفاصل بين الحقّ والباطل أو المفصول عن الحشو والتطويل بلا طائل، فالمصدر بمعنى فاعل أو مفعول مجازا و لك تفسيره بكونه فاصلا أو مفصولا فهو بمعناه الحقيقي مبنيا للفاعل أو المفعول.

(ما ارتفع) و انتفى (بالأشكال) المنطقية (إشكال) و التباس من "أشكل الأمر" إذا التبس أو "شاكلة" أي شابهه فهو به أشكل أي أشبهه، أو إغلاق و عقدة من "أشكل الذّابة" إذا

١- سورة يس، الآية ٨٢.

٢- ج: + «أن يهدي الناس مثل هداياته ﷺ كما هو منصب الوصي، أو على...».

في هامش الف و ب: «و منه قول جرير: و ما زالت القتلى تمور دمانهم / بدجلة حتّى ماء دجلة أشكل [الأغاني، ج ١٢، ص ٤١٤، و ديوان جرير ص ٣٦٧] و «حتّى» فيه ابتدائية ما بعدها جملة مستأنفه» (منه).

شدَّ قوائمها بحبل و هو شِكال ككتاب، أو اختلاط و امتزاج و منه: "ماء أشكل" أي أحمر خالطه الدَّم^١، و في الغريبين: «كَلَّ مختلط مشكل»^٢ (أو انتفع سافل) مستفيض (من عال) مفيض.

أما بعد: (فهذا "لسان الميزان") سَمِّي به الكتاب تشبيها لعلم المنطق بالميزان الذي يوزن به الأشياء، و للكتاب بلسان ذلك الميزان الذي تقبضه بيدك حال الإِتران، أو^٣ شَبَّه العلم بإنسان ذي منطق و أثبت له من لوازمه اللسان، فالميزان استعارة بالكناية عن آلة الوزن أو الإنسان، و إثبات اللسان تخيل^٤ (لوزان) أي: موازنة (أفكار الأذهان) ترشيح للمعنى الأول (فصيح المنطق مليح البيان) ترشيح للثاني (أصيل الأصل) أي القاعدة أو الدليل لا ابتناء الجزئيات و المدلول عليهما (فصيل الفصل) أي فاصله^٥ أو مفصوله أو تفصيله فاصل أو مفصول عن المخلّ و الفضول، أو هو فصيل الأبواب و الفصول.^٦

(و التبيان) بالنصب أي معه، أو الجرّ بالعطف أي و فصيل البيان أو البرهان (واضع الثَّمام) بالثَّمنة الفوقيّة، مصدر بمعنى الكمال (بمواضع الثَّمام) بالثَّمنة و هو تَبَّتٌ على قدر قامة لا يحتاج مَنْ رامَ تناوله إلى مشقّة انحناء أو ارتقاء و لذا يُضرب به المثل لكلِّ أمر سهل التناول، أي وضع كمال النفوس البشريّة أو المطالب العقليّة على أطراف الثَّمام

١- لسان العرب، ج ١١، ص ٣٥٨، مادة «شكل».

٢- النهاية في غريب الحديث، ج ٢، ص ٤٩٦، مادة «شكل».

٣- ج: + «أو تقبض ما يتحرّك بين طرفيه ذلك اللّسان».

و في هامشها: «فإن خرج عن يمين طرفيه أو يسارهما فذلك علامة الزيادة و النقصان و إن حاذاهما فذلك علامة الصحة و التمام و أنّ ما في الكفّين متساويان، و التردد ناظر إلى اختلاف أنواع الميزان؛ فتأمّل» (منه).
٤- ج: + «على الثاني».

٥- في هامش الف و ب: «أي هذا الكتاب».

٦- في هامش ج: «لفظ «الفصل» على الأوّلين بمعنى الفاعل أو المفعول مجازاً، و على الثالث بمعناه المصدريّ الحقيقيّ، و على الرابع اسم لبعض أجزاء الكتاب كما قد يُسمّى بالباب» (منه).

(للإخوان) بالإيمان (مطلق الألسن) و جاعلها منطلقة عن عُقدة الجهل و الحيرة و كُنْة الشك و الشبهة.

(و قرّة العينين للأعيان) «القرّة» من «القرار»، إذ العين إذا وقعت على مطلوبها قرّت عليه و استقرّت لديه و متى ما لم تجده فهي متردّدة لطلبه، أو من «القرّ» بمعنى البرد لأنّ بردها ملزوم للفرح و السرور لأنّها عند الغم تتسخّن بحرارة متصاعدة من الجوف إلى الدماغ و الرأس فندمع حينئذٍ بدمع حارّ و عند الفرح بحالها المعتدلة و لذا يكون دمعها عند الضحك باردا فيكئى ببردها عن السرور.

(ينطق) استيناف أو حال (في) علم (المنطق عن النقص و الرجحان) في أفكار الأذهان و عُديّ النطق بـ «عن» لتضمّنه معنى الكشف أو نحوه (و يتضمّن مهمّات) بالفتح جمع «مهمّ» كذلك كمحلّ و محالّ، من «همّ به» إذا قصده أو «أهمّه فاهتمّ لأجله» أي: مهمّات (فَنّي المعروف و البرهان و يسقي غليل عطشان العرفان) «الغليل» مصدر كرحيل بمعنى العطش أو حرارته أو شدّته، أو صفة بمعنى شديد العطش (و يشفي غليل هجران الحرمان) أي من اعتلّ لأجل حرمانه (من غير إيجاز) كثير (جاز حدّ البيان) فإنّ للإيجاز حدودا بعضها تحت حدّ البيان أو عليه و بعضها متجاوز عنه، فإضافة الحدّ لاميّة. و الحدّ الذي للبيان هو الإيجاز الذي لا يفوته البيان أي من غير إيجاز جاز في الوجازة عن حدّها^١ الذي هو ذو بيان و بلغ إلى حدّ من الإيجاز لا يكاد يبين كالألفاظ، أو الجواز بمعنى عدم الوصول إليه ولو بالمجاز فالإضافة للبيان، فإنّ للبيان حدّا محدودا يذمّ من الإيجاز

١- في هامش الف و ب: «و ذلك ما هو على حدّ البيان و يُسمّى في عرف بالمساواة، و ما هو متجاوز عنه و هو أوائل مراتب الإطناب العرفيّ و هو غير مذموم، لأنّه وإن جاوز حدّ المساواة لكّنه إيجاز بالنسبة إلى ما فوقه من أواسط مراتب الإطناب، و مراتبه البالغة غايته و هذه هي المقصود من قوله: «إطناب ناب به الأحزان»، فهما على معناهما اللغوي المشهور في فنّ البيان» (منه).

ما جاوزه من الطرفين (أو إطناب ناب) أي نزل (به) ^١ أي فيه (الإحزان) بكسر الهمزة بصدوره عنه أو في الناظر بسببه ^٢ «الاحزان» بالكسر بوقوعه عليه أو بالفتح جمع الحزن (و الله المَرْجُوّ المستعان و به الاعتصام) و التمسك و (عليه التكلان) «تفعال» من أبنية مصادر الثلاثي، فيه مبالغة كـ «تفعيل» و كله بفتح التاء إلّا لفظين «تبيان» و «تلقاء»، و أمّا «تفعال» من الإسم فبالكسر كـ «تمساح» و «تمثال» (و فيه مقدّمة و خاتمة و فتان).

مقدّمة

[الاعتقاد وأقسامه]

(الاعتقاد) لغة عقد القلب على شيء، و عرفا يطلق على الإدراك التصديقي الجازم و قد يطلق على الإدراك المتعلّق بنسبة تامّة خبريّة مطلقاً ^٣ و هو المراد هنا لا تقسامه إلى الجازم و غيره، فلا يتوهم عدم الاعتقاد في الشكّ نظراً إلى المعنى الأول. فإدراك النسبة التامة الخبريّة (إن تساوى) في نظر المعتقد (طرفاه) ثبوته و عدمه (فشكّ) فهو اعتقاد متساوي الطرفين (و إلّا) يتساويا فإمّا أن يكون محتمل النقيض في نظره أو لا (فإن احتمل) على صيغة المجهول (نقيضه) أي احتمله الناظر أو مادّة القضية في نظره، لا نفس

١- في هامش الف و ب: «فالباء ظرفيّة و الضمير للإطناب و النزول فيه و هو من باب حلول الفعل و قيامه بفاعله» (منه).

٢- في هامش الف و ب: «فالباء سببيّة و الضمير للإطناب أيضاً و النزول في الناظر و نحوه ممّا يناسب إرادته في المقام و هو من باب نزول الفعل في المفعول و وقوعه عليه» (منه).

٣- في هامش الف و ب: «لشهد للمعنى الثاني قول العلامة الحلّي رحمه الله... في منتهى السؤال: [و الظاهر أنّ المراد كتاب «إيضاح السبل» أو «غاية الوصول» للعلامة (رحمه الله تعالى) في شرح «مختصر منتهى السؤال و الأمل» لابن الحاجب].» «الاعتقاد كيف نفسانيّة معلومة للعقلاء و هو إمّا جازم مطابق ثابت فعلم أو غير ثابت فتقليد أو غير مطابق فجهل مركّب أو غير جازم إمّا راجع فظنّ أو مرجوح فوهم أو متساوٍ فشكّ انتهى» (منه).

الاعتقاد إذ الشيء لا يحتمل نقيضه، و لا الواقع لأنّه بتّى لا يحتمل الاحتمال (فراجحه) إيجاباً كان أو سلباً (ظنّ وغيره) وهو المرجوح (وهم).

فالظنّ اعتقاد راجح والوهم اعتقاد مرجوح، ففيه ردّ على من زعم تركّبهما من الراجح والمرجوح فجعل ظنّ الثبوت مركّباً من إدراكه راجحاً وإدراك النفي مرجوحاً والنفي بالعكس، لأنّ ضرورة الوجدان حاكمة بأنّ المركّب إدراكاً فيخرج عن المقسم؛ نعم إدراك أحد الطرفين من حيث إنّ راجح لا ينفكّ عن إدراك الآخر من حيث إنّ مرجوح فيتوهم اعتبار كلّ جزءاً من صاحبه.

(و إلّا) يحتمل (فجزم) فهو اعتقاد غير محتمل النقيض (فإن خالف) الجزم (الواقع) بتعلّق أحدهما^١ بالثبوت والآخر بالنفي (فجهل مركّب) فهو اعتقاد جازم مخالف للواقع، قالوا: تقابل العلم له تضادّ وللبسيط تقابل العدم والملكة وهو جزء المركّب^٢ فهو جهلان بسيطان: جهل بالحكم و جهل بالجهل.

[بداهة ثبوت جهل المركب]

(و ثبوته بديهيّ) يُعلم بالوجدان وبتناقض الاعتقادات الجازمة و يرجوعنا عن بعضها إلى نقيضه (و إنكاره^٣ منكر) و لم ينكره أحد من الفلاسفة الحكماء و المتكلّمين و إنّما أنكره «الفاضل الإسترآبادي» في «الفوائد المدنيّة»^٤ ظانّاً أنّ كلّ مبطل ظانّ و قد يشتهبه الظنّ القويّ بالإيقان، مُحْتَجّاً بأنّ اليقين لا بدّ له من موجب كحسّ أو حدس أو تجربة أو نحوها و لذا انحصرت اليقينيّات في الستّ، و مخالف الواقع لا موجب له؛ و بأخبار وردت

١- في هامش الف: «الجزم و الواقع».

٢- في هامش الف: «جهل مركّب لا جزء المركّب مطلقاً».

٣- ب و ج: + «و إنكاره أنكره أي أنكر أفراد الجهل المركّب و أقبحها».

٤- الفوائد المدنيّة، ص ٧٨.

في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾^١ بأن المعنى أنه يحول بينه وبين أن يعتقد الحق باطلاً أو الباطل حقاً.

و الحق أن اليقين عندهم أخص من الجزم،^٢ و الحيلولة إنما هي بنصب البراهين والأدلة على حقيقة الحق و بطلان الباطل بحيث لو تأملها العاقل أيقن بموجها ومقتضاها^٣ لا أنه تعالى سلب عنه القدرة على الاعتقاد بخلاف الواقع وإلا لزم الجبر أو امتناع تعلّق التكليف بالاعتقاد و كلّ منهما بين الفساد، مع أن اليقين أيضاً قد يقع خطأ لخطأ في طريقه^٤ فكيف بالجزم؟! و ظنّ اشتباهه بالظنّ وهمّ و سوء ظنّ بالعلاء، فمن اشتبه عليه ظنّه و يقينه لا يكاد يمتاز لديه شماله و يمينه، فظنّ مثله بعقل لا يليق بعقل فضلا عن فاضل [!].

(و إلا) يخالف الواقع بل يطابقه لكون النسبتين ثبوتيتين أو سلبيتين^٥ (فعلم) بالمعنى الأخصّ و (قد يقال) العلم (للمصورة الذهنية مطلقا) تعلّق بنسبة أم لا، طابقت الواقع أم لا. قال العلامة: "الاعتقاد عندنا جنس للأقسام المتقدمة و منها العلم فيبينهما تباين الجنس و نوعه"، فإن عني العلامة بمغايرتهما ذلك فحقّ و إلا فلا، و احتجاجة بأن العلم لو كان

١- سورة الأنفال، الآية ٢٤.

٢- الف و ب: «لأنّهم قسموا الاعتقاد الجازم إلى مخالف للواقع هو الجهل المركب و مطابق له، ثمّ قسموا المطابق إلى ثابت راسخ لا يزول بتشكيك مشكك و غير ثابت، و سمّوا الأوّل يقينا و الثاني تقليدا» (منه).

٣- في هامش ب: «و قد حال سبحانه بهذا المعنى بين العباد و قد روى المصنّف عن أبي جعفر (عليه السلام) أنّه قال في تفسير «لا حول و لا قوة إلا بالله»: «لا يحول بيننا و بين المعاصي إلا الله [و لا] يقوينا على أداء [الطاعة و] الفرائض إلا الله» [وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٢١٨، و بحار الأنوار، ج ٩٠، ص ١٨٩] انتهى. و ظاهر أن الحدود و التعزيرات و الأرض و الديات كلّها إنّما شرّعت للحيلولة بينهم و بين المعاصي» (منه).

٤- الف و ب: «بل يقع ذلك في الحسيّات التي هي أبين اليقينيّات و أجلاها و قد دوّنوا في كتب الكلام بعض أغاليط الحواش» (منه).
٥- الف و ج: - «أو سلبيتين».

اعتقاداً لساواه، لا ينفي ما ذكرناه، و منع وصف الله تعالى بالاعتقاد شرعي لعدم الإذن ولغوي لإيهام عقد القلب و الضمير، فلا يفيد التباين.

وقيل ليسا خلافين لانتفائهما بضد واحد، و لا ضدّين لاجتماعهما، فهما مثلاً مساويان. و ردّ بأنّ الضدّ قد ينفي المخالف الملزوم لمخالفه و المشروط به كالقدرة و الحياة عند من جعل الموت ضدّاً.

(فإن كان) العلم بالمعنى الأعمّ (حكماً) و إذعاناً للنسبة (فتصديق) كإدراك أنّ النسبة واقعة أو غير واقعة (و إلّا) يكن حكماً (فتصوّر^١) كان إدراكاً بسيطاً ساذجاً أو مركّباً مع غيره بلا نسبة تامّة أو مع الإنشائيّة. و مرادنا بالحكم إدراك إذعانيّ متعلّق بنسبة تامّة خبريّة فليس فعلاً للنفس كما قد يُظنّ، و إن كان لا ينفكّ عن فعلها.

[الضروريّ و النظريّ]

(و بعض كلّ) التّصوّر و التصديق ضروريّ يحصل بلانظر و بعضه (نظريّ) لا يحصل إلّا به و (يكتسب) هو (ينظر المعقول) بديهياً كان أو كسبياً حاصلًا منه و لو بوسائط، و هو تأمّل العلوم لحصول^٢ المجهول و إن لم يحصل؛ فدخل النظر الفاسد. قالوا: البصيرة أشبه شيء بالباصرة، فكما يشترط في رؤية العين خلوّ سربها و شفاف البين و التحديق إلى المقصود على وضع من القرب محدود من التوسيط بين الإفراط و التفريط، كذلك لا يحصل كلّ مطلوب من كلّ مبداء اتفق، بل لابدّ من تناسب محقّق و ترتيب خاصّ، فلا بدّ من تتبّع النفس للمبادي تحصيلًا لمبداء المطلوب ثمّ ملاحظته من جهة مناسبتها للمطلوب و ترتيبه على ما ينبغي لئلا يقع بصر بصيرته على غير جهة المقصود أو عينه.

[الحاجة إلى المنطق و تعريفه]

(و) لذا (قد يخطئ) النظر أو الاكتساب فلا يصيب الصواب فقد يختلف نظراً واحداً فكيف بالإثنين فيتأدّيان إلى النقيضين و ظاهر أنّ الصواب أحدهما (للتناقض) فيكون

الآخر خطأ (فلا بدّ) للكسب والنظر (من قانون) أي قاعدة كلّية و ضابط (عاصم) يعتصم بمراعاته عن الخطأ (و هو المنطق) فعلم أنّه «قانون تعصم رعايته الذهن عن الخطأ في الفكر والنظر».

فقد تمّ بهذا الكلام الوجيز بيان الحاجة إلى الفنّ و غايته و شرح حدّه و مهمّته و هو ظاهر، و فهم منه موضوعه أيضا و للإشارة إليه أتى بالفاء التفرّيعيّة و قال:

[موضوع المنطق]

(فموضوعه) أي العلم (المعلوم من حيث) أنّه (يفيد) مجهولا بالنظر و ذلك لأنّ المنطق إذا كان عاصما عن خطأ الناظر في نظره كان ذلك لا محالة بسبب أنّ المنطق يبحث عن النظر الصحيح و الفاسد و كيفيّتهما و ما يوجب صحّته و فساده و ما ينبغي أن يراعى فيه ليصيب الصواب، و هذا بعينه هو البحث عن أحوال المعقول الذي يقع فيه النظر و عن أنّه متى يوصل إلى المطلوب و متى لا يوصل، و أنّ النظر متى يخطئ أو متى يصيب، فإذا بحث عن أحواله في المنطق هو المعلوم الذي هو محلّ النظر و مادّته فيكون هو الموضوع إذ لا معنى لموضوع العلم سوى ما يبحث فيه عن أحواله أو أحوال بعض جزئياته؛ فعلم أنّ موضوع الفنّ هو المعلوم تصوّري أو التصديقي من حيث يفيد (تصوّرا أو تصديقا) أي حصولهما بعد عدمهما. و إذ قد يفيد قوله: "يفيد" مجهوليّة المفاد لم يحتج إلى قيد المجهول كما هو المعروف بينهم.

(و الأوّل) و هو مفيد التصرّ (معرفّ) و قول شارح (و الثاني) و هو مفيد التصديق (حُجّة) من "حُجّة" إذا غلبه، لأنّه سبب الغلبة على الخصم المنكّر.

و تنقيح المقام أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عرضه الذاتي و هو ثلاثة: ما يعرض ذات الموضوع لذاته بلا واسطة في العروض، و ما يعرضه بواسطة أمرٍ مساوٍ له بحسب التحقق و لو تباينا بحسب الحمل، و ما يعرضه بتوسّط جزئه المساوي.

و الأوّل عارض للموضوع نفسه و هو عرضه الأوّلي، و الأخيران عارضان لغيره الذي

له زيادة اختصاص بالموضوع بحيث يُعدُّ عروضهما لذلك الغير أولاً وبالذات، عروضاً له ثانياً وبالعرض، لا بمعنى أنَّ هناك عروضين.

وأما ما يلحقه بواسطة أمر أعمّ أو أخصّ أو مابين له في الوجود فأعراض غريبة لا يبحث عنها في العلوم، إذ الغرض فيها تخصيص الموضوع بما يخصّه من أعراضه وإلا فلا تمايز لها بموضوعاتها. وما اشتهر من عدّ العارض لجزء أعمّ عرضاً ذاتياً فلا يرتضيه المحققون.

فالمقصود بالبحث في الفنّ معلوم التصرُّو والتصديق من حيث الإيصال إلى مجهولهما؛ وأما الكلّيات الخمس في المعرّف، والقضايا وتوابعها في الحجّة فإنّما يبحث عنها لأنّها ممّا يتوقّف عليه معرفة الموصِل أو لأنّها موصلات بعيدة إلى المجهولين. وقال بعض المحقّقين: لأنّ أحوالها لا يبحث عنها من حيث هي أحوالها بل من حيث هي أحوال المعلومين؛ فالبحث عن الكلّيات في قوّة قولهم المعرّف يتألف منها. وكذا حال القضايا بالنسبة إلى الحجّة كما أنّ مَنْ جعل موضوع الطبّ بدن الإنسان من حيث يصحّ ويمرض، جعل قول الأطباء: "التمر حارّ" بمعنى أنّ بدن الإنسان يتسخّن بأكله.

الفنّ الأوّل في المعرّف

[مباحث الألفاظ]

دلالة

المنطقي من حيث هو منطقي إنّما يبحث عن المعاني، لكن لما كانت الإفادة والاستفادة بتوسط الألفاظ بحسب العادة، صدّروا كتب الفنّ بالبحث عنها، ولما كان ذلك لدلالاتها على المعاني وضعوا صدّروا بحث الألفاظ بالبحث عن الدلالة اللفظيّة الوضعيّة فنقول:

الدلالة كون الشيء بحيث متى أحسّ به فهم منه شيء آخر، وهو مدلول و الأوّل دالّ، فإن كان لفظاً فهي لفظيّة وإلا فغير لفظيّة؛ وكلّ إمّا «وضعيّة» كدلالة لفظ «زيد» على

مسمّاه، و الدوالّ الأربع و هي الخطوط و العقود و التّصُب و الإشارات، على مدلولاتها بتوسّط العلم بالوضع، أو «عقلية» كدلالة اللفظ و لو كان مهماً على وجود لافظه و لو لم يعلم وجوده بغيره كمجهول لافظٍ بـ «دز» من وراء حجاب بتوسّط العلم بوجود المؤثر عند وجود الأثر، أو «طبيعية» كدلالة لفظ «أح أح» على السعال بتوسّط العلم باقتضاء طبع الإنسان عروض التلفظ بذلك اللفظ عند عروض وجع السعال.

و المراد بالعقلية ما لا مدخل فيها لغير العقل من وضع أو طبع أو بقسيمها ما لأحدهما مدخل فيه، لا ما لا مدخل فيه للعقل، ضرورة توقّف الجميع على العقل، ففي التسمية بالعقلية تجوّز أو تخصيص.^١ و الوضع تخصيص شيء بأخر بحيث متى أحسّ الأوّل أفهم الثاني.

[الدلالات الثلاث اللفظية]

إذا تمهّد هذا فنقول (دلالة اللفظ على ما وضع له) أي جميع معناه الموضوع له ذا أجزاء كان أم لا (مطابقة) لتطابق كلّ الدال على كلّ المدلول^٢؛ فلفظ «جميع» أو «كلّ» أو نحوهما وإن أوهم التجزّي لكنّه تنصيب على ما يدلّ عليه إسم الموصول من العموم و الشمول تحرّزا عن جزء ما وضع له، فالاحتفاء بشمول الموصول و قرينة مقابلته للجزء و الخارج كما في المتن أولى من التصريح بـ «التمام»^٣ لما فيه من الإيهام و طول الكلام، بل

١- في هامش الف و ب: «إذ لفظ العقلية معناه بحسب الوضع اللغوي في ياء النسبة هو الدلالة المنسوبة إلى العقل بمعنى مدخلية فيها؛ وأمّا عدم مدخلية غير العقل فليس ذلك مفهوم الإسم المنسوب إلى العقل، فاستعماله فيه استعمال اللفظ في غير الموضوع له فيكون مجازاً، أو يقال معناه الحقيقي هو الدالة المنسوبة إلى العقل أعمّ من أن يكون منسوبة إلى غيره أم لا، ثمّ استعمل في المنسوبة إلى العقل بشرط كونها غير منسوبة إلى غيره فيكون تخصيصاً» (منه).

٢- ب و ج: «مدلوله» بدل «المدلول».

٣- كما في الملخص و المطالع و منطق التجريد؛ التهذيب؛ أنظر: منطق الملخص، ص ١٩ و شرح المطالع، ص ٢٦؛ الجوهر النضيد، ص ٧؛ و الحاشية التهذيب، ص ٢٢.

ربما أخلّ بالمرام لأنّ تقابل الموصول للجزء يجعل عمومه منصرفاً إلى الأجزاء فزيادة لفظ عام آخر يتوهم المخاطب إرادة عموم الأفراد وإلا اكتفى بالموصول لوفائه بالمراد، فيرد صدق المطابقة على دلالة اللفظ على جميع معانيه المتعددة الموضوع لها بل انحصارها فيها وليس كذلك لأنّ دلالة المشترك على جميع ما وضع له من معانيه المتكثرة مجاز ليست بتوسط الوضع لأنّه لم يوضع للمجموع من حيث هو مجموع فنحتاج إلى الجواب باعتبار قيد الحيثية وتوسط الوضع فينصرف العمومان إلى الأجزاء لو كانت، فلا محيد عن التأكيد وفيه شوب الاستدراك.

(و) دلالاته (على جزئه) أي جزء ما وضع له (تضمن) إذ المدلول في ضمن الموضوع له أو اللفظ على توهم^١ توزيعه على المعنى (و على خارجه التزام) لأنّ جهة دلالة اللفظ عليه لزومه للموضوع له، ضرورة أنّه لا يدلّ على كلّ خارج (و) إنّما (يجب لزومه) في الذهن دون الخارج (و لو عرفاً) لا عقلاً، كالجود لحاتم.

و لم يقل: "و على خارجه اللزوم التزام" ليستغنى عن قوله: "و يجب لزومه" مع أنّه أخصر، تبينها على أنّ حدّ الالتزام يتمّ جمعا ومنعا^٢ بقيد الخروج، فاعتبار اللزوم مستدرك فهو بالشرط الخارج عن مهية المحدود أشبه منه بالفصل الداخل؛ و على أنّ حصر الدلالة الوضعية في الثلاثة عقلياً إذ لو اعتبر اللزوم في حدّ الدلالة الالتزامية اختلّ الحصر بالواسطة كما تبّه عليه المحقق الدواني وإلا فلا واسطة بين العين والجزء والخارج.

١- في هامش الف و ب: «ضرورة أنّ اعتبار تطابق المعنى المركّب على لفظه المركّب يوهم توزيع اللفظ على المعنى وتضمّنه لجزء المعنى» (منه).

٢- في هامش الف و ب: «لا يقال: ينتقض منعا بدخول دلالة لفظ أسد على الرجل الشجاع ونحوها من المجازات الدالة على خارج معانيها الموضوع مع أنّها غير التزامية لعدم لزوم المعنى المجازي للحقيقي؛ لأنّا نقول سُبُيْنُ في شرح الفائدة الثانية أنّ الدالّ هناك مجموع اللفظ والقرينة عندنا خلافاً لأهل العربية والكلام هنا في دلالة اللفظ منفرداً فلا نقض» (منه).

[النسبة بين الدلالات الثلاث بالاستلزام و عدمه]

(و يستلزمها) أي يستلزم الأخيران المطابقة إذ الجزء اللازم فرع الكلّ و الملزوم (تحقيقاً) أبداً، فقول بعضهم: "ولو تقديرًا"^١ خلاف التحقيق، و بيانه أنّه لمّا أورد على استلزامهما لها بأنّ اللفظ إذا هُجر معناه الموضوع له و غلب على جزئه أو لازمه تحقّق التضمّن و الالتزام و لا مطابقة، أجابوا بأنّه إن استعمل في الموضوع له بالفعل كانت المطابقة تحقيقيّة^٢ و إن لم يستعمل فيه قطّ فلا خفاء في أنّ له معنى لو استعمل فيه كانت دلالته عليه مطابقة فهي متحقّقة تقديرًا، و هو مبنيّ على اعتبار^٣ القصد في الدلالة و يأتي فساده؛ فالتحقيق تحقّق المطابقة في هذا اللفظ أيضًا تحقيقًا و بالفعل لا تقديرًا و بالقوّة، لأنّه بالفعل بحيث لو أطلق فهم منه السامع العالم بوضعه معناه الموضوع له و إن لم يستعمل فيه قطّ، إذ لا معنى للدلالة إلّا مجرد كون اللفظ كذلك.

(و لا عكس) أي لا تستلزمها المطابقة، لجواز بساطة المعنى المطابقي فلا تضمّن، و خلوه عن اللوازم الذهنيّة التي يلزم تصوّرها من تصوّره فلا التزام؛ و لا يلزم نفي اللوازم مطلقًا كما زعمه الإمام^٤. و يجوز اجتماع عدم الجزء و عدم اللازم في واحد أيضًا فلا فرق في عدم الاستلزام بينهما منفردين و مجتمعين (و لا لزوم بينهما) أي التضمّن و الالتزام، لا لزوم التضمّن للالتزام و لا عكسه لجواز عدم اللازم عند وجود الجزء و العكس.

و في التقسيم بحثٌ مشهور هو أنّ اللفظ الموضوع تارة لمعنى و أخرى لمركبّ منه

١- أنظر: الحاشية على تهذيب المنطق، ص ٢٣.

٢- في هامش ج: «و يدلّ عليه اتفاقهم على كون اللفظ حقيقة عرفيّة في المعنى الذي غلب فيه مجازًا عرفيًا في المعنى الأوّل المهجور و أمّا اثباتهم الحقائق المهجورة و المجازات الغالبة مجازات من باب المجاز باعتبار ما كان و إلّا فالمهجور بعد الهجر ليس حقيقة و لا الغالب بعد الغلبة مجازًا على سبيل الحقيقة. فتأمل» (منه).

٣- في هامش ب: «أي و إن لم يعتبر للزوم في الحدّ».

٤- أنظر: منطق الملخص، ص ٢٠؛ شرح الإشارات، ج ١، ص ٣٤.

ومن غيره، وأخرى لخارج لازم كالشمس الموضوعه بأوضاع ثلاثة للقرص وضوئه وللمجموع المركب منهما، دلالة على الخارج مطابقة لوضعه له والتزام لوضعه لموضوعه وتضمن لوضعه للمجموع، وعلى ملزومه مطابقة وتضمن، فيلزم تداخلهما في الدلالة الثانية لتصادقهما عليها، وتداخل الثلاثة في الأولى لصدق الجميع عليها.

فأجاب بقوله (ولا تداخل) للأقسام الثلاثة ليختلّ حدّ بعضها ببعض (للحيثية) المعتبرة في حدّ كلّ منهما لما تقرّر من اعتبارها في كلّ حدّ^١ يختلف باختلاف الاعتبارات وفي أجزائه ومفرداته المختلفة بها، وحينئذ فالمطابقة دلالة اللفظ على ما وضع له من حيث إنّه ما وضع له أو من حيث إنّه دلالة على ما وضع له وكذا في أختيها دلالة الشمس على الضوء من حيث إنّه وضع له مطابقة لا غير، ومن حيث إنّه جزؤه تضمن لا غير، ومن حيث إنّه لازمه الخارج التزام لا غير، فلا تداخل.

هذا هو الحقّ وما يقال من أنّ دلالة على الضوء ليست التزامية، إذ لا يكفي فيها مجرد كون المدلول الالتزامي لازما لموضوع من موضوعات اللفظ، بل لابدّ مع ذلك من كونه خارجا عن جميعها والضوء ليس كذلك لوضع الشمس له وللمركب منه ومن القرص أيضا؛ فلا يخفى أنّه يقتضي أن تكون دلالة على الضوء من حيث إنّه لازم للموضوع له خارجة عن الثلاثة لأنّها ليست مطابقة ولا تضمنًا قطعًا فإن لم تكن التزاما أيضا اختلّ الحصر العقلي في الثلاثة.^٢

[دلالة المركّب]

بقي الكلام في دلالة المركّب وللنقض بها تقريران: أحدهما في المركّب في ألفاظ

١- ج: - «حدّ».

٢- في هامش الف و ب: «والتالي باطل فصَحّ نقيض المقدّم، فيكون دلالة على الضوء من حيث إنّه لازم للموضوع له وهو القرص، والمعتبر فيها خروج المدلول الالتزامي عن ذلك الموضوع الملزوم الذي دلّ اللفظ بتوسطه على ذلك اللازم بعلاقة اللزوم ولا يجب خروجه عن جميع موضوعاته كما زعم القائل» (منه).

مختلفة الدلالات مطابقة و تضمّنا و التزاما، فإنّ دلالة المجموع على مجموع المعاني دلالة لفظيّة وضعيّة و ليست بإحدى الثلاث إذ المركّب من الشيء و غيره غيره. و جوابه أنّ الوحدة معتبرة في كلّ مقسم و إلّا انتقض كلّ حصر و تقسيم بضمّ بعض الأقسام إلى بعض، فما ذكر ليست دلالة بل دلالات تلحق كلّ واحدة بنوعها.

و الثاني في مطلق المركّب و هو أنّ دلالاته على معناه ليست من الثلاثة إذ كلّ منها فرع تحقّق الوضع و لا وضع للمركّبات.

و أجب بآنّ دلالة المركّب تابعة لدلالة مفرداته إن اتّفقت و إلّا فهي تبع للأخس؛ فإن كان في مفرداته التزام فهي التزام و إلّا فتضمّن، إذ المجموع المركّب من المدلول المطابقي لأحد جزئيه و التضمّني للآخر مدلول تضمّني لمجموع اللفظ المركّب لأنّه جزء ما وضع له المجموع أي مفرداه. و كذا المجموع المركّب من المدلول الالتزامي لأحدهما و المطابقي أو التضمّني الآخر مدلول التزامي للمركّب إذ مجموع الداخل و الخارج خارج و حينئذ فما وضع له اللفظ أعمّ ممّا وضع عينه لعينه أو أجزائه لأجزائه؛ و الصواب ما مرّ من وحدة المقسم و تكثّر دلالة المركّب، و إن شئت أجببت بإثبات الوضع للمركّبات.

و ما يُترائي من النزاع فيه فلفظي لأنّ الوضع الشخصي فيها ظاهر الانتفاء، و النوعي لاسبيل إلى إنكاره. نعم يرد حينئذ أنّ الوضع المعتبر في التقسيم إن خصّ بالشخصي لم تنحصر الدلالة في الثلاث لخروج دلالة المركّب عنها لعدم وضعه بالشخص، و إن أريد به النوعي أو الأعمّ انحصرت الدلالة في المطابقة إذ المدلول بالتضمّن و الالتزام مجازي، و اللفظ موضوع لمعناه المجازي وضعا نوعيّا فيكون المدلول بهما موضوعا له^١ فتكون دلالة اللفظ عليه مطابقة.^٢

١- الف و ب: + «وضعا نوعيّا».

٢- في هامش الف و ب: «شبه المقال بالسهم في النفس على سبيل الاستعارة بالكنية، و إثبات غاية المرمي [للمرمي] تخييل، و مرمي كمعنى بالتخفيف و القصر إسم مكان من الرّمي» (منه).

و غاية مَرَمَى المقال^١ في دفع هذا الإشكال أنّ المدلول بهما إن اعتبرت دلالة اللفظ عليه من حيث أنّه موضوع له بهذا الوضع النوعي كان مدلولاً مطابقاً، وإن اعتبرت دلالة عليه من حيث أنّه جزء ما وضع له أو خارجه فمدلول تَضَمَّنِي أو التزامي؛ فغاياته أن يكون كلّ مدلول صالحاً لأن يكون مدلولاً مطابقاً، لاحصر الدلالات في المطابقة ولا المدلولات في المطابقة، ولا محذور لجواز اجتماع دالتين في معنى واحد من جهتين كما أَرَيْنَاهُ في الضوء والشمس^٢؛ وفي الصواب مندوحة عن ارتكاب الصعاب.

[المفرد والمركّب]

(فإن وضع جزء) من اللفظ (الجزء) من المعنى بتقسيم أجزاء اللفظ و توزيعها على أجزاء المعنى (فمركّب).

[اقسام المركّب]

و هو إمّا (ناقص) لا يصحّ السكوت عليه و هو ضربان: (تقييديّ) ثانياً قيد لأوّلِهِ لإضافة أو وصف كـ "حيوان ناطق أو نَطَقَ" و "غلام زيد" (أو غيره) لِمَزَج أو عطف "كعبلكَ" و "خمسة عشر" و "قائمة" و "الرجل" و "بصريّ" و "في الدار" (أو تامّ) مفيد يصحّ السكوت عليه، و هو الكلام و الجملة في العريّة و القضية هنا؛ و هو أيضاً نوعان (خير) و هو مركّب تامّ ناشئ أو حاصل أو يحكي أو يخبر (عن خارج يطابقه فيصدق أو لا يطابقه (فيكذب، أو إنشاء بخلافه) لم يحصل عن خارج بل قد يحصل الخارج به و عنه.^٣

١- في هامش الف و ب: «إذ المعتبر فيها حينئذٍ هو الوضع النوعي أو الأعمّ و الوضع النوعي حاصل في المدلول التضمّني و الالتزامي كساير المجازات» (منه).

٢- في هامش الف و ب: «أي في لفظ الشمس المستعملة في الضوء بالوجوه الثلاثة من حيثيات ثلاثة؛ و لا يخفى لطفه لأنّ إرادة الشيء إنّما يكون مع النور والضياء و استنارة الهواء، فلو حمل على نور الشمس و نور الضوء و هو السراج كناية عن البيان الشافي و البرهان الوافي أعني ما سبق في لفظ الشمس في معنى الضوء أي شعاع الشمس» (منه).

٣- في هامش الف و ب: «فالجواز و هو كلمة «عن» متعلّق بمحذوف حاضر في الذهن في»

و بیانه آن کَلّ خبر فهو حاکِ عن خارج عن نفس المتکَلّم و ذهنه و هو الواقع و إن لم يطابقه، و هو مشتمل لامحالة على نسبة تامّة بین طرفیه بإيجاب أو سلب و لابدّ من أن يكون بينهما نسبة في نفس الأمر أيضا؛ فإن طابقت النسبتان بكونهما ثبوتيتين أو سلبيتين فهو صادق و إلاّ فكاذب. و أمّا الإنشاء فليس حاکیا عن أمر في خارج ذهن المتکَلّم بل معناه إنّما يحدث به و لذا سمّي إنشاء لأنّه الإيجاد، و منه «مُنشئُ السحاب» من أسمائه تعالى فهو غير قابل في نفسه للصدق و الكذب لأنّهما من توابع الحکایة.

و قولی: "خبر عن خارج" أولى من قولهم "له خارج" لتوهم انتقاضه بالإنشاء الطلبی، کأنّ قولک: "قم" مثلا فيه نسبة بین القيام و المخاطب على وجه الطلب و في الخارج المستقبل أيضا بينهما نسبة خبریة ثبوتیة فتطابقان أو سلبیة فتتخالفان، بعکس "لا تقم" مع أنّه إنشاء لا یقبل الصدق و الكذب، فنحتاج إلى الجواب بأنّ النسبتین مخالفتان بالنوع فلامطابقة بينهما قطعا إذ لا ینطبق خبر على إنشاء؛ نعم بينهما موافقة أو مخالفة بحسب المتعلّق لذاتیهما. و لا یتوهم ذلك مع کلمة "عن" المشعّرة بالحکایة و نحوها، لأنّها من حیث هی حکایة، تابعة للمَحکّی ناشئة عنه مأخوذة منه و إن تخالفا، و الإنشاء إن وجد له خارج فهو تابع للإنشاء بعکس الخارج المخبر عنه.

[اعتبار الحیثیة دون القصد]

(و إلاّ) یوضع جزء لجزء (فمفرد). فإن قلت: ینتقض تعریف المفرد و المركّب بنحو

→ کَلّ مقام کالحصول و نحوه من مفهوم عام فلاحاجة إلى دلیل یدلّ علیه سوى الجاز أو متعلّق بمفهوم خاص یفسّره قوله: «خبر» کالحکایة و الإخبار و لیس متعلّقا بقوله: «خبر» لأنّه إسم و علّم لما یقابل الإنشاء فلا یصلح متعلّقا للجار مادام علّما و إن کان منقولا عن المصدر» (منه). و ب: + «اللهمّ إلاّ أن یقال: إنّ قوله: «خبر» مصدر و صف به على معنى الفاعل أي المُخبر، فیکون الجار متعلّقا به و یکون لفظ الخبر حینئذٍ رمز إلى نسبة هذا القسم بالخبر» (منه).

”حيوان ناطق“ علماً لشخص إنساني، حيث يصدق أنه وضع كل جزء منه لجزء معناه لأن حقيقة الشخص المسمّى به متألف من الجنس والفصل مع أنه مفرد.

قلت: يدفعه اعتبار الحيثية في التعريف، فحيوان ناطق إذا اعتُبر موضوعاً للجنس والفصل كان مركباً وليس الكلام فيه، وإذا اعتُبر علماً للشخص كان كـ”زيد“ علماً في عدم الدلالة على غير ذات المسمّى، فلا يدلّ بهذا الوضع على الجنس والفصل، فلاحاجة في إخراجِه عن حدّ المركب إلى اعتبار قصد دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى كما في كتب القوم^١؛ مع أنه غير مستقيم لأنّه إمّا مبنيّ على اعتبار القصد في الدلالة وهو فاسد، أو على تسليم دلالة كلّ من جزئيّ ”حيوان ناطق“ علماً على غير مسماه من الجنس والفصل وهو باطل^٢ إذ لا دلالة لجزء العلّم مادام جزءاً منه، لأنّه اسم مفرد ولا دلالة لجزئه فيه بخلاف المركّب، فتسليم الدلالة ثمّ القول بأنّها غير مقصودة مردود قطعاً؛ فإنّ للمفرد ثلاثة أقسام: ما لا جزء للفظه كهمزة الاستفهام، وما لا جزء لمعناه كلفظ «الله»، وما لا يدلّ شيء من أجزاء لفظه على جزء معناه مع تجزئتهما كـ”زيد“ و”عبدالله“ و”حيوان ناطق“ أعلاماً للإنسان أو غيره، وجميع الأعلام^٣ مطلقاً، والمركّب قسم واحد: ما للفظه جزء وضع لجزء معناه.

١- أنظر: منطق الشفاء، المدخل، ج ١، ص ٢٥؛ شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، ج ١، ص ٣١؛ تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص ٩٦؛ شرح مطالع الأنوار في المنطق، ص ٣٧؛ الحاشية على شرح التهذيب، ص ٢٤ و....

٢- في هامش الف و ب: «فإنّ مجموع حيوان ناطق وإن دلّ على مسماه الذي حقيقته نفس حقيقة الجنس والفصل لكن لا على توزيع اللفظ على المعنى فغاية الأمر دلالة مجموع اللفظ على مجموع المعنى، فحيوان وحده لا يدلّ فيه على معنى الجنس وكذا ناطق وحده لا يدلّ على معنى الفصل، ومقصود القوم إنّما هو إثبات دلالة لكلّ من الجزئيات بالإنفراد لا للمجموع إذ لا كلام فيه، نعم يدلّ كلّ من الجزئين على جزء المعنى بوضع سابق على العلميّة والمعتبر هو الوضع العلميّ إذ الكلام فيه علماً ولا دلالة لأحدهما منفرداً بهذا الوضع» (منه).

٣- ج: + «المركبة الألفاظ والمعاني مطلقاً».

[أقسام المفرد]

(فإن استقلَّ) المفرد في دلالة على معناه ولم يحتج فيها إلى ضمنية فهو نوعان (فما) أي فكلَّ لفظ مفرد مستقلَّ كانت (هيئته) وصورته (لزمان) وضعا - ولا حاجة إلى التقييد به لتبادره، ولأنَّ دلالة الهيئته على الزمان وضعيّة ولا توجد غيرها حتّى نحتاج إلى الاحتراز عنه بقيد - فهو (كلمة) هنا وفعل في عرف النحاة، سواء كانت لزمان كالماضي أو أكثر كالمضارع على اشتراكه بين الحال والمستقبل؛ وخرج ما يدلّ على الزمان بجوهره من الأسماء كـ"أمس" و"غدٍ" ولفظ "الماضي" و"المستقبل" (وغيره) أي غير ما هيئته لزمان (إسم) سواء لم يدلّ على زمان أصلا كـ"زيد"، أو دلّ عليه بجوهره كما مرّ أو بقرينة كـ"ضارب". وخرج نحو "عسى" و"نعم" من الكلمات المنسلخة من الزمان لأنّ صيغها تدلّ عليه وضعا (وإلا) يستقلّ (فأداة) هنا وحرف في النحو.

[الكلمات الوجوديّة]

و أمّا الأفعال الناقصة فلمّا شاركت الأدوات في عدم الاستقلال أدرجوها فيها، ولَمّا امتازت عن سائر الأدوات بالزمان والأحكام اللفظيّة كدخول "قد" و"السين" ونحوه سمّوها «كلمات وجوديّة»؛ فهي عندنا في الحقيقة أدوات مُشبهة بالكلمات وعند النحاة بالعكس، لأنّ نظرنا هنا في المعنى وهناك في اللفظ كما أنّ أسماء الأفعال أسماء هناك لخروجها عن أوزان الأفعال الثلاثيّة والرباعيّة وأفعال هنا لأنّ معانيها معاني الأفعال.

۱- في هامش الف و ب: «قال العلامة في شرح المطالع [شرح المطالع، ص ۳۸ - ۳۹]: «الكلمة إمّا حقيقة إن دلت على حدث ونسبة إلى موضوع و زمان تلك النسبة كضرب و إمّا وجوديّة إن دلت على الآخرين فقط» إنتهى. و لذلك سمّاها النحاة ناقصة لانحطاطها عن غيرها من الأفعال. و القول بعدم دلالتها على الحدث في غاية الإشكال و لذا قالوا محققوا النحاة بدالتها عليه. و لتحقيقه محلّ آخر» (منه عفى عنه).

[إشكال]

ثم المشهور أنَّ الكلمة وضعت لحدث و زمانه و نسبته إلى موضوع معيّن أو مبهم على الخلاف، و لذا استشكلوا استقلالها بأنّ النسبة معنى حرفي غير مستقلّ لا تدلّ عليها الكلمة إلّا بضميمة طرفي النسبة.

و أجاب مَنْ ذهب إلى وضعها للنسبة إلى موضوع مبهم بأنّ المبهم حاصل في ذهن أبدا، لا يحتاج إحضاره فيه إلى ذكر لفظ دالّ عليه، فاستقلال الكلمة لا ينافي إحتياجها إليه كما لا ينافيه في الأسماء الموضوعية لمعان نسبة كلفظ "الإبتداء" و "ذو" و "فوق" ونحوها. و اضطرّ من اعتبر تعيين الموضوع إلى تأويل باردٍ مخلّ فقال: المراد استقلال معناه التضميني و هو الحدث لا المطابقي المتألف منه و من النسبة". و الذي ألجأهم إلى ذلك أنّهم رأوا امتناع استعمال الكلمة بدون الفاعل و عجزوا عن إدراك سرّه فظنّوا أنّه هو وضعها للنسبة المتوقّفة على المنسوب إليه.

و الحقّ أنّ النسبة التامة هي مدلول الرابطة كما نصّ عليه أئمة الفن^١ في أبواب القضايا، و هي الهيئة الحاصلة من تأليف المسند و المسند إليه و ترتيبهما و إعرابهما؛ و القول بدلالة تلك الهيئة في الجمل الإسمية على الربط و النسبة دون الجمل الفعلية، ممّا تمجّه الأسماع و تتأبى عنه الطباع. نعم الغرض من وضع الفعل نسبته إلى غيره حيث وضع على وجه مستعدّ لأن يسند إلى شيء متقاض لذلك و هذا هو السرّ في عدم استعماله على غير هذا الوجه.

[اقسام اللفظ المتحد المعنى]

[العلم]

(و ما اتّحد معناه) مطلقا، و ضعا و استعمالا لأنّه المتبادر (شخصا) أي جزئيا حقيقيا (عَلِمَ) فإن صُدِّرَ بِأَبٍ أَوْ أُمٍّ «كُنْيَة» و إِلَّا فَإِنْ ذَمَّ أَوْ مَدَحَ بَوْضِعٍ سَابِقٍ «لَقَب» و إِلَّا «إِسْم».

١- انظر: تحرير القواعد، ص ٢٣٢؛ شرح المطالع، ص ١١٣؛ الشفاء (المنطق)، العبارة، ص ٣٨ و....

قيل: العَلَمُ يسمّى جزئياً حقيقياً هنا و عَلَماً في النحو، فلا فائدة في تخصيص عرف النحاة بالذكر.

وهو وهم إذ العَلَمُ من أقسام اللفظ والجزئي من أقسام المفهوم و يوصف به اللفظ تبعاً و بتوسط معناه، فلا بدّ في تقسيم الألفاظ من الاختصار على عرف النحو؛ مع أنّ انحصار العَلَمُ هناك في الجزئي الحقيقي وإِ، كيف و هو عندهم قسمان: شخصي و هو ما مُسمّاه جزئي حقيقي، و جنسي مُسمّاه جنس^١ كلي أو فرد منتشر منه^٢ كـ"أسامة"^٣؛ لكنّ الثاني مختصّ بعرفهم دون عرفنا لأنّ القول بالعلميّة الجنسيّة اضطراري و هي في الحقيقة تقديرية كعدّل "عُمَر"، اعتبرت لمجرّد المحافظة على قوانين لفظيّة متقرّرة عندهم و إلاّ فلا فرق بين علم الجنس و إسم الجنس في الكلّيّة بحسب المعنى.

ثمّ المعتبر في الأوّل تشخّص مُسمّاه في الواقع لا العلم بجميع مشخصاته للمتخاطبين أو الواضع، فما وضع له من حيث هو شخص و جزئي حقيقي يسمّى عَلَماً وإن كان تصوّره حين الوضع أو الاستعمال على وجه كليّ.^٤

و قول بعضهم: "العَلَمُ ما وضع لشيء بجميع مشخصاته"، لم يُرد به أكثر من ذلك؛ فما حكى عن بعض الفلاسفة من أنّه: "لا عَلَمُ لذاته تعالى لا متناهي إحاطتنا بجميع مشخصاته، ولو فرض أنّه الواضع انتفى غرض الوضع في استعمالنا" مردودٌ لما عرفت و لأنّنا نضع و نستعمل أعلام أشخاص لم نخط بجميع مشخصاتها مع حصول الغرض و هو التعيين.

١- في هامش ج: «و المراد بالجنس هنا معناه المعروف عند أهل العربية فيعمّ النوع و الصنف أيضاً» (منه).

٢- في هامش ج: «على خلاف بينهم في ذلك» (منه).

٣- ج: - «كأسامة».

٤- في هامش الف: «كما يضع الوالد علماً لمولوده و هو لم يره أصلاً و كما يستعمل الناس أسماء البلاد النائية و أسماء أهل القرون الماضية و هم لم يروها مع إفادتها فائدة الأعلام من التعيين و التمييز عنه جميع الأغيار» (منه).

فإن قلت: يخرج عن الحدّ، العَلَم المشترك^١ باعتبار اتّحاد المعنى.

قلت: المراد اتّحاده بحسب وضعه الذي هو علم باعتبار ذلك الوضع وفي الاستعمال التابع لهذا الوضع، لا اتّحاده مطلقاً بجميع أوضاعه واستعمالاته، وظاهر أنّ العلم المشترك متّحد المعنى باعتبار كلّ وضعٍ وضعٍ وإنّما جاء التكرّر من قِبَل تكثرّ الأوضاع وهو أمر خارج عن مهية العَلَميّة.^٢

وقد يقال: ^٣ المراد باتّحاده عدم اعتبار كثرته كما في المشترك، فالعلم المشترك من حيث أنّه متكرّر المعنى يدخل في حدّ المشترك و من حيث أنّه موضوع للشخص مع الإغماض عن تكثرّ أوضاعه ومسمّياته داخل في حدّ العلم، ولا محذور لاختلاف الجهتين؛ أو إنّ هذا التقسيم للمفرد بالقياس إلى المعنى، فقولهم: "إن اتّحد معناه" معناه إن قيس إلى معنى واحد، فلا يقدح الزائد.

[التواطىء والمشكك]

(و ما) اتّحد معناه (مستويا) في جميع (أفراده) كالإنسان وغيره من الذاتيات (متواطئ) لتواطؤها و تساويها أو تساويه^٤ في صدقه عليها من غير تفاوت. واقتصر بعضهم على اعتبار مساواته في كثرة، وهو منتقض بالمشكك المساوي في كثير من أفراده

١- الف: - «باعتبار اتّحاد المعنى، قلت: المراد اتّحاده بحسب وضعه الذي هو علم».

٢- في هامش الف و ب: «غاية ما في الباب أن يكون العلم المشترك من حيث أنّه علم و داخلاً في حدّ العلم و من حيث أنّه مشترك خارجاً عنه كما أنّه بالنسبة إلى حدّ المشترك بالعكس ولاضير في ذلك» (منه).

٣- الف و ب: «و هو.... شيخنا البهائي عليه السلام في منطق الزبدة» (منه).

٤- في هامش الف و ب: «و على هذا فوصف المتواطىء بالتواطؤ وصف له بحال نفسه و أمّا على الأوّل فهو وصف له بحال متعلّقه أي الأفراد؛ فتأمل» (منه).

مع تفاوت صدقه عليها وعلى غيرها من أفراد كالبياض المساوي في أفراد الثلج^١ مثلا، فلا بد من اعتبار عموم الأفراد وهو يستفاد هنا من صيغة الجمع المضاف.

(و) ما اتحد معناه (متفاوتا) في أفراد تفاوتوا (بأولوية أو أولوية أو زيادة أو شدة، مشكك) إذ الأفراد لامحالة مشاركة في نفس مفهوم اللفظ مع تفاوتها في الاتصاف به فيشكك الناظر في أنه هل هو متواط نظرا إلى الإشتراك أو مشترك نظرا إلى التفاوت، كالوجود المطلق فإنه في الواجب أولى لكونه بذاته وأول لأنه علّة لغيره، و كالبياض فإنه في الثلج أشد منه في القرطاس لأن أثره وهو تفريق البصر أكثر، و كالمقدار فإنه في ذراعين أزيد منه في ذراع.

[عدم التشكيك في الذاتيات]

فإن قلت: يجري ذلك التفاوت في الذاتيات أيضا لعلية بعض أفرادها لبعض كالإنسان مثلا فإنه في الوالد أسبق منه في الولد مع أنها متواطية.

قلت: المعتبر في التشكيك تفاوت الأفراد في اتصافها بمفهوم المشكك و صدقه عليها بمعنى أن العقل إذا لاحظها وجد بعضها أولى بالاتصاف^٢ به و صدقه عليه، و ظاهر أن الوالد و الولد من أفراد الإنسان سيان في الاتصاف بمفهومه و صدقه عليهما، و مجرد تقدم زمان الوجود لا يوجب التقدم في الاتصاف و الصدق بحسب المراتب العقلية.

فإن قلت: ليس منشأ التفاوت بالأقدمية إلاّ علّة الفرد المتقدم للمتأخر و هي حاصلة في الوالد و ولده من أفراد الإنسان.

١- في هامش الف و ب: «مع أنّ الأبيض عندهم مشكك قطعاً و ليس يسمّى متواطياً عند أحد منهم، لا مطلقاً و لا بالنسبة إلى أفراد الثلج فقط إذ المعتبر عندهم في التواطؤ و التشكيك جميع الأفراد لأنه أقرب إلى الانضباط و أنفى للتداخل و الاختلاط.»

٢- في هامش الف و ب: «و من هنا جعلوا التشكيك خاصاً بالعرضيات إذ لا اتصاف حقيقة للشيء بذاتيته بل هي نفس حقيقته أو داخلته فيها و لاتصاف إنما هو بالخارج العارض» (منه).

قلت: نعم لكنَّ العليّة هنا اتّفاقيّة و لذا لا يحيل العقل انعكاس الأمر على تقدير تقدّم المتأخّر في الوجود بكون الوالد ولدا و بالعكس، و إن كان تقدّم الولد من حيث إنّه ولد ممتنعا.

و الحاصل أنّ الأوليّة في المشكّك مقتضى ذات الفرد الأولى و كذا الأوليّة، و هما في ذاتي مستندان إلى أمور عارضة خارجة اتّفاقيّة؛ و أمّا الأشدّيّة ففي الكيف كالزيادة في الكم لكن بالنسبة إلى أفراد محلّهما لا أفرادهما فهذا الأسود من حيث إنّه هذا الأسود أشدّ من ذاك الأسود من حيث إنّه ذاك الأسود، لا في سواديّة سوادهما، فالسواد الذي هو جنس ذاتي للسوداين ليس بمشكّك و إنّما المشكّك هو مفهوم الأسود المعتبر فيه عروض السواد لشيء و اتّصافه به الذي فيه^١ الشدّة و الضعف و هو مقول على الشديد و الضعيف قولاً عرضياً، و كذا المقدار فإذا قيل هذا الجسم أزيد من ذاك فمعناه أنّه أزيد منه في اتّصافه^٢ بالمقدار.

و إذا قيل: "هذا المقدار أزيد من ذاك" لم يكن معناه أنّه أزيد في المقدار و لا في المقداريّة الذاتيّة لهما، بل معناه أنّ المقدّر بهذا أزيد من المقدّر بذاك في الاتّصاف بالمقدار المطلق؛ و هذا معنى قول المحقّقين: «إنّ التشكيك في المشتقات دون المبادي» لأنّ السواد و إن كان عرضاً، ذاتيّ لأفراده فلا يتفاوت فيها بخلاف الأسود مقيساً إلى جزئياته^٣. هذا هو تحقيق الباب فاحتفظ به عن كلّ مشكّك مرتاب.

[أقسام اللفظ المتكثّر المعنى]

(و إلّا) يتّحد معناه الموضوع له بحسب الوضع و الاستعمال جميعاً لتكثّره وضعاً فقط

١- في هامش الف: «صفة الاتّصاف».

٢- في هامش الف و ب: «فإنّ الجسم الذي هو ذراع واحد مساوٍ في الاتّصاف بالمقدار لأحد نصفي الجسم الذي هو ذراعان، فاتّصاف الثاني بالمقدار زائد على اتّصاف الأوّل؛ فتأمل» (منه).

٣- في هامش الف و ب: «فإنّ قالوا: السواد مثلاً مقول بالتشكيك أرادوا أنّ ذلك في الأسود لا في نفس السواد و كذا في نظائره من البياض و الوجود و نحوهما» (منه).

ولم يضبط له اسم و رسم و لفظ، أو استعمالاً فقط^١ كما يأتي (فإن وضع لكلّ) من معانيه (بوضع) واحد (عمّ الكلّ فعامّ الوضع) كالمبهمات و الضمائر، فإنّ "أنا" موضوع بوضع واحد عامّ لكلّ متكلم و حده و لم يوضع لكلّ بوضع مستقلّ و لا لمفهوم المتكلم و إلا كان مشتركاً أو مجازاً مهجور الحقيقة و هما منفيتان بالأصل و الاتفاق.^٢

و عموم الوضع و خصوصه باعتبار عموم تصوّر الموضوع له عند الوضع و خصوصه، سواء كان المتصوّر العامّ نفس الموضوع له أو مرآة لملاحظته، فإنّ الواضع لا بدّ له حين الوضع من تصوّر اللفظ و المعنى فإن تصوّر معنى خاصاً بخصوصه فوضع لفظاً بإزائه كان الوضع خاصاً، وإن تصوّره في ضمن مفهوم عامّ جعله مرآة لملاحظة ذلك المعنى كان الوضع عامّاً. ثمّ إن وضعه لذلك الخاصّ و كلّ خاصّ من أفراده فالموضوع له خاصّ، وإن وضعه لنفس المفهوم العامّ فهو أيضاً عامّ.

(أو) وضع لكلّ من معانيه بوضع (انفرد به) أي انفرد ذلك الوضع بذلك المعنى أو العكس (فمشارك) كـ "عين" للشمس و الذهب و "جون" للأسود و الأبيض (أو) وضع (لواحد) و استعمل في آخر فتكثر معناه استعمالاً فقط (فإن) هُجر المعنى الأوّل و (غلب الثاني) حتّى صار هو المتبادر منه متى أطلق (فمع المناسبة) بأن يكون سبب استعماله في الثاني مناسبته للأوّل بالمشابهة أو غيرها (منقول) لنقله عن الأوّل إلى الثاني (لغويّ أو عرفيّ أو شرعيّ) فيُنسب إلى محلّ الغلبة و يسمّى (بحسب عرف نقله) و لم ينسب إلى الناقل لأنّه قد يكون ناقل واحد مشتركاً بين الثلاثة أو إثنين منها، فلا بدّ من اعتبار الحيثيّة لنلّا تتداخل الأقسام بخلاف النسبة إلى عرف النقل؛ و كأنّ المحقّق الدواني لذلك فسّر به الناقل^٣ و إن احتمل غير ذلك أيضاً.

١- ج: + «أو فيهما»، و بهامشها: «أي في الوضع و الاستعمال معا» (منه).

٢- ج: «ثمّ» بدل «و».

٣- في هامش الف و ب: «قال العلامة التفتازاني في «التهذيب» [الحاشية على تهذيب»

و العرفي ما نقله العرف العام كالدابة، و الخاص يعرف خاص شرعي ك الصلوة أو نحوي كالفعل أو المصدر أو صرفي أو طبيعي أو طبّي إلى غير ذلك؛ وإنّما خصّوا الشرعي بالذكر لأنّه أشرف وأهمّ.

(و بدونها) أي لا مع مناسبة (مُرتَجَل) مِن "إِرْتَجَل الخطيب" إذا خطب من غير رويّة، وأصله المشي السريع بالرجل ك"جعفر" لرجل بعد كونه للنهر الصغير.

و أمّا مع مناسبة المشابهة فاستعارة و مستعار و هو تحت أنواع المجاز قبل الغلبة كسائر المنقولات في المعنى المنقول إليه، لكن الجميع حقائق فيه بعد الغلبة و بذلك يفترق المنقول عن المشترك و الحقيقة و المجاز جميعا.

(و إلّا) يُهجر الأوّل بغلبة الثاني (فحقيقة) في الأوّل يستعمل فيه مجرّدا عن القرينة (ومجاز) في الثاني، و لابدّ حينئذ من قرينة صارفة للفظ [للفظ] عن الأوّل. و قد انفرد الكتاب باستقصاء الأقسام من غير خلل أو تكلف استخدام.

و هذا أخذ اصطلاحاتهم في هذا المقام و قد (يدرج المرتجل في المنقول) فيجعل أعمّ من أن يكون معناه الثاني مناسبا للأوّل أم لا، و هو اصطلاح ثان. (أو) يدرج المرتجل (معه) أي مع المنقول (في المشترك) بجعله أعمّ من أن يغلب ثانيه أو يتساويا فيه، فإنّ الغلبة بمنزلة وضع للمعنى الغالب و إن كان قبلها مجازا فيه، و هو اصطلاح ثالث؛ و الأوّل أوفى بالفصل و التفریق و أقرب إلى التحقيق.

(و يختصّ العلم و تاليها) المتواطى و المشكّك (بالاسم) لأنّ الجزئية و الكلّية من خواصّ الاسم لا يتّصف بهما معنى الكلمة و الأداة، و لأنّ معانيها ملحوظة قصدا و بالذات،

→ (المنطق، ص ٢٨): "و ينسب إلى الناقل"، و قال المحقّق الدواني: "لغة كان أو عرفا أو شرعا" و ظاهره أنّه فسّر الناقل بالثلاثة، لكنّ يحتمل أن يكون نصبها على الظرفيّة فاسم كان ضمير فيه عائد على الفعل [النقل!] المفهوم من الناقل أي سواء كان الفعل [النقل!] في اللغة... فتأمل» (منه).

لا على جهة كونها مرايا لملاحظة غيرها كمعنى الحرف أو مستعدة متقاضية للإنسان كمعنى الكلمة.

لا يقال: إنَّ البياض^١ مثلا إذا كان مقولا على كثرة بالتشكيك لزم ذلك في الأفعال المأخوذة منه أيضا؛ إذ متفاوت في الحقيقة هو الحدث وهو معنى إسمي^٢.
 (و المشترك مشترك) بين الاسم وأخويه (كالبواقي) فالمشترك منهما كـ"ضَرَبَ" بمعنى سافرَ وَبَيَّنَ وَدَقَّ وَكَمِنَ للبيان والتبويض، والمنقول كـ"صَلَّى ركعتين" وَكـ"هُوَ" المستعارة للرابطة وَ"كان" بناءً على كونها أداتين، والحقيقة والمجاز كـ"نَطَقَ زيدٌ" وَ"نَطَقَتِ الحالُ" وَ"زيد في الحجرة" أو "في المسرة". والمتأخرون خصوا الأقسام بالاسم تبعاً للشفاء، لكنه فسره هناك أيضا بما يرادف مطلق اللفظ المفرد^٣.

[الترادف والتباين]

ثم اللفظ بالقياس إلى معناه وحدة وتعددا على أربعة أقسام وقد ظهر إثنان منها وأشار إلى الباقيين بقوله: (و الألفاظ) المتكثرة المفردة الموضوعية (المعنى) واحد تسمى (مترادفة) حيث رَدِفَ بعضها بعضا على معنى، كـ"إنسان" وَ"بَشَرٌ"، وَ"أسدٌ" وَ"أسامة" (و) موضوعية (المعان) متعددة (ولو) كانت تلك المعاني (غير متباينة) تسمى (متباينة) لتغايرها لفظا ومعنى؛ والمراد بعدم تباين المعاني اتصال بعضها ببعض كالصفة والموصوف كـ"إنسان" وَ"كاتب" أو مساواتها صدقا كـ"إنسان" وَ"ناطق" أو أعمية بعض من بعض كـ"إنسان" وَ"حيوان" أو "الأبيض".

١- ج: «الأبيض» بدل «البياض».

٢- ج: «معنى إسمي محمول على أفرادها» بدل «هو الحدث... إسمي».

٣- انظر: الشفاء (المنطق)، المقولات، ص ١٠.

فايدة

[دفع شبهة الدور في الدلالة]

(يشترط في) مطلق (الدلالة) المبنية للفاعل أو المفعول أي كون اللفظ دالاً على المعنى أو كونه مدلولاً أو الأعم؛ وبالجمله يشترط في دلالة اللفظ عليه وفهمه منه (سبق العلم بالوضع) أما في المطابقة والتضمن فظاهر، وأما في الالتزام فلأن تصور اللازم الخارج تابع لتصور الملزوم الموضوع له، إذ منه ينتقل الذهن إلى لازمه بتوسط لزومه، ففهم المعنى وحصوله يتوقف على العلم بالوضع توقفاً تقدّمياً (و هو) أي العلم بالوضع (يستدعي) ويستلزم (تصور المعنى) إذ الوضع نسبة بينه وبين اللفظ فيتوقف تصوّره على تصوّرهما (فيدور) تصوّر المعنى على نفسه لتوقفه على ما يتوقف على نفسه.

(و أجب) أولاً (بأن وضع المفرد) لمعناه إنما هو (للإعادة لا الإفادة) والدور إنما يلزم إذا كان الغرض منه الإفادة أي تحصيل المعنى بتوسط ذكر اللفظ في ذهن السامع العالم بالوضع بعد ما لم يكن قد حصل فيه قبل، بمعنى جعل المعنى حاصلًا في ذهنه حصولاً ابتدائياً؛ وإنما لم يكن الغرض ذلك لأن حصول المعنى من اللفظ متوقف على العلم بالوضع، وبعد علم السامع بالوضع المتضمن لتصور طرفيه وهما اللفظ والمعنى، لا يكون حصول المعنى في ذهنه بتوسط اللفظ حصولاً ابتدائياً بل ثانوياً، ضرورة أن فهم المعنى من اللفظ مسبوق بتصوره في ضمن العلم بالوضع فيكون فهمه من اللفظ إعادة له لا إفادة، فظاهر أن إعادة الصورة العلمية السابقة على استعمال اللفظ بعينها ممتنع، فالمعادة مثلها لا نفسها؛ فلادور في توقف إحدیهما على الأخرى بخلاف ما لو كان الغرض من الوضع إفادتها بعينها المبتدأة لاستلزامه حصولها في الذهن قبل حصولها^١ وهو دور.

١- في هامش الف و ب: «إذ على هذا الغرض يكون حصول المعنى المعقول المفهوم من اللفظ ابتدائياً حتى يكون إفادة لا إعادة، وقد ثبت توقف هذا الحصول على الحصول الذي يكون في ضمن العلم بالوضع، فلو فرض الأول ابتدائياً كان الحصول الثاني حصولاً للمعنى قبل»

(و هي) أي الإفادة وإن كانت هي الغرض (في) وضع (المركّب) لكنّها إنّما (تتوقّف على العلم بوضع كلّ جزء جزء) من أجزائه (لا) على (العلم بوضع الكلّ) و المجموع من حيث هو مجموع، فيكون العلم بمجموع معناه موقوفاً على العلم بوضع كلّ واحد من أجزائه و هو موقوف على العلم بمعنى ذلك الجزء لا بمجموع معنى المركّب؛ و غايته توقّف العلم بالمجموع المركّب من معاني الأجزاء على العلم بكلّ واحد من أجزائه، و لا محذور في توقّف الشيء المركّب من حيث الوحدة الإجمالية على نفسه من حيث التفصيل كما قالوا في المعرفات.

قيل^١: عليه لو كفى في إفادة معنى المركّب مجرد العلم بوضع كلّ مفرد من مفردات ألفاظه، لما حصل في المركّب اختلاف المعنى إلّا باختلاف مفرداته و ليس كذلك لما نرى من اختلافه مع اتحاد المفردات، للفرق الضروريّ بين "أكرم موسى عيسى" و "أكرم عيسى موسى" فعلم أنّ الهيئة التأليفية الخاصة أيضاً جزء صوريّ للمركّب، و اختلاف المعنى عند اتحاد اللفظ مستند إلى اختلاف الهيئة و حينئذ يرد أنّ العلم بمجموع معنى المركّب موقوف على العلم بكلّ واحد من أجزائه المادّية و الصوريّة و منها الهيئة التركيبية و ظاهر أنّ العلم بمعنى هيئة المركّب من حيث هو مركّب نفس العلم بمعنى المركّب.

قلت: الهيئة التأليفية في "زيد قائم" مثلاً، إن اعتبرت من حيث إنّها قائمة بهذه المادّة الخاصة فالعلم بها من هذه الجهة نفس العلم بمعنى المركّب، و أمّا إذا اعتبرت من حيث إنّها قائمة بمادّة ما من الموادّ أيّة مادّة كانت فظاهر أنّ معناها ليس عين معنى "زيد قائم"، و التي تعدّ جزءاً صورياً له هي هذه الأخيرة، فإذا علمت بوضع كلّ من جزئي هذا المركّب منفرداً و هيئته التركيبية الخاصة من حيث إنّها قائمة بمادّة ما، حصل لك عند سماع "زيد قائم" معنى جديد استفدته من حلول تلك الهيئة المعلومة في تلك المادّة الخاصة، فإنّه أمر

→ حصوله، و إن فرض الثاني أيضاً ابتدائياً كان كلّ من الحصولين حصولاً للمعنى قبل حصوله؛ و لانعنى بالدور إلّا تقدّم الشيء على نفسه و حصوله قبل حصوله فتأمل» (منه).

١- في هامش ج: «القائل هو الفاضل ملا علي القوشجي في رسالته الوضعية» (منه).

حدث بفعل المتكلم و هو مناط الإفادة للسامع، فإنه كان عالما بمعنى "زيد" و "قائم" منفردين و بمعنى الهيئة لكن من حيث إنها حالة بمحل ما، و لم يكن يعلمها من حيث هي حالة بهما، و بتجدد علمه بذلك من قبل المتكلم تجددت له فائدة لم تكن له قبل؛ فالمركب يفيد معناه من حيث إنه يفيد خصوصية هيئته التأليفية.

(و) [أجيب] ثانيا (بأنّ اللازم توقّف تصوّره) أي المعنى (من حيث هو مفهوم من اللفظ) و معلوم بتوسطه (على تصوّره مطلقا) من غير اعتبار تقييده بقيد أو بعدمه حتّى الإطلاق، فيلزم توقّف فهم المعنى من اللفظ على تصوّره في نفسه و لا محذور فيه لأنّه من باب توقّف المقيّد على المطلق.

(أو) اللازم توقّف (تصوّره عند الاستعمال) و سماع اللفظ المستعمل (على تصوّره قبله عند تعلّم الوضع) و غايته توقّف وجود الشيء في زمن معيّن على وجوده في زمان معيّن آخر سابق على ذلك الزمن، و هذا جواب ثالث.

(أو) اللازم توقّف إخطار المعنى على (وجه الالتفات به) و التوجه القلبّي إليه (على مجرد تصوّره) و حصول صورته، فغايته توقّف تصوّره الخاصّ الالتفاتيّ على مطلق تصوّره فلا دور، و هو الرابع.

و لا يخفى أنّ شيئا من هذه الثلاثة الأجوبة لا يخلو عن مَجْمَعَة (و التحقيق) الكاشف حجاب الإبهام عن وجه المرام (هو الأوّل) المُنبئ عن سرّ المقام (و غيره إليه فليأوّل) حتّى ينقطع به الكلام، فلا بدّ من إرجاع غيره إليه كما تبّه بعض المحقّقين عليه؛ و ليس المراد عدم تمام الثلاثة، بل خلوها عن التحقيق و التفصيل، و إلّا فلاريب في وفائها بدفع الإشكال على وجه الإجمال، لكن ليس سرّ الحقّ في الغلبة على الرجال و إفحام الخصم في الجدل.

و قد يجاب عن الدور بأنّه إنّما يلزم فيما وضعه شخصيّ خاصّ و أمّا ما وضع عامّا كما مرّ أو نوعيّاً و مرجعه إلى عموم الوضع و الموضوع و الموضوع له كما في القوانين اللغويّة، فلا؛ فإنّ الوضع النوعيّ في الحقيقة وضع قانون كلّيّ كقول الواضع: "كلّ لفظ صيغ من

مصدر ثلاثي على فاعل فمعناه ذات قام بها المصدر^۱ فقد تصوّر جميع أفراد أسماء الفاعلين في ضمن أمر عامّ جعله مرآة لملاحظتها وكذا جميع معانيها الخاصة؛ فالموضوع شخصا لا يفيد معناه وإلا دار وأما الموضوع بوضع عامّ أو نوعي فلا يتوقّف العلم بوضعهما على ملاحظة المعنى بخصوصه، بل على تصوّره إجمالا في ضمن أمر كليّ عامّ فيمكن فيهما الإفادة من غير دور، إذ العلم بمعناهما الخاصّ بخصوصه يتوقّف على العلم بوضعهما له وهو لا يتوقّف على العلم بالمعنى الخاصّ بخصوصه، بل على العلم به إجمالا وفي ضمن مرآة لملاحظته على ما فعله الواضع عند الوضع.

قال المجيب^۱: لكن يلزم أن يكون أكثر المفردات من هذا القبيل، لأنها نوعيّة وضعها كالمشتقات أو عموميه كالضائر والمبهمات يمكن أن يكون الغرض من وضعها الإفادة بلا دور على خلاف المشهور من الجمهور حيث صرّحوا بأنّ وضع المفردات ليس لإفادة مسمياتها وإلا لزم الدور، لكن الحقّ أحقّ بالتّباع.

قلت: لقد أجاد وأجاد^۲ الإجابة وأحسن بإفادة سرّ الإفادة لكن بقي اللباب بعد وراء الحجاب.

(و) الحقّ (أنّ نوعيّة وضع المركّب هي مناط الإفادة) لا مجرد عموم الوضع المتحقّق في ضمن وضعه النوعيّ كما زعمه المجيب وهو فيه غير مصيب، لما أشرنا إليه من أنّ مرجع الوضع النوعيّ إلى عموم الموضوع والموضوع له والوضع جميعا وإنّه لا بدّ في الدلالة من العلم بالوضع وهو مستلزم للعلم باللفظ والمعنى، لا بخصوصهما بل إجمالا، فبقي العلم بخصوصيّة كلّ معنى من المعاني الخاصّة الملحوظة في ضمن مرآتها، مرهونا بالعلم بخصوصيّة اللفظ الموضوع لذلك المعنى؛ فإذا علمت بوضع نوع من المركّب أو المشتقّ لم تعرف بمجرد خصوصيّات ألفاظ أفراد النوعين، لأنّها إنّما لوحظت إجمالا

۱- في هامش ب: «وهو الفاضل القوشجي في رسالته الوضعيّة» (منه).

۲- ج: - «وأجاد».

و على العموم، فإذا ورد عليك جزئيّ من جزئيّاتهما تذكّرت الوضع و بتوسطه الموضوع له بإجماله و عمومته، فلا إفادة فيه، ثمّ يحصل بخصوصيّة هذا اللفظ الجزئيّ الزائدة على الملحوظ ضمن الوضع خصوصيّة معناه التي لم تكن حاصلة.

و بالجملة لا يعلم في ضمن العلم بالوضع النوعيّ خصوص لفظ أو معنى، فإذا أتاك متكلم بلفظ خاصّ مجهول الخصوصيّة فقد أفادك خصوصية معناه بخصوصيّته؛ إفادة الموضوع بوضع نوعيّ إنّما هي إفادة تلك الخصوصيّة لا غير.

و قولنا: "إنّه يفيد معناه" معناه أنّه يفيد من حيث أنّه متلبّس بخصوصيّته لا مطلقاً، فالمفاد في الحقيقة هو الخصوصيّة و ذلك لا يتصوّر في لفظ موضوع بشخصه سواء وضع لمعناه بوضع خاصّ أو عامّ، إذ العلم بوضعه يستلزم العلم باللفظ بجميع خصوصيّاته المشخّصة فلا تتجدّد له خصوصيّة حادثة عند التخاطب ليفيد اللفظ بها خصوصيّة جديدة في المعنى زائدة على خصوصيّاته المعلومة ضمن العلم بالوضع.

و إن شئت تفصيل الإجمال فاستوضحه بالمثال، فنقول: إذا علم السامع بوضع اسم الفاعل و سمع لفظ "قائم" لم تكن توقّف دلّالته على العلم بوضعه مانعا عن إفادته لمعناه، إذ العلم بوضعه لا يتضمّن العلم بمعنى "قائم" و لا لفظه بخصوصهما، فصحّ أنّ خصوص لفظه أفاد خصوص معناه، أي: من قام به القيام؛ بخلاف نحو "هذا" و "الذي" و "أنا" و "هو" فإنّها و إن وضعت بوضع عامّ لكنّ العلم بوضعها مستلزم للعلم بها بأشخاصها و بمعانيها إجمالاً و عموماً، فلا يتصوّر إفادتها بعد العلم بوضعها إلّا لخصوصيّات معانيها، و ظاهر عدم إفادتها لها أيضاً؛ إذ الخصوصيّات إنّما تحصل في اسم الإشارة من حضور المشار إليه و توجيه المتكلم إشارته إليه، و في الموصول من الصلة المعهودة بين المتخاطبين، و في الضمير الغائب من المرجع المتقدّم و نحوه^١، فلا إفادة في ألفاظها أصلاً.

فظهر أنّ مناطها النوعيّة (فتعم) الإفادة جميع (المشتقات) بأنواعها لنوعيّة أوضاعها (لا

١- في هامش ب: «كالحضور مع التكلّم في «أنا» و مع الخطاب في «أنت»» (منه).

عموم الوضع) كما ظنّه (و إلاً عمّت) الإفادة كلّ ما وُضِعَ عامّاً من (المبهمات) أسماء الإشارة والموصولات والضمائر (أيضاً) وليس كذلك.

و يخطر بالبال ما يكاد يجمع بين الأقوال و هو أنّهم قد حكموا بكون معنى الأداة في غيرها، لاحتياجها في الدلالة عليه إلى ذلك الغير، و علّلوا بناء المبهمات و الضمائر بافتقارها الوضعيّ الأصليّ إلى الصلة و المشار إليه و المرجع، فلا بُدّ في عدّهم إيّاها من أشباه المركّب بناءً على اعتبار المحتاج إليه بمنزلة الجزء من المحتاج؛ ألا ترى أنّ الاسم الموصول مع صلته شيء واحد يحكم به أو عليه، و الظاهر أنّ الواضع أيضاً بنى الوضع على ذلك فقال: لفظ "الذي" مثلاً، متى وصل بجملة فمعناه ذات قام بها أو وقع عليها مضمون الجملة، و لفظ "أنا" من كلّ متكلم به معناه نفس المتكلم، و هكذا نظرهما فتكون أوضاعها بهذا الاعتبار نوعيّة و تكون هذه الخصوصيّات الحاصلة لها بالقياس إلى متعلّقاتها المحتاج إليها بمنزلة أجزاء الموضوعات و إنّما لاحظها الواضع حين الوضع مع تلك الخصوصيّات الملحوظة إجمالاً في ضمن مرآة ملاحظتها؛ فالعلم بوضعها لا يستدعي العلم بتفاصيلها فيمكن إفادتها لخصوصيّات معانيها بخصوصيّات تعلّقاتها بمتعلّقاتها بلا دور.

و إنّما جعلوا أوضاعها عامّة لا نوعيّة نظراً إلى تشخّص ألفاظها في أنفسها حين الوضع، و تنبيهها على أنّها و إن كان كلّ لفظ منها نوعاً كليّاً مشتملاً على أشخاص مختلفة باختلاف متعلّقاتها، لكنّ اعتبار الشيء بحال نفسه أولى من اعتباره بحال متعلّقه، و إلاً فلها جهتان فهي لا اعتبار تشخّصاتها في أنفسها حين الوضع شخصيّة الأوضاع و من جهة شيوع كلّ شخص منها في كثرة مختلفة بالعوارض الخارجة نوعيّة الأوضاع.

و أمّا المشتق فأمره أشقّ، و كان وجه مشابهته للمركّب أنّه لم يلاحظ حين الوضع من حيث أنّه لفظ مفرد في نفسه، بل لوحظ من حيث أنّه مفصّل إلى جزء مادّي هو المشتقّ منه و صوريّ قائم به كما عرفت، بخلاف ما إذا صاغ الواضع بنفسه لفظاً معيّناً و وضعه بإزاء معنى؛ و من هنا ترى تركيب معانيها من حدث هو مدلول المادّة المشتقّ منها و ذات

ونسبة الحدث إليها نسبة تقييدية غير تامة في الأسماء، وزمان ونسبة في الأفعال، وهذه مدلول صيغها و لذلك اعتذروا عن عدم عدّهم الكلمة من المركّب مع دلالة جزئها على جزء معناها بأنّ الدالّ جزؤها الصوريّ والمعتبر في المركّب دلالة جزئه المادّي المرتّب المسموع، فلا بُد في تنزيل المشتق أيضا منزلة المركّب؛ وحينئذ فالمراد^١ بالمركّب في قول الجمهور ما كان مركّباً حقيقة أو حكماً وبالمفرد ما يقابله وينطبق عليه كلامي وكلام المجيب من غير اختلاف مريب.

و ظهر بذلك أنّ الفرق بين وضع المركّب وغيره^٢ ليس مدفعا آخر غير الجواب الأوّل، بل هو بعينه جواب بالفرق بينهما بالإفادة والإعادة وما مرّ كافٍ في إفادته فلا حاجة إلي الإعادة؛ وإلى ما مرّ أشار بقوله: (و لا يصحّ) عموم الإفادة للضمان والمبهمات^٣ (إلاّ يجعل وضعها نوعيًا) بنوع عناية كما أشير إليه.

بقي أنّه قد تبين اشتراط دلالة اللفظ على معناه بالعلم بوضعه له وأنّ الدلالة بتوسط تذكر الوضع وأنّه مستلزم لتذكر طرفيه اللفظ والمعنى، وحينئذ يرد ما استشكله بعض الفضلاء من أنّ فهم المعنى إنّما هو لأجل توقّف تصوّر الوضع^٤ له لا لأجل دلالة اللفظ عليه.

(و) جوابه أنّ (لزوم تصوّر المعنى لتذكر الوضع لا يلغي) ولا يُبطل (دلالة اللفظ) على ذلك المعنى، إذ لا معنى للدلالة إلّا كونه سبباً - ولو بوسط - لحصول المدلول في ذهن السامع، وهو حاصل مع توسط تذكر الوضع لكن ليس مدلول اللفظ هو المعنى المتصوّر تبعاً وبالعرض لكونه لازماً لتصور الوضع، بل اللفظ يدلّ عليه بإحضاره في قلب السامع قصداً وبالذات لا بمجرد التصوير بل على العناية والالتفات؛ ولا يلزم فهمه له مرّتين إذ

١- ج: «فعلّ المراد». ٢- ج: + «بالنوعية وعدمها».

٣- الف: + «أو الإفادة فيها».

٤- ب و ج: + «و تذكره على تصوّر الموضوع».

الأول ضعيف لا يجده الوجدان مع إدراك أقوى منه، بل ربّما لا يحسّ بعد تكرّر الإستعمال بتذكّر الوضع أيضا.

[الدلالة ليست تابعة للإرادة]

(و إدارتها على إرادته مردودة) أي: جعل الدلالة دائرة على إرادة المعنى وقصده من اللفظ باطل؛ وذلك أنّهم اختلفوا هل هي تابعة للإرادة دايرة عليها وجودا و عدما حتّى لو لم يقصد المتكلّم بلفظ معناه لم يكن دالّا عليه؟ قولان؛ و المختار العدم، و بإزاء تفريط القول بالتبعية إفراط القول بالدلالة الذاتية بمعنى أنّ كلّ لفظ يدلّ بطبعه على معنى أو معان. قال العلامة الرازي^١: "دلالة اللفظ ليست ذاتية لكنّها ليست تابعة للإرادة بل بحسب الوضع، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ من علم وضع لفظ لمعنى وكانت صورة ذلك اللفظ محفوظة له في الخيال و صورة المعنى مرسمة في البال فكلمّا تخيل اللفظ تعقّل معناه سواء كان مرادا أو لا" انتهى.

و أيضا نجد من أنفسنا كما شهد به قوم محققون^٢ أنّنا لو أردنا تعقّل معنى في نفسه من غير تخيل لفظه الدالّ عليه بلغة، لم تتمكّن من ذلك لشدة الإلف و العادة بتوسّط الألفاظ في الإفادة و الإستفادة؛ فإذا لم ينفكّ تعقّل المعنى مع قصدك إليه أولا و بالذات عن تخيل لفظ دالّ عليه حتّى يقع تعقّلك للمعنى بتوسّط اللفظ و في ضمنه فكيف يمكن تخيل اللفظ أولا و قصدا و لا يكون دالّا على ما كان يدلّ إذا كان متخيلا ثانيا و بالتبع؟!

[توجيه كلام الشيخ]

و بالجملة القول بتبعية الدلالة للإرادة سخيّف^٣ جدّا و قد اتفق المحققون على فساده و كأنّ من قال به اغترّ بنسبته إلى الشيخ الرئيس، و عندي أنّه بريء منه و في عبارة الشفاء

٢- ب و ج: + «أيضا».

١- شرح المطالع، ص ٢٩.

٣- ج: «سخيّف».

مَحْمَلٌ صَحِيحٌ، وَظَنِّي أَنَّهُ أَرَادَ بِالْإِرَادَةِ الْوَضْعَ وَبِالْإِلَافِ الْوَضْعَ كَأَنَّهُ يَقُولُ عِنْدَ الْوَضْعِ: "كَلَّمَا اسْتَعْمَلْتَ هَذَا اللَّفْظَ أَرَدْتَ هَذَا الْمَعْنَى"، وَ مِنْ رَاجِعٍ إِلَى مَقَامِ كَلَامِهِ وَجَدَهُ مُنْبِئًا عَنْ مَرَامِهِ.^١

وَأَمَّا أَنَّ الدَّلَالََةَ فَهَمَّ الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ مَتَى أُطْلِقَ، أَوْ إِذَا أُطْلِقَ فَبَيَانُهُ أَنَّ الْمَعْتَبَرَ فِي عَرَفِ الْفَنِّ هُوَ الْأَوَّلُ لِقَصْرِ النَّظَرِ فِيهِ عَلَى الْقَوَانِينِ الْكَلِّيَّةِ وَفِي غَيْرِهِ الْأَعْمَ فَالدَّلَالَةُ الَّتِي لَيْسَتْ دَائِمَةً بَلْ دَائِرَةٌ عَلَى الْقَرِينَةِ غَيْرِ مَعْتَبِرَةٍ هُنَا وَ لَا يُوصَفُ اللَّفْظُ الدَّالُّ كَذَلِكَ بِالدَّلَالَةِ بَلِ الدَّالُّ مَجْمُوعُ اللَّفْظِ وَالْقَرِينَةُ خِلَافًا لِأَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ.

١- فِي هَامِشِ الْفِ وَ ب: «وَذَلِكَ أَنَّهُ لَمَّا وَقَعَ فِي التَّعْلِيمِ الْأَوَّلُ أَنَّ اللَّفْظَ الْمُرَكَّبَ مَا دَلَّ جُزْؤُهُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ وَالْمُفْرَدَ مَا لَا يَدُلُّ جُزْؤُهُ عَلَى شَيْءٍ، اعْتَرَضَ بَعْضُهُمْ عَلَى حَذِّ الْمُفْرَدِ بِانْتِقَاضِهِ بِمَثَلِ «عَبْدَ اللَّهِ» عَلَمًا مِنَ الْمُفْرَدَاتِ الَّتِي يَدُلُّ جُزْؤُهَا عَلَى مَعْنَى. وَأَجَابَ عَنْهُ الشَّيْخُ فِي الشِّفَاءِ [الشِّفَاءِ (الْمَنْطِقِ)، الْمُدْخَلُ ص ٢٥] بِأَنَّ اللَّفْظَ لَا يَدُلُّ بِنَفْسِهِ، بَلْ بِإِرَادَةِ الْإِلَافِ حَتَّى لَوْ خَلَا عَنْهَا لَمْ يَكُنْ دَالًّا بَلْ لَا يَكُونُ لَفْظًا عِنْدَ جَمَاعَةٍ، فَلَا يَكُونُ جُزْءٌ مِثْلَ «عَبْدَ اللَّهِ» دَالًّا عَلَى مَعْنَى. بَلْ بِمَنْزِلَةِ الزَّاءِ مِنْ «زَيْدٍ» انْتَهَى.

وَهُوَ كَلَامٌ تَحْقِيقِيٌّ يَرِيدُ بِهِ أَنَّ اللَّفْظَ لَا يَدُلُّ بِطَبْعِهِ، بَلْ بِالْوَضْعِ حَتَّى أَنَّ بَعْضَهُمْ نَفَّوْا كَوْنَ الْمَهْمَلِ لَفْظًا وَظَاهِرٌ أَنَّ «عَبْدَ اللَّهِ» عَلَمًا إِنَّمَا وَضَعَ مَجْمُوعُهُ لِدَاتِ مَسْتَاهُ، فَهُوَ فِي هَذَا الْوَضْعِ وَ مَادَامَ مُسْتَعْمَلًا عَلَى أَنَّهُ عَلَمٌ، لَا يَكُونُ دَالًّا عَلَى شَيْءٍ لِأَنَّ جُزْئَهُ حِينَئِذٍ لَيْسَ مَوْضُوعًا وَ دَلَالَةُ اللَّفْظِ بِالْوَضْعِ؛ وَلِذَلِكَ عَرَّفَ بَعْضُهُمُ الْمُفْرَدَ بِأَنَّهُ مَا لَا يَدُلُّ جُزْؤُهُ فِيهِ أَيُّ مَادَامَ جُزْءًا مِنْهُ، ذَكَرَهُ ابْنُ الْحَاجِبِ فِي الْمَخْتَصَرِ.

وَالْحَاصِلُ لِحَاجَةِ الشَّيْخِ فِي هَذَا الْمَقَامِ إِلَى ارْتِكَابِ الْقَوْلِ بِتَبَعِيَّةِ الدَّلَالَةِ لِلْإِرَادَةِ كَمَا يُؤْهِمُهُ بَعْضُ أَفْكَاهِهِ، بَلْ يَكْفِيهِ نَفْيُ الدَّلَالَةِ الذَّاتِيَّةِ، وَالْإِضْرَابُ عَنْهُ وَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ نَفْيِهِ إِلَى إِبْثَاتِ الْقَوْلِ بِتَبَعِيَّتِهَا لِلْإِرَادَةِ بِالْإِعْرَاضِ عَنِ الْوَسْطِ الَّذِي هُوَ الْقَوْلُ الْعَدْلُ طُفْرَةً بَعِيدَةً، مَعَ أَنَّ الْقَوْلَ بِأَنَّ اللَّفْظَ إِذَا لَمْ يَرِدْ بِهِ مَعْنَى لَمْ يَكُنْ لَفْظًا غَيْرَ مَعْرُوفٍ عَنْ أَحَدٍ وَ قَدْ غَفَلَ الْعَلَمَةُ الرَّازِي عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ فِي شَرْحِ الْمَقَالِ [شَرْحُ الْمَطَالَعِ، ص ٣٧]: "وَحَيْثُ تَبَيَّنَ عَلَى هَذَا الْكَلَامِ آثَارُ الضَّعْفِ بِنَاءً عَلَى مَا سَبَقَ مِنَ الْفَرْقِ بَيْنَ الدَّلَالَةِ عَلَى مَعْنَى وَ قَصْدِهِ غَيْرِ التَّعْرِيفِ" إِلَى آخِرِهِ؛ فَلَا تَغْفَلُ وَاللَّهِ يَعْلَمُ» (مِنْهُ).

[المفاهيم]

بيان

[الجزئي والكلي]

(المفهوم) من اللفظ (إن) منع هو نفسه^١ من (الشركة) فيه (فجزئي حقيقي) و شخص (و إلا) يكن مانعا منها بنفسه، سواء لم يمنعها مانع أصلا أو منعها أمر خارج كمفهوم الواجب فإنه في نفسه لا يمنع الشركة، لكنها امتنعت بالدليل الخارج (فكلي) سواء (أمكنك أفراد) المشاركون فيه بالإمكان العام المقيّد بالوجود فيشمل الوجوب والإمكان الخاص أي لم تمتنع أفراد (و) لكن (لم توجد) كالعقلاء (أو وجد) فرد (واحد) فقط، سواء (أمكن) أن يوجد (غيره) كالشمس (أم لا) كالواجب (أو) وجد (كثير) سواء (تناهى) الكثير (أم لا) يتناهى (أم لا) تكون أفراد ممتنعة كشرىك الباري.

وهنا دقيقتان

أوليهما: إنه جعل ما وجد فرد واحد منه و لم يمكن غيره كالواجب من أقسام ما أمكنت أفراد، و الجمع المضاف يفيد العموم، فالواجب قسم ممّا أمكنت جميع أفراد لكن بمعنى عدم امتناع الجميع، امتنع البعض كالواجب حيث امتنع غير الواحد، أم لا كغيره؛ فلا حزاة.

الثانية: إنّ ظاهر التقسيم يدلّ على عدم امتناع وجود كثرة غير متناهية لكن لا صراحة في اجتماع وجودها، فيكفي إمكانها متعاقبة إن جوّزنا ذلك، أو^٢ المراد وجد كثير

١- في هامش ب و ج: «لما كان فاعل قوله: "منع" ضميرا مستكنا فيه عائدا على المفهوم، أفاد ظاهر إسناد المعنى [المنع] إلى المفهوم كونه لذاته لا بدليل خارج و مانع خارجي وإلا لم يكن المفهوم مانعا بل ذلك الخارج، وبه اكتفينا عن التقييد بقولهم: "لذاته" أو "نفس تصوّره"، فتأمل».
 ٢- الف: «إذ» بدل «أو».

غير متناه^١ بمعنى أنه لا يقف إلى حدّ كالعدد فهو كليّ لا تنهاه أفراده، أو المعنى أن قبول الشركة في الكلّي إنما يكون بالنظر إلى نفسه حتّى يقال: مفهوم الواجب أيضا يقبل الشركة في نفسه وإن امتنعت بدليل خارج عنه؛ فكذلك نقول لا يعتبر في الكلّي من حيث هو كليّ وجود أفراده أو عدمها ولا تنهاهها أو لاتنهاهها وإن ثبت بعض ذلك بخارج كامتناع أفرادها مطلقا أو غير واحد و امتناع لاتنهاهها في الوجود مجتمعة أو مطلقا.

[اللفظ تابع للمعنى في الكلّيّة والجزئيّة]

ثمّ الموصوف بالجزئيّة والكلّيّة أولا وبالذات هو المفهوم (ويتبعه لفظه) الدالّ عليه (فيهما) أي في الجزئيّ والكلّي، فيوصف لفظهما بالكلّيّ والجزئيّ تبعاً لكلّيّة مفهومه أو جزئيّته مجازاً من باب الوصف بحال المتعلّق وتسمية الدالّ باسم المدلول. و قول بعضهم: "ما اصطلاحوا عليه تسمية مجازية فلا يتمّ في الجزئيّ إذ كلّ لفظ جزئيّ حقيقيّ لا مجازيّ" غير سديد، إذ التحقيق أن كلّ لفظ له اعتبارات؛ أحدها: اعتباره في نفسه من حيث إنّه مفهوم متعلّق، و وصفه بالجزئيّ بهذا الاعتبار حقيقة. وثانيها: اعتباره في نفسه من حيث إنّه موجود في الخارج كما يقال: "مسمّى العلم جزئيّ" و هو مجاز بمعنى أن هذا الموجود في الخارج لو وجد في الذهن كان جزئياً^٢. وثالثها: مقايسته إلى مدلوله فيقال: جزئيّ أي جزئيّ المفهوم ولا شكّ أنّه مجاز أيضاً والاصطلاح عليه وإثباته لا ينفي غيره.

[النسب الأربع بين كليّين ونقيضيهما]

(و) المفهومان (الكليّان) كائنين (بلا تفارق) أي من غير افتراق أحدهما عن صاحبه لا كليّاً ولا جزئياً (متساويان) كالناطق والإنسان، والنسبة بينهما التساوي و مرجعه

١- ج: «وجد كثير متناه غير متناه».

٢- في هامش الف و ب: «إذ الكلّيّة والجزئيّة من المعقولات الثانية والعوارض الذهنيّة» (منه).

موجبان کَلِّتَانِ متعاکستان نحو "کَلِّ إِنسان ناطق" و "کَلِّ ناطق انسان" (کنقیضیهما) فإنَّهما أيضًا متساویان^١ فـ "کَلِّ لاینسان لاناطق" و "کَلِّ لاناطق لاینسان؛ إذ لو صدق أحد النقیضین و لم یصدق الآخر لَصَدَقَ أصله لا متناع ارتفاع الأصل و نقیضه معا، فإن صدق الأصل الآخر أيضا اجتمع مع نقیضه و إلا افترق عن مساویه و کلاهما ممتنعان.

(و) الکَلِّتَانِ (بلا تصادق^٢ متباينان) تباینا کَلِّتَا و هو افتراق کَلِّ عن صاحبه کَلِّتَا، و أصله سالبان کَلِّتَانِ متعاکستا الطرفین کالإنسان و الحجر، فـ "لاشيء من الإنسان بحجر" و "لا من الحجر بإنسان".

(و) الکَلِّتَانِ (أعمّ و أخصّ مطلقا) و من جمیع الوجوه (معه) أي مع التصادق حال کونه (کَلِّتَا) ثابتا (لواحد) من الکَلِّتین دون الآخر كما هو المفهوم من المقابلة؛ فذو التصادق الکَلِّی أخصّ مطلقا و الآخر أعمّ كذلك کالحيوان و الإنسان، و بينهما موجبة کَلِّتَة موضوعها الأخصّ و سالبة جزئية موضوعها الأعمّ، نحو "کَلِّ إِنسان حيوان" و "بعض الحيوان ليس بإنسان".

(بعکس نقیضیهما) الطرف مستقرّ حال عن ضمیري^٣ الکَلِّتین أو ضمیرهما في أعمّ و أخصّ علی الخلاف بین النحاة، أو خبر عن محذوف أي هما متلبّسان بعکس نقیضیهما، فإنّ نقیضی الأعمّ و الأخصّ مطلقا، أعمّ و أخصّ مطلقا لكن بعکس العینین فنقیض الأعمّ أخصّ و نقیض الأخصّ أعمّ، فـ "کَلِّ لاحیوان لا إنسان" و "ليس بعض اللاینسان بلا حیوان" و إلا لکان بعض اللاحیوان إنسانا^٤، فیلزم صدق الأخصّ مطلقا بدون الأعمّ مطلقا و هو ممتنع، و کان کَلِّ لاینسان لاحیوانا، فلا بدّ من صدق اللاحیوان علی اللاینسان أيضا، فإن

١- في هامش ب: «و كذلك لأنّ لفظ التفارق نكرة منفيّة، فتعمّ الکَلِّی و الجزئي» (منه).

٢- ج: + «أصلا لا کَلِّتَا و لا جزئيا». ٣- ج: - «ضمیری».

٤- في هامش الف ب: «أي و إن لم تصدق هاتان القضيّتان لكان كذا، و قوله: "لكان بعض اللاحیوان إنسانا" لازم علی تقدير عدم صدق القضية الأولى، و قوله: "و كان کَلِّ الإنسان لا حیوانا" لازم علی تقدير عدم صدق الثانية» (منه).

كان كليًا أيضا كانا متساويين فيكون عيناها كذلك لما مرّ، و المفروض أنّهما أعمّ وأخصّ مطلقا، وإلا كان جزئيا فيكون اللانسان أخصّ لأنّه موضوع الموجبة الكلية واللاحيوان أعمّ لجواز وضعه للسلب الجزئي فيكون عيناها كذلك بعكسهما الإنسان أعمّ والحيوان أخصّ والفرض خلافه.

(و) الكلّيان أعمّ وأخصّ (من وجه معهما) أي مع التصادق والتفارق كائنين (لكلّ) واحد من الكلّيين، ويمتنع مع وجود التفارق بينهما - ولو في الجملة - كون التصادق كليًا وبالعكس، فلا جرم أنّهما جزئيان ثابتان لكلّ من الكلّيين فكلّ منهما أعمّ من الآخر من وجه وأخصّ من آخر. والتصادق يستدعي اجتماعهما لامحالة في مصداق واحد، ولا بدّ من افتراق هذا عن ذاك وعكسه في محلّين آخرين فتحصل موجبة جزئية موضوعها هذا أو ذاك و سالبتان جزئيتان متعاكستا الطرفين كالحيوان والأبيض، ف"بعض الحيوان أبيض" وبالعكس و "ليس بعض الحيوان بأبيض" وبالعكس.

(و) لنقيضيهما تباين جزئيّ) و هو التباين في الجملة، أعمّ من الكلّيّ و من الجزئيّ المتحقّق في ضمن العموم والخصوص من وجه؛ فإنّ نقيضي الأعمّ والأخصّ من وجه قد يكونان متباينين تباينا كليًا كالحيوان واللانسان أو غير الإنسان، فإنّهما أعمّ وأخصّ من وجه لتصادقهما في البقر وتفارقهما في الجماد والإنسان، ونقيضاهما متباينان كليًا إذ لا شيء من اللاحيوان بإنسان ولا من الإنسان بلاحيوان. وقد يكونان أعمّ وأخصّ من وجه كعنيهما كالحيوان والأبيض لتصادق نقيضيهما في الجماد الأسود وتفارقهما في أبيضه وأسود الحيوان؛ فالضابط الكلّي الدائر بينهما هو القدر المشترك بين التباين الكلّي والعموم من وجه و هو التباين الجزئيّ.

(كالمتباينين) تباينا كليًا، فإنّ نقيضيهما إمّا متباينان كالعينين كالموجود والمعدوم إذ لا شيء من اللاموجود بلا معدوم ولا من اللامعدوم بلا موجود، أو أعمّ وأخصّ من وجه كالإنسان والحجر لتصادق نقيضيهما في الشجر وتفارقهما في العينين. ولم يذكر حكم نقيضي المتباينين بجنبهما طلبا للاختصار و هربا عن التكرار.

[نقض مشهور]

وهنا نقض مشهور و هو أنَّ المعدوم في الخارج لكونه أخَصَّ من الممكن العامِّ مباين كليًّا للاممكن العامِّ مع أنَّ اللامعدوم في الخارج أخَصَّ مطلقا من الممكن العامِّ؟! ودفعه عَمَّنْ خَصَّ النسب الأربع بغير الكليات الشاملة و نقائضها ظاهر؛ وأما على عمومها كما هو التحقيق كما سيأتي، فدفعه بعضهم بتغيير القاعدة حيث فسَّر التباين الجزئي بالمفارقة في الجملة مطلقا ليعمَّ العموم والخصوص مطلقا. والحقَّ عندي^١ أنَّ المعدوم في الخارج أعمَّ من وجه من الممكن العامِّ لتصادقهما في الممتنع^٢ و افتراق الأول عن الثاني في الموجود في الخارج و عكسه في ضروريَّ الوجود والعدم، ضرورة أنَّ ما كان كلَّ واحد من وجوده و عدمه ضروريًّا معدوم في الخارج و ليس بممكن عامِّ لانهصاره في الواجب و الممتنع و الممكن الخاصَّ^٣، و بين نقيضيهما تباين جزئيَّ متحقِّق

١-ج: «فإن قلت» بدل «والحقَّ عندي».

٢-في هامش الف و ب: «فالمعدوم في الخارج و اللاممكن العامِّ متباينان فيجب على القاعدة أن يكون بين نقيضيهما تباين جزئيَّ أي إمَّا التباين الكليَّ أو العموم والخصوص من وجه، و ليس كذلك لأنَّ نقيضيهما أعمَّ و أخَصَّ مطلقا، إذ كلَّ موجود و كلَّ معدوم فهو داخل في الممكن العامِّ و من جزئياته، فكما أنَّ المعدوم في الخارج جزئيَّ أخَصَّ منه مطلقا فكذا نقيضه و هو اللامعدوم في الخارج» (منه).

٣-ج: + «... لأنَّ سلب الضرورة عن أحد الطرفين المخالف للحكم مأخوذ في مفهوم الإمكان العامِّ فلا يشمل ضروريَّ الطرفين و إن كان ممتنعا، قلت: فرض ضرورة وجود الشيء لا ينافي عدم ضرورته في الواقع، فغايتة أن يكون ما فرض وجوده و عدمه ضروريَّين معا، ضروريَّ العدم دون الوجود واقعا، فيدخل في الممتنع و في الممكن العامِّ؛ كيف لا و قد اتفقوا على كونه من الكليات الشاملة و انحصاره في الموادَّ الثلاثة عقلا، فلو لم يدخل ذلك في الممكن العامِّ لم يكن شاملا أو منحصرا في الثلاثة. و كلَّ منهما خلاف اتفاقهم. و بالجملة الممكنة العامة كساير القضايا إمَّا تخبر عن الواقع و نفس الأمر و جهاتها تحكي كَيْفِيَّة النسبة و عنصرها في الواقع كما يأتي في الموجَّهات في الفن الثاني، فمعنى الممكنة سلب الضرورة في الواقع عن الطرف المخالف

في ضمن المباينة الكلية إذ اللامعدوم في الخارج هو الموجود فيه ولا شيء منه بلا ممكن عام ولا من اللاممكن العام بموجود خارجا. فهذه هي النسب الأربع.

[الجزئي الإضافي]

(و الأخص) المذكور فيها (جزئي إضافي) لأنه جزئي من جزئيات الأعم، فهو ما كان جزئيا بالإضافة إلى ما فوقه باندراجته تحته سواء كان جزئيا في نفسه أيضا لمنعه عن الشركة فيه أم لا. فكل جزئي حقيقي جزئي إضافي و الإضافي قد لا يكون حقيقيا كالحساس بالنظر إلى ما فوقه، وهو أي الجزئي الإضافي (أعم) من الحقيقي مطلقا لما مرّ ولأن بعض الجزئي الإضافي كلي حقيقي^١ مندرج تحت كلي أعم منه قطعاً فيكون جزئياً إضافياً أيضاً (و ليس جنساً) للحقيقي لانفكاكهما في التصور.

و في تفسير العبارة وجه آخر أدق و ألطف؛ كأنه لما حمل الجزئي الإضافي على الأخص المعهود و هو الكلي الذي يصدق عليه كلي آخر كلياً و لا يصدق هو على ذلك الآخر كذلك، و أراد حمل الأعم على الأخص، أمكن أن يتوهم أنه من قبيل حمل أحد المتساويين على الآخر و أن المراد تعريف^٢ الجزئي الإضافي بالكلي الأخص، فيعترض بأن الجزئي الإضافي قد يكون جزئياً حقيقياً أيضاً فتعريفه بالكلي تعريف بالأخص، فأجاب بقوله: "و هو أعم" أي الجزئي الإضافي أعم من الكلي الأخص لا مساوياً فليس المقصود تعريف أحدهما بالآخر؛ و لك أن تجعل الأخص هنا أعم من الكلي و الجزئي أي

→ للحكم، فامتناع الشيء سلبهما عن وجوده و إثباتها لعدمه في الواقع، فلا ينافي كونه بحسب الفرض ضروري الوجود و العدم معا إذ الفرض لا يوجب تحقق المفروض و لذا جاز فرض المحال، و من ثم ليم من قال في إثبات الواجب: "لو لم يكن موجوداً لم يكن واجباً و هو خلاف المفروض" فكان الإشكال لا مدفع له. و بها مشها: «أي: تقدير عموم النسب» (منه).

بدل «و بين تقيضهما... النسب الأربع».

١- الف: «فلا يكون جزئياً حقيقياً و كل جزئي حقيقي».

٢- في هامش ج: «من باب تعريف الشيء بمحموله المساوي له» (منه).

المندرج تحت شيء، فيكون منشأ السؤال توهم أنه الأخص المذكور الخاص بالكليّ وحينئذ فمعنى قوله: "و هو أعم" أن الأخص المفسر للجزئي الإضافي لشموله للجزئي الحقيقي أيضا أعم من الأخص المذكور في بيان النسب الأربع لأنه كليّ لا غير، وليس الأخص الأعم جنسا للأخص الأخص لانفكاكه عنه تصوّرا.

[معنى التصادق و التفارق]

(و) معنى (التصادق) بين الكلّيين (صدقهما بالحمل المتعارف) و هو حمل الأعم على الأخصّ و حمل الشيء على ما تحته بأن يُحملا كذلك (على ثالث) مغاير لهما مندرج تحت كلّ واحد منهما (ولو) لم يكن ذلك الثالث أمرا موجودا محققا، بل (فرضيّا) مقدّرا كما للكلّيات الفرضيّة من الأفراد المقدّرة. فتصادق الإنسان و الناطق كليّتا صدقهما على مصاديق معيّنة هي أفراد لكلّ منهما، لاصدق أحد الكلّيين على نفس الآخر و العكس.

(و التفارق عدمه) أي عدم صدقهما كذلك على ثالث، لاعدم صدق أحدهما على نفس الآخر، فإذا صدق أحدهما على فرد خاصّ له و لم يصدق عليه الآخر فقد تفارقا فيه و إن صدق الكلّيان أحدهما على نفس الكلّي الآخر؛ و على هذا (فالنوع و الإنسان متباينان) لعدم صدقهما في ثالث كذلك، إذ كلّ ما صدق عليه الإنسان فهو جزئيّ حقيقيّ كزيد" فليس نوعا و إلّا لكان هو السافل دون الإنسان.

فإن قلت: كيف يكونان متباينين و قد صدق أحدهما على الآخر في قولنا: "بعض النوع إنسان" و ليس ذلك من شأن المتباينين؟!

قلت: قد عرفت أنّ المعبر في الصدق الحمل المتعارف، و أمّا غيره فلا يحصل بوجوده التصادق المعبر و لا بعدمه التفارق.

(و) قولنا: ("بعض النوع إنسان") و إن صدق لكنّه (غير متعارف لعدم الثالث) المعبر في الحمل المتعارف في القضايا المتعارفة، إذ معناه أنّ الإنسان الكلّي نفسه مصداق للنوع و فرد له لا أنّ فردا فردا لهما. فبطل استبعاد تباينهما لصدق النوع على الإنسان لما عرفت

من أنّه ليس من الصدق المعتبر هنا في شيء، بل المتحقق تحقّق النوع بتحقّق الإنسان^١ وكذا "الفصل" و"الناطق"، و"الجنس" و"الحيوان" ونحوها. واندفع ما يقال من أنّ مقتضى الحصر العقليّ في الأربع كما صرّحوا به أيضا، أنّ كلّ كليّين فرضا فلا بدّ بينهما من تحقّق إحدى النسب الأربع وهو منقوض بنحو "الجنس" و"الحيوان" لانتفاء الأربع؛ أمّا التباين فلصدق "الحيوان جنس" و"بعض الجنس حيوان"، وأمّا التساوي والعموم مطلقا فلعدم الصدق الكلّيّ من جانب، وأمّا العموم من وجه فلعدم افتراق الجنس عن الحيوان.^٢

[عدم اختصاص النسب الأربع بالكليات الصادقة غير الشاملة]

وقولي - في تفسير التصديق -: "ولو فرضيّاً" دفع لما يقال من "أنّ الشيء" و"الموجود" متساويان فيجب أن يكون نقيضاهما كذلك مع أنّ^٣ "اللاشيء" و"اللاموجود" يصدق عليهما حدّ المتباينين، إذ لا فرد لهما فيصدق أنّهما لا يتصادقان لأنّهما لا يصدقان على شيء لعدم مصداق لهما.

وجوابه: أنّ التصديق في الكليات المحقّقة الأفراد بحسب نفس الأمر، وفي الفرضيّة بحسب فرض العقل، وظاهر أنّ كلّاً من اللاشيء واللاموجود بحيث لو فرض له مصداق لكان مصداقا للآخر أيضا؛ فلا حاجة إلى ما ارتكبه القوم من تخصيص النسب الأربع بالكليات الصادقة بحسب نفس الأمر غير الشاملة ليخرج عن الباب نحو اللاشيء

١- ج: + «الكلّي».

٢- في هامش الف و ب: «كأنّ قائلا يقول: لا يصحّ أن يكون بينهما التباين الكلّي لأنّ مرجعه إلى سالتين كليّتين ولا يصدق هنا "لا شيء" من النوع بإنسان" لصدق نقيضه وهو "بعض النوع إنسان". وحاصل الجواب أنّ السالبة صادقة صدق القضايا المتعارفة إذ لا شيء يحمل و يصدق عليه الإنسان والنوع الحمل المتعارف، والموجبة الجزئية المذكورة من القضايا الغير [غير] المتعارفة فليست نقيضا للأولى. فتأمل!» (منه).

٣- ج: «نقيضاهما كذلك مع أنّ» بدل «نقيضا كما أنّ».

واللاموجود بالقيد الأول و نحو الشيء و الموجود بالتاني؛ فإنه مع أنه لا يناسب كلفة قوانين الفنّ، خلاف التحقيق؛ فإنهم إنما اعتبروا الأفراد الفرضية في الحكم بكلية الكلّيات الفرضية و إلا لكان ينبغي جعلها جزئيات لعدم اشتراكها بين كثرة خارجا إذا قطعنا النظر عن تلك الأفراد الذهنية الفرضية كما صرح به المحقق الشريف^١؛ فما بالهم لا يعتبرون تلك الأفراد في إجراء النسب بين الكلّيات. ثم إذا لزمنا إجرائها - أي إجراء النسب الأربع - فيها باعتبار أفرادها الفرضية، لزم جريانها في نقائضها الشاملة أيضا على قاعدة النسب، و ستظهر لما حققناه فائدة أخرى أيضا في باب القضايا إن شاء الله تعالى.

[وجه اختصاص العكس بالقضايا المتعارفة]

(و لذا) أي و لكون الحمل في قولنا: "بعض النوع إنسان" غير متعارف (لم ينعكس) قولنا هذا بالعكس المستوي إلى قولنا: "بعض الإنسان نوع" إذ النوع إنما حمل فيه على نفس الإنسان الكلّي، فلا يلزمه حمله على أفرادها كما هو مقتضى العكس بل لا يصحّ في نفسه؛ و من هنا خصّوا العكس بالقضايا المتعارفة من المحصورات، نحو "بعض الحيوان إنسان" المنعكس إلى "بعض الإنسان حيوان".

[النسب بحسب التحقق]

هذا كله إذا اعتبرت النسبة بين الكلّيين بحسب الصدق؛ و أمّا إذا اعتبرت بحسب

١- في هامش الف و ب: «قال في حاشية الرسالة [انظر: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص ١٢٦] ما مُحْصَلُهُ أَنَّ الكلّيات الفرضية لها حالان: عقليّ و هو قبول الشركة، و خارجيّ و هو عدمه؛ و إنما اعتبروا الأول في الحكم بكلية هذه المفهومات و لم يعتبروا الثاني فيجعلوها جزئيات لامتناعها عن الاشتراك في نفس الأمر، لأنّ مقصودهم التوصل بالنظر و الكسب بالمفهومات المعقولة إلى المفهومات المجهولة و ذلك إنّما يكون باعتبار حصولها في الذهن و العقل، فاعتبار أحوالها الذهنية هو المناسب لفرضهم و مقصودهم دون أحوالها الخارجية و لذلك جعلوا الكلّيات الفرضية كلّيات كما هو مقتضى أحوالها الذهنية، لا جزئيات كما هو مقتضى أحوالها الخارجية؛ فتأمل» (منه).

التحقّق فلا عبرة حينئذ بصدقهما و حملهما على شيء فضلا عن المتعارف؛ وإليه أشار بقوله: (نعم لو اعتبر) حال النوع والإنسان بحسب (تحققهما) لا بحسب الصدق (فالنوع) حينئذ (أعم) من الإنسان (مطلقا) بمعنى أنّه كلّما تحقّق الإنسان الكلّي تحقّق النوع و قد يتحقّق النوع بدون الإنسان في ضمن الفرس و نحوه من أنواع الحيوان وغيرها. و النسب الأربع بين القضيتين إنّما تعتبر على هذا الوجه فقط، ضرورة انتفاء الصدق بين القضايا أنفسها، إذ لا يصحّ أن يقال: "هذه القضية هي تلك"، فلا بدّ في اعتبار النسبة بينهما من ملاحظة تحققها.

فيقال: قولنا: "هذا حيوان" أعمّ مطلقا من قولنا: "هذا إنسان"، إذ متى تحقّق الثاني تحقّق الأوّل و لا عكس كلّيا. و قولنا: "هذا إنسان" مبين كلّيا لقولنا: "هذا حجر"، إذ كلّما تحقّق أحدهما انتفى الآخر، فقولهم: "الممكنة العامة أعمّ القضايا الموجّهة" مثلا، يعني به عمومها بحسب التحقّق وكذا في نظائره كما يأتي في محلّه.

فصل

في الذاتيّ والعرضيّ وأقسامهما

الكليات الخمس^١

[الذاتيّ]

فنقول: (ما) أي الكلّي الذي (لا تعقل ذات جزئياته) و حقيقتها (من حيث هي هي) مع قطع النظر عن الأمور الخارجة العارضة لها (بدونه) أي بدون ذلك الكلّي، سواء كان ذلك لأجل أنّه نفس حقيقتها أو لأنّه جزؤها، - و احترز بالحيثيّة عن المضاييف لأنّه لا يعقل بدون مضاييفه لكن لا يتوقّف تعقّله من حيث هو هو على تعقل الآخر، بل من حيث أنّه موصوف بوصف به المضاييفة كأبوّة الأب مثلا، بخلاف الذاتيّ^٢ - (أو) يقال: (ما لا يعلّل

١- ب و ج: «الخمس» بدل «الخمس».

٢- في هامش الف و ب: «فليس أحد المضاييفين ذاتيا للآخر، فإنّ تعقل ذات الأب من ٤

ثبوته لها) أي في جزئياته^١، بعلة فهو (ذاتي) لها، منسوب إلى ذاتها: أمّا إذا كان جزءا لها فظاهر. و أمّا تسمية عين الذات بالذاتي ففيها تجوّز بجامع المشاركة للذاتي في عدم الخروج عنها.^٢ وذلك كالإنسان والحيوان لا متنازع تعقل جزئياتهما إلّا بهما ولأنّ ثبوتها لها إنّما هو لذاتهما لا لعلّة، لأنّ الذاتي إمّا عين الذات أو جزؤها فلا يتصور فهم الذات بدونه ولا ثبوته لها بعلة إذ لا معنى لتوسط العلة بين الشيء ونفسه وهو المعنيّ بقولهم: "المهيّات غير معجولة"^٣، بخلاف العرضيّ فيهما فإنّه إمّا عرض أوليّ^٤ ويسمّى ذاتيّاً أيضاً وثبوته للذات معلّل بها بلا واسطة في الثبوت، أو غيرها فثبوته بواسطة فهو معلّل بتلك الواسطة. فالمراد بالعلّة هنا العلة في الثبوت لا في الإثبات والتصديق وإلّا لصدق حدّ الذاتي على اللازم البين لأنّ إثباته لملزومه لا يحتاج إلى دليل.

[إشكال]

وقد يشكل بإطباق القوم على أنّ حمل الأجناس العالية على الأنواع إنّما هو بواسطة حمل المتوسّطات، وحملها بتوسط السوافل وقد صرح الرئيس^٥ بأنّ جسميّة الإنسان معلّلة بحيوانيّته. والحقّ أنّ الجسم جزء من الحيوان فلا يكون ثبوته وهو مقدّم، معلولا لثبوت الحيوان وهو متأخّر، فليحمل قولهم على العلّية في التصديق والإثبات دون الثبوت فلا إشكال.^٦

→ حيث هي ذاته لا يتوقّف على تعقل الإبن، بل تعقله من حيث إنّهُ موصوف بالأبوة موقوف على تعقل الإبن من حيث إنّهُ إبنة» (منه).
١- ب و ج: «لجزئياته».

٢- ج: «أو يقال: المراد بالذات ذات الشخص من حيث هو شخص فالكليّ الذي هو عين حقيقتها جزؤها لتركبها منه ومن عوارضه المشخّصة، فتصحّ النسبة...».

٣- ج: «إذ لا معنى لجعل المهية مهية».

٤- ج: «عرضاً».

٥- الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ٩٩.

٦- ج: «و حينئذ فإنّيات جسميّة الإنسان بحيوانيّته برهان إنّ وقد يدعى إطباقهم على لميّته؛ وأنّ الحقّ في الجواب أنّ الجزء هو الجسم بشرط لحيوانيّته والمحمول هو بشرط»

[أقسام الذاتيّ]

(و هو) أي الذاتيّ بالنسبة إلى جزئياته (إمّا عين حقيقتها) و تمام مهيتها (فنوع) كالإنسان بالإضافة إلى زيد و عمرو (و إلّا) يكن عينها فلا محالة يكون جزئها، إذ المفروض أنّه ذاتيّ فلا يكون خارجاً و حينئذ (فإن اختصّ به) أي بنوع واحد بأن يكون جزءاً منه دون غيره من الأنواع (ففصل) لأنّه يفصل ذلك النوع و يميّزه عن غيره (و إلّا) يكن خاصّاً بواحد منها، بل كان جزءاً من أنواع متعدّدة و حقائق مختلفة (فجنس) مشترك بين تلك الأنواع.

[العرضيّ و أقسامه]

(و غيره) أي غير الذاتيّ المذكور (عرضيّ و هو) أي العرضيّ (إمّا) عارض أو كائن (لحقيقة) واحدة (خاصّةً فخاصّةً) كالضحك للإنسان (أو لأكثر فعرض عامّ) كالماشي لأنواع الحيوان. فهذا حصر عقليّ للكليّ في الخمس: الذاتيات الثلاثة و العرضيّين. (و كلّ) منهما (إن امتنع) عقلاً (انفكاكه) عن معروضه (فلازم للمهيّة أو أحد وجوديّها) لأنّه إن امتنع انفكاكه عنه في الخارج فقط فهو لازم وجوده الخارجيّ كحرارة النار، أو في

→ الحيوانيّة، إذ الجسم ما لم يكن حيواناً لم يحمل عليه لأنّ الجسم الذي ليس بحيوان ليس بإنسان.

قلت: فيه أنّ الجسم المطلق أي لا بشرط، جنس عال للإنسان فلا بدّ من حمله عليه لذلك و لأنّ حمل المقيد لا ينفكّ عن حمل المطلق، و عدم حمل المقيد بشرط لا يوجب انحصار المحمول في المقيد بشرط شيء و لا عدم حمل المطلق لا بشرط؛ فلو صحّ الإطباق فليحمل قولهم على العلّة في الثبوت في الواقع و نفس الأمر و على الفرق يجعل الجزء بشرط لا و المحمول لا بشرط. فتأمل.

و بهامشها: «فهو إشارة إلى أنّه لا ينافي حمل المقيد بشرط شيء أيضاً لصدق المطلق لا بشرط و حمله مع حمل المقيد بشرط شيء أو بشرط لا شيء إذ المقيد بأحدهما فرد للمطلق. فتأمل!» (منه).

الذهن فقط فهو لازم وجوده الذهني كالكليّة و الجزئية و ساير المعقولات الثانية، أو فيهما معا فهو لازم للمهيّة من حيث هي أي مع قطع النظر عن خصوص أحد وجوديّها فهو في الحقيقة لازم لها من حيث وجودها المطلق كزوجيّة الأربع فإنّها لا تنفكّ عن مهيتّه أينما وُجدت، خارجا أو ذهنا.

ثمّ اللازم مطلقا نوعان: (بيّن) اللزوم؛ لاحتاج التصديق به إلى نظر و كسب و دليل، سواء توقّف على حدس أو تجربة أو نحوهما أم لا؛ وله تفاسير ثلاثة:

فهو ما يلزم ملزومه لزوما كائنا (بلا واسطة) بينه و بين ملزومه، لا في اللزوم كما في لازم اللازم، ولا في إثباته كما في تساوي الزوايا الثلاث للقائمتين فإنّ لزومه للمثلث إنّما يثبت بدليل.

(أو) ما يلزم (تصوّره تصوّر ملزومه) بحيث كلّما تصوّرت الملزوم حصّل في ذهنك اللازم ككون الإثنين ضعفا للواحد.

(أو) ما (يلزمهما) أي يلزم التصرّين: تصوّر الملزوم و تصوّر اللازم (الجزم يلزومه) من غير حاجة إلى وسط و دليل؛ فمرجع التفسير الأخير إلى الأوّل، والأوسط أخصّ منهما.

(و^١ غير بيّن غيره) أي غير البيّن، فمقابل البيّن بكلّ من المعاني غير البيّن بالمعنى المقابل له.

(و إلّا) يمتنع عقلا انفكاك العارض عن معروضه (فمفارق) لأنّه يجوز أن يفارق المعروض عقلا (و إن لم يفارق) قطّ، إذ الدوام - وهو عدم المفارقة - أعمّ مطلقا من اللزوم - وهو امتناعها عقلا - فنقيضاهما بالعكس، فالمفارقة أخصّ مطلقا من إمكانها.

[شبهة مشهورة]

وهنا شبهة مشهورة، هي أنّ اللزوم بين شيئين لا تحقّق له أصلا و إلّا امتنع انفكاك

اللازم عن الملزوم، فإنّ هذا هو مفهوم اللزوم؛ فنقول: إمّا أن يجوز حينئذ انتفاء ذلك اللزوم عن ذلك اللازم أو لا يجوز لا سبيل إلى الأوّل لأنّ انتفائه يستلزم ثبوت إمكان انفكاك ما فرض امتناع انفكاكه عن الملزوم، فثبت لزوم ذلك اللزوم لللازم، فتحقّق هناك لزومان متغايران أحدهما بين اللازم و الملزوم، و الثاني بين اللازم و لزومه للملزوم؛ ثمّ ننقل الكلام إلى اللزوم الثاني إلى أن يثبت ثالث و هكذا إلى ما لا نهاية له، إذ لو انتهى إلى حدّ انقطعت عنده سلسلة اللزومات لاختلّ اللزوم الأوّل، فلا يكون ما فُرض لزومه لازماً و هذا خلف.

و إلى الجواب أشار بقوله: (و لزوم اللزوم) أمر (اعتباري) لا تحقّق له و لا فعلية إلّا بفرض فاض و اعتبار معتبر (فلا تسلسل) لانقطاع اعتبار العقل و تنأيه و إن كان لا يقف إلى حدّ إلّا و يمكن اعتباره بعد ذلك الحدّ أيضاً؛ و هذا^١ مراد من قال بعدم استحالة التسلسل في الاعتباريات لا إمكان عدم تنأيهما بالفعل، لبطلانه بأدلة استحالة التسلسل و بتناهي القوّة العقلية.

و قد يقال: ما ذكر من الدليل إن كان مستلزماً لمُدعى المستدلّ من استحالة تحقّق اللزوم بين شيئين، فقد تحقّق اللزوم بين دليله و مدّعه، فالشبهة بنفسها هي التي نقضتْ غزْلها و إلّا فلا محذور.^٢

و ما يقال من أنّ المستدلّ له أن يقول: "ليس عندي لزوم و لا استلزام و إنّما الدليل إلزامي مبنّي على مقدّمات مسلّمة عندكم"، فهو مع أنّه كلام خال عن التحصيل، مشترك، إذ لنا أن نقول: إنّ انتقاض الدليل بنفسه مبنّي على أمر مسلّم عند المستدلّ لا يمكنه التخلّص منه بوجه وجيه و التفوّه بمنع ما يلزمه و فيه^٣، إذ ليس كلامنا في مقدّمات الدليل

١- في هامش ج: «أي: عدم التناهي بمعنى أنّه لا يقف» (منه).

٢- ج: + «و لا ينفعه تخصيص الشئين بالمفردين حتّى تخرج القضايا و القياسات و الأدلّة، إذ لا تخصيص في العقلات بل لو تمّت الشبهة لعمّت».

٣- ج: - «و التفوّه... فيه».

أنفسها بل في لزوم النتيجة لها، وهو مسلّم عند المستدلّ لا يَسَعُهُ مَنَعُهُ أصلاً^١. وأمّا النقض باللزومات البيّنة فهو وإن كان غير شامل ولا حاسم لمادّة الشبهة، كاف في إبطالها. ويمكن الجواب أيضاً بأنّ إمكان^٢ الانفكاك إن كان لازماً لموصوفه الذي هو منقطع سلسلة اللزومات، فقد تحقّق اللزوم، وإلاّ أمكن^٣ وارتفاع^٤ الإمكان الذاتي وهو ممتنع لاستحالة تخلف مقتضى الذات عنها وانقلاب^٥ مادّة الإمكان الذاتي إلى الامتناع أو الوجوب الذاتيين؛ فتأمّل!

تفصيل للكليات الخمسة

(الجنس) كَلِّيّ (مقول على حقائق مختلفة) بالمهية (في جواب "ما هو"). لما كان هذا التفصيل مسبقاً بإجمال قد تبين به تخميس الكليات وانحصارها في الخمسة وذاتية الثلاثة الأول وعرضية الباقيين، استغنى عن ذكر "الكليّ" في حدودها. وما يقال من أنّ المقولية على الكثرة تدلّ على الكليّة فليس بشيء، لأنّ قولهم: "مقول" فصل للمحدود وليس لبيان الجنس والمهية، بل المقصود منه التميّز وإن دلّ على الجنس التزاماً؛ وأمّا كونه ذاتياً فلأنّ "ما هو" في عرف الفنّ موضوع للسؤال عن الذاتيات فيدلّ على كون الجواب ذاتياً.

١- في هامش الف و ب: «سواء كان استدلاله تحقيقيّاً أو إلزاميّاً وجدليّاً» (منه).

٢- في هامش الف و ب: «و إن لم يكن إمكان الانفكاك لازماً للآزم لكان عرضاً مفارقاً أي جازئ الإفتراق ممكن الانفكاك وهو محال لامتناع انفكاك الإمكان الذاتي عن الممكن لاستحالة انقلاب الموادّ الثلاث بعضها إلى بعض» (منه).

٣- ج: + «ارتفاعه».

٤- في هامش الف و ب: «اللازم عن الشقّ الأوّل من شقّي الردّ به المذكور في الشبهة» (منه).

٥- ج: - «و هو».

٦- ج: «و انقلاب الموادّ الثلاث الذاتية بعضها إلى بعض؛ فتأمّل» بدل «و انقلاب مادّة الإمكان... فتأمّل».

و قد يجعل المقول جنسا و ما بعده فصلا، و هل هو جنس بعيد لشموله للجزئي أيضا أو قريب لعدم حمل الجزئي على شيء؟ فسيأتي تحقيقه^١.

و قد يقال: الجنس جزء من تلك الحقائق^٢ مقدّم على الكلّ، فلا يحمل عليه إذ الحمل هو الحكم بالاتحاد في الوجود؛ و يجب أن الجزء العقليّ و إن كان جزءا خارجيّاً أيضا لكنّه متحد في الوجود مع الكلّ، و هو مناط الحمل. نعم لا يحمل الجزء الخارجيّ عليه إذا كانا متميّزَيْن في الوجود كأجزاء البيت من السقف و الجدران.

و فيه أنّ الجزء مطلقا إذا اعتبر من حيث هو جزء، كان مغايرا للكلّ فلا يحمل عليه؛ فالمخلص جعل المحمول معروض الجزئية وحده، لا مع العارض كما سنحقّقه.

و المحقّقون على أنّ الجزء و المحمول متغايران بالاعتبار، فجزء مهية النوع هو الحيوان مثلا بشرط لا شيء، و الشيء هو الفصل، إذ الحيوان بشرطه نفس النوع و المحمول هو الحيوان لا بشرط؛ و هو لا يجدي هنا "إذ الحيوان لا بشرط" جزء من "الحيوان بشرط لا شيء" إذ^٣ المطلق جزء من المقيّد و جزء الجزء جزء، فاتحد المحمول و الجزء.

و كذا القول بأنّ المحمول نفس المهية و الأجزاء حصصها؛ إذ لا مفرّ من تحقّق المهية الجنسية في ضمن الحصص. و قد يقال: "المحمول هو المفهوم الذهنيّ و الجزء مصداقه الخارجيّ"؛ و فيه أنّ جنسيّة الحيوان و فصلية الناطق مثلا، ليس شيء منهما باعتبار هذه المفاهيم العرضيّة، بل باعتبار مصاديقها و مبادئها الجوهرية كما يأتي.

و التحقيق أنّ الممتنع حمل الجزء من حيث هو جزء، و هو غير لازم؛ بل معروض

١- في الفائدة الثانية، ص ٣٢٨.

٢- في هامش الف و ب: «فإنّ الجنس الشامل لجنس النوع و مقابل جنسه جنس بعيد لذلك النوع كالجسم التام بالنسبة إلى الإنسان، لأنّه أعمّ من جنس الإنسان و هو الحيوان و ما يقابله أعنى النباتات، فإن كان المقول جنسا شاملا للكلّيّ و مقابله الذي هو الجزئيّ كان جنسا بعيدا لأنواع الكلّيّ و منها الجنس».

٣- ب و ج: + «و الجزء».

٤- ب و ج: + «جزء من المقيّد و»

الجزئية هو معروض المحمولية ذاتا، لكنهما مختلفان باختلاف جهتيهما، فالحيوان نوع إذا أخذ بشرط الناطق ومن حيث إنه محلّ للنطق، وجزء إذا أخذ بشرط عدمه ومن حيث إنه ليس بناطق. ومعرض الجزئية والنوعية من حيث إنه مجرد عنهما قابل لهما هو الجنس المحمول لا بمعنى تقييده بالتجرد، بل بمعنى عدم تقييده بشيء^١ ولا بعدمه؛ فتأمل!

وخرج بقوله: "مختلفة" الأنواع الحقيقية وفصولها القريبة وخواصّها، وبقوله: "في جواب ما هو" الفصول البعيدة والعرض العامّ وسائر الخواصّ. وقد علم من الحدّ أنّ الجنس لابدّ من كونه مقولا في جواب "ما هو" على مهية^٢ وبعض مشاركاتهما فيه، في الجملة، لأنّه أقلّ ما به يتحقّق القول على مهيات مختلفة.

(فإن أُجيب به عن مهية مع بعض مشاركاتهما فيه) فقط ولا يقال في جواب "ما هو" عليها مع البعض الآخر من المشاركات (فبعيد) كالجسم، فإنّه جواب للسؤال بـ "ما هو" عن الإنسان وبعض مشاركاتهما في الجسميّة ممّا لا يشاركه فيما بعد الجسم كالجما. وأما إذا سئل عنه وعن بعض ما يشاركه في الجسم وما بعده أيضا فلا يجاب بالجسم، بل بما بعده من الأجناس.

فجوابه مع النبات: "الجسم النامي"، ومع البقر: "الحيوان" وكلّما ازداد البعد ازداد عدد ما يجاب به على عدد مراتب البعد بواحد، لأنّ جنس القريب جواب وكلّ جنس بعيد جواب آخر؛ فالمشاركات في القريب وهو "الحيوان" تجاب به فقط، والمشاركات فيما يليه وهو البعيد بمرتبة وهو "النامي" تجاب به والقريب، وفي البعيد بمرتبتين كـ "الجسم" به وبهما وهكذا.

١- ج: + «من العارضين».

٢- في هامش الف و ب: «و هذا هو الذي فضله الشيخ في الشفاء [الشفاء (المنطق)، المقولات، ص ٤٠] والمحقّق الطوسي في شرح الإشارات [شرح الإشارات و التنبيهات، ص ٢٧٣]

و غيرهما في غيرهما «(منه)». ٣- ج: + «نوعية».

(أو) يجاب بالجنس عن المهيّة (مع كلّ) واحد من مشاركتها فيه كالحيوان فإنّه الجواب عن الإنسان وكلّ ما يشاركه فيه (فقريب) لعدم الواسطة.

والموجود في عبارات القدماء: "أو عن الجميع فقريب"، وفي التهذيب^١: "الكلّ" بالألف واللام؛ وينتقضان بالبعد لأنّه أيضا جواب عن المهيّة وجميع مشاركاتة فيه معا، فلو قيل: ما الإنسان والبقرة والغنم إلى غيرها من أنواع الحيوان وما النبات والشجر وغيرهما من النوامي وغيرها من الأجسام؟ فالجواب: "الجسم" ولو اقتصر على النامية فالجواب: "النامي".

وقولي: "أو [مع] كلّ" معناه: مع كلّ واحد، أعمّ من أن يكون منفردا بالمعيّة للمهيّة أو مع غيره سواء استوعب حينئذ جميع المشاركات فيه أم لا؛ فالكلّ إفرادي ولا يوهم اللفظ إرادة المجموعي، نعم يشمل المجموع أيضا لأنّه أحد أفراد قوله: "كلّ واحد".

وبالجملة يندفع النقض بأنّ المعتبر في القريب كونه جوابا عن المهيّة وكلّ واحد من مشاركاتها فيه وإثنين منها وثلاثة وعن الجميع فلا يكفي أن يجاب به عن الجميع فقط وهو المقصود من عباراتهم^٢.

[النوع حقيقي وإضافي]

(و النوع) نوعان: (حقيقي) هو كلّ (مقول على أفراد مهيّة) واحدة (في جوابه) أي جواب "ما هو"، سواء كانت الأفراد محقّقة كـ"الإنسان" أو مقدّرة كـ"العنقاء" أو مختلفة كالنوع المنحصر في فرد.

و المراد قوله: "على أفراد مهيّة واحدة فقط" للتبادر؛ لا في الجملة أعمّ من أن يقال على أفراد مهيّة أخرى أيضا أم لا، وإلا انقتض الحدّ بالجنس إذ المقول على مهيّات مقول على مهيّة واحدة في الجملة لا فقط.

(و) نوع (إضافي) وهو كلّ ذاتي (يقال فيه) أي في جواب "ما هو" (الجنس عليه) أي

٢- ب و ج: + «أيضا إلّا أنّها توهم خلافه».

١- الحاشية على التهذيب، ص ٣٦.

على ذلك الكلّي (و على غيره) كالحيوان يقال عليه و على الشجر مثلا: "الجسم النامي" في جواب "ما هو"؛ فهما نوعان بالإضافة^١ إلى الكلّي المقول عليهما.

و خرج باعتبار الذاتية، الصنف، إلّا أنّه اكتفى عنه بما سبق؛ فلا حاجة إلى القيد بـ«القول الأولي» بناء على أنّ قول الجنس على الصنف بواسطة النوع لا أولا وبالذات؛ بل القيد مخلّ، لصدق الحدّ حينئذ على كلّ نوع حقيقيّ بالنسبة إلى الجنس العالي و المتوسطات فيلزم أن يكون النوع الإضافيّ أعمّ مطلقا كما عليه القدماء و ليس كذلك.

[النسبة بين النوع الحقيقيّ و الإضافيّ]

(و) إنّما هو (أعمّ من وجهه لتصادقهما في الإنسان) لأنّه مقول على مهية واحدة فقط و يقال عليه و على الفرس: "الحيوان" في جواب: "ما هو" (و تفارقهما في البسيط) فإنّه نوع حقيقيّ و ليس إضافيا إذ لا جنس له حتّى يقال عليه و على غيره (و) في (الحيوان) فإنّه نوع إضافيّ للنامي و ليس بحقيقيّ لأنّه مقول على مهيات مختلفة.

و في العدول عن النقطة^٣ نكتة، إذ الكلام^٤ فيما لا جزء لحقيقته عقلا و النقطة ليست كذلك^٥، بل لا جزء لها خارجا لأنّها لا تقبل القسمة في جهة؛ و لا يضّر إطلاق البساطة^٦ لانصرافها^٧ بقرائن المقام و أطراف الكلام إلى العقلية إذ لم يسبق كلام في غيرها. و (قيل): النوع الإضافيّ أعمّ (مطلقا) قال به القدماء^٨ بناءً على ما مرّ من أنّ كلّ نوع

١-ج: «بالنسبة» بدل «بالإضافة». ٢-ج: «+ أفراد».

٣-أي: في العدول عن التمثيل بـ«النقطة» للبسيط؛ كما جاء في تحرير القواعد، ص ٢٠١ و التهذيب [الحاشية على التهذيب، ص ٤٠] و غيرهما.

٤-ج: «+ في الأجزاء العقلية و».

٥-كما نبّه عليه المحقّق الشريف في حواشيه على تحرير القواعد (ص ٢٠١) و غيره في غيرها. ٦-ج: «البسيط» بدل «البساطة».

٧-ج: «انصرافه» بدل «لانصرافها».

٨-و الظاهر أنّ منهم الشيخ [الشفاء (المنطق) المدخل، ص ٥٥] حيث قال: «... فكذلك»

حقيقيّ فهو عندهم نوع إضافي أيضا لاندراجة تحت كلّي آخر، فإنّهم حصروا حقائق الموجودات الممكنة في المقولات العشر و هي الجوهر و الأجناس التسعة للعرض، فلا يشدّ عن هذه الأجناس العشرة نوع؛ و ردّ بمنع كون كلّ مقولة جنسا لما تحتها، و انحصار الأجناس العالية - بعد تسليم كون العشر كذلك - فيها^١؛ و لو سلّم فلم يثبت امتناع أن يوجد نوع بسيط لاجنس و لا فصل له.

و لا يخفى أنّ التحقيق^٢ أنّ النسبة بين مفهومي النوعين صدقا هو العموم من وجه كما هو مقصودنا هنا، و أمّا إذا اعتبروا بحسب تحقّقهما خارجا في ضمن الأفراد المحقّقة كما هو المعتبر في موضوع الحكمة الطبيعيّة فالظاهر العموم المطلق، إذ لم يثبت تحقّق نوع^٣ بسيط كذلك، بل الغاية جوازه عقلا و لعلّ القدما نظرهم إلى ذلك.

[تناهي سلسلة الأجناس و الفصول]

ثمّ لما ثبت تناهي أجزاء المهيّات المحقّقة كما يأتي، يلزم تناهي الأجناس (و) إن (تترتّب) أي (الأجناس) المحقّقة (صاعدة) من النوع السافل منتهية (إلى) جنس (عال هو جنس الأجناس) لا جنس فوقه و حصروه في العشر (و) كذا يجب أن تترتّب (الأنواع نازلة) من الجنس العالي منتهية (إلى) نوع (سافل هو نوع الأنواع) لا نوع تحته (و المتوسّطات) بين العالي و السافل تسمّى (متوسّطات).

هذا في المهيّات الحقيقية و أمّا الاعتباريات فلا تقف إلى حدّ نزولا كما لا يقف اعتبار العقل، فله أن يعتبر تحت كلّ نوع نوعا آخر باعتبار زائد؛ و أمّا الصعود فيجب انتهائه مطلقا

→ لفظة المنطقي تتناول عند المنطقيين معنيين؛ أحدهما أعمّ و الآخر أخصّ... إلى آخره. و ممّن صرح بهذه النسبة العلامة الرازي [تحرير القواعد، ص ٢٠١] حيث قال: «و قد ذهب قدما المنطقيين حتّى الشيخ في كتاب الشفاء إلى أنّ النوع الإضافي أعمّ مطلقا من الحقيقي...».

١- ج: «فيها بعد التسليم» بدل «بعد تسليم... فيها».

٢- ج: «أنّ التحقيق». ٣- ج: «نوع».

فلا يجوز للعقل أن يعتبر فوق كلّ جنس جنسا آخر، لأنّ ذلك إنّما يتصوّر بتحليل أجزاء المهية المحقّقة، فيلزم عدم تناهياها وهو ممتنع لا لعجز العقل عن أصل الاعتبار.

[الفصل مميّز و مقوّم و مقسّم]

(و الفصل) ذاتيّ (مميّز) للمهية النوعيّة (إمّا عن) نوع آخر (شريك) معها (في) جنس (قريب) منهما (فقريب) أي: فهو فصل قريب، كالناطق للإنسان يميّزه عن شركائه في الحيوانيّة^١ (أو) جنس (بعيد فبعيد) كالحساس المميّز له عن شركاء الجسم النامي، و النامي المميّز له عن شركاء الجسم. (مقوّم) خبر ثان أو نعت للأوّل أي: و الفصل مقوّم (للمميّز) بالفتح، لأنّ الناطق مثلا إنّما يميّز الإنسان عن شركائه في الحيوان، لأنّه داخل في حقيقة الإنسان دونها، فيه قوام ذاته و تحصل حقيقته؛ و هو المعنيّ بالتقويم. (مقسّم) للمشترك) بين المميّز و المميّز عنه، فإنّ الناطق قاسم للحيوان إلى الإنسان و غيره حيث حصل بانضمامه إلى الحيوان قسم له و بعدهم قسم آخر.

(و مقسّم السافل مقسّم لما فوقه) أي الفصل القاسم للنوع السافل قاسم لما فوقه من المتوسطات و العالي، فيعلم بالمقايسة أنّ حكم كلّ منها بالنسبة إلى ما فوقه كذلك لاشتراك العلّة من أنّ قسم القسم قسم؛ و الأولى تعميم السافل للسافل الحقيقيّ و هو النوع السافل، و للإضافيّ و هو المتوسط إذا قيس إلى فوقه. و ظهر من ذلك أنّ حُسن التعبير بـ"الفوق" فوق الطباقيّ بين "السافل" و "العالي" كما في التهذيب^٢، على أنّه محسّن معنويّ و الفوقيّة و العلوّ متحدان معنيّ. (ولا عكس) إذ ليس مقسّم العالي مقسّما لما تحته و هو ظاهر و هذا (بعكس المقوّم) أصلا و عكسا، فكلّ مقوّم للعالي مقوّم لما تحته لأنّ جزء الجزء جزء و لا عكس، إذ ليس مقوّم السافل مقوّما لما فوقه و إلّا كان الكلّ جزءا من جزئه.

[عدم تحقق الفصل بلا جنس]

(و لا فصل بلا جنس) و تفصيله أنّ الفصل لابدّ من كونه مميّزًا لشيء عن شيء في شيء، و لذا سمّي فصلا لأنّه فاصل بينهما. فمنهم من قال: إنّّه يجب أن يميّز المهية النوعية عن مشاركتها في جنس قريب أو بعيد فمتى لم يتحقّق جنس لا يتحقّق فصل. و منهم من قال^١: إنّ الفصل قسمان: ما يميّز الشيء عن مشاركته في جنسه، و ما يميّزه عن مشاركاته في الوجود، لجواز تركّب مهية من أمرين متساويين، إذ لو كان أحدهما أعمّ كان جنسا للآخر.

و الأوّلون يحيلونه و قد يستدلّ على امتناعه بما لا يكاد يتمّ؛ لكن الاستقراء التامّ حاكم بانحصار الفصل المصطلح في المميّز عن المشاركات الجنسية و عدم الذاتي المميّز عن المشاركات الوجودية، و ما ادّعي من تركّب مهية من متساويين لو سلّم جوازه فهو مجرّد احتمال عقلي لا يقدح في حكم الاستقراء.

[الخاصة مميّز عرضي]

(و الخاصة) قد علم حدّها بأنّها كلّية عرضي خاصّ بأفراد حقيقة واحدة و هي مقولة (في جواب "أي شيء من الجنس" هو في عرضه^٢)، فإذا علم السائل الإنسان بأنّه حيوان و أراد تمييزه عن غيره من أنواع الحيوان بعرض مميّز قال: "الإنسان أي حيوان هو في عرضه؟" فيجاب بخاصة؛ (كالفصل) حيث يقال جوابا لقول السائل: "أي شيء من الجنس

١- فمنهم الأبهري في تنزيل الأفكار و هو الظاهر من كلمات الشيخ في الشفاء و الإشارات: انظر: شرح الإشارات و التنبيهات مع المحاكمات، ج ١، ص ٨٤ و تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، ص ١٥٣.

و انظر أيضا: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقايق الربانية، النص، ص ٨١.

و انظر: الحاشية على التهذيب، ص ٢٤٤ و ٢٦٠.

٢- ب و ج: «الجنس» بدل «شيء من الجنس».

هو (في ذاته) و جوهره؟" فيقال: "الإنسان أي حيوان هو في جوهره؟" و يجاب
"بالناطق".

فالفصل والخاصة يشتركان في التمييز و يفترقان بالذاتية والعرضية؛ فالشيء في "أي شيء" كناية عن الجنس و لذا بيّنه به (فلا يجاب بحدّ أو رسم) بدل الفصل والخاصة (و إلّا لغى الجنس)^١ المذكور في الحدّ و الرسم لما عرفت من أنّ السؤال بـ"أي شيء" بعد العلم بكون المستول عنه من الجنس^٢ الذي أضيف إليه "أي" فيكون الجواب بالجنس لغوا.
والخاصة إمّا للنوع كالضاحك للإنسان، أو للجنس كالماشي للحيوان فهو من حيث عروضة للطبيعة الجنسية فقط خاصة لها، و من حيث إنّّه عارض لأنواعها المختلفة غير خاصّ بأحدها عرض عام.

[الخاصة مطلقاً فقط]

(و) من هنا ظهر أنّ خاصّة الشيء (ليست إلّا) خاصّة (مطلقة) و هي التي تختص به

١- في هامش الف و ب: «و ممّا قرّره المنطقيّون في الجواب عن هذه السؤالات عدم الزيادة و النقصان، حتّى لو سئل عن حقيقة أمر واحد، شخصاً كان أو كليّاً، فالجواب تمام مهيتّه و إن سئل عن أمور فالجواب تمام القدر المشترك بين الجميع من غير إخلال بشيء من المشترك و لا زيادة شيء من المختصّات بشيء من تلك الأمور، حتّى لو سئل عن زيد أو الإنسان بما هو، أجيّب بـ"الحيوان الناطق" من غير نقص، ولو سئل عن الإنسان و الفرس أجيّب بـ"الحيوان" لا بأقلّ كـ"الجسم النامي" و لا بأكثر بزيادة الناطق و الصاهل، فتأمّل» (منه).

٢- في هامش الف و ب: «و هذا هو الوجه المعهود من استعمال كلمة «أي» و عليه وقع اصطلاح أهل الفنّ فحصرُوا جواب «أي شيء» هو في عرضه» في الخاصة و جواب «أي شيء» هو في ذاته» في الفصل؛ و من زعم أنّ السؤال بلفظ «الشيء» اعترض على الحصرين بانتقاض الأوّل بالرسم و الثاني بالحدّ؛ لكن الحقّ أنّ لفظ «شيء» كناية عن الجنس الذي يطلب بالسؤال تميّز المهية المستول عنها عن مشاركات ذلك الجنس و عبّروا بلفظ عامّ يشمل كلّ جنس من الأجناس، فالسائل يضيف كلمة «أي» إلى الجنس و مقتضى اللّغة و العرف كونه عالماً بأنّ المستول عنه من جملة هذا الجنس سائلاً عما يميّزه عن مشاركاته فيه فلا نقض، فتأمّل» (منه).

بالقياس إلى جميع ما عده كما مرّ وإلا لم يتحقّق الإختصاص^١؛ وتكون (بسيطة) كالضاحك للإنسان (أو مركّبة) كالطائر الولود للخفاش.

وأما ما اشتهر من أنّ الخاصّة قسمان: مطلقة كما مرّ وإضافيّة هي التي تختصّ بالشيء قياسا إلى بعض ما يغيّره، كالماشي للإنسان بالقياس إلى النبات، فليس بشيء إذ الماشي إذا قيس إلى الإنسان فهو عرض عامّ إذ لا اختصاص له به، وأما اختصاصه به بالإضافة إلى النبات فليس اختصاصا في الحقيقة وإنّما هو اعتبار أهل العربيّة في الحصر الإضافيّ للرّد على المخاطب الخاطي في اعتقاده لا لإثبات أمر^٢ واقعيّ.

فإن قلت: قد قلت بأنّ الماشي عرض عام بالنسبة إلى ما تحت الحيوان من الحقائق المختلفة وخاصّة قياسا إلى الطيّعة الحيوانيّة، فإذا سلّمتم أنّ العرض الواحد يكون عرضا عاما وخاصّة من جهتين فما بالكم لا تقولون بمثله هنا؟

قلنا: ليس هذا مثل ذاك لا اختصاص الماشي بالحيوان حقيقة بخلافه بالقياس إلى الإنسان، سواء قيس إلى النبات أو إلى جميع ما عده؛ كيف وهو ينافي ما قرّروه من أنّ الماشي إذا قيس إلى أنواع الحيوان تفصيلا، كان عرضا عاما لعدم اختصاصه بأحدها وذلك كذلك سواء قيس إلى جميعها أو بعضها وسواء قيس إلى واحد معيّن منها أو أكثر، وسواء كانت مقايسته إليها أو إلى بعضها بالقياس إلى بعض أغياره كالنبات أو جميعها لأنّ القياس الثاني لا دخل له في اختصاص الماشي بالمقيس إليه في القياس الأوّل أو عدمه، فإنّ اختصّ به اختصّ مطلقا كالضاحك للإنسان والماشي للحيوان، وإلا فلا مطلقا كالضاحك لزيد والماشي للإنسان^٣، إذ ليس وجود الشيء في أمر دون آخر اختصاصا معنى وحقيقة مع وجوده في رابع، وتسميته بالاختصاص مجاز يناسب اعتبارات الأدباء

١- ب و ج: - «الاختصاص». ٢- ج: «حصر» بدل «أمر».

٣- في هامش الف و ب: «مثلا وجود المشي في الإنسان ليس اختصاصا إذا كان في البقر أيضا» (منه).

دون الفنّ الباحث عن المعاني الحقيقيّة (و) ظهر بذلك أنّ ما أثبتوه من الخاصّة (الإضافيّة عرض عام) و ليس من الخاصّة في شيء، و به استغنى عن التعرّض للعرض العامّ ثانياً.

[الخاصّة شاملة و غير شاملة]

و الخاصّة تكون شاملة كالكتاب و الماشي بالقوّة للإنسان و الحيوان، و غير شاملة كهما بالفعل لهما. و منهم من خصّ اسم الخاصّة المطلقة بالشاملة اللازمة، و ردّه الشيخ^١ بأنّ العرضيّ إنّما يكون خاصّة لصدقه على أفراد حقيقة واحدة، سواء وجد في كلّها أم بعضها، دام أم لا؛ و العامّ ما لم يكن كذلك لصدقه على غيرها أيضاً، فلا عبرة بجهة الخصوص و العموم.

و حكى بعض شارحي الكافية الحاجبيّة عن مصنّفها أنّ خاصّة الشيء عند النحاة ما لا توجد بدونه و يوجد هو بدونها؛ فإنّ صحّت الحكاية فهم يخصّون الخاصّة بغير الشاملة و هو غريب.^٢

تحقيق

[المعقولات الثانية]

(الكليّة و الجزئيّة من ثواني المعقولات) و فسّر المعقول الثاني بتفسيرين: أحدهما: أنّه ما لا يعقل إلّا عارضاً لمعقول آخر هو المعقول الأوّل، بمعنى أن يكون منشأ عروضه وجود معروضه في العقل، أي لا يعرض لغير المعقول من أيّ^٣ الأعيان الخارجيّة؛ و زاد بعضهم قوله: "و لم يكن في الخارج ما يطابقه" لإخراج لوازم المهيّة و الإضافات، و قيل: هو مستدرّك لا حاجة إليه إذا فسّر الحدّ بما مرّ.

١- أنظر: الإشارات، ص ١٠ و الشفاء (المنطق)، المدخل، ص ٨٤ و الحاشية على التهذيب،

ص ٢٤٦، ش ١٢٣ و كشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ص ٧٣٣.

٢- ج: «قريب» [!].

٣- ب و ج: «أيّ للأعيان الخارجيّة» بدل «من أيّ الأعيان الخارجيّة».

و ثانيهما: إنه العارض المخصوص بالوجود الذهني.

وقد يفرّق بينهما بصدق الأوّل على الوجود والوجوب بناءً على أن الوجود ليس من العوارض الخارجيّة بالنسبة إلى الموجود الخارجي كالسواد والبياض ونحوهما من الصفات الانضماميّة للجسم، بل ليس في الخارج إلّا نفس الموجود، وزيادة الوجود إنّما هو في تصوّر والتعقل؛ والوجوب تابع للوجود لأنّه تأكّد الوجود؛ بخلاف الثاني إذ لا معنى لاختصاصهما بالوجود الذهني وإلّا تأخّر الوجود عن نفسه والمهيّة عن نفسها وكان وجودها بوجودين.

و التحقيق أنّ للتعقل درجتين: أوليهما أن يكون المعقول مستقلاً بالمعقوليّة غير محتاج إلى معقول سابق كالمهيّات الخارجيّة، و الثانية أن يكون محتاجاً إلى تعقل معروض ثمّ عروضة له، بحيث لو تكلف العقل تعقله مستقلاً منفرداً عن معروضه لم يتمكن من ذلك؛ و ليس كلّ ما يعقل في الدرجة الثانية معقولاً ثانياً عرفاً، بل هو أيضاً صنفان:

أحدهما: ما منشأ انتزاع العقل إيّاه من معروضه هو وجوده الخارجي كالأبوة، فإنّها وإن كانت غير موجودة خارجاً على أحد القولين في الإضافات، لكنّ الخارج ظرف لا تصاف الأب بها كالعَمى؛ فإنّ ظرفيّة الخارج لا تصاف أمر بآخر أعمّ من أن يكون الأمران كلاهما موجودين في الخارج كالجسم وبياضه، أو يكون المعروض فقط موجوداً فيه كزيد و عماء.

و ثانيهما: ما منشأ وجود المعروض في العقل، كالكلّيّة والجزئيّة؛ فإنّ الوجود الخارجي لا يكون منشأ لعروضهما للموجود بل يجب أن يتعقل مفهوم ليعرضه أحدهما في العقل، و ليس الصنف الأوّل من المعقول الثاني.^١

إذا تحقّق هذا فنقول التعريفان متساويان و قيد عدم المطابق الخارجي في الأوّل وعدمه سيّان، لأنّ معنى كون العارض مخصوصاً بالوجود الذهني ليس ما زعموه من

عروضه للمهيّة بشرط الوجود الذهنيّ حتّى يلزم خروج الوجود والوجوب، بل المعنى وقوع العروض في العقل، سواء كان المعروض نفس المهيّة لا بشرط أو هي بشرط وجودها في الذهن، وظاهر أنّ الوجود والوجوب من العوارض الذهنيّة بهذا المعنى؛ فإنّ اعتبار العقل للمهيّة من حيث هي هي نحو وجود ذهنيّ لها وإن لم يكن عروض العارض لها من حيث إنّها موجودة ذهناً، بل من حيث هي هي مع قطع النظر عن جميع صفاتها حتّى وجوداتها وأعدامها، فيصدق أنّ العروض في العقل والمعروض المهيّة حين وجودها الذهنيّ لا بشرطه؛ ولما كان هذا المعنى شاملاً للوازم المهيّة أيضاً لعروضها لها في الذهن والخارج احتراز عنها بقيد عدم المطابق الخارجيّ، فإنّ لازم المهيّة العارض لها في الذهن مطابق للعارض لها في الخارج.

وأما من عدّ القيد مستدركا فقد فسّر العروض بالمشروط بالوجود الذهنيّ الذي منشأه هو خصوص حصول المعروض في العقل فيخرج لازم المهيّة، فإنّ منشأ عروضه المهيّة من حيث هي هي لا خصوص أحد وجوديّها وإن لم تتفكّ عنه حال العروض، فلا إيراد على شيء من التعاريف الثلاثة ولا اختلاف بينها.

والمراد بالثاني غير الأوّل، فلا يرد أنّ الكلّيّة من ثوالت المعقولات، إذ المعقول الأوّل المهيّة ثمّ الكلّي ثمّ الكلّيّة، ولذا لم يصطلحوا على ثالث، وكذا الجنسيّة والنوعية ونحوهما.

[الكلّي الطبيعيّ والمنطقيّ والعقليّ]

(و مفهوم الكلّيّ) وهو ما لا يمنع مجرّد تصوّره عن الشركة فيه (و) كذا مفهوم (كلّ) واحدٍ (من) الكلّيات (الخمس) كلّيّ (منطقيّ) و جنس منطقيّ ونحوهما، لأنّه اصطلاح أهل الفنّ وقد علمت مفاهيمها في التفصيل.

(و معروضه) أي معروض هذا المفهوم فقط من غير أن يعتبر معه العارض، كلّي طبيعيّ و جنس (طبيعيّ) إلى غيرهما، لأنّه طبيعة من الطبائع كطبيعة الإنسان والحيوان والضاحك والماشي.

(و) معروضه (معه) أي مع ذلك المفهوم العارض، أي مجموعهما من حيث هو مجموع، كَلِّي (عقلي) و جنس عقلي و هكذا، لأنّه من اعتبارات العقل و اختراعه و لا وجود له إلا في العقل؛ و لا يرد أن المنطقي أيضا كذلك و لم يُسمَّ عقلياً لأنّ وجه التسمية لا يجب اطّراده.

[المقصود من الكلّي الطبيعي]

ثمّ البحث عن وجود الطبيعي و عدمه في الخارج من مباحث الحكمة الطبيعيّة و لا بحث للمنطقيّ عن ذلك، إلّا أنّهم ذكروا وجوده و استدّلوا عليه في كتب الفنّ لزيادة نفعه فيه، فنقول:

إذا قلنا: "الحيوان كَلِّي" مثلاً، فهناك أمور ثلاثة: طبيعة الحيوان بما هو هو و الكلّي المحمول و مجموع المركّب منهما، و الأوّل طبيعيّ و الثاني منطقيّ و الثالث عقليّ، و الفرق بينها ظاهراً لتغاير المعروض و العارض و المركّب منهما. و ليس المقصود بالطبيعيّ هو المعروض من حيث هو معروض، لأنّه نفس العقليّ المركّب من المعروض و العارض كما أنّ الحيوان من حيث هو ناطق نفس الإنسان؛ و من هنا جعلوا جزئيّة^١ الحيوان بشرط عدم النطق و من حيث إنّّه ليس بناطق كما بيّناه في الكلّيّات.

قال الشيخ في الشفاء^٢: "الجنس الطبيعيّ هو الحيوان بما هو الحيوان الذي يصلح لأن يجعل للمعقول منه النسبة التي للجنسيّة"، و في وصفه بالصلوح نصّ على عدم اعتبار عروض الجنسيّة للجنس الطبيعيّ بل هو نفس المعروض و ذاته في نفسه مع قطع النظر عن وجود عارضه له أو عدمه.

و قال المحقّق في التجريد^٣: "قد تؤخذ المهيّة محذوفاً عنها جميع ما عداها بحيث لو انضمّ إليها شيء لكان زائداً و لا يكون مقولاً على ذلك المجموع و لا توجد إلّا في

٢- الشفاء (المنطق)، المدخل، ص ٦٦.

١- ب و ج: «جزئه».

٣- تجريد الاعتقاد، ص ١٢٢.

الأذهان. وقد تؤخذ لابطراط شيء و هو كلي طبيعي موجود في الخارج و هو جزء من الأشخاص صادق على المجموع الحاصل منه و ممّا يضاف إليه، و الكلية العارضة للمهية يقال لها كلي منطقي و للمركب عقلي و هما ذهنيان؛ فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل مهية معقولة^١ انتهى.

و التعبير عن المنطقي بالكلية لضيق العبارة إذ لو عبّر بالكلي لأوهم أنّ المراد ما صدق عليه مفهوم الكلي لا نفسه.

و قال الأرموي في المطالع^١: "مفهوم الحيوان غير كونه كلياً وإلا فالنسبة عين المنتسب، و غير المركب منهما، و الأول طبيعي و الثاني منطقي و الثالث عقلي" انتهى. و قد خفي الفرق بين الأقسام على محققين^٢ من أعلام الأعلام فظنوا أنّ الكلي الطبيعي هو الطبيعة بوصف الكلية قالوا: "إذا قلنا الحيوان كلي فهناك أربعة أمور: طبيعة الحيوان من حيث هي هي، و مفهوم الكلي من حيث هو هو، و الحيوان المقيّد بالكلية و المركب منهما؛ فالأول ساقط عن درجة الاعتبار و الثاني منطقي و الثالث طبيعي و الرابع عقلي" و الذي أسقطوه هو الطبيعي و ما ظنّوه طبيعياً هو نفس العقلي و من هنا وقع القوم في نفي الطبيعي؛ و ما قالوه فرقا غير فارق عند التأمل الصادق.

١- شرح المطالع، ص ٥٦.

٢- في هامش الف و ب: «أول من سنّ ذلك من الأعلام العلامة الرّازي قدّس الله روحه، و تبعه عليه أقوام كالمحققين الشريف الزنجاني [الجرجاني!] و السعد التفتازاني من الأسلاف، و الفاضل الرستمداري [المولى الفاضل محمّد بن قمرالدين علي المشكّك الرستمداري، فاضل جليل كان له منصب خدمة الروضة المنوّرة الرضوية و تدريس بعض مدارس الآستانة المقدّسة و كان معاصراً للشاه عبّاس الأول، له كتاب الإمامة في جواب علماء ماوراءالنهر و التعليقة على شرح الشمسية القطبية و رسالة في علم الباري تعالى و رسالة في أجزاء المحمول على الماهية؛ أنظر: الذريعة، ج ٢٢، ص ١٦٣؛ ج ١٥ ص ٣٢٣؛ ج ١١ ص ٣٢ و أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٣٦ و ج ٩، ص ٢٧٦] من الأخلاف و غيرهم» (منه عفي عنه).

قال العلامة الرازي^١: "فلئن قلت: إذا اعتبرتم العارض في الكلّي الطبيعي لم يبق فرق بينه وبين العقلي، قلت: اعتبار القيد مع شيء يحتمل أن يكون بحسب عروضه له أو بحسب الجزئية، فهذا العارض معتبر في العقلي وعارض للطبيعي".

وأقول: فيه مغالطة لأنّ الكلّي المنطقي له في العقلي نسبتان: نسبة إلى الطبيعي^٢ بالعارضية وأخرى إلى العقلي بالجزئية، والنسبة الأولى محفوظة أبداً لا تتغير فلا مدخل لها في الفرق بين الطبيعي والعقلي، بل الفرق بالثانية فقط، فنقول: لا ريب في دخول العارض في العقلي فهو إما داخل في الطبيعي أيضاً فيكون نفس العقلي وهذا خلف، أو غير داخل فيثبت ما ادّعيناه، لعدم الوساطة؛ قالوا: معتبر فيهما جزءاً من العقلي وعارضاً للطبيعي.

قلت: العارض خارج عن معروضه غير معتبر فيه فاعتباره هو الساقط عن درجة الاعتبار «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ»^٣، وإن أرادوا أنّ الطبيعي يصلح لأن يعرضه المنطقي فهو مسلم ولا يأباه طبيعي أو منطقي^٤.

فإذن ليس الكلّي الطبيعي في نفسه كلياً ولا جزئياً وإنما سمي كلياً لأنّه الذي سيرضه مفهوم الكلّي وإلا فهو مجرد الطبيعة لا بشرط، فإن أخذ بشرط الكليّة ومن حيث هو معروض لها في العقل كان كلياً عقلياً، وإن أخذ بشرط التشخص ومن حيث هو معروض للمشخصات الخارجية في الخارج كان مشخصاً وجزئياً حقيقياً؛ كما أنّه في

١- شرح المطالع، ص ٥٨.

٢- في هامش الف و ب: «لأنّ نسبة المنطقي إلى الطبيعي هي نسبة العارض إلى المعروض سواء اعتبر الطبيعي في نفسه وعلى انفراده أو جزءاً من العقلي وفي ضمنه وسواء اعتبر المنطقي أيضاً منفرداً مستقلاً أو جزءاً من العقلي، فتأمل» (منه).

٣- سورة الحشر، الآية ٢.

٤- في هامش الف و ب: «أي لا ينكره الطبيعيون ولا المنطقيون أو لا يأبى عنه نفس الكلّي الطبيعي والمنطقي لصلوح هذا للعارضة [العارضية] وذاك للمعروضية فلا يخفى لطفه» (منه).

نفسه ليس بقصير ولا طويل ولا أسود ولا أبيض، بل صالح لعروض الكلّ، عار عن كلّ نقیضین كما قالوا في هیولی العناصر بعینه.

[وجود الكلّي الطبيعي في الخارج]

إذا عرفت هذا فنقول: (و الطبيعيّ موجود خارجا) بمعنى أنّ هناك موجودا إذا حصل في العقل كان كلّيا لا شراكه بين كثرة وانطباقه عليها، وإذا اعتبر وجوده الخارجيّ لم يكن إلّا شخصا، فيكون وجوده لا محالة (بوجود أشخاصه) بعينه لا بوجود آخر مغاير لوجودها ولا مع وصف الكلّيّة لأنّها من المعقولات الثانية ولوازم الوجود الذهنيّ؛ لكن لم يقل أحد بوجوده خارجا إلّا بشرط:

أحدها: وجود فرد له في الخارج وهو ظاهر.

الثاني: صدقه على هذا الفرد في القضية الخارجيّة كـ "زيد إنسان"؛ فخرج من^١ المعقولات الثانية ما له فرد في الخارج كالممكن بناءً على كون الإمكان عارضا ذهنيّا، فإنّ قولنا "زيد ممكن" معناه حينئذ اتّحادهما ذهنا لكنّ الموضوع له وجود^٢ في الخارج أيضا من حيثيّة أخرى غير ملحوظة في القضية، والحكم على موجود ذهنيّ^٣ بموجود ذهنيّ لا يوجب مطابقتها للخارج واتّحادهما فيه إن اتّفق وجود أحدهما فيه.

الثالث: كونه ذاتيا لهذا الفرد فإنّ اتّحاده بذاتيّاته اتّحاد ذاتيّ وبالعرضيّ اتّحاد بالعرض؛ فإنّ الحمل على أقسام فقد يكون مصداقه و منشأه ذات الموضوع من غير مدخلية أمر آخر موجود معه في الخارج كـ "زيد إنسان" فإنّ العقل ينتزع منه مفهوم الإنسان و يحمله عليه وكذا في سائر الذاتيات، بخلاف العارض فإنّ اتّحاده بمعرضه ليس ذاتيا فإنّ الماشي لا ينتزع من ذات زيد إلّا بالمقايسة إلى أمر مغاير له من الحركة والانتقال الأيني برجله على وضع مخصوص.

٢- ج: «موجود» بدل «له وجود».

١- الف: + «بعض».

٣- الف: - «موجود ذهني».

و كذا قد يقع الحمل الخارجي بين الموجود فيه و العرضي العدمي كزيد أعمى" إذ ليس هنا زيد و عمى بل زيد فقط و ليس هو بذاته منشأ الحمل بل مع ملاحظة العقل أمرا زائدا عليه هو البصر و مقايسته بينهما بعدم مصاحبته له. فقد يكون منشأ الحمل هو ذات الموضوع في الخارج فقط كما في الذاتي و قد يكون هو مع مبداء المحمول كما في العرضي الوجودي أو مع مباين كما في الإضافي كالفوق و التحت.

و أما حمل العدمي فمن حيث إنه ليس في الخارج إلا ذات الموضوع فقط يشبه حمل الذاتي، و من حيث إنه يفتقر إلى ملاحظة أمر خارج و المقايسة بينهما يشبه حمل الإضافي. و لا يفيد الحمل الاتحاد الحقيقي بين طرفيه إلا في القسم الأول.

قال المحقق الدواني في قديمته: "إذا وجد فرد كانت مهيته موجودة بوجوده بالحقيقة و أما عوارضها فإنما يكون موجودة بوجودها باعتبار اتحادها معها بوجه ما؛ و اتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتي و مع العرضيات اتحاد عرضي فتكون الذاتيات موجودة بوجودها بالحقيقة و العرضيات بالعرض" انتهى.

و هو بدیهي إذ لو اتحد العرضي بالفرد حقيقة بعين اتحاد الذاتي به لكان العرضي أيضا ذاتيا من غير فرق، فتأمل و احفظه فإنه ينفعك فيما يأتي.

[الدليل على وجود الكلّي الطبيعي]

(لوجود البسيط مع المركّب) حجة للمختار، تقريرها أن الشخص ليس سوى المجموع المركّب من الطبيعة و عوارضها المشخصة و هو موجود في الخارج فيكون جزؤه - و هو الطبيعة لا بشرط شيء من المشخصات و لا عدما - موجودا فيه أيضا، ضرورة وجود الجزء مع الكلّ إمّا بعين وجود الكلّ كما هنا أو بوجود آخر كما في البيت و أجزائه، و صحة الحمل تبطل تغاير الوجود فتعين وجوده بعين وجود الشخص؛ و إليه أشار بقوله:

(و مناط الحمل اتحاد) المحمول و الموضوع (في الوجود) إذ لا معنى للحمل إلا أنه هو هو؛ و حينئذ فقوله: "و مناط الحمل" إلى آخره من تنمة الدليل، و لك جعله جوابا عن

سؤال مقدّر هو أنّ الطبيعيّ محمول على أشخاصه فلا يكون جزءاً منها في الخارج لأنّ الجزء الخارجي لا يحمل على الكلّ.

و حاصل الجواب الفرق بأنّ الجزء الخارجيّ إن كان موجوداً بعين وجود الكلّ جاز الحمل وإلاّ فلا، فليس مناطه الجزئيّة و عدمها، بل مناط جوازه اتّحاد الوجود كما في الشخص والطبيعة و مناط امتناعه تغيّر وجودي الكلّ و الجزء كما في أجزاء البيت. و لك أن تجعله جواباً عن دليل النافين و هو أنّه إن كان موجوداً في الخارج فإنّما أن يكون عين أفرادها أو جزئها أو خارجاً عنها، و الكلّ باطل؛ لاستلزام الأوّل كون كلّ فرد عين الآخر لأنّه عين الطبيعة المتّحدة بالآخر، و الثاني امتناع الحمل لأنّ الجزء الخارجي لا يحمل، و الثالث انتفاء الذاتيات رأساً؛ فالجواب منع فساد الثاني كما عرفت.

[الإعترض المشهور]

و أمّا الاعتراض المشهور على حجّتنا و هو أنّه إن أردتم أنّ الطبيعيّ جزء خارجيّ لأفراده فهو ممنوع لأنّه أوّل المسألة، و إن أردتم أنّه جزء عقليّ لها فهو مسلّم لكن لا يفيد وجوده لأنّ الجزء الذهنيّ من الموجود الخارجي لا يجب وجوده في الخارج؛ فساقط و المنع مكابرة إذ لا شكّ في أنّ الشخص الموجود في الخارج ليس أمراً سوى مهية الطبيعة النوعيّة و عوارضها المشخّصة فهو عين النوع الطبيعيّ في الخارج، و كلّ من الجنس و الفصل^١ الطبيعيّين جزء خارجيّ بمعنى أنّه متّحد معه في الوجود الخارجيّ و ليس المقصود بحمل الطبيعيّ على أشخاصه سوى الاتّحاد في الوجود.

و ما يقال من أنّ الطبائع الجنسيّة و الفصليّة أجزاء عقلية، لا يعني به أنّها ليست أجزاء خارجيّة، بل المراد أنّها و إن كانت أجزاء من الأشخاص في الخارج لكنّ الشخص فيه بسيط الحقيقة لعدم تمايز أجزائه في الوجود الخارجيّ و إنّما العقل إذا تعقّل حقيقته حلّها

١- في هامش الف و ب: «المقصود معروض النوعيّة و الجنسيّة و الفصليّة بدون العارض و إلاّ فعروض الكلّيّة و ما يستلزمها كالجنسيّة و الفصليّة إنّما يكون في الذهن؛ فتأمل» (منه).

إلى طبيعة معروضة و مشخصات عارضة و حلل الطبيعة إلى جنس و فصل كما سنحققه. و كون الطبيعي جزءاً عقلياً بهذا المعنى لا ينفي كونه موجوداً بوجود الشخص في الخارج، كيف و البديهة حاكمة بأن الشخص الإنساني الموجود خارجاً ليس إلا طبيعة الإنسان الطبيعي و مشخصاته، و من ارتكز في عقله غيره فلا يُرجى خيره.

[نقض الدليل بوجود العرضيات في الخارج]

و ما قيل من أنه لو تمّ الدليل لدلّ على وجود العرضيات أيضاً و هم لا يقولون به؛ فقد عرفت فسادَه للفرق بين حملها و حمل الذاتيات، إذ الشخص بعينه هو الكلّي الطبيعيّ مع المشخصات ليس إلا، و الطبيعيّ العرضيّ ليس كذلك بل هو مفهوم ينتزعه العقل بملاحظة العارض الخارج عن حقيقته الموجودة في الخارج و ليس هو هو حقيقة و بالذات بل تجوّزاً و بالعرض.

ثمّ العاقل لا يشكّ في تقدّم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة المشخصة، ضرورة تقدّم المطلق على المقيّد بالطبع، و تقدّمها على الشخص باعتبار تجرّدها عن المشخصات في الملاحظة العقلية لا ينافي اتّحادها به باعتبار آخر، فليس مرجع القول بوجود الطبيعيّ إلى القول بوجود أشخاصه فقط كما ظنّه قوم و سمّوه بالتحقيق و سمّوه بالحقّ الحقيقي بالتصديق.

[استدلال العلامة الرازيّ و جوابه]

(و الكلّيّة ذهنيّة فلا شركة خارجاً) جواب عن استدلال العلامة الرازيّ و من تبعه على عدم الطبيعيّ في الخارج و هو أنّ الموجود في الخارج لا يكون إلا متعيّناً متشخصاً فلا يتصوّر الوجود الخارجي لما هو قابل في نفسه لشركة كثرة فيه، فإنّ منشأ قبول الشركة هو عدم التعيّن و التشخص و يمتنع وجود الشيء في الخارج مبهماً و غير متعيّن فما لم يتشخص لم يوجد.

و الجواب ما مرّ من أنّ الطبيعيّ الموجود خارجاً هو معروض الكلّيّة و الاشتراك عقلاً

إذ الكلّیة من عوارض الوجود الذهنیّ فأیّ عاقل يقول بوجودها خارجا، إنّ هذا ظنّ الذين وقعوا بظنّهم هذا في نفي الكلّيّ الطبیعیّ، زعموا أنّ القائلین بوجوده یعنون بوجوده وجوده مع وصف الكلّیة، و یکذّبهم قول الشيخ^۱: "إنّ الطبیعة التي یعرض الإشتراك لمعناها في العقل موجودة في الخارج" و قول الأرمویّ و المحقّق و غیرهم و نصّهم على أنّ الكلّیة خاصّة للوجود الذهنیّ؛ كيف لا (و هو) أيّ الطبیعیّ (من حیث إنّّه معروض المنطقیّ نفس العقلیّ) المركّب من العارض و المعروض و هم نافوه صریحا، فالمراد بالمعروض الموجود نفس ما یعرضه المنطقیّ من غیر اعتبار عارضه معه لا المجموع و إنّ ألبانّا ضیق العبارة إلى ما یوهمه (و إلیه نظرنا فیهِ) في نفيه الكلّيّ الطبیعیّ.

قال العلامة الرازیّ في رسالة الكلّیات^۲: "إنّ أريد أنّ أمرا في الخارج إذا حصل في العقل تعرض له الكلّیة، فذلك حقّ لا یمکن إنكاره. و إنّ أريد أنّ أمرا في الخارج یصدق علیه الكلّيّ في الخارج، فإنّ عُنِي بالكلّيّ ما لا یمتنع نفس تصوّره من وقوع الشركة فیهِ فذلك أيضا حقّ، و إنّ أريد به المشترك بین كثيرین فلا خفاء في أنّه لا وجود له في الخارج لأنّ كلّ موجود في الخارج مشخّص و لا شيء من المشخّص بمشترك بین كثيرین فیهِ" انتهى.

و قال العلامة التفتازانیّ في شرح الرسالة: "الحقّ أنّ الكلّيّ الطبیعیّ موجود في الخارج بمعنى أنّ فیهِ شيئا تصدق علیه المهیّة التي إذا اعتبر عروض الكلّیة لها كانت کلّیّا طبعیّا کزید و عمرو، و هذا ظاهر و إلیه أشار الشيخ^۳ بقوله: "إنّ الطبیعة التي یعرض الإشتراك لمعناها في العقل موجودة في الخارج"؛ و أمّا أن يكون المهیّة مع اتّصافها بالكلّیة و اعتبار عروضها لها موجودة فلا دلیل علیه، بل بداهة العقل حاکمة بأنّ الكلّیة تنافی الوجود الخارجیّ" انتهى.

۲- رسالة الكلّیات، القاعدة الثالثة، ص ۷۹.

۱- الشفاء، (الإلهیات)، ص ۲۱۱.

۳- الشفاء، (الإلهیات)، ص ۲۱۱.

وقال المحقق الشريف في حاشيته الكبيرة^١: "اعلم أن كل ما وجد في الخارج فله كما ذكرنا خصوصية متميزة متعينة إذا تصوّرت منعت عن فرض الشركة فيه بالحمل على كثيرين، فلا وجود في الخارج إلا للأشخاص، فليس في الخارج موجود مشترك بين كثيرين ولا موجود إذا تصوّر هو في نفسه لم يمنع تصوّره من الشركة فيه أو عرض له هناك الكلية بمعنى المطابقة والنسبة والمصححة للحمل على أمور متعددة.

نعم في الخارج موجود إذا تصوّر وحذف منه مشخصاته عرض له هناك الكلية لا بمعنى الاشتراك حقيقة بل بمعنى آخر، فليس لنا موجود خارجي متّصف بشيء من معاني الكلية لا في الخارج ولا في الذهن؛ فتدبّر وكن في أمرك على بصيرة" انتهى.

وكل ذلك صريح في أنهم إنما نفوا وجود الطبيعة بشرط الكلية في الخارج (و نظرنا فيه) أي في الطبيعي (لابشرط) شيء وعدمه، وهو الذي أردنا إثباته وأقرّوا به وإنما أنكروا شيئاً آخر لا ندّعيه.

[النزاع لفظي]

وبما حققناه بان أن النزاع مع شهرته في الأسماع لفظي لا معنى له، وبذلك يُنزع النزاع من البين ويدفع الدفاع بين القولين ويظهر عذر من نُسب إليه الجمع بين المذهبين.

فقد أورد على المحقق رحمته أنه قال في التجريد^٢ في بحث الحال: "الكلّي ثابت ذهنياً لا خارجاً وهو حقّ على إطلاقه وعمومه في الطبيعي وغيره، فقوله في بحث المهية بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج يدافع عموم ذلك وينافيه؛ وبعد ما فُصل تبين أن ما نفى وجوده خارجاً هو الكلّي بوصف الكلية، والمثبت وجوده فيه هو ذات المعروض بما هي هي لابشرط شيء حتّى عارض الكلية وعدمه.

وكذا قال الكاتبي في العين^٣ في بحث الوجود الذهني: "أن الحقائق الكلية لا وجود لها

١- شرح المطالع، ط الحجرية، ص ٣٩. ٢- تجريد الاعتقاد، ص ١٠٨.

٣- شرح حكمة العين، ص ٥١.

إلا في الأذهان و بها أثبتوا الوجود الذهني^١، و في بحث المهية^٢: "الكلّي الطبيعي موجود في الخارج لأنه جزء الأشخاص"، و اعترض عليه بالتدافع، و الأمر كما مرّ فلا تركز إلى دفعه بما هو أدهى و أمر. فقد قال بعض المتأخرين:

"الموجود في الخارج يطلق على معنيين: أحدهما: أن يكون موجودا في الخارج في نفسه بالوجود المحمول، و الثاني: ما هو أعمّ منه و من وجوده فيه لغيره بأن يوجد في الخارج ما يصحّ انتزاعه منه، فلعلّ المحقّق^٣ نفى وجود الطبيعي بالمعنى الأول ردّا على القائلين بوجوده في الخارج كذلك، و أثبت في مبحث المهية وجوده بالمعنى الثاني فرقا بينه و بين أخويه، لأنّهما ليسا موجودين في الخارج بهذا المعنى أيضا".

و قال الشارح الجديد للتجريد: "مراده بوجود الطبيعي في الخارج هو وجود أفراد^٤" ثمّ ذكر أنّه تحقيق مذهب القائلين بوجوده فيه و أنّ مرجعهم إليه؛ و كلّ ذلك سخيّف غير سديد ﴿وَأَنَّى لَهُمُ اتِّتَافُؤُشْ مِنْ مَّكَانٍ يَبِيدُ﴾^٥.

[الدليل الثاني للنافين و جوابه]

(و من ثمّ) أي و من أجل أنّ الكلّي الطبيعي هو المهية لا بشرط شيء كما عرفت (اتّصف بالأضداد في ضمن الأفراد) فإنّه الذي جامع هذا الضد في هذا الفرد و ذاك في ذلك، و هو إشارة إلى جواب دليل ثان لهم على العدم؛ قال العلامة الرازي^٦:

"لو وجد الكلّي الطبيعي في الأعيان لكان الموجود إمّا مجرد الطبيعة أو هي مع أمر آخر؛ لا سبيل إلى الأوّل لاستلزامه وجود أمر واحد بالشخص في أمكنة مختلفة^٧ بصفات

١- نفس المصدر، ص ٧١.

٢- في هامش ج: «و الاعتذار الثاني يمكن أن يرجع إلى الأوّل بأن يراد لأنّ الفرد هو منشأ انتزاع الطبيعة في الخارج فيكون وجودها منه بمعنى وجودها لمنشأ انتزاعها و إن أريد أنّ وجودها بمعنى وجود أشخاصها و أفرادها فيه لا بمعنى وجودها و ثبوتها لأفرادها تغييرا للاعتذاران و الأخير أظهر. فتدبر» (منه).

٣- سورة سبأ، الآية ٥٢.

٤- ب و ج: + «و اتّصافه».

٥- شرح المطالع، ص ٥٩.

متضادة وبطلانه بَيّن، ولا إلى الثاني لأنّه لا يخلو من أن يكونا موجودين بوجود واحد أو بوجودين، وهما ممتنعان؛ أمّا الأوّل فلأنّ ذلك الوجود إن قام بكلّ واحد منهما لزم قيام عرض واحد بمحلّين وإن قام بالمجموع لم يكن الموجود سوى المجموع لا كلّ واحد، وأمّا الثاني فلاستلزامه امتناع حمل الكلّي الطبيعيّ على المجموع والمذهب خلافه^١.

والجواب أنّ الممتنع إنّما هو اتّصاف واحد شخصي بالأضداد، أمّا الواحد بالنوع أو الجنس فلا يمتنع فيه ذلك؛ فالطبيعة غير متّصفة بشيء ولا بعدم شيء في مرتبة ذاتها بحسب الملاحظة العقلية وإن كان لابدّ من اتّصافها ببعض في الواقع كالوحدة، ففي الخارج شيء مجرّد عن العوارض لا بحسب وجوده الخارجي بل بحسب تلك الملاحظة، فغاية الأمر ارتفاع النقيضين في تلك المرتبة العقلية عن الطبيعة الكلية لا في الواقع أو الخارج، واجتماع الأضداد في معروض الكلّي لا الشخص^١. وقد قالوا بمثله في هيولى العناصر، فإنّها عند مثبتتها^٢ واحدة بدليل انقلاب بعضها بعضا بتبدّل صورها النوعية، فالهيولى في نفسها ليست متّصلة ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة ولا باردة ولا حارة ولا رطبة ولا يابسة وهي مع ذلك متّصلة مع الصورة المتّصلة ومنفصلة مع المنفصلة وباردة وحارة ورطبة ويابسة وهكذا؛ ولم يتصدّ أحد للردّ عليهم بامتناع ارتفاع النقيضين عنها في حدّ ذاتها واجتماعهما فيها في ضمن الصور، وما ذلك إلّا أنّها في نفسها مبهمة لا تشخّص لها إلّا بصورها، وإمكان مثله واجب التسليم في كلّ أمر كليّ أو بهيم.

قال بعض المحقّقين^٣: "فإن قلت: كيف يتّصف الواحد بالذات بالمتضادات، قلت: هذا استبعاد ناش من قياس الكلّي على الجزئيّ والغائب على الشاهد، ولا برهان إلّا على

١- ج: + «و بتقرير آخر اتّصاف الطبيعي بالأضداد إنّما هو في ضمن الأفراد وهو معها متعدّد بتعدّدها، وإن كان في مرتبة ذاته لا واحدا ولا متعدّدا ولا أسود ولا أبيض، فإنّه واحد مع الواحد متعدّد مع المتعدّد، أسود مع الأسود، أبيض مع الأبيض».

٢- ج: + «حقيقة».

٣- أنظر: مصباح الأنس، ص ١٠٦.

امتناعه في شخص معين".

[كلام المحقق الطوسي]

و يقرب من هذا الدليل ما قد يُعزى إلى المحقق الطوسي عليه السلام في بعض رسائله^١ وهو أنّ الشيء العيني لا يقع ولا يحمل على كثرة، فإن كان في كلّ منها فلم يكن شيئاً بعينه، بل أشياء كثيرة وإن كان في الكلّ من حيث هو كلّ والكلّ شيء واحد من هذه الحيثية فلم يقع على أشياء وإن كان في الكلّ على التفرّق كان في كلّ واحد جزء منه، وإن لم يكن في كلّ ولا في الكلّ فلم يكن واقعا على كثرة.

والجواب الجواب؛ فإن أراد بالعيني الشخص فهو مسلم ولا يغني من جوع، وإن أراد ما يعمّ معروض الكلّي فهو ممنوع.

[الوجود لغيره خارج عن محلّ النزاع]

(و وجوده) أي الطبيعي (لنشأ الانتزاع بديهياً ليس محلّ النزاع) فإنّ الشيء وإن لم يكن في نفسه موجوداً في الخارج، يجوز كونه موجوداً فيه لغيره كالعمى للأعمى، ووجود الشيء كذلك لا ينافي عدمه في نفسه، وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، لا المثبت له؛ فإنّ الصفات قد تكون عدميّة مع اتّصاف الموصوفات بها في نفس الأمر بل الخارج. قال المحقق الدواني: "معنى الاتّصاف في نفس الأمر أو الخارج، كون الموجود بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه ومصادقه؛ ولا شك أنّ هذا إنّما يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتّصاف، إذ لو لم يوجد فيه لم يكن من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم، ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك الظرف بحيث لو لاحظته العقل صحّ له انتزاع تلك الصفة عنه".

وقول الشيخ في إلهيات الشفاء^٢: "ما لا يكون موجوداً في نفسه يستحيل أن يكون

موجودا لشيء" إنما هو فيما لا وجود له أصلا و هو حقّ إذ المعدوم المطلق لا يخبر عنه ولا به.

وبالجملة وجود الطبيعيّ بمعنى وجود منشأ انتزاعه أو وجود اتّصافه به واضح، وفساد تنزيل كلام القوم عليه أوضح؛ ففيه تحرير لمحلّ النزاع وردّ على من صرف كلام المحقّق الطوسيّ وغيره إليه كما سبق التنبيه عليه. والحمد لله على التحقيق وهو وليّ التوفيق.

فرائد يتيمة وفوائد عظيمة

تناسب ما مرّ من الكتاب

أولها: [التركيب في المهيّة عقليّ والأجزاء متناهية]

إنّ محقّقيّ المشبّتين للكلّيّ الطبيعيّ ذهبوا إلى أنّ الأجزاء العقليّة المحمولة متغايرة بالمهيّة دون الوجود؛ فالحيوان والناطق والإنسان مهيّات متغايرة موجودة ذهنا بوجودات متميزة متّحدة بأفراد الأناسيّ وتوجد معها بوجودها بعينه في الخارج، ولذا يحمل بعضها على بعض، فهي عندهم صور متعدّدة لأُمور متعدّدة موجودة خارجا بوجود واحد.

وحقّ التفصيل أنّ الاحتمالات على تقدير وجود الطبيعيّ ثلاثة:

الأوّل: إنّ الوجود في الخارج واحد والموجود^١ فيه إثنان: الشخص والطبيعة؛ وردّ بأنّه إن كان كلّ منهما موجودا بذلك الوجود قام واحد شخصيّ بمحلّين، وإن كان الموجود به هو المجموع^٢ وجد الكلّ بدون وجود جزئه.

الثاني: كلّ منهما في الخارج إثنان، ففيه موجودان ووجودان؛ ويردّه صحّة الحمل.

الثالث: وحدتهما، فليس في الخارج إلّا موجود واحد بوجود واحد، والتعدّد إنّما هو

في العقل بتحليله و تركيبه بين الأجزاء التي هي متغايرة بمهياتها العقلية متحدة في الوجود الخارجي؛ وهو مختار المحققين و لذا قال:

(تركيب المهية) من أجزائها العقلية (عقلي) لأنه يدرك بالعقل. و المراد بالتركيب الخارجي ما كان وجود الأجزاء بعضها متميزا عن بعض في الخارج كنفس الإنسان و بدنه، لبقاء أحدهما بعد فناء الآخر. فإن فقد التمايز فالتركيب عقلي كالجنس و الفصل، إذ التركيب فرع الإثنيّة و التعدّد، و^١ وجود كلّ جزء عين وجود الآخر و عين وجود الكلّ في الخارج، فلا يتصور التركيب بحسب وجوده فيه، فهو بحسب هذا الوجود أمر وحداني بسيط الذات و إنما هو في العقل متألفة من مهيات متخالفة متميزة في الوجود، و من هنا نسبوا تركيب المهية و جزئية أجزائها إلى العقل، فلا ينفي ذلك وجودها في الخارج حقيقة و بالذات بوجود الكل^{٢، ٣} و لا صحة حمل كلّ على كلّ.

صرّح به الشيخ^٤ و غيره، قال:

"ليس تركيب الإنسان من الحيوان و الناطق تركيباً حقيقياً ليمتنع حمل أحد الجزئين على الآخر كما في الأجزاء الحقيقية، إذ ليس شيء منه حيواناً و شيء آخر منه ناطقاً، بل هو الحيوان الذي هو بعينه الناطق". و قال أيضاً^٥: "ليس الفصل خارجاً عن الجنس منضماً إليه بل هو مضمّن فيه".

و بالجملة لا يتصور مع اتحاد^٦ الجزئين و اتحاد الكلّ بكلّ في الخارج تحقّق التركيب الحقيقي الخارجي، لأنه يستدعي التغاير في الوجود الخارجي، و ما في الخارج أمر واحد، فتعيّن كون التركيب عقلياً لا خارجياً، مجازياً لا حقيقياً.^٧

(و أجزاؤها متناهية و إلا لم تعقل) المهية أو الأجزاء، لا ممتنع تعقل ما لا يتناهي في

١- ج: «فإذا كان» بدل «و».

٢- ب و ج: + «فيه».

٣- ب: «الكلي» بدل «الكل».

٤- الشفاء (الالهيات)، ص ٢٣٦.

٥- الشفاء (الالهيات)، ص ٢١٧.

٦- ج: + «كلّ من».

٧- ج: + «بالنسبة إلى الخارج»

زمان متناه وهذا خلف. وقد ثبت بما مرّ تغاير تلك الأجزاء ومغايرتها للمهية بالمهية^١ واتحادها بالوجود الخارجي؛ (و) أمّا (تمايز كلّ) من أجزاء المهية (عنها وعن) الجزء (الآخر بالحقيقة) أي بالمهية (و الوجود) الخارجي كليهما، فهو ساقط (غير معقول) ليس في درجة التعقّل فضلا عن القبول.

و الثانية: [الكليّ محمول بالطبع و الجزئيّ موضوع كذلك]

إنّ (الكليّ محمول بالطبع كالجزئيّ في الوضع) أي في وصف كونه موضوعا، فالمصدر مبنيّ للمفعول أي كما أنّ الجزئيّ موضوع بالطبع. وهذا أصل أصله السابقون وضيّع آخرون وهو أصل أصيل واضح السبيل؛ فإنّ طبع الكليّ من حيث هو كليّ مستعدّ للانطباق والانبساط على الأشخاص، والجزئيّ بطبعه منقطع عن غيره؛ إذ الكليّ من حيث هو كليّ يجب أن يكون قابلا لشركة كثرة فيه ولو فرضا، فيلزمه من حيث هو كذلك استعداده لاشتراكه بينها وانبساطه عليها، وما ذلك إلّا لتوحدّه مع كلّ واحد منها وهو المعنيّ بحمله عليها، فحملة لا يحتاج إلى ملاحظته من غير حيثيّة كليّة^٢؛ بخلاف ما إذا أريد وضعه للحكم عليه إذ يجب حينئذ أن يلاحظ من حيث أنّه طبيعة معيّنة أو مفهوم معيّن بين الطبائع والمفاهيم الكليّة كما في القضايا الطبيعيّة، أو من حيث أنّه متحقّق في ضمن أشخاصه الجزئيّة متشخّص بتشخصاتها كما في المحصورات والمهمات؛ وهذه كلّها مبينة لجهة كليّته منافية لتلك الحيثيّة. بخلاف الجزئيّ، فإنّه من حيث هو جزئيّ ممتنع بنفسه عن الشركة أب عن الاتحاد بغيره بل هو بطبعه متميّز عما سواه، منقطع عن جميع أغياره، غير متّحد بشيء حتّى بجنسه ونوعه؛ فإنّه وإن كان له جهة اتّحاد بذاتيّاته الكليّة لكنّه من هذه الجهة مبينة لها.

وهذا هو منافرة طبعه للحمل، إذ المحمول من حيث هو محمول ملحوظ من جهة اتّحاده بالموضوع المغاير له من وجه آخر، وتصور الجزئيّ من حيث هو جزئيّ لا ينفكّ

٢- ج: «كليّته» بدل «كليّة».

١- الف: + و الوجود الذهنيّ.

عن امتناع العقل من تجويز اتّحاده بما يغايره ولو اعتبارا؛ فلو أريد حمله لوحظ لا من حيث إنّه جزئي بل من حيث إنّه مفهوم كليّ منحصر في شخص كـ"زيد هذا" أي الحاضر المحسوس و"هذا زيد" أي المسمّى به المعبود بالوضع العلميّ. فكما لا يكون الموضوع كليّا من حيث هو كليّ كذا لا يكون المحمول جزئيّا من حيث هو جزئيّ.

وقد صرّح بامتناع حمله المحقّق الطوسي في شرح الإشارات و صاحب المحاكمات فيها^١ و العلامة التفتازاني في المطول^٢، لكنّهم أجملوا^٣ القول بأن الجزئيّ الحقيقي لا يحمل على شيء أصلا.

و المحقّق الشريف قال^٤: "كون الجزئيّ مقولا و محمولا إنّما هو بحسب الظاهر، و أمّا بحسب الحقيقة فالجزئيّ الحقيقي ليس مقولا و محمولا على شيء أصلا، بل يقال و يحمل عليه المفهومات الكلّيّة، فإنّ حمله على نفسه لا يتصوّر قطعا إذ لا بدّ فيه من مفهومين متغايرين، و حمله على غيره إيجابا ممتنع أيضا."^٥

و وجهه ما حقّقناه و لم يتعرّض له لظهوره، قال: "و أمّا "هذا زيد" فلا بدّ من تأويله لأنّ "هذا" إشارة إلى شخص معيّن فلا يراد بـ"زيد" ذلك الشخص بعينه و إلّا فلا حمل من حيث المعنى لا اتّحاده، بل يراد به مفهوم "المسمّى بزيد" أو "صاحب هذا الاسم" و هو كليّ و إن فرض انحصاره في شخص" انتهى.

و هو كلام حقّ ما فهمه من تصدّى لتزييفه؛ و تحقّقه أنّ السلب ليس حملا في الحقيقة بل هو سلب الحمل؛ و لذا احتاجوا في إدراج السوالب في الحملية - بمعنى القضية المشتملة على حمل - إلى ارتكاب التجوّز في التسمية كما يأتي. فالكلام هنا في

١- شرح الإشارات و التنبيهات مع المحاكمات، ج ١، ص ٣٩.

٢- المطول، ص ١٨١.

٣- الف و ب: «حملوا» بدل «أجملوا».

٤- تحرير القواعد، ص ١٢٨.

٥- في هامش الف و ب: في حاشية شرح الرسالة.

الإيجاب لأنه حقيقة الحمل.

و الحمل الإيجابي للجزئي إما على جزئي أو كلي؛ والأول إما على نفسه و هو غير معقول^١ - و ما اشتهر من "ضرورة حمل الشيء على نفسه" ليس في الحمل الحقيقي لاختصاصه بالمفهومين المغايرين، بل هو مجاز عن امتناع السلب -، أو على غيره و هو بين الامتناع. فقولك: "هذا زيد" إن أريد بالمحمول نفس المشار إليه فهو في قوة قولك: "هذا هذا"، وإن أريد به غيره امتنع الحكم بالاتحاد، وإن أريد أنه الفرد المعهود من مفهوم "المسمى بزيد" كان كلياً منحصرًا في فرد.

و الثاني لا يخلو من أن الموضوع إما طبيعة الكلّي من حيث هي هي، أو من حيث تحققها في ضمن الأفراد^٢، و كلاهما فاسدان؛ لأن معنى الحمل هو اتحاد المحمول بالموضوع بمعنى أن المحمول يوجد بوجود الموضوع، لا مطلق الاتحاد في الوجود ولو بالعكس؛ و ظاهر أن الكلّي موجود بوجود أشخاصه من غير عكس. و ما قلناه لا يستلزم صدق عكسه كنفسه، بل قد ينعكس كما في الحمل المتعارف

١- ج: + «لاشترط الحمل بتغاير المفهومين».

٢- ج: «...كـ بعض الإنسان زيد» لا يصح على الحمل المتعارف و هو واضح إذ لا بدّ فيه من ثالث يكون فرداً للطرفين و الجزئي لا فرد له، فإن جعلته في قوة قولك: "زيد بعض الإنسان" ليكون من الحمل المتعارف سلماً، لكنّه ينقلب إلى حمل الكلّي على الجزئي و الكلام في العكس فبقي أن يكون من حمل المواطة أي هو هو و ظاهر أن الجزئي ليس هو بعينه نفس الكلّي الموضوع وإن كان فرداً و مصداقاً له؛ و أمّا حمل الإشتقاق أو هو ذو، و هو بمعنى بعض الإنسان مسمى بزيد أو ذو زيد أي صاحب هذا الاسم.

في هامشها: «إذ لا يمكن الإشتقاق من "زيد" ولا إضافة "ذو" إليه مع بقائه على حقيقته، فلا بدّ من تأويله بالاسم و اشتقاق محمول عن حدث التسمية به أو إضافة "ذو" إلى الاسم. فما ذكرناه غاية ما يمكن ارتكابه في تصحيح الحمل الاشتقاقي أو حمل هو ذو هو» (منه). فيجعلان الجزئي متأولاً بالكلّي و هو خارج عن محلّ النزاع، إذا عرفت هذا.... بدل «و كلاهما فاسدان... إذا عرفت هذا فنقول».

نحو: "كلّ إنسان حيوان" أو "ناطق"، فإنّ مصداق طرفي الحمل هو أمر ثالث هو فرد لهما وجود كلّ منهما بوجوده. فالحكم بأنّ أحدهما يوجد بوجود صاحبه في قوّة الحكم بأنّه يوجد بوجود أشخاصه، فصدقه في كلّ منهما يستلزم صدق عكسه على حسب ما تحقّق بينهما من النسب الثلاث التصادقيّة^١؛ فـ"كلّ إنسان حيوان" معناه أنّ الحيوان موجود بوجود الإنسان وجوّد الأعمّ بوجود الأخصّ، فيصدق عكسه جزئياً أي "بعض الحيوان إنسان". ومعنى "كلّ إنسان ناطق" أنّ الناطق موجود بوجود الإنسان وجوّد أحد المتساويين بالآخر فيصدق عكسه بنفسه وهكذا.

وأما العكس العرفيّ فهو مبنيّ على أنّهم أرادوا جعل قواعدهم كلّيات لا تتخلّف عن مادّة من الموادّ الجزئية، فاعتبروا القدر المشترك بينها فقتنوا انعكاس الموجبة مطلقاً جزئية، وإلاّ قرب موجبة كلّية تنعكس بنفسها في الواقع.^٢

وأما الحمل الذي ليس بمتعارف لوقوعه بطبيعة كلّية أو عليها أو بشخص أو عليه فلا ينعكس؛ إذ لا ثالث هنا حتّى يقال: "يوجد كلّ منهما بوجوده" ليصحّ الأصل والعكس بعلّية وجوده لوجودهما، لأنّ المعنى مع عدم الثالث أنّ المحمول يوجد بوجود الموضوع نفسه فيمتنع العكس لا متناع أن يوجد الشيء بما يوجد به.

إذا قيل: "الإنسان نوع" أو "زيد إنسان" كان المعنى أنّ النوع يوجد بوجود الإنسان والإنسان يوجد زيد، لأنّ وجود الكلّي إنّما يكون بوجود ما تحته إلى أن ينتهي إلى الشخص، فإنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، فيوجد الجوهر بوجود الجسم والجسم بوجود الجسم النامي وهو بوجود الحيوان وهو بوجود الإنسان وهو بأشخاصه أي في ضمنها.

١- في هامش الف و ب: «هي التساوي والعمومان، والمقصود إخراج التباين إذ لا تصادق لمتباينين» (منه).

٢- في هامش ب: «و ذلك إذا كان موضوعها ومحمولها متساويين نحو: كلّ إنسان ناطق» (منه).

وقد صرح الشيخ^١ بأنَّ جسمية الإنسان معللة بحيوانيته وهو مكرّر في كلامهم؛ فإن ضويقوا في الثبوت لانتفاء الواسطة فيه للذاتيات فلا شك في ثبوته في الإثبات، فيمتنع مع ذلك انعكاسها لامتناع أن يوجد زيد بوجود الإنسان أو هو بوجود النوع. وأمّا "بعض الإنسان زيد" فلم يعتبر إذ لو أُريد بعض الإنسان المتحقّق في ضمن غير زيد فحمله عليه فاسد، وإن أُريد المتحقّق في ضمن زيد فهو لغو لا يفيد في قوة "زيد زيد"، وإن أُريد بعضه المبهم لا بشرط فهو كلّّي يوجد هو بوجود زيد، لازيد بوجوده. وكذا "بعض النوع إنسان" لأنَّ بعض النوع لا بشرط أعمّ من الإنسان فهو يوجد بوجود الإنسان من غير عكس. ولاحققناه هو السر فيما ترى من أنَّ الموضوع [في] كلّ قضية متعارفة إمّا مساو لمحموله أو أخصّ منه، وفي تخصيصهم النسب الأربع بالكليتين دون الجزئيتين والمختلفين، و تخصيصهم العكسين^٢ بالقضايا المتعارفة المحصورات دون الطبيعيات^٣ في سائر المصنّفات.

[أدلة النافين]

إذا عرفت هذا فنقول اتفق المتأخرون على إبطال هذا الأصل وردّوه بالنقل عن الشيخ والفارابيّ وأدلة العقل، حتّى أنّه من مواضع وفاق صدر المحقّقين والمحقّق الدواني، وزيفوه بوجوه بها خرّوا عن قطفه^٤ الدواني.

١- انظر: الشفاء (المنطق) ج ٣، البرهان، الفصل العاشر، ص ٩٩.

٢- في هامش الف و ب: «أي مباحث العكس المستوي وعكس النقيض» (منه).

٣- ب: + «و الشخصيات. فاحفظه فيه يسهل المعضلات ولا تجدّه في سائر المصنّفات».

٤- في هامش الف و ب: «الضمير لـ"الأصل" شبه بأصل الشجرة بجامع النفع والإثمار، والأصل وإن أُريد به القاعدة الكلّية لكثته في الأصل بمعنى أصل ساق الشجرة فلا يخفى. "القطف": الثمر قال في صفت الجنة: ﴿**الطولها دائية**﴾ [سورة الحاقة، الآية ٢٣] أي ثمارها قريبة من تناولها، لا يمنعه بعدها ولا شوك أشجارها، كذا في الغريثين» (منه).

[انظر: لسان العرب، ج ٩، ص ٢٨٥، مادة «قطف»].

الأول: إنّه يجوز في جزئيين متغايرين بالمفهوم إتّحادهما بالذات كـ هذا الكاتب هو هذا الضاحك^١ و "ذاك العابد هو هذا السالك".

قلت: نعم بحسب الظاهر^١، وإلا فالتحقيق أنك إذا أشرت بالموضوع إلى شخص، فإن أشرت بالمحمول إليه بعينه فهو في قوّة أنّ هذه العين هي هذه العين فلا معنى للحمل^٢، وإن أردت مفهوم المحمول ولو من حيث تعيّنه في الشخص، صحّ الحمل لكنّه حينئذ كليّ منحصر فيه.

الثاني: إنّ الكليّ محمول على الجزئيّ كـ زيد إنسان^٣ و يلزمه عكسه فيصدق "بعض الإنسان زيد" إذ الإِتّحاد من الطرفين.

قلت^٣: قد عرفت أنّ الإِتّحاد وإن كان قائما بطرفيه، لكنّ الإِتّحاد المعتبر في الحمل إنّما هو مأخوذ وصفا للمحمول أي اتّحاده بالموضوع و وجوده بوجوده لا مطلقا اتّحادهما؛ و من هنا تفرد المحمول بأنّه هو محطّ الفائدة و الموضوع بامتناع كونه مجهولا مطلقا للسامع. و الإِتّحاد بهذا المعنى لا يجب تكرّره^٤ من الطرفين بل قد يمتنع كما في غير المحصورات كما بيّناه، إذ يتحدّ كلّ من الإنسان و بعض الإنسان بزيد حيث يوجدان بوجوده، و لا عكس.

الثالث: إنكم إن قلتم: إنّ شرط الحمل تغاير طرفيه في الوجود الخارجي، فهو ممنوع لأنّه مانع لا لشرط، وإن كان الشرط تغايرهما مفهوما و في الذهن فهو متحقّق في "هذا زيد".

١- ج: + «كما أفاده المحقّق الشريف».

٢- في هامش الف و ب: «لأنّه غير مفيد و الكلام في الحمل المفيد و ذلك إنّما يتصوّر إذا كان بين متغايرين بحسب مفهومهما الذهنيّ» (منه).

٣- ج: «قلت: هذا أيضا بحسب الظاهر و إلا فلا يكفي مطلق الإِتّحاد في مطلق الحمل، بل لا بدّ في الحمل المتعارف من اتّحاد الطرفين في أمر ثالث يكون فردا لهما و لا فرد للجزئيّ، و في حمل المواطة من اتّحاد مصحّح لأن يقال: هو هو و الجزئيّ لا يتحدّ بغيره كذلك و حمله على نفسه غير مفيد بل ليس حملا حقيقيا كما عرفت. الثالث...» بدل «قلت: قد عرفت أنّ الإِتّحاد... و لا عكس. الثالث».

٤- ب: «أن يكون» بدل «تكرّره».

قلت: قد سبق في الوجه الأول ما يدفعه؛ فإنَّ الجزئيَّ الحقيقيَّ مشار إليه بالإشارة العقلية، فكلٌّ من "هذا" و "زيد" إشارة إلى الذات المشخّصة فلاحمل إلّا بقلب زيد كليّاً. الرابع: إنَّهم اتَّفَقوا على حمل الجزئيّ على نفسه، نحو: "زيد زيد" و "أنا أبو النجم" و "شعري شعري".^١

وليت شعري كيف جعلوا حمل الشيء على نفسه حملاً حقيقياً و قد أسلفنا معناه؟! وكيف عدّوا منه المثالين و من الظاهر أنَّ المحمول في مثلهما متأوّل باسم جنس كليّ أي: شعري مشهور أو كامل أو نحوهما؛ و من ثمَّ كان أبلغ من التصريح بهما، ولو فرض الإشارة بكلا اللفظين إلى شخص معيّن فهو كلام ساقط من قبيل الهذر.

الخاص: إنَّ الواجب في الحمل تغاير طرفيه و لو بوجه، فلمَ لا يجوز جعل أمر واحد موضوعاً و محمولاً باعتبارين؟ و لمَ لا يكفي التغاير بمجرد الموضوعيّة و المحموليّة نحو "أنا أبو النجم" و "شعري شعري"؟

وليت شعري كيف يمكن الاكتفاء بمجرد الاختلاف بالوضع و الحمل، و حمل المثالين عليه؟! و أيضاً الكلام في الحمل^٢ المفيد، و مناط إفادته تغاير طرفيه بالمفهوم فلا يكفي مجرد اختلاف مفهوم واحد^٣ بالوضع و الحمل. و أمّا ما نقلوه عن السلف فلعلّه ناظر إلى الحمل العامي^٤ الظاهريّ لا الخاصيّ المتعارف في الفنون العقلية، أو أرادوا^٥

١- أنظر: الأغاني، ج ٢٢، ص ٤٩٨. ٢- ج: + الحقيقي.

٣- ج: «اختلافهما» بدل «اختلاف مفهوم واحد».

٤- في هامش ب: «لأنَّ العوامَّ لا تنتقل أذهانهم إلى ذلك التأويلات الخفية في حمل الجزئيات بل يقونها على ظاهرها» (منه).

٥- في هامش الف و ب: «و لعلّهم أطلقوه تعويلاً على ذهن السامع و أنّه يصرفه إلى ما يصلح للحمل قطعاً. فإن قلت: فلا يكون حمل الجزئيّ بهذا المعنى قسماً آخر مغايراً للحمل الكليّ فكيف يصحّ عدّهما قسمين متقابلين؟ قلت: بل هما متغايران أحدهما حمل الكليّ بالأصالة و الآخر حمل ما هو جزئيّ بالأصالة كليّ تأويليّ سُمّي جزئياً للتنبيه على هذه الدققة، فليتأمل» (منه).

بالجزئي المحمول الجزئي^١ المدرك على وجه كليّ منحصر فيه، لا مطلقاً.^٢
 قال صدر المحققين: "الجزئية لا تنافي الحمل عند القدماء و خالفهم شرذمة من المتأخرين و اعتمدوا على ما لا يصلح للتعويل. و يدلّ على جواز حمل الجزئيّ أنّه هو الحكم بالاتّحاد و هو من الجانبين، فإذا اتّحد زيد مع الإنسان، صدق "زيد إنسان" فلامحالة يكون الإنسان أيضاً متّحداً معه فيصدق "بعض الإنسان زيد".
 و قال المحقّق الدواني: "لاربية في جواز حمل الجزئيّ الحقيقيّ و قد صرّح به الفارابيّ في المدخل الأوسط^٣ و جعل أقسام الحمل أربعة، منها حمل الجزئيّ على الكليّ و عكسه". و قد عرفت الحقّ و هو بالإتباع أحقّ.

الثالثة: [الجزئيّ لا يكون كاسبا و لا مكتسبا]

إنّ الكليّ إنّما يدرك بالعقل نفسه فقط (و) الجزئيّ (مدركه) بفتح الميم^٤ (الحواسّ) الظاهرة أو الباطنة، فيدركه العقل بتوسّط حصول صورته الجزئية فيها (لا) بنفسه بتوسّط (الحدّ و القياس). قال المحقّق في شرح الإشارات^٥: "إنّ الإدراكات الجزئية لا سبيل إليها إلّا الحسّ أو ما يجري مجراه و لا يتناولها البرهان و الحدّ".
 و قال في منطق التجريد^٦: الأشخاص الجزئية لا حدود لها و لا براهين عليها إلّا

١- ج: + «المأول بالكليّ».

٢- ج: «لا الجزئيّ من حيث هو جزئيّ» بدل «منحصر فيه لا مطلقاً».

٣- انظر: المنطقيّات للفارابيّ، ج ١، ص ٢٨.

٤- في هامش الف و ب: «إسم مكان أي محلّ دركه و إدراكه الحواس، إذ الإدراك هو العلم و هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل أو الحواس و التي في العقل نفسه هي صور الكليات و الجزئيات المجردة لأنّها أيضاً كما يأتي مدركة على وجه كليّ فصورها أيضاً كلية حاصلة في العقل و أمّا التي في الحواس فإنّما هي صور الحسيّات الجزئية فإنّ العقل إنّما يتعلّقها و يعلم بها بملاحظة صورها في قواه و حواسه الجسمانيّة فالمراد بالجزئيّ هنا أيضاً صورته المدركة على

الوجه الجزئيّ لا مطلقاً» (منه). ٥- شرح الإشارات، ج ٣، ص ٣٠٩.

٦- الجوهر النضيد في شرح التجريد، ص ٢٣١.

بالعرض، لامتناع إدراك تشخصاتها بالعقل دون الحسّ أو ما يجري مجراه كالإشارة، ولكونها معروضة للاستحالة والفناء، والحدود والبراهين تتألف من كليات لا تستحيل ولا تنفى.

وفي شرح المواقف^١: "إنّ الحسّ لا يتعلّق إلاّ بالجزئيات من حيث خصوصياتها، ولا سبيل إلى إدراكها من هذه الجهة سوى الحسّ. فإن قلت: نحن نعلم أنّ في الجسم الفلانيّ مثلاً لونا جزئياً مخصوصاً، علماً تاماً، ثمّ ندركه بالبصر فنجد تفاوتاً ضرورياً، فقد صحّ إمكان أن يتعلّق العلم بما يتعلّق به الإدراك الحسيّ بطريق آخر غير الحسّ.

قلت: هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين إدراك الجزئيّ على وجه جزئيّ وبين إدراكه على وجه كليّ، وذلك لا يخفى على ذي مسكة".

ومن هنا ذهب الحكماء إلى أنّه تعالى يدرك الجزئيات ويعلمها على وجه كليّ ثابت لا يزول ولا يتغيّر لا على وجه جزئيّ يتغيّر بتغيّر المعلوم، ويعنون أنّه لا يدركها بالحواسّ، لأنّه لا يعلمها من حيث الجزئية.

و بالجمله الجزئيّ من حيث هو جزئيّ، ليس كاسبا ولا مكتسبا؛ قال المحقّق الشريف^٢: "لما كان المنطقيّ باحثاً عن العلم الكاسب والمكتسب كما مرّ، ولم يكن العلم بالجزئيات كاسبا ولا مكتسبا، بل كان طريق حصولها الحواسّ الظاهرة والباطنة، لم يكن غرض متعلّق به" انتهى؛ ولذا أعرضوا عن البحث عنه في بحث النسب والعكوس وغيرها^٣، وأمّا بيان حدّه فلتبيين ضده وإلا فلا حاجة إلى معرفته مع عدم البحث عنه. وقد يقال: "امتناع الكسب إنّما هو في الجزئيات المادّية فقط" ويستأنس له بقول

١- شرح المواقف، ج ٦، ص ٢٨.

٢- في هامش الف و ب: «في آخر بحث الألفاظ من حاشية شرح المطالع» [انظر: شرح المطالع، ط الحجرية، ص ٣٢].

٣- ج: «و القضايا وأحكامها» بدل «العكوس وغيرها».

٤- في هامش الف و ب: «قاله الفاضل الرستمداريّ في حاشية الحاشية الجلالية على منطق التهذيب» (منه).

المحقق الشريف^١، قال ما محصله: "أنا إذا أدركنا إمكان زيد مثلاً وأشرنا إليه إشارة عقلية بهذه الإمكان كان جزئياً حقيقياً صرفاً، لا مدركاً بالآلات المختصة بإدراك الجسمانيات، بل نقول: نعلم بالضرورة أننا ندرك أشياء ليست جسمانية أصلاً كالأموال العامة، فجزئياتها لا تعقل إلا بالعقل؛ فما قيل من أن الصورة العقلية لا تكون إلا كلية ليس معناه إلا أن الصور المنتزعة من الجسمانيات الحاصلة في العقل كلية، لا متنازع حصول صورها الجزئية في العقل إذ يلزم انقسامه، بخلاف صور الجزئيات المجردة فإنها إذا أدركت ارتُسمت في النفس الناطقة، لا في قواها المدركة أو الحافظة" انتهى.^٢

و أقول: فيه نظر إذ العلم بالجزئيات المجردة إنما يتعلّق بها لا على وجه جزئيّ و من حيث هي جزئيات، بل غايتها أن تدرك على وجه كليّ منحصر في شخص، فالصورة المعقولة لكلّ جزئيّ مجرد حتّى الواجب تعالى شأنه قابلة في نفسها للاشتراك بين كثرة ولو كان العاقل حال تعلّقها مصدّقاً لدليل خارج بانحصار مطابق تلك الصورة في شخص. و منشأ الوهم غفلته قدس سره عن الفرق بين إدراك الشيء على وجه جزئيّ وإدراكه على وجه كليّ كما تبيّن عليه في شرح المواقف^٣،^٤ و قد استشعر به في موضع آخر^٥ حكى

١- في هامش الف و ب: «المنقول في آخر بحث الألفاظ من حاشية شرح المطالع» (منه).

٢- شرح المطالع: ط الحجريّة، ص ٣٠ [٢- شرح المطالع، ط الحجريّة، ص ٣٠ و ٣١.

٣- شرح المواقف، ج ٦، ص ٢٩.

٤- ج: + «و لا يؤنسه قول المحقق الشريف^{عليه السلام} لأنّه لم يزد على جواز إدراك الجزئيات المجردة بالعقل نفسه و لم يصرّح بأن إدراكه لها على وجه جزئيّ فعله أراد أنّه يدركها على وجه كليّ، و أمّا ما حكاه ممّا قيل: أن الصور العقلية كلّها كليّات، ثمّ فسره بأنّه مختصّ بالجسمانيات دون المجردات، فعلم المراد بالصور العقلية المعقولات، فلا بدّ من تخصيصه بالجسمانيات كما فعله^{عليه السلام} فلا تأييد فيه لوهم القائل و ذلك لتصريحهم بأن إدراك الجزئيّ المجرد و لو على وجه منحصر فيه إنّما هو على وجه كليّ و بالعقل نفسه لا على وجه جزئيّ و بالحق، و قد نصّ عليه السيّد^{عليه السلام} أيضاً فيما حكيناه من شرح المواقف و في موضع آخر من حاشية شرح المطالع حيث حكى قول الشيخ في الشفاء...».

٥- شرح المطالع، ط الحجريّة، ص ٣٢.

قول الشيخ في الشفاء^١ "إنّا لانشغل بالنظر في الجزئيات"، ثم قال^٢: "أي لانشغل في العلوم الحقيقيّة بالنظر في الجزئيات من حيث خصوصياتها" إلى قوله:

"فإن قلت: أليس يُبحث في الهيئة عن الأفلاك المخصوصة، وفي الإلهي عن ذات الواجب تعالى و عن العقول الفعالة، وذلك بحث عن أحوال الجزئيات الحقيقيّة؟ قلنا: ما ذكرته بحث عن الكلّيات المنحصرة في أشخاص معيّنة" إلى قوله: "لا طريق لنا إلى إدراك خصوصياتها إلّا بمفهومات كليّة فلا يتصور البحث عنها من حيث إنّها متشخّصة بتشخصات معيّنة" انتهى.

فقد علم أنّ جميع الصور العقلية كليّة، لأنّ الإدراك على الوجه الجزئيّ إنّما يقع بالحسّ دون العقل، فالمعقول كالحدود والبراهين وأجزائها لا يكون من حيث هو معقول مدركا على الوجه الجزئيّ المانع عن قبول الشركة سواء كان مجردا أو ماديا؛ لا لمجرد أنّ ارتسام الصورة الجسمانيّة في النفس يوجب انقسامها وعدم تجرّدها كما ظنّه، فلا وجه لتخصيصه القاعدة بالصور الجزئية^٣ الجسمانيّة ولا لتخصيص امتناع الكسب والاكتساب بها، بل كلّ ذلك في الجزئيّ المجرد أوضح لعدم الطريق إلى إدراك^٤ خصوصياته وتعيّنه من حيث هو جزئيّ على الوجه الجزئيّ بخلاف المادّي.

[اشكال]

وهنا إشكال هو أنّهم صرّحوا بإنتاج الشخصية كبرى^٥ للشكل الأوّل، وأيضا

١- الشفاء (المنطق)، المدخل، ص ٢٨.

٢- في هامش الف و ب: «قال ذلك أيضا في حاشية شرح المطالع بعد ما أسلفنا نقله بنحو من ورقين في أوائل مبحث الكلّي والجزئيّ» (منه).

٣- ج: «بالجزئيات»، بدل «بالصورة الجزئية».

٤- في هامش الف و ب: «إذ طريق ذلك كما اعترف به منحصر في مفهومات كليّة معقولة وهي لا تفيد العلم على الوجه الجزئيّ» (منه).

٥- في هامش الف و ب: «حال عن الشخصية لأنّه فاعل المصدر».

المطلوب إذا كان قضية شخصية لا بد من نسبة الوسط إلى موضوعها الجزئي الذي هو الأصغر لتؤدي إلى نسبة الأكبر إليه، وأيضاً الاستقراء تصفح الجزئيات لإثبات حكم كليّ و التمثيل إثبات حكم جزئيّ بآخر و صرّحوا بأنّ الجزئيّ في الجميع يعمّ الحقيقيّ أيضاً، فلا أقلّ من كونه موصلاً بعيداً أو أبعد.

و أقول: المقصود أنّ المقصود بالبحث في الفنّ هو الكلّي لأنّ العلوم الكاسبة والمكتسبة كليّات وقعت على الوجه الكلّي، لأنّ إدراك الجزئيّ على وجه جزئيّ و هو الإحساس لا أثر له في الإيصال، و لذا قال المحقّق الشريف في بيان هذه المقالة في حاشية شرح الرسالة^١: إنّ الجزئيات إنّما تدرك بالإحساس بالحواسّ الظاهرة أو الباطنة و ليس الإحساس ممّا يؤدي بالنظر إلى إحساس جزئيّ آخر، بل لا بدّ لذلك الآخر من إحساسه ابتداء و لا إلى إدراك كليّ و هو أظهر انتهى.

فلا يقدح وقوع الكسب بإدراك الجزئيّ على وجه كليّ مدرك بالنفس، لا على الوجه الجزئيّ الواقع بالإحساس، و لاشكّ أنّ الإدراكات الجزئية الكاسبة أو المكتسبة في القياسات إدراكات عقلية لاحسية و إنّ نشأت من الحسّ، ضرورة أنّ الإحساس من حيث هو إحساس لا يعتبر في حدّ أو قياس، و بذلك أسّس الأساس و لاتصغ إلى الناس فقد تحيروا فيه و لم يظفروا بوجه وجيه.^٢

قال بعض المحقّقين: "إذا وقعت الشخصية كبرى الأوّل كان موضوعها شخصاً فيكون هو محمول الصغرى أيضاً نحو: "هذا زيد" و "زيد إنسان"، و قد تقرّر بمحله أنّ الجزئيّ الحقيقيّ يمتنع حملة على غيره إيجاباً، سواء كان الغير كليّاً أم جزئياً، فيجب تأويل

١- تحرير القواعد المنطقية، ص ١٣٠.

٢- في هامش الف و ب: «حاصله... و مكتسباً» (منه).

«حاصله أنّه لو جاز كسب شئ من إحساس الجزئيّ لكان ذلك الشئ إمّا كليّاً أو جزئياً آخر و كلاهما فاسدان لما ذكره فظهر فساد كون الجزئيّ كاسباً و مكتسباً».

محمول الصغرى بمفهوم كليّ فيتأوّل موضوع الكبرى أيضا وإلا لم يتكرّر الأوسط؛ فتكون الكبرى في الحقيقة كليّة وإن سُمّيت شخصية فبالنظر إلى الظاهر^١.

قلت: هذا مع اختصاصه بالشكل الأوّل و عدم نفعه في الاستقراء والتمثيل، خاصّ بما لو وقع الجزئيّ نفسه محمولا في الصغرى، وقد صرّحوا بإنتاج نحو "هذا ابن زيد" و "زيد كاتب" مثلا مع عدم تكرّر الوسط، والتأويل فيه ركوب على شطط فلا ينفك شكال الإشكال عن هذا الشكل أيضا بمجرد هذا المقال^١.

وقد يقال: امتناع الكسب إنّما هو في تصوّر الجزئيّ فلا إشكال في التصديق بحاله إذ لو انتفى الكسب في الجزئيات التصورية والتصديقيّة لزم انتفاؤه في التصديقات مطلقا، لأنّ كلّ تصديق فهو جزئيّ لاشتماله على نسبة جزئية، ضرورة أنّ نسبة كلّ محمول إلى موضوعه لا تصدق على كثرة.

قلت أولا: إنّّه بيّن الفساد ويدفعه تصريحات القوم بعدم نفع الجزئيّ في الكسب تصوّرا وتصديقا، وبأنّه لاحد له ولا برهان عليه، وتعليلهم بذلك ترك البحث عنه في المعرف والحجّة وقد مرّ طرف منها.

وثانيا: إنّ الكلام في المعلومات الجزئية المدركة على وجه جزئيّ، لا في نفس العلوم الجزئية، فكون النسبة جزئية لا يمنع من الكسب بالمعلوم التصديقيّ الكليّ أو الجزئيّ^٢ الواقع طرفا لتلك النسبة، فلا يلزم انتفاؤه في التصديقات طرّا.

و الرابعة: [الفصل الحقيقيّ هي المبادئ الجوهرية لا المفاهيم العرضية]

إنّه (ليس الحساس والمتحرّك بالإرادة (و الناطق) أي المدرك للكليات (فصولا)

١- ج: + «ثمّ قوله: بصيرورة الكبرى كليّة بما ذكره من التأويل تخيل خال عن التحصيل إذ لا تكفي كليّة الموضوع في كليّة القضية، بل لابدّ معها من الحكم على أفرادها عموما وليس، فالقضية بعد التأويل أيضا شخصية إذ الحكم فيها على شخص معيّن غاية الأمر إدراكه وقع على وجه كليّ حيث عبّر عنه بمفهوم كليّ منحصر فيه...».

٢- في هامش الف و ب: «إذا كان متعلّقا على وجه كليّ لا مدركا بالحواس» (منه).

للأعيان الجوهرية (بمفهوماتها العرضية) إذ الفصل مقوم للمهية النوعية و جزء من حقيقتها، فلو كان الناطق مثلاً بمفهومه العرضي أعني الإدراك، فصلاً للإنسان الموجود، لزم تقوّم الجوهر بالعرض و هو ممتنع.

و الحاصل أنّ الناطق له مفهوم و هو معنى عرضي حاصل في الأذهان، و مصداق جوهرّي يوجد في الأعيان أعني الذات التي يقوم بها هذا المعنى العرضي و هي النفس الناطقة التي منها ينتزع العقل هذا المفهوم العرضي و يحمله عليها حمل الذاتيّ على جزئياته، و ظاهر أنّ ما به قوام أفراد الإنسان في الخارج هو هذا الجوهر؛ فليست الأجناس و الفصول أجزاء من أعيانها الجوهرية و لا النوع عين حقائقها الجوهرية بمفهوماتها العرضية و معانيها الذهنية (بل بمنشأ انتزاعها و مبادئها الجوهرية). فلو قيل: "النطق فصل للإنسان" كان مجازاً مجازاً بين أهل اللسان، لوضوح الأمر و الأمن من الالتباس، إذ ليس المقوم حقيقة هو مبداء الاشتقاق، بل مبداء الانتزاع.

(و لذا) جعلوا الحيوان جنساً للإنسان و مشاركاتة فيه، و الناطق فصلاً مميزاً له عنها و (لم يتعاكس) أمرهما بأن يجعلوا (الناطق) جنساً (و الحيوان) فصلاً (بالنسبة إلى الملك و الإنسان) إذ لو كان كلامنا ذاك في^١ الناطق بمعناه العرضي، و لاشكّ في اشتراك هذا المفهوم بين الملائكة و البشر، لكان ينبغي أن يجعل الناطق جنساً لهما و الحيوان فصلاً مقسماً له مقوماً للإنسان، لكن ليس كذلك؛ بل المراد بالناطق هو^٢ النفس الناطقة و القوة العاقلة البشرية المجردة عندهم ذاتاً لا فعلاً، و هي مخالفة بالمهية للملائكة لأنّها عندهم عقول مجردة ذاتاً و فعلاً معاً و مفهوم الناطق بمعنى المدرك مقول عليهما قولاً عرضياً؛ و بذلك يصحّ قولهم باستلزام الفصل للجنس حيث نقض بالناطق لتحققه في الملائكة بدون الحيوان، و أجيب بأنّ الفصل و هو الذاتي غير مشترك و المشترك عرضي لا ذاتي.

١- ج: «المقوم هو» بدل «كلامنا ذاك في».

٢- ج: «جوهر» بدل «هو».

و الخامسة: [الكَلِّي لا يتشخَّص]

إِنَّ التشخَّصَ الذي به تمتنع المهية من الشركة زائد على المهيئات الممكنة قطعاً، فتشخَّص كلّ ممكن بالغير كوجوده، فيجب الانتهاء إلى ما تشخَّصه بذاته و^١ تعينه عين ذاته و هو الواجب بذاته، لئلا يدور أو يتسلسل؛ فإنّ الكَلِّي الطبيعيّ قابل للشركة لأنّه معروضا فامتناعه عنها في الشخص حادث بحدوثه فلا بدّ له من علّة و لكن (لا يتشخَّص كَلِّي بمثله) فلو قيّد كَلِّي بكَلِّي أو كَلِّيّات لم تُفدّه التشخَّص لأنّ ما لم يَنل شيئا لا يُنبهه غيره، إذ الإفادة بعد الوجادة.

(و إن انحصر في شخص) معيّن بكثرة قيوده الكلية.

وفيه ردّ على الأرمويّ حيث قال في المطالع: "كلّ كَلِّي إذا قيّد بكَلِّي آخر يحصل له تخصّص ما و يقلّ به اشتراكه فكلّ ما ازداد قيده زاد تخصيصه و تقليل الشركاء فيه، وإذا كان كذلك جاز أن نقيّد كَلِّيّا بكَلِّيّات كثيرة إلى أن يتشخَّص^٢ و يمتنع حصوله في أكثر من شخص معيّن".

وفيه اشتباه بين، إذ الكَلِّي المقيّد باق على كَلِّيّته و إن انحصر بكثرة قيوده و تخصيصاته في فرد، إذ المنحصر في شخص لا يجب كونه شخصا و إلّا كان مفهوم الواجب جزئياً حقيقياً، بل العبرة في كَلِّيّة المفهوم و جزئيّته بنفس تصوّره لا بمصداقه في الخارج.

وقد صرّح الشيخ في منطق الشفاء^٣ بأنك لو وصفت زيدا بما شئت من الأوصاف و لو بألف أو آلاف لم يتعيّن لك في العقل شخصه، بل يجوز أن يكون الجميع لأكثر من واحد؛^٤ و أمّا تحقيق حقيقة التشخَّص و ما به يتشخَّص الشخص فيحتاج إلى زيادة بحث

١- الف: + «تعينه بمعنى ما به». ٢- ج: + «و ينتفي الشريك».

٣- الشفاء (المنطق)، المدخل، ص ٧٠.

٤- ب و ج: + «و إن يراد (أراد) تشخَّص مصداقه، فذلك لا يسعنا العدول عن وفائه».

وفحص، بل قد شخصت في تشخيص التشخيص أبصار البصائر فاضحت^١ العقول في شواخصه شواخص^٢ النواظر حتى انشعبوا في تحقيقه إلى مذاهب تسعة، وساحة الكتاب أضيق من أن تسعه.

مُعَرَفٌ لِلْمُعَرَفِ

[المطلوب معلوم من وجه و مجهول من وجه آخر]

(المطلوب) أي المجهول الذي يطلب (تصوره) ليس مجهولا من جميع الوجوه ولا معلوما كذلك و إلا لزم توجه النفس إلى المجهول المطلق أو تحصيلها للحاصل قبل ذلك التحصيل؛ بل (يُعلم بوجه) ما (فيطلب) متلبسا (بآخر) أي بوجه آخر، فهو معلوم من وجه به يصح التوجه إليه و مجهول من وجه آخر يكون مطلوبا من هذا الوجه (فلا طلب) هناك (لحاصل) مطلقا و من جميع الوجوه أو (مجهول مطلقا).

[شبهة]

وهنا شبهة هي أننا ننقل الكلام إلى هذا الوجه المطلوب فإنه أيضا لا يخلو من أن يكون معلوما أو مجهولا فيعود المحذوران. و أجاب عنها بقوله: (و طلبه) أي طلب ذلك الشيء (من وجه غير طلب) نفس (الوجه) لأنه مطلوب أولا و بالذات في الثاني، و ثانيا وبالعرض في الأول (كالعلم) فإن العلم بالشيء من وجه غير العلم بذلك الوجه، لأنه معلوم قصدا و بالذات في الثاني، و تبعا وبالعرض في الأول.

١- ب: «فأرخت» بدل «فاضحت».

٢- في هامش الف و ب: «جمع شاخص و هو ما يعلم به مقدار الظل؛ و المراد به هنا ما يجعل ذريعة للعلم بالتشخيص و خصوصيات أحكامه، و الشواخص الثاني صفة للنواظر من "شخص المسافر" إذا خرج من بيته للسفر، أو من "شخص البصر" إذا تحير فوق على محلّ و لم ينتقل منه لتحيره فيه؛ أي: خرجت حدائقهم عن منازلها و بيوتاتها، أي: عن الجفون لكثرة النظر في المسألة، أو تحيرت عيونهم و بصائرهم فيها» (منه).

[الفرق بين تصوّر الوجه و تصوّر الشيء بالوجه]

و التفصيل أنهم اختلفوا في الفرق بين تصوّر الوجه و تصوّر الشيء بالوجه؛ فالمنقول من القدماء عدم الفرق و أنّ المتصوّر حقيقة في صورتين هو الوجه فقط، إلاّ أنّه قد يتصوّر من حيث أنّه منطبق على ذي الوجه بحيث يتعدّى الحكم على الوجه إليه كما في موضوع القضايا المحصورة، و قد يتصوّر من حيث هو هو في ذاته كما في موضوع القضايا الطبيعية؛ و نسبه العلامة الرازي إلى من لا تحقيق له^١ و اختاره بعض المتأخّرين، قال:

”تصوّر الشيء بالوجه متّحد بالذات مع تصوّر الوجه، مغايّر له بالاعتبار، و المعلوم بالذات هو الوجه في صورتين”.

و ذهب محقّقوا المتأخّرين إلى تغيّرهما بالذات، و أنّ المتصوّر حقيقة و بالذات في صورة تصوّر الشيء بالوجه هو الشيء و الوجه آلة لملاحظته و مرآة لتصوره، و في صورة تصوّر الوجه، هو نفس الوجه إذ المعلوم بالذات ما إليه الالتفات بالذات لا على أنّه آلة للالتفات إلى غيره و مرآة للنظر إليه، و هذا هو الحقّ.

قيل: الحاصل في الذهن عند تصوّر الوجه هو صورة الوجه؛ فعلى تقدير تصوّر شيء بهذا الوجه إن كان الحاصل هو صورته أيضا فلا فرق أصلا، و إن كان صورة أخرى لذلك الشيء فلا يكون العلم علما به من هذا الوجه و هذا خلف، و إن كان صورتين صورة للوجه و أخرى للشيء، فالأوّل علم بالوجه و الثانية علم بالشيء لا من هذا الوجه، فلا يكون هناك علم بالشيء من هذا الوجه و هذا خلف.

قلت: نختار الأخير لكن إنّما يلزم ما ذكره لو كان حصول صورتين في الذهن على أنّهما صورتان متباينتان لشيئين متغايرين من حيث إنّهما متغايران، و ليس كذلك، لأنّ صورة الوجه ليست مقصودة بالذات، بل مرآة لملاحظة الشيء بها، فإذا الحاصل في الذهن صورة الشيء مقيدة بصورة الوجه و موصوفة بأنّها ذات هذا الوجه فيكون علما

بالشيء من هذا الوجه، ضرورة أنَّ المفروض تصوّر الوجه من حيث إنّه وجه من وجوه ذلك الشيء لا مطلقاً.

إذا عرفت هذا فنقول: كما أنَّ المطلوب أولاً وبالذات فيما نحن فيه هو الشيء، والوجه المجهول أيضاً مطلوب ثانياً وبالعرض، فكذلك كلاهما معلومان من الوجه المعلوم، لكن العلم أيضاً بحسب الطلب وعلى جهته، فالشيء معلوم بذلك الوجه أولاً وبالذات وبالنسبة إلى^۱ الوجه المجهول وهو أيضاً معلوم بذلك الوجه المعلوم ثانياً وتبعاً وبالعرض؛ فإنّ الوجه المعلوم كما أنّه وجه من وجوه الشيء أولاً وبالذات، فكذلك هو وجه من وجوه الوجه المجهول أيضاً بتوسط ذلك الشيء، فإذا علم الشيء من ذلك الوجه المعلوم فقد علم الوجه المجهول أيضاً بأنّه وجه من وجوه صاحب هذا الوجه المعلوم؛ فإذا علمت المَلَك من حيث إنّه مخلوق سماويّ أو نحوه جاز لك التوجه إليه لتحصيل حقيقته.

قال المحقّق الشريف: "بل قد يطلب مسمّى لفظ معيّن وإن لم يشعر بشيء من أحواله سوى كونه مسمّى ذلك اللفظ".

فالحاصل أنّ الوجه المجهول أيضاً معلوم من وجه إذ الوجه المعلوم وجه من وجوه المجهول أيضاً ولو بتوسط ذي الوجه.

[تعريف المعرف]

(و معرفه) أي معرف الشيء المطلوب تصوّره، هو (مفيد تصوّره بتصوّره) الباء آليّة متعلّقة بـ"التصوّر" لا بـ"مفيد"، والضمير الأوّل للمطلوب والثاني للمعرف، أي تصوّر المطلوب بتصوّر المعرف بأن يكون تصوّره نفس تصوّر المطلوب؛ فخرج الملزوم من حيث هو ملزوم بالنسبة إلى لازمه البين، فإنّ تصوّر الملزوم وإن كان سبباً مفيداً لتصوّر لازمه، لكن لا يوجب تصوّره بنفس تصوّر نفسه، بل بتصوّر آخر مغاير لتصوّر نفسه وإن

كان لا ينفك عنه، بخلاف المعرّف فإنّه يفيد تصوّر المطلوب بنفس تصوّر نفسه، لأنّه يفيد تصوّره بأنّه هو.

ثمّ هذا إذا تصوّرنا اللازم بعد تصوّر الملزوم من حيث اللزوم، فإن جعلنا أحدهما مرآة للآخر و تصوّرناه على أنّه محمول عليه متّحد به فهو معرّف حينئذ للآخر و يدخل في الحدّ و المحدود كليهما.^١

ثمّ تصوّر الشيء حصول صورته المساوية له في الذهن، و لا يلزم خروج الرسم بالنسبة إلى المرسوم، فإنّ حدّ الشيء معرّف له من حيث الكنه، و الرسم معرّف له من حيث أنّه معروض لعوارض مساوية له صدقا، فالحدّ يفيد تصوّر الأوّل فيكون معرّفا بالنسبة إليه و لا يفيد الثاني فلا يكون معرّفا له و الرسم بالعكس؛ فغاية الأمر خروج الحدّ بالنسبة إلى المرسوم و خروج الرسم بالنسبة إلى المحدود و لا محذور فيه.

و أمّا عدّهم حدّ الشيء و رسمه معرّفين له على الإطلاق، فعلى المسامحة و التجوّز دون الحقيقة، أو عن الغفلة عن هذه الدقّيقة، فإنّ المعرّف الحقيقي للشيء ما يعرفه نفسه، فخرج التعريف^٢ بالأعمّ و الأخصّ و المبين أيضا ضرورة، أنّ تصوّر الأعمّ أو الأخصّ ليس نفس تصوّر الشيء فضلا عن المبين، نعم لمّا أفادت تصوّره بوجه كانت معرّفات له من هذا الوجه لا مطلقا فتدخل في الحدّ و المحدود بالنسبة إليه^٣ من ذلك الوجه؛ فتأمل!

[شبهة امتناع التعريف]

(و يكفي تغايرهما) أي المعرّف و المطلوب (اعتبارا، تفصيلا و جملة) أي إجمالا؛ جوابٌ عن شبهة أخرى هي أنّ تعريف المطلوب إمّا بنفسه أو بجزئه أو بخارج، و الكلّ ممتنع للزوم الدور في الأوّل و هو ظاهر، و في الثالث إذ الخارج عن المهيّة إمّا يعرفها لو علم اختصاصه بها و مساواته لها صدقا و ذلك يتوقّف على العلم بها و بكلّ ما عداها،

١- ب و ج: - «و المحدود كليهما».

٢- ب: «التعرّف».

٣- ب و ج: - «و المحدود بالنسبة إليه».

و لأنَّ المعرّف في الثاني إمّا جميع الأجزاء فهو كالأوّل لأنّه نفس المطلوب، أو بعضها دون بعض فلا يكون معرّفًا للمهية بل لجزء دون آخر؛ و المركّب من الداخل و الخارج خارج فليس قسما رابعا.

و جوابه من وجوه باختیار شقوق لجواز تعريف الشيء من حيث وحدته الإجمالية بنفسه و بجميع أجزائه من حيث التکثر التفصيلي، و من هنا صحّ توقّف معرفة المركّب على معرفة أجزائه من غير دور، و ببعضها لبداية بعض أو حصوله، و بالخارج لمساواته واقعا و لا يجب العلم به إذ الشرط هي نفسها لا العلم بها^۱، و لو سلّم فهو لا يتوقّف على العلم بالمهية من وجهها المطلوب، بل يحصل بالعلم بها من وجه آخر و بما عداها إجمالا.

[شرايط المعرّف]

(و يجب كونه) أي المعرّف في الواقع (أجلّي) من المطلوب لدى المطالب (لا مثله) خفاء و جلاء (أو أخفى) منه مطلقا أو لديه أي يجب كونه غير مماثل له، لا أنّه لا يجب كونه مثله؛ فافهم.

و يجب كونه (مساويا) للمطلوب صدقا (لا أخصّ أو أعمّ) منه، لأنّ تصوّره من حيث هو غير تصوّره من حيث إنّهما أخصّ و أعمّ، فلا يكونان معرّفين له بالحقيقة؛ و المّجاز مُجاز لكن لا عبرة به، إذ الكلام في الحقائق و لا سيّما في المعرّفات، فمن زعم أنّ المحقّقين لإجازتهم التعريف بهما مّجازا لا يشترطون المساواة دفعا لقصور المعرّف، نظرا إلى أنّ المطلوب في الحجّة كما يكون يقينا كذلك قد يكون مجرّد الجزم بل الظنّ، و كذا في المعرّف كما يكون المطلوب تصوّرا مساويا كذا قد يكون مطلق التصوّر و لو بوجه أعمّ أو أخصّ، فقد سهى و تخيل الشمس السّهي.

نعم الأعمّ يكون معرّفًا للشيء من وجه أعمّ لكنّه مساو له بهذا الاعتبار، فلا يكون معرّفًا له من حيث يكون هو هو، و كذا في الأخصّ.

وقد شاع في كلام القوم استثناء الناقص واللفظي - وهو تفسير مدلول اللفظ وضعاً أو استعمالاً - من الأعم، لتجوزهم التعريف به فيهما؛ وعلى ما حققناه لا حاجة إلى الاستثناء لما عرفت من اشتراط المساواة وأن غير المساوي ليس معرفاً حقيقة بل مجازاً وكذا اللفظي.

بقي أن اشتراطها يمنع من تعريف الشيء بخارج إلا مع العلم بتساويهما وهو متوقف على العلم بذلك الشيء وهو دور؛ فأجاب بقوله: (و يعلم مساواة المهيّة) المجهولة المطلوبة لخارج يراد تعريفها به (بآخر) أي: يعلم المساواة بخارج آخر لازم للمهيّة المعلومة بوجه ما غير الوجه المطلوب من المعرف؛ وهذا على التنزل وإلا فالشرط المساواة لا العلم بها، لجواز وقوع التعريف والمعرفة بدونها.

[شبهة]

وهنا شبهة هي أنهم اشتراطوا مساواة المعرف والمعرف فلا يجيزون التعريف بالأخص وقد لزمهم في تعريفهم لمطلق المعرف، لأن ما عرفوه به معرف خاص من المعارف الخاصة، فهو أخص مطلقاً من مطلق المعرف العام، فتعريفه به تعريف بالأخص.^٢

وجوابها قوله: (و معرف المعرف) بكسرهما (أخص) من المعرف (ذاتاً) وبحسب التحقق كما مر في النوع والإنسان، لكنهما متساويان صدقاً إذ كل ما صدق عليه أنه معرف لشيء صدق عليه أنه يفيد تصوّره بتصوّره وبالعكس؛ وذلك لأنه وإن كان أخص ومطلق المعرف أعم مطلقاً بحسب الذات والحقيقة، لكنّه (عرض) جميع أفراد (الأعم) عروضاً (كلّيّاً فساواه صدقاً) فإن صدق الأعم على الأخص كان كلّيّاً كما هو قضية العموم المطلق، وقد صار صدق الأخص عليه أيضاً كلّيّاً لعروض عروضه الكلّيّ لجزئيات الأعم فتساويا؛ فإن مفهوم معرف المعرف يعرض كل فرد من أفراد المعارف كلّيّاً حتّى أنّه

١- ج: - «التعريف و».

٢- ج: «له بفردّه الأخص منه» بدل «بالأخص».

يعرض نفسه أيضا حيث يقع معرفًا لمطلق المعرف فيصدق عليه حينئذ بسبب عروض وقوعه معرفًا للأعم أنه يفيد تصوّره بتصوّره فيساوي بذلك مطلق المعرف.

فالكليّان اللذان هما أعمّ وأخصّ ذاتا لمتا عرض أخصهما لكل فرد من أفراد الأعمّ حتّى نفسه فصارا متساويين صدقا (كما انعكسا) أي الأعمّ والأخصّ بمثل هذا العروض، أي: انقلب به الأعمّ أخصّ والأخصّ أعمّ (في الجنس والكليّ) فإنّ الجنس أخصّ ذاتا من مطلق الكليّ لأنّه فرد منه، ثمّ عرض هذا الأخصّ لنفس الأعمّ حيث وقع الكليّ الأعمّ مقولا على كثرة مختلفة الحقائق هي الكليات الخمسة فصار منقسما إليها ومحمولا عليها فصدق عليه حدّ الجنس الأخصّ، فانعكس الأمر و صار الجنس أعمّ، لأنّه من هذا الوجه جنس للكليّ وهو فرد منه كساير الأجناس.

و الحاصل أنّ مفهومي الكليّ و الجنس إذا اعتبرنا في ذاتيهما فالكليّ أعمّ و الجنس أخصّ بحسب التحقق، وإن اعتبر الجنس من حيث إنّّه عارض لغيره من المفهومات كان الجنس أعمّ و الكليّ أخصّ بحسب الصدق، فكلّ منهما نوع من الآخر أخصّ منه مطلقا من وجه. و من ذلك ما سبق في النوع و الإنسان، فإن اعتبر صدقهما فمتباينان لما مرّ من البيان، وإذا اعتبر النوع عارضا لمفهوم الإنسان و غيره كان الإنسان فردا له و أخصّ منه بحسب التحقق، وكذا الجنس و الحيوان و نظائرهما.

١- ج: + «فإنّ القوم عرّفوا الجنس بالكليّ المقول على كثرة مختلفة الحقائق، فأورد عليهم أنّ الكليّ جنس في حدّ الجنس فيجب كونه أعمّ من المحدود و هو الجنس المطلق و ليس كذلك إذ الكليّ فرد من أفراد الجنس، لأنّه جنس من الأجناس فيلزم التعريف بالأخصّ و كون الكليّ فردا لنفسه و الجنس جنسا لجنسه - و قد ألغزْتُ ذلك، فقلت: أيّ كليّ فرد لفرد نفسه و آخر هو جنس لجنسه؟! الأوّل: الكليّ المنقسم إلى الخمسة لأنّه فرد عن الجنس الذي هو فرد للكليّ، والثاني: الجنس لأنّه جنس لجنسه الذي هو الكليّ، فإنّه جنس من الأجناس، فتأمل! - و أجب بأنّ...».

تكملة

للأقسام والأحكام

(تعريفه) أي تعريف المطلوب و تمييزه بالذاتيّ حدّ وبالعرضيّ رسم، فتمييزه (بقريب فصوله حدّ وبخاصّته رسم؛ وكلّ) من الحدّ والرّسم (تامّ) إن كان (مع جنسه القريب) أي جنس المطلوب^١ (ناقص بدونه) سواء كان بالفصل وحده وبالخاصّة فقط أو مع جنس بعيد أو مع فصل قريب أو بعيد.

وأما ما قيل من أنّ الفنّ يمنع من التعريف بالمفرد لأنّه يبحث عمّا يحتاج إليه، فمردود لحاجة المفرد إلى الفنّ مادة وإن استغنى عنه صورة^٢، ولأنّه مبنيّ على اعتبار الترتيب في حدّ النظر وفيه نظر، ولأنّه محمول فيكون مشتقّا ومعناه مركّب وإن لوحظ في ضمن لفظه المفرد إجمالاً لكن يصلح للتفصيل والترتيب ولو بلفظ آخر مركّب؛ فالأفراد والإجمال حال من أحوال ذلك المركّب فلا بأس لتجوز الفنّ إتياءه وتعميم المعرف له، لا لأنّه مقصود أوّلّي بل لأنّ البحث عنه يرجع إلى البحث عن أحوال المقصود وهو المركّب، على أنّ معنى المشتقّ المحمول مركّب في نفسه مفرد بالنظر إلى لفظه واعتبار المعنى هنا أولى.

و التفصيل أنّ الفصل القريب مع الجنس القريب حدّ، لأنّه ذاتيّ تامّ لشموله على تمام المهية؛ وبدونه حدّ لأنّه مميّز ذاتيّ ناقص لعدم التمام، سواء كان وحده أو مع جنس بعيد أو فصل بعيد أو كليهما.

و الخاصّة رسم لأنّه مميّز عرضيّ تامّ مع الجنس القريب، ناقص بدونه، تشبيهاً له بالحدّ، سواء كانت وحدها أو مع أحد البعيدين أو معهما؛ والنقصان بحسب البعد فكلاً كان الجنس أبعد فالحدّ أنقص.

١- ج: + «أو كلّ واحد من الفصل والخاصّة المذكورين».

٢- في هامش ج: «لعدم التركيب والترتيب في المعرفة». (منه)

[اعتبار الترتيب في التمام]

هذا إذا لم يعتبر في التمام^١ الصورة، و صورة المعرّف تقديم الأعم، لأنّه الترتيب الطبيعيّ لنقدّمه على الأخصّ طبعاً تقدّم الجزء على الكلّ، ولأنّه أشهر وأيسر تعقلاً لأنّه أقلّ أجزاءً وأكثر أفراداً، والحكمة تقتضي التدرّج في التعليم و الابتداء بالسهل المستقيم؛ فمن عدّ خلل الصورة نقصاً فالتامّ عنده ما تمّت مادّته بجميع^٢ الذاتيات و صورته بحفظها. و منهم من لم يعتدّ بخللها، فالتامّ عنده ما تمّ مادة و لا عبرة بالصورة، قال المحقّق الدواني: "لا يجب تقديم الجنس فقد قال الشيخ في بعض تعليقاته: "ناطق حيوان" تامّ، إلّا أنّ الأولى تقديم الأعمّ لشهرته" انتهى.

و التحقيق في التوفيق أنّ خلل الصورة ليس فساداً و إنّما حفظها أولى بالاتّفاق و هو ظاهر فإنّه كمال فعدمه نقص. فحصل لكلّ من النقص و التمام معنى خاصّ و آخر عامّ و هما يتعاكسان عموماً و خصوصاً في التقابل، فالتامّ بمعناه العامّ يقابل الناقص بمعناه الخاصّ و بالعكس، فلا اختلاف بين الطرفين كما لا تشاحّ بين الفريقين، فتأمّل!

[اقسام الخلل في مادة المعرّف]

(و خلل مادّته) أي مادة المعرّف و هي ما يذكر فيه من الذاتيات و العرضيات (إمّا نقص) أو فساد، و الأوّل إمّا لفظيّ (كغربة أو اشتراك أو تجوّز في لفظ) لأنّ التعريف مقام الإيضاح و رفع الالتباس، فلا يناسبه ذكر ألفاظ غريبة و حشية المعاني لقلّة استعمالها، أو الألفاظ المخالفة القياس أيضاً، أو مشتركة أو مجازيّة لاحتياجها إلى القرينة؛ اللهمّ إلّا مع فرط وضوحها (أو) مشترك بين اللفظ و المعنى و هو (تكرار)^٣ أحدهما أو كليهما لا لفائدة. و خصّ المعنويّ منه باسم الاستدراك، و تأخير التكرار عن قوله: "في لفظ" إشعار بعمومه. و قيل: "يختصّ اللفظيّ بتعريف المهيّة للغير" و ليس بشيء، لما مرّ من أنّ تصوّر المعنى

١- ج: «التامّ» بدل «التمام».

٢- ج: «بجمع».

٣- في هامش ب: «و هو في نظم المتن مجرور عطفاً على الغربة» (منه).

يُمْتَنَعُ عَادَةً إِلَّا بِتَوْسُطِ تَخْيِيلِ اللَّفْظِ، وَإِمَكَانِهِ لِمَنْ لَمْ يَسْمَعْ لَفْظًا قَطَّ لَصِمِّمْ أَوْ نَحْوَهُ مِنْ الْخَوَارِقِ لَا يَقْدَحُ فِي الْعَادَةِ الْجَارِيَةِ.

وَقَدْ يَجِبُ التَّكْرِيرُ لِفَائِدَةِ لَا تَحْصُلُ إِلَّا بِهِ كَمَا فِي الْحَيْثِيَّاتِ الْمَعْتَبَرَةِ فِي التَّعَارِيفِ أَوْ أَجْزَائِهَا الْمَخْتَلِفَةِ بِاخْتِلَافِ الْاِعْتِبَارَاتِ وَلَيْسَ مِنَ الْعَرَفِيِّ.

(أَوْ فُسَادٍ) عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ: "إِنَّمَا نَقْصٌ" (كَأَخْذٍ عَرْضِيٍّ) كَالْمَوْجُودِ وَالْوَاحِدِ وَالْمَاشِي، ذَاتِيًّا لِلْإِنْسَانِ مِثْلًا (جِنْسًا أَوْ فَصْلًا أَوْ) أَخْذٍ (عَكْسَهُ) بِأَخْذِ ذَاتِيٍّ عَرْضِيًّا، كَأَخْذِ الْفَصْلِ خَاصَّةً لِلرَّسْمِ بِهِ (أَوْ) أَخْذٍ (النَّوْعِ أَوْ الْجُزْءِ الْخَارِجِيِّ جِنْسًا) نَحْوِ "النَّاطِقِ: إِنْسَانٌ مَدْرَكٌ لِلْكَلِّيَّاتِ" أَوْ "بَدَنٌ كَذَا وَنَفْسٌ مَدْرَكَةٌ" (أَوْ فَصْلًا) كَقَوْلِكَ: "النَّاطِقُ مَدْرَكٌ إِنْسَانِيٌّ" أَوْ "ذُو هَيْكَلٍ كَذَا".

وَفُسَادٌ أَخْذُ النَّوْعِ جِنْسًا أَوْ فَصْلًا ظَاهِرًا؛ وَأَمَّا الْجُزْءُ الْخَارِجِيُّ فَلَا يَطْلُبُ التَّحْدِيدَ بِهِ مِنْ هَذَا الْفَرْقِ وَإِنَّمَا هُوَ كَافِلٌ بِتَحْصِيلِ الْأَجْزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ وَتَمَيِّزِ ذَاتِيَّاتِهَا عَنْ عَرْضِيَّاتِهَا وَتَمَيِّزِ بَعْضِ كُلٍّ عَنْ بَعْضٍ، وَإِلَّا فَلَا فُسَادَ فِيهِ فِي نَفْسِهِ؛ فَلَا مَانِعَ مِنْ تَحْدِيدِ الْبَيْتِ بِأَنَّهُ سَقْفٌ وَجَدْرَانِ؛ وَحَكَى الْإِمَامُ^٢ عَنِ الشَّيْخِ أَنَّهُ جَوَّزَ فِي «الْحِكْمَةِ الْمَشْرِقِيَّةِ» التَّحْدِيدَ بِأَجْزَاءٍ غَيْرِ مَحْمُولَةٍ.

(وَتَرَكَ) عَطَفَ عَلَى "الْأَخْذِ" أَي: وَكَتَرَكَ (مَا بِهِ يَطْرُدُ وَيَنْعَكُسُ) الْمَعْرُوفُ؛ وَالتَّطَرُّدُ صَدَقَ الْمَحْدُودُ عَلَى كُلِّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْحَدُّ، وَعَكْسُهُ الْعَكْسُ؛ وَالأَوَّلُ الْمَنْعُ وَالثَّانِي الْجَمْعُ، وَقَدْ يَعْكُسُ؛ وَبِانْتِفَاءِ أَحَدِهِمَا يَخْتَلُّ الْمَسَاوَاةُ.

(و) مِثْلُ (تَعْرِيفِهِ بِنَفْسِهِ) لِأَنَّهُ دَوْرٌ صَرِيحٌ (أَوْ مَا) أَيِ تَعْرِيفِهِ بِمَا (لَا يَعْرِفُ إِلَّا بِهِ) أَيِ بِنَفْسِهِ؛ كَتَعْرِيفِ أَحَدِ الْمُتَضَائِفِينَ بِالْآخَرِ كَتَعْرِيفِ الْأَبِ بِ"مَنْ لَهُ ابْنٌ" أَوْ بِالْعَكْسِ، لِتَوَقُّفِ تَعَقُّلِ كُلِّ عَلَى تَعَقُّلِ صَاحِبِهِ. وَلَمْ يَقُلْ: "أَوْ مَا يَعْرِفُ بِهِ" لِأَنَّ تَعْرِيفَهُ بِمَا قَدْ يَعْرِفُ بِهِ جَائِزٌ

١- ج: «تمييز».

٢- أنظر: شرح الإشارات والتنبهات مع المحاكمات، ج ١، ص ٩٦.

إن كان لمعرفة المَعْرِف طريق آخر قد عرف به، نحو: "الشمس كوكب نهاري" لأنَّ النهار وإن كان قد يعرف بالشمس - كما يقال في عرف الهيئة أنَّه زمان كون الشمس بمركزها فوق دائرة الأفق - فيتوقف معرفته بهذا الوجه على معرفتها، لكن لا ينحصر طريق معرفته فيه، لإمكان العلم به من جهة الإحساس.

[امتناع اكتساب تصوّر من التصديق و بالعكس]

ثمَّ إنَّهم اتَّفَقوا على امتناع اكتساب التَّصوّر من التصديق و بالعكس، و حاصله أنَّ المَعْرِف لا يكون مبرهنا، بالكسر أو بالفتح، أي: طالبا^١ للتصديق أو مطلوبا^٢ له. و إن شئت قلت: البرهان لا يكون معرِّفاً، بالكسر أو بالفتح أي طالبا^٣ لتَّصوّر أو مطلوبا^٤ له؛ فالمدعى أمران:

أحدهما أنَّ التَّصوّر ليس كاسبا و لا مكسوبا^٥ للتصديق؛ و ثانيهما أنَّه ليس مكسوبا له. و أمَّا عكسهما فمندرجان فيهما، إذ لو كان التَّصوّر كاسبا لتصديق فهو مكسوب للتَّصوّر و بالعكس؛ فهنا أربع مطالب إثبات في التَّصوّر و آخران في التصديق، لكن يندرج الأولان في الأخيرين و بالعكس، و ذلك لتضاييف الكاسبيّة و المكسوبيّة^٦؛ و أشار إلى ذلك بقوله: (و لا يبرهن معرِّف، و لا يعرف برهان) يصحّ بجعل الفعلين^٧ معلومين، أي: لا يكون معرِّف برهانا كاسبا لتصديق و لا برهان معرِّفا كاسبا لتَّصوّر؛ فمدلوله المطابقيّ رفع^٨ كاسبيّة كلّ للآخر، و يدلّ التزاما على انتفاء مكسوبيّة كلّ للآخر. و لك جعلهما مجهولين فيدلّ مطابقة على رفع المكسوبيّتين، و التزاما على انتفاء^٩ الكاسبيّتين. و فيه أنَّ منطوق

١-ج: «كاسبا». ٢-ج: «مكسوبا».

٣-ج: «كاسبا». ٤-ج: «مكسوبا».

٥-ج: - «و لا مكسوبا». ٦-ج: - «فهنا أربع... و المكسوبيّة».

٧-ج: «و لك جعل الفعلين» بدل «يصحّ بجعل فعلين» و ب: - «يصحّ».

٨-ج: «نفي» بدل «رفع». ٩-ج: «نفي» بدل «انتفاء».

الكلام حينئذ أن شيئاً من المعرف والبرهان لا يكون مكسوباً بصاحبه، والمقصود أن المطلوب^١ بأحدهما لا يكون مكسوباً بالآخر؛ والأمر فيه سهل^٢ يكفيه أدنى عناية^٣، والأول هو الأصل في العبارة.

أما أن المطلوب التصوري لا يحصل بالبرهان، فلأن الحاصل منه إنما هو ثبوت الأكبر للأصغر مثلاً، وهذا تصديق. وبالجمله المعروف والمطلوب به تصوّر بحت^٤ لاحكم فيه، والبرهان إنما يقام على^٥ القضايا والأحكام، ولذا قيل: "الحدود لا تمنع"، إذ المنع طلب البرهان، فينحصر الاعتراض عليها ببيان^٦ الخلل أو المعارضة بالأبسط الأقل. نعم إذا ضُمَّ الحدُّ إلى المحدود وانعقد بينهما^٧ حكم^٨، احتمل البرهنة والمنع؛ لكنّه حينئذ تصديق والكلام في التصوّر البحث وهو المقصود بالمعرف^٩، والمراد بالبرهان مطلق القياس والحجّة؛ وجرّت عادتهم هنا بالتعبير به لأنّه أشرف.

واحتجّ لامتناع اكتساب التصوّر من البرهان^{١٠} بوجهين:

١- في هامش الف: «المكسوب».

٢- الف: «إذ حصول تصوّر من برهان يستلزم حصول معرف منه وحصول تصديق من معرف يستلزم من حصول برهانه منه» بدل «يكفيه... في العبارة».

٣- في هامش الف: «ذلك بأن يرتكب تقدير مضاف أي ذو معرف وذو برهان أي تصوّر وتصديق نظريّان، أو يقال: المعروف نفسه أيضاً مطلوب تصوّريّ مكسوب لمعرف آخر والبرهان مطلوب تصديقيّ ربما كان مكسوباً ببرهان آخر فيصحّ أن يقال: لا يبرهن معرف، أي: لا يكون معرف مكسوباً بالبرهان ولا يعرف برهان أي يقع برهان مكسوباً بمعرف؛ غاية الأمر أن المطلوب والمدعى هنا عامّ لجميع التصورات والتصديقات النظرية، والبيان خاصّ بالكوااسب من المعروف والحجّة ويمكن جعل هذا الخاصّ كناية عن المطلق، فتأمل» (منه).

٤- في هامش الف: «ليس ذلك الاستدلال بل هو تفصيل الإجمال، دعوى ضروريّة» (منه).

٥- ج: «يفيد» بدل «إنما يقام». ٦- الف: - «الخلل أو المعارضة... بينهما».

٧- الف: - «الخلل أو المعارضة... بينهما» ٨- ج: + «للتعليم».

٩- ب و ج: «بالمعرفات» بدل «بالمعرف». ١٠- ج: «لذلك»، بدل «لامتناع... البرهان».

أحدهما: إنّ البرهنة عبارة عن التوسّل بوسط يستلزم حصوله لموضوع المطلوب حصولاً محموله له، فلو قدّر في اكتساب التصرّوّر وسط بين الحدّ والمحدود، كان مستلزماً لعين المقصود؛ إذ الحدّ عين تفصيل المحدود، فلو كان نسبة الوسط إلى الحدّ كاسبة للمحدود لزم تحصيل الحاصل.

و ثانيهما: إنّ البرهان لا بدّ فيه من تعقّل مفرداته؛ فلو حصل تصوّر بدليل، كان متأخراً عن الدليل المتأخّر عن نفس ذلك التصرّوّر، وهو دور صريح و عورض بمثله في التصديق. و ردّ بأنّ الدليل إنّما يتوقّف على تصوّر التصديق و تعقّله، و المطلوب هو حصول نفس التصديق والإذعان، لا نفس^١ تصوّره.

و أمّا أنّ المطلوب التصديقي لا يحصل بمعرف، فلأنّ^٢ ثبوت المحمول للموضوع مثلاً إذا كان نظرياً احتاج إلى وسط يكون معلوم الثبوت للموضوع و يكون المحمول معلوم الثبوت لذلك الوسط حتّى إذا ربّنا هذين التصديقين على وجه خاصّ تأدّينا إلى المطلوب، و التصرّوّر البحث لا يتصرّوّر فيه ذلك و هو ظاهر.

و بالجملة المكتسب و الحاصل أوّلاً و بالذات بالمعروف هو التصرّوّر، و بالحجّة هو التصديق؛ فامتناع اكتساب الأوّل من الثاني و عكسه بيّن غنيّ عن البيان و لذا اكتفينا بالدعوى عن البرهان. و أمّا مدخلية الأوّل في الثاني و العكس بأن يكون التصرّوّر موصلاً بعيداً إلى التصديق أو العكس، فلا ينكره أحد و لسنّا بهذا الصدد.

(هذا آخر ما) و فّقنا^٣ لتصويره في فنّ التصور من الكتاب؛ و نسأله تصديق ظنّنا به في فنّ التصديق أنّه و هاب.

١- ب و ج: «لا مجرد» بدل «لا نفس».

٢- ج: «فلأنّ ثبوت محمول المطلوب للموضوع لا بدّ له من وسط يكون المحمول معلوم الثبوت له و هو معلوم الثبوت للموضوع حتّى إذا ربّنا هذين التصديقين على وجه خاصّ حصل المطلوب و التصور البحث لا يتصرّوّر فيه ذلك...» بدل «فلأنّ ثبوت المحمول... و التصرّوّر البحث».

٣- ب و ج: «و فّقنا الله سبحانه».

وكان الفراغ من إفراغه في قالب الترصيف يوم الأربعاء العشرين من شهر الله المبارك الشريف و (كتب^١ مؤلفه) الشارح الماتن بفضل ربّه الظاهر الباطن «بهاء الدّين محمّد بن محمّد باقر الحسيني النائيني» رزقه الله العلم اليقيني، وذلك في سنة أربع عشرة و مائة بعد ألف هجرية، حامداً لله مصلّياً على خير البرية محمّد وآله الطّاهرين أجمعين إلى يوم الدّين.

فهرست منابع

- ١- الأغاني، علي بن حسين ابوالفرج الاصفهاني، نشر: دار احياء التراث العربي، بيروت.
- ٢- اجازات الحديث، العلامة المجلسي، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، الطبعة الأولى، نشر: مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤١٠ ق.
- ٣- الإشارات و التنبيهات (شرح للمحقق الطوسي)، نشر: دفتر نشر الكتاب - نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥ ش.
- ٤- الإشارات و التنبيهات مع المحاكمات، ابن سينا، حسين بن عبدالله، نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، قطب الدين رازی محمد بن محمد، نشر: دفتر نشر کتاب، قم.
- ٥- أعيان الشيعة، تحقيق: سيد محسن الأمين: نشر: دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ ق.
- ٦- تجريد الاعتقاد، خواجه نصيرالدين طوسي، تحقيق: محمدجواد حسيني جلالی، چاپ اول، نشر: دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٠٧ ق.
- ٧- تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين محمد الرازي، محشى: على الجرجاني، تحقيق: محسن بيدارفر، نشر: بيدار، قم، ١٣٨٦ ش.
- ٨- تراجم الرجال، سيد أحمد الحسيني، نشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤١٤ ق.
- ٩- تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، الخواجه نصيرالدين الطوسي، نشر: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٠ ش.
- ١٠- تلامذة العلامة المجلسي و المجازون منه، تحقيق: السيد أحمد الحسيني الأشكوري، الطبعة الأولى، نشر: مكتبة آية الله مرعشي، قم، ١٤١٠ ق.
- ١١- خزنة الأدب لب الالباب لسان العرب، عبدالقادر بن عمر البغدادي، تحقيق: محمد نبيل طريفي، نشر دارالكتب، بيروت، ١٤١٨ ق.

- ١٢- الجوهر النضيد في شرح التجريد، الخواجه نصيرالدين الطوسي - العلامة الحلي، محقق: محسن بيدارفر، چاپ پنجم، نشر: بيدار، قم، ١٣٧١ ش.
- ١٣- الحاشية على تهذيب المنطق، المولى عبدالله بن شهاب الدين الحسين اليزدي، مؤسسة النشر الاسلامي.
- ١٤- حكمة العين و شرحه، نجم الدين علي الكاتبي - ميرك النجاري، نشر: دانشگاه فردوسی، ١٣٥٣ ش.
- ١٥- جواهر الآداب و ذخاير الشعراء و الكتاب، ابن سراج، تحقيق: محمدحسن قزقان، نشر: منشورات العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠٠٨ م.
- ١٦- الدرّة الفاخرة، عبدالرحمن بن احمد الجامي، دانشگاه تهران، ١٣٥٨.
- ١٧- ديوان جرير، جرير بن عطية، تحقيق: كرم بستانى، دار بيروت للطباعة و النشر، ١٤٠٦ ق.
- ١٨- الذريعة، شيخ آقا بزرگ الطهراني، تحقيق: حسن الأمين، نشر: اسماعيليان، قم و مكتبة الاسلاميه، تهران.
- ١٩- رجال و مشاهير اصفهان، على جناب، نشر: سازمان فرهنگى شهردارى اصفهان، ١٣٨٥ ش.
- ٢٠- رساله يد، مختارى نائينى، تحقيق: سيد محمود نريمانى، ميراث علمى حوزه اصفهان، دفتر نهم، ١٣٩١ ش.
- ٢١- روضات الجنات فى احوال العلماء و السادات، ميرزا محمدباقر خوانسارى چهارسوقى، نشر: مكتبة اسماعيليان، قم، ١٣٤٠ ش.
- ٢٢- رياض العلماء، ملا عبدالله افندى، تحقيق: سيد احمد حسيني، نشر: خيام، قم، ١٤٠١ ق.
- ٢٣- ریحانة الأدب، ميرزا محمدعلى مدرس، نشر: خيام، تهران، ١٣٧٤ ش.
- ٢٤- زواهر الجواهر، المختاري النائيني، تحقيق: السيد أحمد الروضاتي، مطبعة حبل المتين، اصفهان، ١٣٧٩ ق.
- ٢٥- شرح ديوان المتنبى، عبدالرحمن البرقوقي، نشر: دارالكتب العربي، بيروت، ١٤٠٧ ق.

۲۶- شرح المواقف، ویلیه حاشیتی السیالکوتی، و الحلبي، عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد، علی بن عبد جرجانی، تحقیق: النعسانی الحلبي، نشر: الشریف الرضی، قم، افسست - ۱۳۲۵ ق.

۲۷- الشفاء، ابن سینا، حسین بن عبدالله، تحقیق: زاید، سعید - پاشا، طه حسین - عقیقی، ابوالعلاء، نشر: کتابخانه مرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق.

۲۸- طبقات اعلام الشيعة، آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن، نشر: إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۳۰ ق.

۲۹- الفوائد المدنية و الشواهد المکیة، محمد الأمين الاسترآبادي - السيد نورالدین العاملي، تحقیق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراکي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۲۴ ق.

۳۰- فهرس التراث، سيد محمدحسين حسینی جلالی، نشر: انتشارات دلیل ما، قم، ۱۳۸۰ ق.

۳۱- کتابشناسی مختاری نائینی، تحقیق: محمدجواد نورمحمدی، میراث علمی حوزه اصفهان، دفتر هفتم، ۱۳۹۰ ش.

۳۲- کشف اللثام، فاضل هندی، محمد بن حسن، تحقیق: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، نشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۶ ق.

۳۳- لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، نشر: أدب الحوزة، ۱۴۰۵ ق.

۳۴- لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، قطب الراوندي، نشر: دار الطباعة الاستاد محمدتقی، الطبعة الحجرية، ۱۲۹۳ ق.

۳۵- مستدرک أعيان الشيعة، حسن الأمين، نشر: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۹ ق.

۳۶- مصباح الأنس (شرح مفتاح الغيب)، محمد بن حمزه فناری، تحقیق: محمد خواجوی، چاپ اول، نشر: مولی، تهران، ۱۳۷۴.

۳۷- مکارم الآثار، شیخ محمدعلی حبیب آبادی، چاپ دوم، نشر: انتشارات کمال، اصفهان، ۱۳۶۲ ش.

- ٣٨- المنطقيات للفارابي، تحقيق: محمدتقي دانش‌پژوه، نشر: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٣٦٧.
- ٣٩- موسوعة طبقات الفقهاء، اللجنة العلمية، اشراف: جعفر السبحاني، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٢ ق.
- ٤٠- نجوم السماء، محمدعلي آزادكشميري، تحقيق: مير هاشم محدث، چاپ اول، نشر: بين الملل، ١٣٨٢ ش.
- ٤١- النهاية في غريب الحديث، مجدالدين ابن الأثير، تحقيق: طاهر احمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، الطبعة الرابعة، نشر: مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٣٤٤ ش.