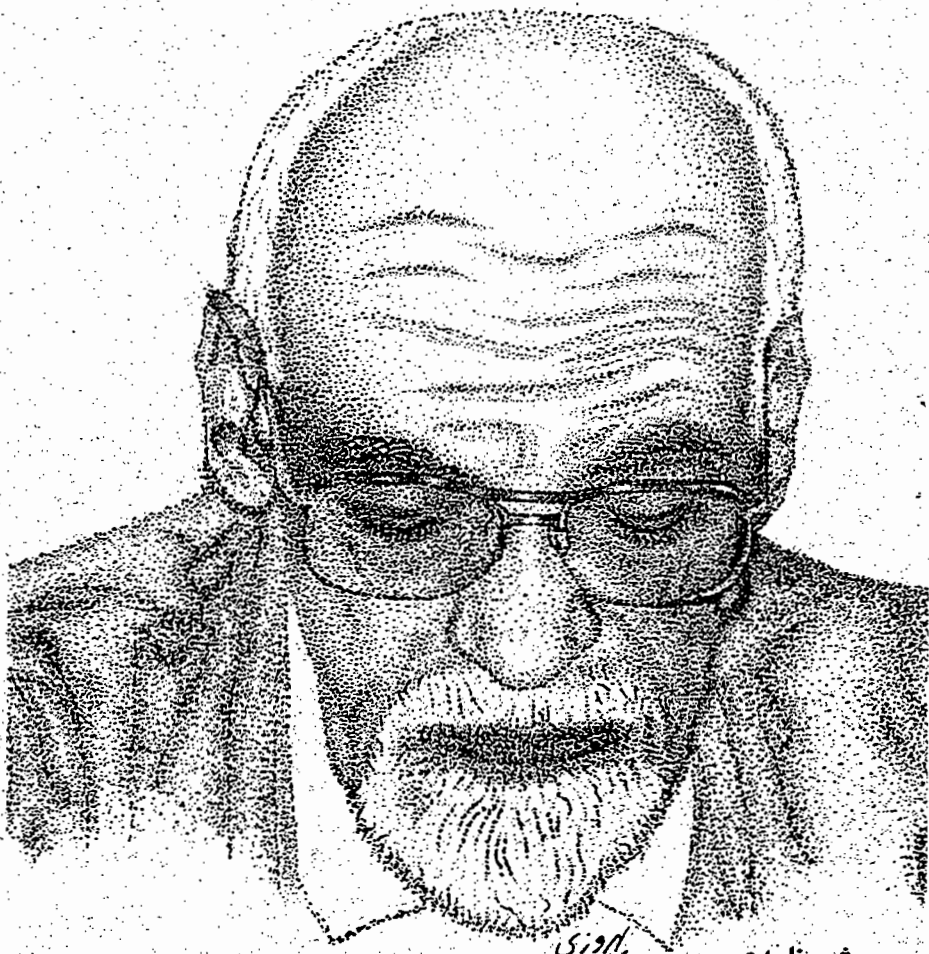


[A.22) "Definition and the Foundations of Knowledge in Illuminationist Philosophy: Section on Expository Propositions (*al-Aqwāl al-Shāriha*), of the [unpublished] Text, *al-Mashāi' wa al-Muṭārahāt*." In, *Papers in Honor of 'Ostād' Javad Mosleh*. Edited by Borhan Ibneh Yousef, Los Angeles: Research & Education Center, 1993, pp. 108-130.

RESEARCH & EDUCATION CENTER



۱۳۷۲

جشن نامہ

استاد جواد مصلح

تابستان ۱۳۷۲

۱۹۹۳ لس آنجلس

جشن نامہ

استاد جواد مصلح

فراہم آوردہی

برہان - ابن یوسف

تابستان ۱۳۷۲
۱۹۹۳ س آنجلس

ABSTRACT

Hossein Ziai

Definition and the Foundations of Knowledge
in Illuminationist Philosophy:

Section on Expository Propositions (*al-Aqwāl al-Shāriḥa*), of the
Text, *al-Mashāi' wa al-Muṭārahāt*.¹

The Arabic text here printed, is Chapter Two of the unpublished *Part One* (on logic) of Suhrawardī's most extensive Arabic work, *al-Mashāri' wa al-Muṭārahāt* (*Paths and Havens*)—the third of four major texts comprising the corpus on the Philosophy of Illumination.² The text is divided into ten chapters each titled "Path (*mashra'*)." It is titled: "On Expository Propositions" (*al-Mashra' al-Thānī: fī'l-Muṭārahāt 'alā al-Aqwāl al-Shāriḥa*),³ and consists of twelve sections (*fuṣūl*). The title, it should be noted, is the logical term which, together with the term "proof" (*ḥujja*, *pl. ḥujaj*), are employed in restructured logic presented in early 12th c non-Aristotelian texts—e.g., *al-Mu'tabar* by Baghdādī; *al-Baṣā'ir* and *Tabṣira* by Sāwī—and finally systematized in Illuminationist works. The term "expository proposition" is a technical term, and is defined by Suhrawardī in the text:

¹ logic and physics of Suhrawardī's *Paths and Havens* have not been published. I have used the following MS of the work, dated 707 A.H.: *al-Mashāri' wa'l-Muṭārahāt*, MS Leiden Or. 365

² This chapter is a part of a planned Series on Post-Avicennan Logical texts. It will appear in Vol II of the Series, the *Text of al-Mashāri' wa al-Muṭārahāt: al-'Ilm al-Awwal, fī'l-Manṭiq* (plus the apparatus criticus of the critical edition, not included here).

³ The term, expository proposition had been used by philosophers before Suhrawardī, but not in the same way. Avicenna, and Ghazzālī used the term for equivocal essentialist definition (*ḥadd bi-al-tashkīk*). See Avicenna, *al-Najāt*, p. 83; al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm*, ed. S. Dunya (Cairo, 1961), pp. 68, 271-275. 'Umar ibn Sahlān al-Sāwī's statement: "Conception may be obtained by the method (*rāh*) referred to by the Arabic term *al-qawl al-shāriḥ*. This means [in Persian] *guft-i rawshan-kunanda* (i.e. expository proposition). [You should know that] some expository propositions are valid, and are called essentialist definition; some are partially valid (*nazdik bi-rāsti*), and are called description (*rasm*) . . . The [main] intention of logic has been shown to be the obtaining of knowledge concerning 1-expository propositions and 2- proofs." (*Tabṣira*, pp. 4-5), as we know was among those that influences Suhrawardī

Know that the expository propositions are five: complete essentialist definition (*al-ḥadd al-tāmm*); [conceptualist definition, or] making the thing named known by means of the parts of the complete concept (*ta'rīf al-musammā bi-ajzā' al-mafhūm al-tāmm*);⁴ incomplete essentialist definition (*al-ḥadd al-nāqis*); complete description (*al-rasm al-tāmm*); and incomplete description (*al-rasm al-nāqis*).⁵

The classification of the five types of definitions are a novelty in Islamic philosophical texts. ry propositions are employed to define the “relation” between the first, atemporal act of thought, and the second, temporally extended, grasp of the known thing or its essence. This chapter helps extend Suhrawardī’s criticism of the Peripatetic formula for essentialist definition (*ḥadd*).⁶ Suhrawardī’s fifth type of definition is a type of conceptualist definition, a “formula that makes something known by means of its concept.”⁷

In the first section,⁸ Suhrawardī introduces the five types of definition and continues to discuss the two types of essentialist definition, the complete and the incomplete, which he does in two ways. The first is in conformity with Peripatetic logical works:

A formula indicating the essence of the thing.⁹

And the second, which Suhrawardī attributes to the “later Peripatetics” (*al-Muta' khkhirūn*) is:

A *differentiated* formula indicating the essence of the thing.¹⁰

The second version is presented by Avicenna in the *Logic of the Easterners* only.¹¹ The “differentiated formula” is explained by Suhrawardī to be the condition that is obtained when, in any formula of

⁴ Elsewhere the conceptualist definition is stated to be: “The formula indicating the concept of the thing (*al-qawl al-mu'arraḥ bi-ḥasab maḥmūm al-shay'*). *Paths and Havens:Logic*, fol 15v.

⁵ *Ibid.*, fol. 14r.

⁶ Suhrawardī, *Opera II*, p. 21.

⁷ *Paths and Havens:Logic*, fol 15r.

⁸ *Ibid.*, fol. 15v.

⁹ *Paths and Havens:Logic*, fol 14v. Cf. Avicenna, *Livre des Définitions*, §18: *al-qawl al-dāll 'alā māhiyyat al-shay'*.

¹⁰ *Paths and Havens:Logic*, fol. 14v.: *qawl mufaṣṣal dāll 'alā māhiyyat al-shay'*.

¹¹ Cf. Avicenna, *Logic of the Easterners*, p. 34: *al-qawl al-mufaṣṣal al-mu'arraḥ li-al-dhāt bimāhiyyatihi*.

definition, each part of the formula corresponds exactly to a part of the reality of the thing to be defined.¹²

In Chapter Two, §2,¹³ the conceptualist definition is introduced, an while it is not developed it is considered to be the most correct type of definition. The arguments here closely parallel Ockham's views on modes of signification explained in Part One of the *Summa Logica*.

In §4 Suhrawardī once again confronts the Avicennan position, regarding specifically the formula for essentialist definition. For the first time in this part of his logic, he quotes from Avicenna's book *Directives and Remarks*, where Avicenna stated that the essentialist definition is necessarily made up of the genus and the differentia.¹⁴ This he considers to be an error because Avicenna has applied its use unrestrictedly to anything, while it only applies to a thing that actually does have a genus and differentia.¹⁵ Again semantics are brought in to investigate signification of the thing by some, or all, of its attributes.

In §5, and §6, Suhrawardī develops a kind of definition we may designate ostensive. This kind of definition serves to distinguish among things, and is a perfectly adequate kind of definition for general use.¹⁶

In §7 Suhrawardī distinguishes between "rational" and the "capacity to reason" (*isti'dād al-nuṭq*), and he later uses this distinction in his formulation of an illuminationist theory of definition in the *Philosophy of Illumination*.¹⁷ Suhrawardī analyzes the distinction by first considering that capacity to reason is the same as the activities of the intellect, i.e., thinking or cogitating (*ta'āqul wa tafakkur*). He regards any kind of "capacity" as posterior to the "substantial reality" (*al-ḥaqā'iq al-jawhariyya*). He makes a further distinction between the "rational soul" (*al-nafs al-nāṭiqa*), which determines rationality, itself a

¹² *Paths and Havens:Logic*, fol. 14r.: *mufaṣṣal, ay kull juz' min al-lafz yadull 'alā juz' min ḥaqīqat al-shay'*.

¹³ *Paths and Havens:Logic*, fol. 15r.

¹⁴ Cf. Avicenna, *Kitāb al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*, pp. 11-12.

¹⁵ *Paths and Havens:Logic*, fol 17v.

¹⁶ *Paths and Havens:Logic*, fol. 16v-16r.

¹⁷ *Paths and Havens:Logic*, fol. 16v. Cf. *Opera II*, p. 20.

determined, real essence, and the capacity of reason, which is a mental concept.¹⁸

From here, Suhrawardī goes on to consider some of the standard views regarding the notions of sameness and difference, their definitions and their use. And in §8-§12 such topics related to definition as description, nominal definition, definition by analogy, definition as subject of propositions, as well as the questions what is genus and what is differentia, are discussed by him, which need not concern us here. It should be noted, however, that most of the arguments are taken directly from Avicenna's *Logic of the Easterners*, or are based on it.¹⁹

So far we have concentrated on Chapter Two of the logic of the *Paths and Havens*, and have observed that this chapter, entirely devoted to definition, provides us with a host of problems related to Suhrawardī's critique of the Peripatetic formula for definition and we may better understand the gist of Suhrawardī's theory of illuminationist definition and epistemological side:

[One can obtain a definition only] by recourse to sensible or apparent things in another way [i.e., other than the Peripatetic formula of definition], and [only] if [and when] the thing pertains specifically to the sum total of the [sensible and apparent things] as an organic whole.²⁰

¹⁸ *Paths and havens: Logic*, fol. 16v.

¹⁹ Cf. Avicenna, *Logic of the Easterners*, pp. 34-36.

²⁰ Suhrawardī, *Opera II*, p. 21.

این دفتر در «کانون پژوهش و آموزش» با بهره‌گیری از

زنگار

فراهم شده است

شما هم می‌توانید برای بهره‌گیری از این نمونه واژه‌نگاری
با ما گفت‌وگو کنید

نگاره‌ی چاپ شده بر روی جشن نامه کار
نویسنده‌ی هنرمند کیخسرو بهروزی است. باسپاس از او



جشن نامه‌ی استاد جواد مصلح

به کوشش: برهان ابن یوسف

کانون پژوهش و آموزش

چاپ یکم

تابستان ۱۳۷۲ نس آنجلس ۱۹۹۳

RESEACH & EDUCATION CENTER

1434 WESTWOOD BLVD., SUITE # 3

LOS ANGELES CA. 90024 (۳۱۰) ۴۷۴ - ۴۵۴۷

تعریف و مبانی شناخت اولیه

در

فلسفه اشراق

مسأله تعریف از جمله مطالب بنیادینی است که از آغاز ساختمان منظم فلسفه توسط ارسطو تا کنون همواره در متون و مباحث فلسفی مطرح شده است. اصطلاح «تعریف» شامل انواع مختلفی است هم از اقوال شارح و هم در برگیرنده فرایند چگونگی کسب شناسایی چیستی شیئی. در متون ارسطویی لفظ «هوروس» و «هوریسوس» معادل قول یا «فورمولی» است مرکب از جنس و فصول ذاتی که بر ماهیت شیئی و معرف دلالیت می‌کند. معادل عربی لفظ یونانی ذکر شده حد «حد» است. در تاریخ فلسفه اولین بار ابن سینا، متفکر عظیم‌الشان ایرانی، حد ارسطویی را به گونه‌ای منظم به دو نوع «حد تام» و «حد ناقص» تقسیم‌بندی کرده و انواع «رسم تام و ناقص» را نیز وارد موضوع تعریف می‌کند. در ساختمان‌های منظم فلسفه همواره این پرسش که حد تام چگونه بر ماهیت شیئی دلالیت می‌کند، و آیا اینکه دلالیت حقیقی است، منطقی است و صوری و یا صرفاً معادل یک رابطه همانگویی، مطرح می‌شود؛ و

پاسخ‌های گوناگون به این نوع پرسش‌ها مبین بینش و روش مکتب‌های فلسفی بوده است. از دیدگاه فلسفه مشائی ساختمان علم بر مبنای تعریف استوار می‌گردد، هم چنان که ارسطو خود نیز در بخش مهمی از «انالوطیقای دوم: ۲، ۳، ۹۰ ب به بعد» چنین گفته است که تعریف اولین قدم در راه ساختمان نظامهای سازگار فلسفی است؛ و نیز همو «حد» را معادل مقدمه اول برهان می‌داند.

اما نظریه حد ارسطویی از همان دوران اوایل تاریخ فلسفه مورد بحث و گفتگو، و چه بسا در مواردی «نزد رواقیون» مورد شک قرار گرفت. در این مختصر مجال تکرار شکوک وارده بر این مسأله مهم فلسفی را نداریم و می‌پردازیم به بررسی نظریه شهاب الدین سهرودی در این زمینه؛ البته به اختصار.

کتاب «حکمة الاشراق» یکی از مهم‌ترین شاهکارهای فلسفی است؛ در این کتاب سهرودی در بسیاری از موارد نظریات مشائیان را در نظام پردازای فلسفه رد کرده و مباحث نوینی را مطرح می‌کند. از جمله او حد ارسطویی را به عنوان قدم اول پی‌ریزی ساختمان فلسفه نمی‌پذیرد؛ و در کتاب «حکمة الاشراق»:

«القسم الاول: الضابط السابع» قاعده‌ای را با عنوان ذیل بیان می‌دارد: «قاعدة اشراقية: فی هدم قاعدة المشائين فی التعريفات». چنانچه از عنوان این قاعده مشهود است، سهرودی نظریه مشاء را در این زمینه رد کرده است. ملخصی از این قاعده چنین است: در حکم مشاء حد قول مؤلفی است دال بر ماهیت شیئی، که در آن ذاتیات شیئی، چه عام و چه خاص، ذکر شده باشند. مثلاً در جواب به پرسش «انسان چیست؟» گزاره «حیوان ناطق ضحاک فراخ ناخن دوپا، الخ» به عنوان جواب ارائه می‌شود؛ و در این گزاره ذاتی عام «جنس» نامیده می‌شود (در اینجا حیوان) و ذاتی خاص «فصل» (در اینجا فصول ضحاک، فراخ ناخن، دوپا). اما اگر این اصل فلسفی را بپذیریم که یک «مجهول» تنها در رابطه با یک «معلوم» شناخته می‌شود، و ثانیاً اگر بپذیریم که در «فورمول» حد تام کلیه ذاتیات باید شمرده شوند تا آن قول بر ماهیت شیئی دلالت کند،

باید نیز بپذیریم که چنین حدّ تامی معادل تعریفی از «انسان چنانچه هست» نیست و به جز همانگویی بر دانش ما نسبت به شیئی و مُعرّف چیزی اضافه نکرده است؛ و علی‌الخصوص که شمارش ذاتیات شیئی به گونه‌ای کامل هیچگاه دست نمی‌دهد، چون این امکان همواره وجود دارد که اولاً ذاتیات قابل شمارش نباشند؛ و ثانیاً صفتی از صفات غیرظاهر شیئی مُعرّف از شناخت ما مکنون بماند. مثال ساده در رابطه با این بحث فلسفی چنین است که اگر موضوع مدرکی، حدّ تام آن، چنانچه رفت، چیزی بر دانش حقیقی وی از «انسان» اضافه نمی‌کند؛ و یا اگر در تعریف x ، که خود شامل x_1 ذاتیات مشمول در آن باشد، بخواهیم کلیّه آحاد x - یعنی x_1 ، x_2 ، x_3 ... الخ - را بشماریم، و اگر تعداد « A » قابل شمارش نباشد، تعریفی از x حاصل نخواهد شد. البته این بحث فلسفی مفصلی است، و در اینجا به جزئیات آن نمی‌پردازیم، ولی از دیدگاه فلسفه اشراق «تعریفات بر مبنای اموری است که اجتماع شیئی را در بر بگیرد». در اصطلاح اشراق چنین شناختی بر مبنای رابطه، یا اضافه اشراقیه، مابین موضوع مدرک و شیئی مدرک، در «آن» تلاقی بین آن دو استوار میگردد؛ همان لحظه‌ای که موضوع مدرک شیئی را کماهی «مشاهده» می‌کند. و باز به عنوان مثالی ساده بیان می‌داریم که در تمثیل معروف «فیل و کوران» هیچ یک از تعریفات «کوران» بیانی از چه چیزی فیل نیست، که صرفاً زمانی بدست می‌دهد که موضوعی مدرک فیل را چنانچه هست مشاهده کند.

مبانی مفصل منطقی نظریات گوناگون و تقسیمات انواع تعریف را سهروردی در اثر پر ارزش خود «المشارع المطارحات» نگاشته است. این بخش از منطقیات کتاب نامبرده تاکنون به چاپ نرسیده و در دسترس نمی‌باشد؛ لذا در ذیل این بخش از متن عربی کتاب شیخ اشراق را با مقابله چندین نسخه خطی تصحیح کرده و به چاپ می‌رسانیم تا اهل اندیشه به عظمت و عمق نظریات منطقی - فلسفی این فیلسوف نامدار ایرانی پی ببرند؛ این بخش قسمتی است از «مشرع» ثانی کتاب در ۱۲ فصل.

و این ناچیز را خدمت دانشمند عالی قدر اهل فلسفه آقای جواد مصلح، ادامت برکاته، تقدیم میدارم. و من الله توفیق.

المشرع الثانى

﴿فى المطارحات على الاقوال الشارحة﴾

فصل ١: فى أن الاقوال الشارحة خمسة

اعلم أن الاقوال الشارحة خمسة: الحد التام، و تعريف المسمى باجزاء المفهوم التام، و الحد الناقص، و الرسم الناقص، و الرسم التام، و الرسم الناقص. أما الأول: فهو قول دال على ماهية الشيء. و زاد بعض المتأخرين فقال «الحد قول مفصل دال على ماهية الشيء». و الزيادة، و هى كون القول مفصلاً، لا يُعنى به أن للجزء من القول دلالة، فلن هذا القول بذاته من غير حاجة إلى التفصيل. و نحن نذكر هاهنا ما تحت.

اعلم أن القول يذكر على اصطلاحين مختلفين قد يُذكر، و يُعنى به ما يراد بجزئه الدلالة على جزء من المعنى قد يراد به اصطلاحاً أنه الذى يراد بجزئه الدلالة بحيث يقابل حد المفرد، و هو الذى لا يراد بجزئه الدلالة اصلاً حين هو جزئه. و من الفرق بين العبارتين فى قول القائل «إنسان بشر»، و إن كان هذياناً، يراد بجزئه الدلالة، فيكون قولاً على اصطلاح الثانى، و ليس بقول على الاصطلاح الأول، فإنه لا يراد بجزئه الدلالة على جزء من المعنى، بل معناهما واحد. فصاحب الاصطلاح الثانى، الذى حد القول بأنه اللفظ الذى يراد بجزئه الدلالة، إن اقتصر بالحد على «القول الدال على ماهية الشيء» كأنه يتوهم انتقاضه بقولنا «الإنسان بشر» انسان فإنه قول دال على ماهية الشيء، و لم يشترط فى حد الحد أنه قول غير موجب للتكرار، أو قول له مقصد صحيح، فلن قول القائل «الإنسان فرس» أيضاً قول، و إن كان غير صحيح، فقوله مفصل، أى كل جزء من اللفظ منه يدل على جزء من حقيقة الشيء ليقع الاحتراز

عمّا ذكرنا . و أما الاصطلاح الأول ، فلا نحتاج ، فإن القول كفى ، مؤونة
هذا الاحتراز على اصطلاحه . والذي زاد فى الحدّ فقال «أنه القول الدالّ
على كمال ماهية الشيء» احترازاً عن الحدّ الناقص ، أخطأ . فإن الحدّ
الناقص الذى فيه فصل الشيء مع الجنس البعيد ، غير الدالّ على ماهية
الشيء إلا بالالتزام . إذ الجنس العالى ، كالجوهر مثلاً ، لا يدلّ على
الجسمية و الحيوانية . و قد سبق أن العامّ لا يدلّ على الخاصّ . و الفصل
دلّ على الاجناس القريبة بدلالة الالتزام الغير المعتبرة . فإذا كان هذا القول
انحذف عنه الدلالة على بعض المقومات و ماهية الشيء مجموع مقوماته ،
فلا يكون الحدّ الناقص قد دلّ على الماهية دلالة معتبرة ، من التضمن و
المطابقة . وإذا عُنى بكمال الماهية جميع مقوماتها ، فالماهية هى للجميع
المقومات لا ببعضها ، فلا يحتاج إلى ذكر الكمال مع أن لفظ «الكمال»
مشترك ، و ربّما يتقدح فى شرح الحدّ المذكور أن يقال «قولنا حيوان
ناطق ، قول دالّ بالتضمن على ماهية الحيوان» و دلالة التضمن معتبرة ، فهذا
القول دالّ على ماهية الحيوان و ليس بحدّ له . و جهة دفعه ان لفظ الحيوان
دلّ على حقيقة الحيوان ، و القول بما هو القول ، ما دلّ على الحيوانية ، بل
الناطق دلّ على شيء له نفس نطقية ، ثم نعلم من الخارج أنه حيوان . فالقول
مجموعه ليس بدالّ على الحيوانية ، بل على حقيقة ، الحيوانية جزءها . و
ربّما يعاود السائل فيقول «قلت أن الحدّ قول دالّ على ماهية الشيء او قول
مفصلّ كذا» و ما عينت المطابقة و لا الاقتصار على ماهية الشيء فقط . و
قولنا «حيوان ناطق» قول دالّ على ماهية الحيوان بالتضمن ، و قد اعتبرت
التضمن ، و عذرنا أن القول ما دلّ ، بل اللفظ الواحد غير مغنٍ ، فإن اللفظ
الواحد - و هو الحيوان - دلّ بالمطابقة على مفهومه ، أما مجموع القول دلّ
بالتضمن عليه . و كل حدّ نوع هو قول دالّ على ماهية مقومة تضمنا ، و
هى أيضاً دلالة و إن اعتذرت بأن هذا القول دالّ على ماهية أخرى مطابقة ،
فليس حدّاً للحيوان . فنقول ما ذكرنا فى الحدّ ، أنه لا ينبغي أن لا يدلّ

على شيء آخر، و لا تعرضتم للمطابقة؛ بل قلت «أن الحدّ قول دالّ على ماهية الشيء.»؛ قلنا «متفوضّ بحدّ النوع» فإنه قول دالّ على ماهية الجنس دلالة معتبرة، و ليس حدّاً له فمن صعب له هذا القدر، فليؤكد عرضه بقيد آخر، و هو أنه قول دالّ على ماهية الشيء مطابقة، و على الأجزاء تضمناً، مثلاً؛ أو قول دالّ على ماهية الشيء مطابقة فقط، على أن الدلالة التضمنية ملاحظتها بالفعل في الحدود مطلوبة لتفصيل المقومات، فلا مآثر بتعرضها .

و أخذنا القول في حدّ الحدّ فوق بين الحدّ و الاسم، فإنه لفظ دالّ على ماهية الشيء و ليس بقول. و اللفظ المفرد إذا لم يكن اسماً للشيء، فهو إما بجزئه أو لازمه أو لمباينه، فلا يدلّ على ماهيته دلالة معتبرة. و الشيء البسيط الذي لا جزء له، لا قول دالّ عليه. فلن القول مركّب، إن دلّ كلّ جزء على نفس الماهية الوجدانية، فهي أسماء مترادفة، و إن دلّ بعضها على الشيء و البعض على أمر خارج، فالمجموع ليس حدّاً له. فلن دلّ كلّ جزء من اللفظ على جزء من المعنى، فالشيء مركّب و قد فرض وحدانياً .

و اعلم أن من اعترف بأن السطح ليس مقداراً و ليس أخصّ متحصّلين في الاعيان، بل مقداريته نفس سطحه في الاعيان، و ليس اللون في الاعيان متحصلاً و له فصل مستقلّ بالوجود مجموعهما سواد، بل هو شيء واحد، و إذا كان لا جزء له في الاعيان، فلا جزء له في الذهن. لأن الصورة الذهنية يجب أن تطابق العيني، و إذا لم يتقوم العيني في حقيقته بامر، فالذهني لا يتقوم به بطريق الأولوية. و مقوم الشيء لا يفارقه ذهنياً و عينياً، فهذا الشيء على ما يلزمه الاعتراف به لا حدّ له، بل له رسم، إن كان يُعرّف. و اللونية للسواد إذا عني بها كونه محسوساً بحاسة البصر، يكون تابعاً لماهيته، فلن الشيء يتحقق ثم يحسّ، و الذي أخذ فصل السواد، و هو كونه جامعاً للبصر، هو عرضي، فلن

الشيء جمعه للبصر أو استعداد الجمع يتبع حقيقته المحصلة أو لا ، و لهذا صرَّح الشيخ أبو علي في «كراريس» نسبها إلى المشرقين يجد متفرقة غير تامّة بأن البسائط تُرسم و لا تُحدّ . و هذه «الكراريس» ، و إن نسبها إلى المشرق ، فهي بعينها قواعد المشائين و الحكمة العامّة إلا أنه ربّما غير العبارة أو تصرّف في بعض الفروع تصرفاً قريباً لا يباين كتبه الأخرى بونا يعتدبه و لا يتقرّر به الأصل المشرقي المقرّر في عهد العلماء الخسروانيّة ، فإنه خطبٌ عظيمٌ و هو الحكمة الخاصّة . و نحن في هذا الكتاب لا نقصد إلا تميم طرائق المشائين و تقريرها و تهذيبها . و هي الحكمة العامّة لجميع الباحثين و إن كان قد يتفق فيه نكتٌ متفرقة بحثيّة شريفه . و الخطب العظيم مرموزة في كتابنا المسّى ب-«حكمة الإشراق» .

فصل ٢: في القول المعرّف بحسب المفهوم الشيء

و أما القول المعرّف بحسب مفهوم الشيء: فالإيه يميل فضلاء اهل النظر . فإذا قيل لأحدهم «ما الإنسان؟» ، فيقول «اعنى به الحيوان المنتصب القامة ذى النفس المدركة للكليات» ، مثلاً ، فقد احتاط و لا يقع عليه إشكال . و هذا حدّ تام ، ناص على ما أراد به غير محظور عليه اصطلاح و التسمية ، إلا أن يكون الإنسان غافلاً عن دقائق النظر ، فينقص ما مهدّه بنفسه بأن يلزم في حكم آخر ما يباين أصله ، مثلاً ، إذا قيل له «الست يعنى بالانسان ، الحيوان التاطق العريض الظفار المنتقل على قدميه البادى البشره؟» . فقال «نعم ! آياه اعنى» فقد افسد ، لانه في الاول زعم ان مقصد التسمية مجموع تلك الاجزاء المعدودة . و ان ذلك المجموع هو المفهوم وليس الشيء مع غيره هو بعينه ما هو دون غيره ، فان كل جزء يُعيىم الى معنى يُحصل به مفهوم آخر و مجموع آخر ، و في الاخير التزم باجزاء اخرى هي معناها و مقصده و قد

اهملها . فما كان حدا للمفهوم الا ان يلتزم ان الذى ذكره كان رسما ينتقل الذهن منه الى الحقيقة . فحينئذ لا يعبره اخلال بعض الصفات وطلت دعوى العناية . ومن جملة ، انحلال ان يلتزم فى مقام آخر بشيء يناقئ ما التزم به فى المسمى . و واضعواللغة اذا سموا هذه الحقيقة الانسانية «انسانا» ما ينتهوا بحقيقته النفس الناطقة . واذا سموا الحقيقة الجسمية «جسما» ما ينتهوا للهوى والصورة ، وربما ان رأى الناس كلهم «حيوانا ناطقا له اربع قوائم وجناحان ورياش» ، ما كانوا يسمونه «انسانا» وان كان يشارك الناس فى جميع الصفات ما خلا القوائم والاجنحة والرياش . واعراض ارباب الوضع قد يخفى على المحصل ، ويقع فيه الخبط ، ويكثر فيه الخلاف . والحدود المعنوية بحسب المفهومات الاصطلاحية نافعة نفعا تاما بينا . وليس هذا هو الرسم ، فان الرسم انما هو بلوازم . ومن رسم يعترف بان الاسم ليس لهذه المحمولات ، بل لأمر ينتقل الذهن اليها ، بخلاف الشارح لما هو مفهوم عنده ، فان عنى بالاسم نفس مجموع تلك الصفات ، وهذا اصح الحدود .

فصل ٣ : الاسماء الاصطلاحية فى العلم

الاسماء الاصطلاحية فى العلم حدودها هى الاقوال الدالة على غيرما أُصطلح عليه . واذا قيل «الكيفية» هى هيئة قاره لا يحتاج فى تصورها الى اضافته الى خارج حاملها واعتبار تجرّى ولا تجرّى . و أخذ مفهوم الكيفية هذا ، فيكون السواد هيئة عرضى ؛ والّا يكون هى الجنس العالى الشامل لجميع الاعراض وعدم الاحتياج الى الاضافات والتجرى سلبى . فالكيفية بهذا المفهوم ليست بجنس ، وغيره ما عُرف حتى تحكم عليه بانه جنس او ليس بجنس . وما كانت هذه الصفات موجبة للانتقال ، فانه ما يحمل منها ضبط معنى آخر يستقل

بالجنسيّة ولاكيفية على هذه المعانى اصطلاحية، وغيرها ليس بمعلوم من رسمها، فيلزم ان يكون المقولات غير معلومة. فكيف يحكم بالجنسيّة وبامور اخرى على ما لا يتصور؟ واذا كانت مجهولة وعُلمت الحقايق دونها فليست بذاتية ولا باجناس. والاصطلاحى المضبوط ليس بجنس، وعسى ان انسانا لا يُعلم ان السواد والرايحة يجمعما شيء آخر غير المصطلح عليه الذى ليس بجنس مما يصلح للجنسيّة. وكذا الجوهر وغيره. فافهم هذا المتوال فانه ينفعك.

فصل ٤: فى قول صاحب «التبهيّات»

قول صاحب «التبهيّات»، فيها ان الحد يكون لا محالة من جنس الشيء وفصله، يحمل على ماله جنس وفصل، فانه لم يذكر انه مركب من الجنس والفصل بتّة مطلقا، بل من جنسه وفصله وهذا انما يكون فيما له ذلك. واما الذى ليس له جنس وفصل حقيقى، فنذكر المفهوم. وقد يقع التركيب بين الشيء وصفته العارضة، كالابيض، فانه شيء قام به البياض، وهو حده. وقد يكون تركيب الشيء مع اعتبار فاعلى، كالعطاء، فانه فائدة مقرونة بالفاعل. وقد يكون مع اعتبار صورى، كالابيض مثلا؛ او مادى، كالقرحة، فانها بياض متخصّص بموضوع متخصّص، وهو جنين الفرس. وقد يكون التركيب متباينات مع اعتبار موضوع معين، كالبلقة للسواد والبياض المتخصّصان بالحصول معا فى بدن حيوان واحد، ان كان لا يُسمى الثور ابلق. وقد يكون باعتبارغائى، كالخاتم، فانها حلقة مأخوذة لتجمل الاصبع، مثلا. وقد يكون بين متباينات كالعقد من الآحاد. وقد يكون التركيب بين اشخاص نوع واحد، كمن سأل عن مفهوم الناس من حيث هو مفهوم الناس؛ او بين انواع جنس واحد او اشخاصه كالحيوانات من حيث هى حيوانات، وفي الجملة بين جزئيات كلى واحد. والافطس ان كان عبارة عن انف به تعبير فهو

تركيب مع اعتبار صورى ويكون الفطوسة عبارة عن كون الانف ذاتتغير
 وإذا كانت الفطوسة عبارة عن تغير الانف، فهو تركيب التغير مع
 المادة. وفرق بين ان يكون المفهوم كون الانف ذاتتغير، وبين ان يكون هو
 تغير الانف، وان كان لا يختلف فى مواضع اختلافها كثيرا الا ان
 المفهومين مختلفان، فاذا كان الافطس هو الانف ذواتتغير.
 فالشخص لا يكون افطس الا باشتراك، او تجوز، وإذا كانت الفطوسة
 تغير الانف. فالشخص، يصح ان يقال انه افطس اى هو شىء ذو
 تغير فى الانف، واذا كان الافطسية مضافة الى الانف فقال قائل «انف
 افطس» يكون معناه «انف هو انف فيه فطوسة» لا بد من التكرار فى
 المعنى. ويكون كقول القائل «حيوان انسان» وإذا كان الصهيل صوت
 الفرس فقيل «صهيل الفرس» فيه تكرار ما بحسب المعنى، فاذا قيل
 «فرس صاهل» يكون معناه «فرس له صوت فرس». ولكن الشارح
 لمفهوم اللفظ اذا سئل «ما معنى الفرس الصاهل؟» من حيث شرح
 المفهوم، يلزمه ان يقول «ما معناه انه فرس له صوت فرس ولا يقبح
 به»، لانه يشرح غرض السائل. فان كان قبح فمن السائل على ان فى
 العرف اطلاقات يتضمن تكرارا ما ويستحسنون، فانه اذا قيل «لون
 هو سواد» يستحسنون الابتدائا بالعموم والتخصيص بالخاص. واذا
 قيل «سواد هو لون» يستقبحون، لان النظم الاول المذكور اولا ما اعنى
 عن الثانى بخلاف الثانى؛ واذا قيل «سواد هو لون» كانه وضع العام فى
 مكان الخاص فيتوهم ان السواد عام وقد تخصص باللون.

فصل ٥: التخصيص فى الحد

وقد عرفت ان الناس اذا قالوا «الفرس» على الحيوان
 المشهور، لا يقصدون هم ولا الواضع الامور الخفية، بل ضابطهم ما
 شاهده من صورة الفرس وخواصه، فهو المفهوم عندهم لا غير، والباقى لا

مدخل له فى المسمّى عندهم . والخسوف اذا كان عبارة عن خلوّ جرم القمر عن الشعاع لا يحتاج الى تعيين السبب فى ذلك ، كتوسط الارض ، فانه لا يدخل له فى مفهوم الخسوف ، بل ان كان الشيء له اسباب وُسمّى باعتبار التخصّص بسببه باسم يُعيّن السبب ، فان الاضافة اليه مخصّصة ، كما يقال «الليل عبارة عن الظلمة الواقعة بسبب غروب الشمس» ، فان الناس لا يُسمّون الظلمة الكسوفية ، او مايكون بسبب غيم شديد منع الضوء ليلا . والعاليات ايضا تُعيّن اذا كان لها مدخل فى تخصّص الشيء ، مثل السوار والخلخال ، اذا لم يكن بينهما فرق من قبل الصورة ؛ واذا حصل التخصّص لنفس الشيء وحقق ذلك دون النظر الى خصوص علة ، اى العلل ، كان لا يحتاج الى ذكره ، بل يُقبّح سيّما اذا كان اضافة العلة مشكوكا فيه ، وهو اخفى .

فصل ٦: المعروف به

اذا كان كلما يُعرّف به المحسوسات والمشاهدات اخفى منها ، فلا يذكر لها حد ولا رسم . فالبياض نفسه اظهر ما لتفريق وحده . واعلم ان الحدود بحسب العناية والمفهومات تأمن معها من اشكال الرام مطالبة صفة ذاتية غفلت عنها ، فيظن انك غفلت الحقيقة وما غفلتها ، ومن المطالبة بصعوبات ذكرناها فى المقول فى جواب «ما هو؟» والفرق بين الفصل وغيره .

فصل ٧: الناطق فى حد الانسان

واذا اخذ الناطق فى حد الانسان لا يعنون به استعداد النطق الذى هوالتعقل والتفكر ، مثلا ؛ فان الاستعدادات توابع للحقايق الجوهرية . و كل ذات متحصّلة متقررة لا يتقوم

باستعداد أثر او تأثر، بل يعنون ب-«النطق» النفس الناطقة .
فالناطق شيء له نفس ناطقة . فان قيل «النفس»، إذا عُرِفَتْ، أخذ
«الجسم» فى حدها فى قولهم «انها كمال لجسم طبيعى، كذا
وكذا». . وقولهم «انه جوهر غير جسم من شأنه ان تحرك الجسم،
كيت وكيت». . فليس لكم ان تقولوا «ان الناطق يدل على شى له نفس
نطقية ويُعلم من خارج انه جسم بعد ان أخذتم الجسم فى حد
النفس من حيث هى نفس». . أجيب: بان الجسمية المأخوذة فى حد
النفس لا تشير إلى ان الشيء الذى له هذه النفس التى هى كمال
للجسم هو الجسم . بل كان من المحتمل ان يكون كمال الجسم محال،
كذا وكذا، موجود لغيره، لا على انه كمال له بل على سبيل آخر؛ الا
ان يعلم بضرب من النظر أن هذا الشيء فى الانسان، الذى له هذا
المقول عليه، أنه كمال للجسم بحال كذا، هو الأمر الذى هذا الكمال
كماله، وهو الجسم .

و أيضا لك أن تعلم انه اذا عرف الانسان بانه شيء ذو
جوهر غير جسم من شأنه أن يحرك الجسم عند مبدأ نطقى، كان
رسما للانسان لاحدا؛ وينقدح فى مثل هذه الحدود، اعنى قولهم
«حيوان ناطق»، ماعسى ان يقال انكم اذا قلت «جسم عنصرى
ذونفس ناطقة» اعتناكم عن ذكر الحيوانية . اذا عرفتم «الحيوان» بانه
جسم ذو نفس؛ واذا قلت «جسم ذو نفس ناطقة»، فكأنكم قلت
«جسم ذو نفس كذا وكذا له نفس ناطقة». فقولكم «جسم ذو نفس
له نفس ناطقة»، تكرار لا فائدة فيه . والنفس التى بها الإنسانية بها
الحيوانية، على رأى الباحث الأفاضل (اى ارسطو). فالحيوانية من
لوازم رباط النفس الناطقة يبدتها، تابعة له . وان اراد مريد أن
يحدّه مع ذكر حد النفس فليحدّ بأنه «جسم عنصرى مركب، ذو
كمال، هو جوهر غير جسم، ولا جرمى، من شأنه ان يحرك الجسم

و يدرك المعقولات ويتبعه المدركات والمحركات البدنية». فهذا القول تتبعه الحيوانات، وهى تابعة لربط النفس بالبدن فى جميع المواضع. فلإن أردت أن تعلم كيفية وجه هذا الكلام وكيفية حال دفعه، فاستخرج من القوانين التى أعطيناك من قبل فى هذا الكتاب.

وأما «المائت» إن عُنَى به استعداد الموت، فهو عرضى، ثم أن الناس ربما يتصورون انسانا لا يموت ولا يحل بانسانيته. والحد الذى يذكر فيه صريح النفس هو بحسب الماهية وأما بحسب المفهوم، فعلى ماسبق بالصفات الظاهرة، ومثل الحساسية والمحركة فى حد الحيوان، لا يتبقى ان يوجد الاحساس والتحريك بالفعل ولا بالاستعداد، على ماسبق. وإذا اشير الى النفس، فمبدأ التحريك والادراك نفس واحدة فليسا بفصلين، اعنى الحساس والمتحرك، وهذا امره قريب. وأما «النامى» اذا أخذ فى الحد باستعداد اوقوة منامية، فليس بصحيح. فانها تبطل والحيوان باق، ولا كذلك الذاتى وانتصاب القامة للانسان أظهر من المتعدى، والقوة المنامية، وأقرب الى الدخول فى المفهوم.

فصل ٨: فى الرسم

وأما الرسم: فقد اصطلحوا به على القول الذى يميز الشيء عن غيره، تمييزا غير ذاتى، وربما رسموه رسما بأنه «قول مؤلف من خواص الشيء وأعراضه التى يخصه جملتها بالاجتماع»، والرسم الثانى كأنه دون الاول. ومن جملة الإبهامات الغير المستحسنة فيه أنه قد ذكر أن الرسم التام ما ذكر فيه الجنس، و فى الجملة اذا ذكر فيه بعض الذاتيات لا يحل برسميته، ومع ذلك اذا قيل للانسان انه «حيوان منتصب القامة»، مثلا، او «حيوان مستعد للضحك»، فهو

رسم مع انه ليس مؤلفا من خواص الشيء واعراضه بل من ذاتي وعرضي؛ وقيادة الرسم المطرد التمييز وإن كان التمييز غير ذاتي، وقد يقع به الانتقال الى الحقيقة وهذا غير مطرد، اى الانتقال. وهو ليس المقصود الاصلى فى الرسم، فلن اكثرها لا يؤدي الى ادراك الذاتيات التى للحقيقة. وتبين ذلك من كثير من الرسوم و للمستشرق أن يقول للشارح الذى يزعم أن غرض الرسم انتقال الذهن الى الحقيقة فى بعض الحقايق التى لها ذاتيات أنه ينتقل ذهنك بمعرفة هذا الرسم الى الذاتيات؛ وعامتها، هلا ذكرت الذاتيات لتكون شارحا بالحد، بل يجوز أن يقال ينقل الذهن الى الحقيقة انتقالا اجماليا؛ و الشارح اذا رسم الانسان بأنه «عريض الازفان ماشى على رجليه يادى البشرية»، فليذكر أنه لا من حيث هو كذا حتى لا يتوهم طالب المفهوم او الحقيقة، أن هذه هى اجزاء المفهوم عنده، على ماسبق فى الحد المفهومى او الحقيقى؛ وربما يكفيه مع المنطقى أن يقول «هذا رسم» اما مع غيره لا يكفى، او ليس جميع التعريفات انما هى للمنطقى، بل ولمن لا يعرف اصطلاح الحد والرسم. واذا كان هذا فى الرسم الذى فيه كثير من اللوازم فالمعروف يخاصه اولا اذا قيل له «ما الانسان» فقال «الضحاك» فالضحاك محمول على الانسان ليس هو نفس الانسان ولا جزؤه، على أنه لا يجوز تعريف الشيء بجزئه وحده ولا بنفسه. فاذا اقتصر على التعريف به وحده ولم يذكر أنه لا من حيث هو ضحاك يوهم أنه ضحاك من حيث هو ضحاك، فاذا أخذ معه قرينة اخرى صار قولاً، فلا يكون اللفظ المفرد الذى هو الخاصه وحده رسماً. ثم القول اتم اشارة الى الموضوع من اللفظ المفرد، فإنه اذا كثرت المحمولات، مثل «الضحك» و«الكاتب»، يطلب الذهن الثالث الذى يجمعها فإنه ليس «الضحك» صفة للكاتب، كما سبق؛ ولكن الخاصة وحدها اذا عرفت

بها الموضوع للزوم يجوز ان يكون لها لازم آخر، ك-«الضاحك» اذا جاز للزوم تعريف الانسان به، فهو ايضا لازم للمتعب من حيث هو متعب؛ فيجوز رسم كليهما به للزوم. واما القول الذى يتضمن أنه الشيء الذى كذا وكذا يطلب به الذهن الامر الجامع للجميع، ولو اجمالا، ثم لا يمنع أن المصطلح أن يصطلح على الخاصة وحدها رسما ناقصا، ولكن لا يحصل منه ما يحصل من القول.

واعلم أنه يجوز أن يذكر لشيء واحد رسمان، اذ ليس من شرط الرسم أن لا يفضل منه لازم واحد، ولا يجوز ان يكون رسم واحد لحقيقتين مختلفتين، اذ لا يحصل به التمييز؛ ولا يجوز أن يكون حد وأخذ لمختلفى الحقيقة، فأن الشئين اتفاق حديهما بعينه اتفاق حقيقتهما، ولا يجوز أن يكون لشيء واحد حدان، لأن حقيقة الشيء واحدة لا يدل عليها إلا بحد واحد، إلا أن يكون الحد الواحد بلفظين مختلفين. وأيضا الحد الواحد قد أتى على جميع الذاتيات فلم يبق ذاتي لحد ثاني.

واعلم أن العام الذاتى للجزيئات ذاتى لها، اى مدلوله ذاتى لها. ويلزم من كون حد شيء عرضيا لشيء أن يكون هو عرضيا له، ولا يلزم من كون رسم شيء عرضيا لشيء أن يكون ذلك الشيء عرضيا له، ولا يجوز أن يتقوم حقيقة واحدة بأمرين مختلفى الحقيقة على سبيل البدل، فإنها بكل واحد منهما يخالف ما مع الآخر، و لكن يجوز أن يكون المفهوم للسواحدا تجمع كليهما، مثل «الخاتم»، مثلا، فإنه قد يكون من الذهب وقد يكون من الفضة وغيرهما؛ وكذا الحلقة الذهبية والنحاسية، فالداخل فى حد الخاتم او الحلقة ليس الذهب او الفضة، بل الأمر الذى تجمع الكل، وهو جسم بحال كذا.

واعلم أنه لا باس بقول بعض اهل العلم أن ذات كل شيء

واحدة لا يزيد ولا ينقص، فإنها أن ازدادت بانضمام شيء إليها فلن بقيت كما كانت، فالزائد لا مدخل له وإن لم تبق، فالزائد غير الناقص فهما ذاتان، وأيضا إن كان ذاته هي الأزيد أو الأنقص أو المتوسط، وكل منهما غير الآخر. فالذات الزائدة غير الناقصة والمتوسطة. قال وإن كانت الذات ما يعم الثلاثة فليست واحدة بالعدد، وكلامنا في الواحد بالعدد، وهذا الكلام أورده في تقرير أن حقيقة واحدة لا تقوم بفصول مختلفة وينبغي أن يجعل في الدعوى قيد آخر. وهو أنه لا يقوم بفصول مختلفة لا تجتمع ولا أن يقوم بفصل ثم يضم إليها فصل آخر، ومجموع الفصل الزائد مع الفصل الذي كان لا يحصل منهما إلا الحقيقة التي كانت دون الزائد، وهذا بين ولا يحتاج حينئذ إلى ذكر المتوسط فإنه ليس بين زيادة فصل وعدمه متوسط آخر، ولا يحتاج إلى ذكر الواحد بالعدد. فلن كل حقيقة، إذا ضم إليها أمر آخر وأخذ المجموع يكون المجموع باعتبار الزائد غير الذي كان دونه. فهذا البيان فيه أمور غير معتبرة ولا صحيحة، وإن عُنِيَ به أن «السواد»، مثلا، إذا اشتد، فكل اشتداد هو حصول سواد آخر وذات أخرى والذات التي مع الاشتداد غير الأخرى، فصحيح؛ إلا أنه لا يناسب عرضه، فإنه أورد هذا في تقرير أن كل فصل يزداد يحصل معه حقيقة أخرى، وإن كان عرضه في هذه المواقف إن يثبت أن كل سواد أشد نوع آخر، كما هو مشهور في طريقهم. وقد علمت أن السواد إذا اشتد لم يبق السواد الأول وانضم إليه سوادا آخر يجتمعين في محل واحد، بل بطل الأول وحصل الثاني. فإذا قال له القائل «سلمت! إن كل سواد اشتد ذات أخرى»، ولكن لا يلزم من اختلاف الذوات اختلاف الحقائق، فلن حقيقة الإنسان واحدة في العقل واختلفت بالعدد. وكذا السواد الذهني يجمع الشديد والناقص والمتوسط وتكون الشدة والنقص

كالمميز الشخصي لا الفصل، فمراده الى الذات الواحدة بالعدد؛ وقوله «كل شخص اذا بطل بطلت مقوماته الشخصية»، لا ينجعه ولا يبدل هذا على اختلاف حقيقة الشديد والضعيف وامتناع اختلاف شخصي نوع بالشدة والضعف. ثم أن هذا القائل اذا جاء الى الموضوع الذي يحتاج فيه الى اثبات اختلاف حقيقتي السواد الاشد والانقص احال الى هذا البيان وهو قاصر عنه. ثم من أخذ مجموع الفصلين مع الجنس حقيقة واحدة لامانع عنه. فأن سأل أن النوع الواحد لا يتقوم الا بفصل واحد من غير تفصيل، غير مستقيم.

فصل ٩: فى أن من زعم أن الرسم و الحد يكفيه الاطراد و الانعكاس أخطأ

وأخطأ من زعم أن الرسم و الحد يكفيه الاطراد و الانعكاس مقتصر فى حد احدهما عليه. فلن الشيء قد يكون له خاصّة واحدة أخفى منه، او خواص كذا ويطرد و ينعكس، مثل مساواة الزوايا بالقائمتين للمثلث، وليس يحد. ولا يجوز أن يرسم الشيء بما هو أخفى منه، كمن يعرف الشمس بأنها كوكب فى الفلك الرابع، و مثل هذا فاسد، فلن الشمس أظهر من كونها فى الفلك الرابع وكل شيء يعرف به الشمس لا يكون أظهر من الشمس.

فصل ١٠: أيضا فى الحد

اعلم أن تعريف القوى بتأثير وتأثر لها، إن كان حدا لنفس تلك القوة فغير صحيح، فلن الشيء المؤثر ماهيته بخصوصه غير نفس المؤثرية به والتأثير، ولكن يجوز ان يجعل رسما. ومن اراد أن يأخذه حدا فليرجع الى الحد المفهومى بأن يجعل الاسم للمؤثر كذا وكذا من

حيث المؤثرية لا من حيث خصوص القوة .

وأعلم انه ليس بصحيح ما يقال أن من الصور والاعراض ما يدخل في حقيقته الموضوع، فلن الحامل ليس بجزء قط لنفس ما حمله، فلن «ح» إذا حمل «ب» و «ح» جزء «ب» فيكون حمل نفسه، ثم إذا كان الجوهر جزء حقيقة العرض، فيكون مجموع الجوهر والعرض عرضا صرفا، بل إذا كان الجوهر مع اشتقاق، كالابيضيه، او يكون الاسم لنفس الهيئة بل لها مع موضوع، كالفظوسة، فانها ليست إسما للتقير بل لتقيرمع الانف، فيلزم بعرض الموضوع .

فصل ١١: في أن التعريف بالتمثيل لا يصح

والتعريف بالتمثيل لا يصح كما يقال «الحيوان هو مثل الانسان والفرس»، فإنه إن عُنِيَ به الخصوص فغير صحيح؛ وإن عُنِيَ به العموم، فيعمها ما هو اعم من الحيوانية؛ وربما يعمها ما هو أخص منها، مثل كونهما ذو يدين ورجلين . فتوهم المستشرح أن لهذه الأشياء مدخلا، وكذلك ما يقال فن التمثيل بين شيئين أن «الملك هو الذي نسبته الى العامة كنسبة الشمس الى الكواكب»، و ربما تتحقق هذه النسبه في غير الملك، و ربما يؤخذ مع النسبة خصوص المتشبه به .

فصل ١٢: الموارد المختلفة في الحد

ومن المشهور أن لا يوجد الموضوع مكان الجنس . فلا يقال أن السيف حديدة كذا وكذا، بل يقولون أنها مثلا آلة كذا وكذا، فلن جعله ذلك الآلة هو بعينه جعله ذلك السيف والحديد كان قبل

السيفية ويكون بعدها وليس جعله ذلك الحديد جعله ذلك السيف . حتى ان بعض المتكايسين لم يجوز أن يحد «الريح» بأنه «هواء متحرك» ، بل عرقه بإنه متحركّ هوا معللا بأن المتحرّكية هى الجنس ، فإنه اذا ارتفعت الهوائية لا يبقى المحرّكيه وجعله ذلك المتحرك هو جعله ذلك الهواء ، وهذا غير صحيح . فأنهم ذكروا أن الحس أشبه بالمادة ، والفصل بالصورة ، والهواء مادة الريح فهو الاولى بأن جعل جسما ثم المتحرك ، كما قالوا «شئ له الحركة» ، والهواء يتضمن الجسمية والجوهرية . والمتحرك الذى هو الجنس لا يتضمنهما فوق الفصل أقرب الى سلسلة الاجناس الجوهرية من الجنس . ثم كما أنه لا يجوز أن يفارق الفصل ويبقى الجنس ، فلا يجوز أن تفارق الطبيعة الجنسية ويبقى الفصل موجودا بعينه ، وها هنا الهواء يبقى دون المتحرّكية ، ثم طبيعة الموصوف ابدأ اولى بالتقديم عند جميع الناس من الوصف ؛ فالاولى أن يقال «إنسان كاتب» مما يقال «كاتب انسان» ، استبشاح هذا ظاهر .

وأعلم ان الحيوانية الموردة فى حد الانسان لا يصح أن يكون إيرادها مع الجزئية للانسان ، فيكون كأنك قلت الانسان حيوان متخصص فجزئية الانسان ناطق او حيوان متخصص بالناطق ناطق ، ولا يجوز تقييده بغير الانسان ، بل يورد متساوى النسبة ، وهذا معنى قولهم أن الجزء لا يؤخذ فى الحد . فالجزء ، من حيث هو جزء ، لا يؤخذ ، والطبيعة التى تلحقها الجزئية تؤخذ ، فلا تناقض بين قولهم المقوم يؤخذ فى الحد المقوم لا يؤخذ فى الحد . ولا يجوز تعريف الشئ باحد اجزائه . اما الصورى: فكما يقال «الروح حرارة غريزية» ، او «الكرة استدارة فى جميع الجهات» ؛ والمادى: كما ضرب به المثال مما يقال «الحيوان الارضى دم ولحم» . ولا يعرف بنفس الغاية كقولهم «النكاح استيلاء» ، و «الفلسفة لذّه

وسعادة». ولا يجوز بنفس السبب أيضا ، كما يقال «الالم تفرق اتصال». ولا يؤخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، كما يقال «السقمونيا دواء سهّل مبرد». ولا ما يختلف بالقليل والكثير، فيقال «الافيون دواء فى الدرجة الرابعة من البرودة قتال»، فإنه لا يقتل لماهيته دون قدر مخصّص. ولا يجوز تعريف الشيء باحد جزئياته. ولا تعريف الشيء بالقول المقسم والعنادى، كقولهم «الشكل هو الذى يكون اّمّا مستديرا او ذا زوايا»، فلين الشكل داخل فى قسمية يعرفان به، ولا يصحّ فى موضع ان يتقومّ بالتقسيم المتعاندين حقيقة واحدة، لما سبق. وانقسام الكلى اليهما عرضى فلاحد منهما وليس احدهما لازما له، وان جعلت المنفصلة، كرسوم، ليكون هى كلازم واحد فى اى موضوع كان فهو من اردى وجوه التعريف، اذ كل واحد من الاقسام يكذب معه الآخر، وطبيعة الكلى المخصصة باحدهما لا تبقى فيه المنفصلة مقسمة. ورسوم الشيء التام ينبغى ان يكون بما يلزمه فى جميع جزئياته، ولزوم اما عملى واما ذهنى، وان كان بين التقسيمين جامع فيلوجد فى التعريف الجامع، وان لم يكن جامع معنى فلفظه الكلى، كالشكل، عليهما بالاشترك وقولهم «العشق افراط المحبة» ليس بصحيح؛ وقد أخذ المعروض مكان ما عرض له، فلين العشق ليس هو السلوك الذى يخالف التمكين ولا يجوز أخذ المعروض مكان العارض، ولا العارض مكان المعروض؛ فلا يجوز أن يقال «السواد هو صيرورة الشيء ذالون جامع للبصر»، ولا أن يقال «التسود هو لون جامع البصر»، بل بالعكس، فالافراط عروض سالك. لا يجوز ان يوضع مكان جنس العشق ولا مكان فصله. ولا يجوز تعريف الشيء بما لا يعرف الآ به وان كان بواسطة، كما يقال «الاشنان زوج أول»، ثم يحد الزوج بأنه عدد منقسم بمتساويين، ثم يحد المتساويين بانهما شيثان يطابق كل

واحد منهما الآخر، ولا بد من أخذ الاثنين في حد الشئيين من حيث هما شيان، ولا حاجة الى هذا التطويل، فلان المتساويتين في مفهومهما الاثنية سوا أفضى الى تصريح الاثنين، او لم يفض، اذ الاثنان اذا عُرِفَ بما يدخل في مفهومه الاثنان فهو تعريف الشئ بنفسه؛ او بما لا يعرف الآ به، وما لا يعرف الشئ الآ به، اذا عرف به الشئ بالحديدية فيؤدى الى تعريف الشئ بنفسه. ومن أفتح الأشياء ما يقال ان حد العلم ما يُوجب كون المحل عالما، والعالمية لا تعلم الآ بالعلم نفسه.

واعلم ان الجنس قد يوجد في تعريفه ما يقال انه نوع بالمعنى الأول، كقولهم أنه يقال على اشياء مختلفة الحقايق كذا، ومختلفات الحقايق هي الانواع، وإن صرّح بلفظة النوع لا يُستحسن من قبل الاشتراك الاصطلاحى سيمًا اذا كان عنه بدّ. واما اذا عُيِنَ النوع بالمعنى الثانى الذى هو كلى، يقال عليه «الجنس» بحال كذا، فقد عرف كل واحد منهما بصاحبه، فهو ردى. والذى يقول المتأخرون في حد «الاخ» أنه «انسان ابوه بعينه ابو انسان آخر»؛ يقال له أنه اخ لا يجوز لتكرير الاخ في تعريف الاخ من الاستغناء، بل يكفيه أن يقال أنه «انسان احد ابويه بعينه احد ابوى انسان آخر من حيث هو كذا». ولا يجوز التكرير في الحد، الآ في مواقع الضرورة. والمتضايقان يعلم كل واحد منهما مع الآخر لا بالآخر واللذان كل واحد منهما مع الآخر يحصلان معا، واللذان كل منهما بالآخر يستحيل وجودهما لتقديم كل واحد على المتقدم عليه وعلى نفسه، و في حد المتضايقين يجب ان يتعرض للسبب الموقع للتضايق. ومن الغلط أخذ الآحاد في حد المعنى المطلق، كقول القائل في حد «الكيفية» انها «كل هيئة قاره كذا وكذا»، والآحاد والكل والبعض لا مدخل لها في معنى الكيف المطلق، ولهذا تحمل الكيفية بتمام معناها على واحد، فحسب،

بخلاف كل هيئة فانها لا يحمل على واحد ولا يوجد الانفعالات مكان الفصول، لأن الفصول في ذات الشيء غير معلول نسبتها اليه، والانفعالات واردة من خارج. واما ما يقال أن «الانفعالات تبطل الشيء اذا اشتدت»، يجب ان يقيد بمثل مفيد، فإن الانفعالات النفسانية من الادراكات والهيئات والسماوية من حركاتها لا يبطل النفس والسما. فلن قال قائل «عرفتم الحد بأنه قول دال كذا وكذا، فقد عرفتم الحد بالحد، ثم أخذتم القول في حد الحد والرسم، و كنتم عرفتم القول بحد له وكذا عرفتم الجنس بالكلى، و الكلى جنس للنوع و الفصل و الجنس، فقد عرفتم الجنس بالجنس». الجواب: أن تعريفنا الحد بالقول تعريف للحد من حيث هو حد، وتعريفنا للقول ليس بالحد من حيث هو حد، بل بقولنا أنه لفظ يراد بجزئه الدلالة، وهذا تعرّض له الحديدية، وقد يحصل به التعريف وان لم يعلم أحد أنه يسمّى حداً؛ فتعريفنا للقول، إنما هو بما يقال أنه حد لا من حيث هو حد، فلا دور. وكذلك تعريفنا للجنس بالمقول على كثيرين، فإن المقول على كثيرين ليس مفهومه نفس الجنسية ليكون تعريف الشيء بنفسه، بل أمر يُحمل ذلك عليه ويعرض له. وشرح الحد قول يعرض له الحديدية فيعرّف به الحد ثم يعلم بعد ذلك أن ذلك كان حداً أيضاً. وليس من شرط ما يعرّف به الشيء أن يعلم المشروح له حديثه أو رسميته. والعمديات يجب أن يُبحث أنه هل للإمكان فيها مدخل ام لا وليجتنب الألفاظ المجازية والمشتركة والغريبة الوحشية، إلاّ اذا لم يكن للمعنى لفظ الآ الغريب أو المشترك أو المصطلح الجديد. ويجب أن يكون الاصطلاح على أشدّ مناسبة للمشهور، ولولاكثر غلط الناس في هذا الباب؛ ما طولنا هذا التطويل لأن في أقل منه بلاغا على أن القول الشارح أحد الموصولين وهو الجزء المعبر من المنطق، فيجب الاعتناء به.