



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



سال ۹۲

دروس خارج بریلک

استاد محمد حسین
شیرازی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور ۹۲

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۶	آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور ۹۲
۶	مشخصات کتاب
۶	مراد از کلمه (مستلزم) در قاعده ی (علم و ظن سابق، مستلزم علم و ظن لاحق است) در قضیه حملیه چیست؟ ۹۲/۰۱/۱۲
۱۵	مراد از کلمه (مستلزم) در قاعده ی (علم و ظن سابق، مستلزم علم و ظن لاحق است) در قیاس چیست؟ ۹۲/۰۱/۱۹
۲۱	آیا صغری، بالقوه القریبه من الفعل، نتیجه است یا نیست؟ ۹۲/۰۱/۲۶
۲۷	اشکال بر اینکه صغری، علم به نتیجه نیست. ۹۲/۰۲/۰۲
۳۶	علم به سابق (صغری و کبری) نسبت به علم لاحق (نتیجه) چه نوع سبقتی دارد؟ ۹۲/۰۲/۰۹
۴۸	بیان تقسیم اولی و ثانوی «مطالب» ۹۲/۰۲/۱۶
۵۶	بیان اقسام مطلب «لم» ۹۲/۰۲/۲۲
۶۶	بیان ترتیب مطالب سه گانه «ما» و «هل» و «لم» ۹۲/۰۳/۰۶
۷۷	بیان مبادی علوم و رابطه آن با مطالب سه گانه (مطلب «ما» مطلب «هل» و مطلب «لم») ۹۲/۰۳/۱۳
۸۶	بیان مبادی علوم و اقسام آنها ۹۲/۰۳/۲۰
۹۱	بیان مبادی علوم و اقسام آنها / بیان اقسام مبادی مفرده ۹۲/۰۳/۲۷
۱۰۲	بیان ترتیب در مطلب «لم» و اقسامش ۹۲/۰۳/۲۹
۱۱۱	درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدید آور: آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور ۹۲/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتال: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: برهان

مراد از کلمه (مستلزم) در قاعده ی (علم و ظن سابق، مستلزم علم و ظن لاحق است) در قضیه حملیه چیست؟ ۹۲/۰۱/۱۲

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۶۱ سطر ۱ (قوله فاذن کل صنف)

موضوع: مراد از کلمه (مستلزم) در قاعده ی (علم و ظن سابق، مستلزم علم و ظن لاحق است) در قضیه حملیه چیست؟

بحث در این قاعده بود که (کل تعلیم و تعلم ذهنی فبعلم قد سبق). این قاعده را توضیح دادیم و این قسمت رسیدیم که آوردن کلمه ذهنی بهتر از آوردن کلمه فکری است زیرا که ذهنی باعث می شود که قاعده، تمام مواردی را که لازم است شامل شود شامل گردد ولی کلمه فکری باعث شود که قاعده به یکی از آن موارد اشاره داشته باشد و موارد از دیگر را شامل نشود و توضیح دادیم قید ذهنی را که می آوری برای این است که علم های صناعی، تقلیدی و تادیبی و بعضی چیزهای دیگر که در اول فصل گفتیم را خارج کند. آنها احتیاج به (قد سبق) ندارند بلکه فقط علم ذهنی است که احتیاج به علم سابق دارد. سپس توضیح دادیم که چگونه علم سابق می تواند کمک کند که ما به تعلیم و تعلم ذهنی برسیم. این را در قیاس استثنائی متصل و منفصل و قیاس اقترانی و استقراء تام و استقراء ناقص، توضیح دادیم. نحوه استفاده از علوم سابق برای رسیدن به علم لاحق را در جلسه قبل توضیح دادیم. و توضیح دادیم که علم سابق، در بعضی موارد منشا برای علم لاحق می شود و در بعضی موارد دیگر ظن سابق منشا برای ظن لاحق می شود. در موردی که ما از استقراء ناقص استفاده کنیم ظنی را مستلزم ظن دیگر قرار دادیم و در موارد تمثیل هم اینگونه است که ما ظنی را مستلزم ظن دیگر قرار دادیم اما در موارد قیاس و استقراء تام، علمی را منشا بوجود آمدن علم دیگر قرار دادیم. پس در بعضی موارد باید گفت که علم ما مسبوق به علمی است و در بعضی موارد

دیگر باید گفت که ظن ما مسبوق به ظنی است پس به طور کلی اینطور می‌گوییم که هر علم و ظن ذهنی (ظن را هم اضافه می‌کنیم) به علم و ظن سابقه است. (یعنی در قاعده، ظن را هم اضافه می‌کنیم) تا الان قاعده ما این بود که هر علم ذهنی، به علم سابق است اما الان بیان می‌کنیم که هر علم و ظن ذهنی به علم و ظن سابق است. یعنی قاعده را عام می‌کنیم. در ترجیح ذهنی بر فکری اشاره کردیم که علم سابق، دو گونه بدست می‌آید. گاهی با فکر خودمان بدست می‌آید گاهی با القاء معلّم (یعنی با القاء غیر) بدست می‌آید. قاعده را از این جهت هم تعمیم می‌دهیم و می‌گوییم که چه آن علم یا ظن سابق، توسط فکر خودمان باشد یا به توسط غیر باشد. پس توجه شود که دو تعمیم به قاعده وارد کردیم ۱ _ قاعده مربوط به علم بود ما ظن را هم دخالت دادیم.

ص: ۱

۲_ قاعده مربوط به فکر بود ما القاء غیر را هم دخالت دادیم.

قاعده به این صورت درآمد که هر علم یا ظنی، مسبوق است به علم یا ظنی که خود ما تحصیل کرده باشیم یا از غیر گرفته باشیم. قاعده ای که ارسطو گفته بود دوبار تعمیم داده شد و به این صورت که بیان کردیم درآمد. این، نتیجه مباحث گذشته بود که مصنف اشاره می‌کند. بعداً وارد مطلب بعد می‌شویم.

توضیح عبارت

(فاذن کل صنف من الظن و العلم المكتسب اذا كان اكتسابه ذهنياً فهو بعلم او ظن سابق)

با فا تفریح بکار می‌برد و کلمه (اذن) می‌آورد تا بفهماند آنچه را در اینجا می‌گوییم نتیجه مباحث قبل است که مقداری از مباحث قبل را تکرار کردیم.

ترجمه: ظن و علمف باید ظن و علم مکتسب باشد. بدیهات اینگونه نیستند. نظریات هستند که علم سابق می‌خواهند. بدیهیات که علم سابق نمی‌خواهند بلکه خودشان می‌توانند مستقیم، عاید شوند.

(اذا كان) اگر اکتساب این ظن یا علم، ذهنی باشد یعنی صناعی و تقلیدی و تادیبی نباشد.

(فهو) این علم و ظن مکتسب، به علم یا ظن سابق است.

(سواء كان بتعلم من الغير او باستنباط من النفس)

مساوی است که این علم و ظن سابق، از غیر گرفته باشیم یا خودمان استنباط کرده باشیم آن سابق را.

صفحه ۶۱ سطر ۲ (و لیست)

وقتی مطالب گذشته را مرور می‌کنیم یک نکته به ذهن ما می‌رسد که سابق، مستلزم لاحق است. (کلمه مستلزم را دقت کن)

این، در قیاس استثنائی و اقترانی و تمثیل و استقراء تام و ناقص است که علم و ظن سابق ما، مستلزم علم و ظن لاحق ما است حال چه آن سابق، از غیر گرفته شد. باشد چه با فکر خودمان بوجود بیاید علی ای حال، استلزام است. مصنف در مطلبی که الان می خواهیم شروع کنیم می فرماید این لزوم و استلزام در همه موارد، یکسان نیست و تشکیکی و مختلف است. بعضی لزومها طوری هستند که قوی به نظر می رسد و به قول مصنف قریب اند. و بعضی ها بعید اند به عبارت دیگر آن علم سابق، بالقوه، علم لاحق است. خود علم سابق، بالقوه علم لاحق است چه بگویید مستلزم آن است چه بگویید بالقوه، آن است صحیح است اما بالقوه القریبه یا بالقوه البعیده است؟ می فرماید مختلف است و همه جا قوه، یکسان نیست. اینطور نیست که در همه موارد، علم سابق نیست به علم لاحق، یک اندازه استلزام داشته باشد یا به یک اندازه، همان علم لاحق بالقوه باشد. بلکه فرق دارد لزوم بعضی قویتر و لزوم بعضی ضعیف تر است و به عبارت دیگر، بعضی ها، بالقوه القریبه آن بعدی هستند و بعضی بالقوه البعیده آن بعدی است و شروع به بحث می کند تعبير را عوض می کند و می فرماید علم سابق، گاهی علم لاحق را در ضمن خودش دارد. علم لاحق، مضمّن در علم سابق است. اینجا لزوم، قوی است. اینجا علم سابق، بالقوه القریبه، علم لاحق است. لازم را در ضمن ملزوم می آورد یعنی ملزوم طوری است که در ضمن آن، لازم موجود است. گاهی هم لازم را از ملزوم جدا می کند و می گوید لازم در ضمن ملزوم نیست بلکه بیرون از ملزوم است ولی ملزوم آن لازم را می آورد نه اینکه در ضمنش است. پس دو گونه لزوم درست می کند در یک لزوم که قوی است لازم را در ضمن ملزوم قرار می دهد. در یک لزوم دیگر که ضعیف تر است لازم را در ضمن ملزوم قرار نمی دهد بلکه لازم را بیرون از ملزوم قرار می دهد ولی می گوید که ملزوم، طوری است که این لازم را بدست ما می دهد در آن جا که لازم، در ضمن ملزوم است می گوید ملزوم، همان لازم است بالقوه القریبه و آن جا که لازم در ضمن ملزوم نیست باز می گوید ملزوم، همان لازم است اما بالقوه البعیده. اینها تعبیراتی است که باید ابتدا روشن شود تا بعداً وارد بحث شویم.

به عبارت دیگر، گاهی لفظی که مربوط به ملزوم است را القا می‌کنیم، مخاطب ما، از همین لفظ، لازم را می‌فهمد چون لازم در ضمن این لفظ است (البته در ضمن معنای این لفظ که همان ملزوم است وجود دارد) اما خود لفظ هم این لازم را افاده می‌کند چون این لفظ برای ملزوم است و لازم هم در ضمن ملزوم است پس لازم در ضمن معنای لفظ موجود است و این لفظ هم معنای مطابقی و هم معنای ضمنی را افاده می‌کند. و لازم نیست که مخاطب، از چیزی به چیز دیگر منتقل شود. لزوم در اینجا قوی است و انتقال را هم لازم ندارد. همان لفظی که برای ملزوم وضع شده، لازم را که در ضمنش است افاده می‌کند. اما گاهی اینگونه نیست و گاهی این لفظ فقط ملزوم را افاده می‌کند و لازم در ضمن آن نیست. عقل ما باید از ملزوم به لازم منتقل شود. اینجا هم لزوم است اما لزوم، قوی نیست. اینجا آن ملزوم بالقوه لازم است اما نه بالقوه القریبه بلکه بالقوه البعیده است. پس توجه شود در مطلق مواردی است که بحث کردیم و گفتیم علم سابق و علم لاحق داریم. علم سابق، ملزوم است و علم، لاحق لازم است حال آن لازم گاهی در ضمن آن ملزوم است گاهی فقط، لازم آن ملزوم است و در ضمن آن نیست. در جایی که در ضمن باشد لزوم، قوی است یا ملزوم، بالقوه القریبه لازم است و آن جا که در ضمن نباشد لزوم قوی نیست یا ملزوم، بالقوه البعیده همان لازم است. این تمام حرف مصنف است و بقیه صحبتهای او پیرامون مثال می‌شود می‌گوییم (کل انسان ناطق) یا بگو (کل انسان ضاحک) که مثال به عَرَض بزنیم شاید بهتر باشد.

حکم در اینجا (ضاحک) است. و روی موضوع رفته که موضوع، ماهیت و طبیعت انسان است و ماهیت انسان افرادش را لازم دارد یعنی ملزوم است و افراد، لازم هستند. افراد انسان در ضمن ماهیت انسان مندرجند وقتی که می گوید (کل انسان ضاحک) ضمنا می فهماند که (زید ضاحک) و (عمر و ضاحک) تا آخر ... تمام آنچه که در ضمن انسان است همه آنها این محمول را می گیرد. او، طبیعت را گفته است یعنی (کل انسان ضاحک). اما مخاطب، علاوه بر این، حکم را روی افراد هم می برد. پس حکمی را که روی جزئی می رود از آن حکمی که روی کلی رفته استخراج کرده حکم روی کلی، علم سابق می شود و حکم روی جزئی، علم لاحق می شود و علم سابق را از آن علم لاحق گرفت اما چگونه گرفت؟ بدون زحمت گرفت چون این علم لاحق، در ضمن آن علم سابق بود، یعنی وقتی انسان را موضوع قرارداد تمام افراد انسان در انسان مندرج بودند. وقتی کلی را گفت این علم سابق بود که به ما القا کرد و ما جزئیات را فهمیدیم و علم لاحق برای ما بدست آمد. تمام این علم های لاحق در آن علم سابق مندرج بودند و لزوم، لزوم بسیار قوی بود. آن علم سابق، بالقوه علم لاحق بود اما بالقوه القریبه که بمنزله فعل است. (مصنف این را هم اضافه می کند یعنی ((کانه فعل)) را اضافه می کند) اگر این توضیحات را نمی دادیم چنان انتقال شما از طبیعت به افراد، سریع انجام می گرفت که اصلا متوجه نمی شدید که دارید منتقل می شوید. فکر می کردید که از ابتدا داریم حکم را روی افراد القا می کنیم در حالی که ما حکم را روی افراد نبریم بلکه روی کلی و ماهیت بردیم ولی افراد در ذهن شما آمدند و خیلی سریع آمدند به طوری که گاهی مخاطب فرقی بین علم سابق و لاحق نگذارد یعنی اینقدر علم سابق، مستلزم لاحق است که گویا مخاطب نمی فهمد که دو علم حاصل شد ۱ - علم به کلی ۲ - علم به جزئی. بلکه فکر می کند یک علم به او داده شده است. وقتی خوب تلاش و تحقیق می کند می بیند که اینها دو علم بود ۱ - علم لاحق ۲ - علم سابق، و علم لاحق از آن علم سابق بوجود آمد ولی چون لزوم قوی بود متوجه این انتقال نمی شود. شاید اسم آن را انتقال نگذاریم چون لزوم خیلی قوی است. اما در ملازمات عادی این را نداریم مثل (اذا کانت الشمس طالعه فالنهار موجود). این قضیه را ملاحظه کنید که در ضمن (اذا کانت الشمس طالعه)، (النهار موجوده) را نداریم. بله طلوع شمس مستلزم یک امر بیرونی که وجود نهار است می باشد ولی اینگونه نیست که وجود نهار در ضمن طلوع شمس باشد و فردی از طلوع شمس شود. در مثال اولی که گفتیم زید، در ضمن انسان بود یعنی فردی در ضمن ماهیت بود در این مثال، وجود نهار، در ضمن طلوع شمس نیست یعنی فردی برای طلوع شمس شود. در مثال اولی که گفتیم زید، در ضمن انسان بود یعنی فردی در ضمن ماهیت بود در این مثال، وجود نهار، در ضمن طلوع شمس نیست، بلکه لازم طلوع شمس است و از طلوع شمس، وجود نهار را مطلع می شویم اما اینطور نیست که وجود نهار در ضمن طلوع شمس باشد پس لزوم است ولی لزوم قوی نیست. اما در مثال قبل که گفتیم کل انسان ضاحک، انسان لازم دارد افراد را و این لزوم، لزوم قوی بود.

به طوری که افراد که لازم بودند مندرج در تحت ملزوم (ماهیت) بودند. در مثال قضیه شرطیه که گفتیم اینگونه نیست. آن لازم که تالی است مندرج در تحت ملزوم (یعنی مقدم) نیست. لازم مقدم است ولی مندرج در تحت مقدم نیست. به قول ایشان، در ضمن مقدم نیست. پس در حملیات، لزوم موضوع نسبت به افرادش قویتر است از لزومی که ما در شرطیات داریم که در شرطیات مقدم، مستلزم تالی است. لزوم موضوع، افرادش را، قویتر است از لزوم مقدم، تالی خودش را. تا اینجا مصنف در یک قضیه بحث می کند و قیاس مشتمل برد و قضیه است بعداً منتقل به قیاس می شود که دو قضیه ای است که بحث آن را بعداً بیان می کنیم. تا اینجا در یک قضیه بحث کرد یعنی در جایی که قضیه، حملیه بود یا شرطیه بود در قضیه حملیه لزوم را قویتر از قضیه شرطیه دید. اما در قضیه حملیه لزوم موضوع نسبت به محمول را لحاظ نکرد چون قضیه حملیه موضوع و محمول را لازم ندارد بلکه در قضیه حملیه، لزوم موضوع نسبت به افراد خودش را بحث کرد و گفت موضوع، افرادش را لازم دارد. حکمی که روی موضوع رفته روی افراد هم می رود. چون افراد در ضمن موضوع اند پس محمولی که روی موضوع برود روی این ضمنی ها هم می رود. تعبیر مصنف این است که لزوم در جایی که وضع و حمل نباشد آنچنان قوی نیست. اما در قضیه حملیه، وضع و حمل است موضوع و محمول داریم. در قضیه شرطیه، وضع و حمل را نداریم بلکه مقدم و تالی داریم. مصنف می فرماید لزومی که در وضع و حمل است قویتر است از لزومی که در آنجا وضع و حمل نیست.

(و لیست هذه كلها سواء في كونها علما بالقوه بل قوه بعضها اقرب و قوه بعضها ابعد)

این مواردی که ما از آن سابق، لاحق را بدست می آوریم یعنی سابق، مستلزم لاحق است و لاحق، لازم سابق است.

ترجمه: همه این موارد، مساوی نیستند در بودن سابق، علم بالقوه برای لاحق.

در همه جا آن سابق، بالقوه علم به لاحق است اما رتبه این بالقوه فرق می کند یک جا، بالقوه القریبه، علم است و یک جا بالقوه البعیده علم است.

ترجمه: همه اینها مساوی نیستند در علم بالقوه بدون، زیرا بعضی بالقوه القریبه و بعضی بالقوه البعیده است توجه شود که سابق، بالقوه همان لاحق است اما قوه ها مساوی نیستند.

(فان اللازم ليس متضمناً في الملزوم اذا لم يكن لزومه على سبيل وضع و حمل)

ترجمه: لازم در ضمن ملزوم نیست زمانی که لزوم این لازم بر سبیل وضع و حمل نباشد. اگر بر سبیل وضع و حمل باشد لازم، در ضمن ملزوم است ولی اگر بر سبیل وضع و حمل نباشد (یعنی مثلاً در شرایطات) لازم، مضمّن در ملزوم نیست یعنی در ضمن ملزوم نیست بلکه بیرون از ملزوم است. انتقال حاصل می شود ولی لازم در ضمن ملزوم نیست.

(فانا اذا قلنا (كل «ب» «ا»)) فمعنى هذا القول: كل واحد مما تحت «ب» و مما يوصف بـ «ب» و يوضع لـ «ب» فهو «ا»))

این مثال است برای جایی که لازم در ضمن ملزوم باشد.

ما به جای (كل «ب» «ا»)) مثال به (كل انسان ضاحك) زدیم.

«ب» یک ماهیتی است یعنی موضوع در این قضیه حملیه، یک ماهیت است و این ماهیت، افرادی دارد که افراد در ضمن آن هستند. این ماهیت، ملزوم آن افراد است. آنها لازم هستند که در ضمن ملزوم هستند لذا شما تا («ب» کل) را شنیدی از ملزوم که ماهیت است به لازم که افراد است منتقل می شوی.

شاید استعمال کلمه، (منتقل) درست نباشد. نگوئیم منتقل می شوی بلکه از همان اول خود افراد را می فهمی.

ترجمه: معنای این قول این است که کل واحد (یعنی کل فرد) یعنی هر فردی که در تحت «ب» مندرج است یا ممکن است بگویی (کل عالم کذا) که کل انسان نگفتی زیرا انسان، ماهیت است و افراد در تحت آن مندرج است اما عالم، صفت است البته افراد عالم در تحت عالم مندرج هستند.

افراد عالم نسبت به عالم مثل افراد انسان نسبت به انسان اند ولی افراد انسان را اگر نسبت به عالم حساب کنی یعنی موصوف به علم.

شما مراد از «ب» را مثلاً عالم بگیر، اینگونه معنی می کنیم که هر فردی از آنچه که تحت «ب» است یا هر فردی از انسان که موصوف به «ب» (یعنی عالم) می شود (و یوضع لـ «ب») یعنی موضوع قرار داده می شود برای «ب». مثلاً گفته می شود (زید انسان) که زید، موضوع برای انسان قرار داده شده و انسان، محمول شده است. هر چیزی که مندرج در تحت فرد «ب» است یا موصوف به «ب» است یا موضوع برای «ب» قرار داده می شود همه این افراد، حکم «ا» یعنی حکم ضاحک را دارند. الا این گفتیم (کل «ب» «ا» ولی وقتی تحلیل کنیم معنایش این است که هر چیزی که در تحت انسان مندرج است و موصوف به انسان است و موضوع برای انسان قرار می گیرد همه آنها ضاحک هستند.

(فقد ضمّنا موضوعات «ب» فی هذا الحکم)

خود «ب» این حکم را گرفت ولی در ضمن، موضوعاتِ «ب» این حکم را گرفتند.

ترجمه: موضوعاتِ «ب» را در ضمن این حکم قرار دادیم.

(فهذه المعرفة بالقوه التي كانها فعل)

هذه المعرفة یعنی معرفت به اینکه افراد انسان ضاحکند و با گفتن (کل انسان ضاحک)، معرفت به اینکه افراد انسان ضاحکند می گوئیم این معرفت، معرفت بالقوه است منتهی بالقوه ای است که گویا فعل است و با فعل خیلی فرق ندارد حتی شما به انتقال هم احتیاج ندارید. اینقدر لزوم قوی است که احتیاج به انتقال نیست.

تا اینجا بحث را ادامه دادیم و گفتیم که در شرطیات، لزوم است ولی به این قوت نیست. مصنف با کلمه (و اذا لم یکن لزومه عمل وضع و حمل) در سطر ۳ شرطیت را خارج کرد و گفت که شرطیات چنین لزومی ندارند ولی تصریح به آن نکرد. از (و العلم بان الاوسط) ولی در بحث بعدی می شود که همین بحث است ولی در دو قضیه مطرحش می کند و در صغری و کبری مطرح می کند. تا اینجا قضیه حملیه را رسیدگی کرد و در مقابل آن، قضیه شرطیه بود که رسیدگی نکرد و آن را به خود ما واگذار کرد. حال وارد دو قضیه می شود که اگر صغری را به ما گفتند آیا کبری در ضمن آن هست؟ یا نتیجه در ضمن آن است که ما بتوانیم لزوم را از قبیل این بدانیم یا نه؟ وارد در بحث در قضیه می شود.

ص: ۸

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۶۱ سطر ۶

موضوع: مراد از کلمه (مستلزم) در قاعده ی (علم و ظن سابق، مستلزم علم و ظن لاحق است) در قیاس چیست؟

بحثی که در آن وارد شدیم این است که علم سابق، بالقوه علم لاحق است ولی قوه ها مساوی نیستند. بعضی علمهای سابق، بالقوه القریبه علم لاحق هستند و بعضی ها بالقوه البعیده علم لاحق اند. سپس برای بیان عدم تساوی این قوه ها نمونه ای آوردیم که در جلسه قبل خواندیم. گفتیم وقتی حکمی را به صورت قضیه حملیه بیان می کنیم مثلاً- می گوئیم (کل انسان کاتب) که یک قضیه حملیه است که در این قضیه حملیه، موضوع و محمول داریم. موضوع دارای مصادیق است. انسان دارای مصادیق است. علم به انسان، بالقوه علم به آن مصادیق است. ما قوه ای که قریب من الفعل است که کائنها فعل است یعنی الان که توضیح می دهیم متوجه می شوید که علم به انسان با علم به افراد انسان فرق می کند و الا از ابتدا تا می گفتیم (کل انسان)، خود افراد انسان در ذهن شما می آید. اینقدر علم به انسان، نزدیک به علم به افراد انسان است که ما گمان می کنیم که وقتی علم به انسان داریم علم به افراد انسان داریم. با اینکه این، دو علم است. مصنف در نمط ۷ اشارات بیان کرده که علم به کلی با علم به جزئی فرق می کند و دو علم است. اگر علم به انسان داریم و سپس علم به زید پیدا می کنیم که فردی از انسان است این در واقع دو علم است نه یک علم. پس علم به کلی، علم به جزئی است بالقوه القریبه کائنها فعل است. این را در جلسه قبل توضیح دادیم اما مطلبی مربوط به این مثال است که الان می گوئیم. ما عنوان موضوع با مصادیق موضوع را لحاظ کردیم. مثلاً علم به عنوان پیدا می کنیم که انسان است، این علم مستلزم علم به مصادیق است یعنی بالقوه، علم به آن مصادیق است منتهی قوه ای که کائنها فعل است. ما بحث را روی محمول نبردیم که ضاحک است، لذا بحث را روی ضاحک می بریم و می گوئیم ضاحک، بر انسان حمل شده پس من علم پیدا کردم به اینکه انسان، ضاحک است. و از این علم، علم پیدا می کنم که زید هم ضاحک است. عمرو و بکر هم ضاحک هستند.

ص: ۹

علم به اینکه انسان، ضاحک است ما را عالم می کند به اینکه زید و بکر و عمرو هم ضاحک هستند. علم به ضحک انسان، بالقوه علم به ضحک زید و عمرو و بکر هم هست اما بالقوه القریبه کائنها فعل است. پس علم به محمولی روی انسان پیدا می کنم که علم به این محمول روی انسان، علم به محمول روی افراد انسان است که این هم، بالقوه القریبه کائنها فعل است. ظاهراً مصنف، این دو می را می گوید. اولی هم هست. چون عبارت مصنف این است (کل واحد مما تحت «ب» «ب» فهو «ا»)) این (فهو «ا»)) نشان می دهد که دومی را می گوید. هر مصداقی که تحت «ب» که مصداق است مندرج باشد پس «ا» است یعنی ضاحک است.

(کل انسان ضاحک) علم است بالقوه به اینکه زید و بکر و عمرو ضاحک هستند اما علم بالقوه القریبه کائنها فعل است.

در جلسه امروز مثال دوم را شروع می کنیم. در مثال دوم هم نمونه بالقوه القریبه را داریم هم نمونه بالقوه البعیده را داریم. در جلسه گذشته بیان کردیم که مصنف دو مثال می زند. در یک مثال فقط یک قضیه حملیه می آید که ترکیب نیست اما در یک مثال دو قضیه حملیه می آید که ترکیب است و صغری و کبری هست. ولی این مطلب را اضافه می کنیم که در مثال اول، قوه قریبه بود و در مثال دوم هم می توانیم قوه قریبه را بیاییم و هم می توانیم قوه بعیده را بیاییم. مثال دوم، همین صغری و کبری است. قضیه ای را تشکیل می دهیم که موضوع آن قضیه، اصغر است و محمولش، اوسط است. که صغری است مثل (العالم متغیر). این قضیه همانطور که گفتیم مصادیق عالم را هم متغیر می کند. مصادیق عالم، همه موجودات عالم هستند و همه، جزء افراد عالم می شوند و لذا همه این موجودات، متغیر می شوند. وقتی می گوییم (العالم متغیر) یعنی زید و بکر و درخت و حیوان متغیر هستند و علم به (العالم متغیر) بالقوه القریبه علم به (الانسان متغیر) و (الحیوان متغیر) و ... است. در این مثال می خواهیم ببینیم علم به (العالم متغیر) بالقوه، علم به (العالم حادث) است اما چه نوع قوه ای است. بالاخره صغری ما را به نتیجه می رساند. صغری عبارتست از (العالم متغیر)، کبری را ضمیمه نکردیم و به سراغ نتیجه رفتیم و گفتیم (العالم حادث) این کبری را اگر ندیده بگیریم آیا صغری که بالقوه، علم به نتیجه است می تواند بدون تفکر، نتیجه را در ذهن ما حاضر کند؟ نمی تواند. زیرا تا فکر نکنیم و کبری را منظم نکنیم و به صغری ملحق نکنیم نتیجه در اختیار ما قرار نمی گیرد پس اگر چه صغری، بالقوه علم به نتیجه است ولی علم بالقوه القریبه نیست بلکه علم بالقوه البعیده است اما وقتی کبری را ضمیمه می کنیم دو قضیه درست می شود ۱ - صغری ۲ - کبری. علم به این دو تا بالقوه، علم به نتیجه است ولی علم بالقوه القریبه است.

یک راه سومی هم هست و آن اینکه فقط کبری را بیاوریم و بگوییم (کل متغیر حادث) که این هم علم به نتیجه است. علم بالقوه به نتیجه است اما بالقوه ای که کبری دارد غیر از بالقوه ای است که صغری داشت. صغری، بالقوه علم به نتیجه است. کبری هم بالقوه علم به نتیجه است ولی کبری بالقوه القریبه علم به نتیجه است. صغری، بالقوه البعیده است اما به چه دلیل؟

چون وقتی می‌گوییم (کل متغیر حادث) موضوع متغیر هم متصف به حدوث می‌شود که موضوع متغیر، عالم است. پس در (کل متغیر حادث)، قضیه (العالم حادث) روشن تر است ولی در (العالم متغیر)، قضیه (العالم حادث) خیلی روشن نیست. (العالم حادث) نتیجه است و این نتیجه در کبری روشن تر است ولی در صغری روشن تر نیست. صغری و کبری بالقوه، علم به آن دو، علم به نتیجه است ولی علم به نتیجه ای که از صغری حاصل می‌شود با علم به نتیجه ای که از کبری حاصل می‌شود فرق می‌کند. البته دقت کنید که علم به کبری، علم بالقوه القریبه نسبت به نتیجه است ولی (کائنها فعل) نیست. علم به صغری، بالقوه البعیده نسبت به نتیجه است. اما علم به این قضیه کلیه، بالقوه القریبه کائنها فعل، علم به مصادیق این کلی است. هر سه، بالقوه شد. ولی یکی، بالقوه البعیده شد و یکی بالقوه القریبه شد و یکی بالقوه القریبه کائنها فعل شد. ملاحظه می‌کنید که قوه ها در همه جا یکسان نیست. علم سابق، بالقوه علم لاحق است اما این بالقوه در همه جا یکسان نیست.

(علم به جزئی، مضمّن است در علم به کلی. یعنی علم به اینکه زید و بکر و عمرو ... ضاحک است مضمّن است در علم به اینکه انسان ضاحک است. این بالقوه القریبه کانهها فعل است که باید این علم لاحق مضمّن در علم سابق باشد در آن وقت در علم سابق بدوی احتیاج به فکر، علم لاحق را دارای لذا می توان گفت بالقوه القریبه کلها فعل. این کلمه مضمّن را دقت کنید که در جلسه قبل توضیح دادیم.)

توضیح عبارت

(و العلم بان الاوسط موجود للاصغر لیس علما بالقوه بان الاکبر موجودا له)

ضمیر (له) به اصغر بر می گردد.

علم به اینکه اوسط، برای اصغر موجود است. این عبارت را با بیان دیگر می خواهیم بیان کنیم: (علم بان الاوسط موجود للاصغر) عبارت اخری (علم به صغری) است. (البته علم به صغری در شکل اول قیاس اینگونه است که اوسط را برای اصغر ثابت می کنیم).

توضیح: علم به اینکه اوسط، برای اصغر موجود است یعنی علم به نتیجه داری. چون در نتیجه است که اکبر را برای اصغر اثبات می کنیم اما در صغری، اوسط را برای اصغر اثبات می کنیم و در کبری، اکبر را برای اوسط اثبات می کنیم. حال مصنف در این عبارت صغری و نتیجه را بیان می کند.

مصنف می فرماید علم به صغری، بالقوه علم به نتیجه است اما بالقوه القریبه علم به نتیجه نیست لذا مراد از (بالقوه)، بالقوه القریبه است.

ترجمه: علم به اینکه اوسط، برای اصغر موجود است بالقوه القریبه علم به نتیجه نیست.

ص: ۱۲

(اذا كان الاكبر مجهولا)

اگر اکبر مجهول باشد. اما اگر اکبر معلوم بود بر اوسط حمل می کنیم و کبری هم معلوم می شود که هم صغری و هم کبری معلوم است و این، بالقوه علم به نتیجه هم هست. پس اگر اکبر معلوم است پس صغری که کبری را هم ضمیمه دارد علم بالقوه است اما اگر اکبر مجهول باشد چون کبری در اختیار نیست صغری به تنهایی، بالقوه علم به نتیجه نیست مگر بالقوه البعیده علم به نتیجه است.

مراد مصنف از (بالقوه) همان مضمّن است. یعنی علم به نتیجه، مضمّن در صغری نیست نتیجه، مضمّن در صغری نیست لذا علم به صغری را بالقوه، علم به نتیجه نمی گیرد چون نتیجه، مضمّن در صغری نیست. سپس نتیجه را متضمّن در کبری قرار می دهد ولی مضمّن بعید است. اگر کبری به صغری ضمیمه شود علم به نتیجه مضمّن در علم به صغری و کبری با هم است.

(فان کون الاکبر للاصغر لیس مدرجاً فی کون الاصغر للاوسط)

نسخه صحیح (فی کون الاوسط للاصغر) است که مراد از آن، صغری است.

مراد از (کون الاکبر للاصغر) نتیجه است. مراد از (مدرجاً) مضمّن است (ادراج نشده و مضمّن نشده) چرا علم به صغری، علم به نتیجه نیست؟ چون نتیجه در صغری مندرج و مضمّن نیست تا صغری را بالقوه القریبه، علم به نتیجه حساب کنی.

(کانه محصور تحته)

این عبارت، بیان برای مدرجا است نه بیان برای (لیس مدرجا).

یعنی: اینطور نیست که نتیجه، مدرج در صغری باشد به این نحو که در تحت صغری محصور باشد (یعنی در ضمن صغری باشد).

ص: ۱۳

بلکه نتیجه، مُدِرَج در کبری است. (یعنی گفتیم نتیجه مدرج در صغری نیست بلکه امر بر عکس است یعنی نتیجه، مدرج در کبری است). محشین گفتند این تعبیر (بل الامر بالعکس) تسامح است چون عکس نیست. زیرا در آنجا گفت نتیجه مدرج در صغری نیست بلکه بر عکس است و نتیجه، مدرج در کبری است. این را عکس نمی گویند بلکه عکس، اینگونه است که بگوییم نتیجه مدرج در صغری نیست بلکه صغری، مدرج در نتیجه است مصنف این مطلب را نمی خواهد بگوید لذا تعبیر به عکس، تسامح است.

تا اینجا مجمل بیان کردیم اما الان مفصل بیان می کنیم که کون الاکبر للاصغر، مدرج نیست در کون الاوسط للاصغر بلکه کون الاکبر للاصغر، مدرج است در کون الاکبر للاوسط. ما به جامع (کون الاکبر للاصغر)، نتیجه گذاشتیم. و به جای (کون الاوسط للاصغر) صغری را گذاشتیم و به جای (کون الاکبر للاوسط) کبری گذاشتیم تا راحت تر فهمیده شود.

(فانک اذا علمت ان کل «ب» «ا» فقد علمت ان کل موصوف بـ «ب» هو «ا»).

این عبارت، دلیل برای (بل الامر بالعکس) است. یعنی چرا نتیجه را می توانیم از کبری بدست بیاوریم. قیاسی که مصنف تنظیم کرده این است که (کل «ج» «ب» که اصغر، «ج» است و اوسط، «ب» است. و (کل «ب» «ا» که کبری است حال می خواهد نتیجه بگیرد که (کل «ج» «ا»)). این نتیجه را می گوید مدرج در تحت صغری نیست ولی مدرج در تحت کبری است چون «ج» از افراد «ب» است و وقتی می گوییم (کل «ب» «ا»)، «ا» را از روی «ب» به مصادیق «ب» که «ج» است سرایت دادیم بنابراین (کل «ج» «ا») هم بدست آمد. پس نتیجه را از صغری می توان بدست آورد اگرچه از صغری بدست نیامد.

ترجمه: تو زمانی که کبری را بدانی به تحقیق می دانی که هر موصوف به «ب» از جمله «ج»، «ا» است.

(فدخلت فيه الموصوفات بـ «ب»)

ضمیر در (فیه) به علم در (ان کل «ب» «ا»)) بر می گردد.

داخل شد در علم به (ان کل «ب» «ا»)) یعنی در علم به کبری، داخل شده هر چیزی که موصوف به «ب» است. یعنی همه چیزهایی که موصوف به حد وسط هستند داخل می باشند. از جمله چیزهایی که موصوف به حد وسط است خود اصغر است. وقتی اصغر، داخل شد و «ا» را گرفت نتیجه حاصل می شود.

آیا صغری، بالقوه القریبه من الفعل، نتیجه است یا نیست؟ ۹۲/۰۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۶۱ سطر ۹ (و اما اذا علمت)

موضوع: آیا صغری، بالقوه القریبه من الفعل، نتیجه است یا نیست؟

بحث در این بود که اگر معلومی را با علم سابق، معلوم کرده بودیم یعنی از علم سابق به علم لاحق رسیده بودیم می توانیم بگوییم که علم سابق مستلزم علم لاحق است و می توانیم بگوییم علم سابق، بالقوه علم لاحق است اما می دانیم که این قوه می تواند نزدیک به فعلیت باشد و می تواند دور از فعلیت باشد پس قوه، یکسان نیست. علم سابق، بالقوه علم لاحق است اما نه اینکه بالقوه، در همه جا یکسان باشد. بعضی بالقوه ها به بالفعل نزدیکترند و بعضی ها از بالفعل، دورترند. این را در یک قضیه حملیه بیان کردیم و به قیاس رسیدیم و خواستیم در قیاس هم بیان کنیم که دو قضیه داریم ۱ - صغری ۲ - کبری. سپس نتیجه ای که از صغری و کبری گرفته می شود، حاصل صغری و کبری است. به عبارت دیگر، این دو مقدمه، نتیجه را مستلزم هستند و به عبارت سوم (که همین عبارت سوم را کار داریم) این دو مقدمه، بالقوه همان نتیجه هستند اما بالقوه القریبه یا بالقوه البعیده است و آیا بالقوه القریبه است یا بالقوه القریبه کانهما فعل است. الان مراد از قوه قریبه در اینجا، قوه کانهما فعل است. نه قریبه که در مقابل بعیده است. چون مصنف در یک جا، لزوم را قبول می کند و قبول می کند که آن، قوه برای این است ولی قوه را قریبه نمی داند با اینکه عرف این را قوه قریبه می داند مثلاً ملزوم، بالقوه القریبه لازم است. مصنف می گوید ملزوم، بالقوه القریبه، لازم نیست معلوم می شود که مرادش از بالقوه القریبه چیز دیگر است. مصنف وقتی علمی در ضمن علمی باشد (نه اینکه علمی، لازم علمی باشد) از لفظ قوه قریبه کانهما فعل بکار می برد. همانطور که بیان کردیم که وقتی می گوییم (کل انسان ناطق) این (کل انسان) بالقوه می گوید که زید و بکر و عمر را شامل می شود اما بالقوه القریبه کانهما فعل است.

ص: ۱۵

چون افراد در ضمن انسان هست و انسان که کلمه کلی است آنچه را که در ضمن خودش است را در بر دارد یعنی افراد خودش را در بردارد و دلالت بر افراد می کند.

اما طلوع شمس، وجود نهار را لازم دارد ولی وجود نهار، در ضمن طلوع شمس نیست مصنف این مثال دوم را، بالقوه القریبه نمی گوید با اینکه در اصطلاح، این هم بالقوه القریبه است که اگر شمس طلوع کند، بالقوه روز موجود است معلوم می شود که مصنف، دو گونه، بالقوه القریبه قائل است که یکی را که بالقوه القریبه اطلاق می کند آن است که چیزی در ضمن چیزی باشد تا بگوییم آن متضمّن فیه، بالقوه همان متضمن است.

اما اگر لازم و ملزوم شدند می توان گفت که ملزوم، بالقوه لازم است ولی مصنف از آن تعبیر به بالقوه القریبه کانها فعل نمی کند. به عبارت دیگر مصنف، سه گونه قوه قائل است ۱ قوه بعیده ۲ قوه قریبه ۳ قوه قریبه کانها فعل.

بحث مصنف الان در قوه قریبه کانها فعل است این نکته مهمی است که بعداً در جوابِ قائل از این نکته استفاده می کنیم

بحث ما این است که آیا صغری، بالقوه القریبه من الفعل، نتیجه است یا نیست؟

همچنین آیا کبری، القریبه من الفعل، نتیجه است یا نیست؟

فرضی که الان شما می کنی صغری و کبری مجموعاً بالقوه القریبه من الفعل، نتیجه است یا نیست.

این، از بحث ما بیرون است و ما قبول داریم که بالقوه، القریبه من الفعل، نتیجه است یا نیست. و در آن، شکی نداریم. بحث ما در صغری به تنهایی است و در کبری به تنهایی است که آیا هر کدام به تنهایی می تواند نتیجه را بدست بدهد. می گوییم صغری بالقوه می تواند نتیجه بدهد. اما بالقوه ای که باید کبری را هم به آن ضمیمه کنی. پس صغری، بالقوه القریبه کانها فعل، نتیجه نیست. کبری هم همینطور است ولی کبری از صغری نزدیکتر به نتیجه است. مثلاً العالم متغیر را با العالم حادث که نتیجه است بسنجید آیا صغری، بالقوه القریبه کانها فعل، نتیجه است یا نیست؟ مسلماً نتیجه نیست چون نتیجه در ضمن صغری نیست. اگر نتیجه در ضمن صغری بود صغری، بالقوه القریبه کانها فعل، نتیجه بود اما نتیجه در ضمن صغری نیست.

اما می فرماید که نتیجه در ضمن کبری هست یعنی وقتی می گوییم (کل متغیر حادث) خود متغیر، عالم را شامل می شود مانند کلی که فرد را شامل می شود. پس چه بگوییم متغیر، حادث است چه به جای متغیر، مصداقش را بگذاری و بگویی عالم حادث است خیلی فرقی ندارد لذا (کل متغیر حادث) بالقوه القریبه کانه‌ها فعل، (العالم حادث) می شود. اگر متغیر، مستلزم عالم بود نمی توانیم بگوییم کل متغیر حادث بالقوه القریبه کانه‌ها فعل، (العالم حادث) است. ولی چون متغیر متضمن عالم است می توان بالقوه القریبه کانه‌ها فعل، (العالم حادث) گفت.

[سوال: اگر کبری بالقوه القریبه می تواند نتیجه را افاده کند چه احتیاجی به صغری داریم].

جواب: در اینجا باید به ذهن خودمان برگردیم که با قطع نظر از ذهن ما، کبری بالقوه القریبه، نتیجه است و احتیاج به صغری هم ندارد. (کل متغیر حادث) را می گوییم و می بینیم عالم که متغیر است پس عالم حادث است و احتیاج به صغری نداریم اما ذهن ما نتیجه می گیرد که ذهن ما از کبری به تنهایی نتیجه نمی گیرد باید صغری بیاید تا مصداق بودن عالم برای متغیر، ثابت شود سپس حکم روی متغیر، بر روی عالم برود یعنی صغری، در علم ما لازم است و الا با کبری، به نتیجه می رسیم زیرا اگر (کل متغیر حادث) صادق باشد عالم هم حادث است ولو من ندانم. اما ما قیاس می آوریم تا بدانیم. پس ما باید بفهمیم که عالم، حادث است و با (کل متغیر حادث) ما نمی فهمیم بلکه باید صغری هم ضمیمه شود. اما در جایی که بحث دلالت می کردیم، کلی مشتمل بر جزئیات بود و دلالت بر جزئیات می کرد. اگر در آنجا هم بخواهیم بفهمیم نمی توانیم بگوییم کبری کانه‌ها فعل، نتیجه است در آنجا هم اگر فهم ما دخالت داشته باشد باید صغری را ضمیمه کرد. اما چون گفتیم فهم ما دخالت ندارد خود این جمله را رسیدگی می کردیم که آیا این کبری، بالقوه نتیجه است یا نیست؟ چون اینگونه بود احتیاج به ضمیمه کردن صغری نداریم اما اگر ما بخواهیم عالم شویم باید صغری را ضمیمه کنیم، تا صغری ضمیمه نشود و بگوییم (کل متغیر حادث) این کبری، دلالت خود را می کند ولی ما استدلال می کنیم تا خصم را قانع کنیم یا خودمان، مطلبی را بفهمیم. پس معلوم می شود که خودم هم برای فهمیدن مطرح هستم. یا خصم ما، برای فهمیدن، مطرح است. ما باید اول صغری را به او ارائه کنیم تا بعداً نتیجه شود که عالم که مصداق متغیر است حادث است. تا این کارهای مقدماتی نکنیم ذهن شخص متوجه به (العالم حادث) نمی شود و استدلال، تمام نیست.

صغری در شکل اول، مصداق حد وسط را تعیین می کند و خود کبری، نتیجه را می گیرد. اساس در قیاس، کبری است.

حال به صغری بر می گردیم که (کل ج ب) و کبری هم (کل ب ا) بود. عبارت اینگونه است که (کل ج ب) و (کل با) و نتیجه می گیرد که (کل جا) شخص شاید توهم کند که (کل ج ب)، حکم به این است که «ج»، «ب» را دارد و تمام دارائی های «ب» را هم دارد، «ب» وقتی بر «ج» حمل می شود با دارائی هایی که دارد حمل می شود یکی از دارائی های «ب»، «ا» است چون در کبری می گوئیم (کل ب ا)، «ب» وقتی بر «ج» حمل می شود با «ا» می آید.

«ا» را روی «ج» می آورد و نتیجه می گیرد. در صغری این نتیجه، موجود است چون ما گفتیم (کل ج ب) «ب» هم «ا» را دارد یعنی «ب»، خالی نیست بلکه «ب» را با «ا» آوردیم پس وقتی (کل ج ب) گفتیم یعنی (کل ج ا) گفتیم.

پس صغری هم می تواند بالقوه القریبه، نتیجه باشد و اختصاص به کبری ندارد وقتی (کل ج ب) گفتی معنایش این است که «ب» را بر «ج» حمل کردی اگر گفتی (کل ج محمول لـ «ب») در کبری، «ا» محمول «ب» است اگر گفتی (کل ج محمول لـ «ب») محمول «ب»، «ا» است و (کل ج محمول لـ «ب») یعنی (کل ج ا).

محمول «ب» به منزله انسان است و یکی از مصادیق انسان، زید است و یکی از مصادیق محمول «ب» هم «ا» است. حال دلالت انسان بر زید، بالقوه القریبه کانهها فعل است و دلالت محمول «ب» بر «ا» هم بالقوه القریبه کانهها فعل است و اینطور می گوئیم که (کل ج ب).

اگر (کل ج ب) به معنای (کل ج محمول ل_ ب) بود می توانستیم بگوییم که صغری، بالقوه القریبه نتیجه است. چون محمول «ب» یعنی «ا». وقتی می گویی کل ج محمول «ا» بالقوه، القریبه یعنی (کل ج ا) یعنی محمول «ب» را بشکافی می بینی مصادیق دارد که یک مصداق آن را جای محمول «ب» قرار بدهی یعنی (کل ج محمول «ب») و به جای (محمول «ب»)، «ا» را بگذاری که (کل ج ا) می شود که همان نتیجه است. پس با تبدیل عنوان (محمول «ب») به «ا» صغری نتیجه می شود.

در اینصورت، صغری بالقوه القریبه همان نتیجه است. اما صغری که (کل ج محمول «ب») نیست بلکه (کل ج ب) است پس صغری، بالقوه القریبه نتیجه نیست.

(محمول «ب»)، «ا» را در ضمن خود دارد ولی «ب» (محمول «ب») را در ضمن خود ندارد بلکه مستلزم (محمول «ب») است. اما (محمول «ب»)، «ا» را در ضمن خود دارد چون «ا» مصداق است و (محمول «ب») عنوان است. مثل هر کلی که فرد را در ضمن خود دارد ولی «ب» عنوان برای (محمول «ب») نیست بلکه مستلزم (محمول «ب») است.

با این بیان که کردیم مطلب (فان قال قائل) هم روشن شد و جوابش هم روشن شد البته در جلسه بعد بیشتر توضیح می دهیم.

توضیح عبارت

(و اما اذا علمت ان کل ج ب فلم یدخل «ا» الذی هو محمول علی «ب» فی هذا)

(گفتیم اگر کبری را بدانی، کبری بالقوه القریبه، نتیجه است) اما اگر صغری را بدانی آیا صغری بالقوه القریبه، نتیجه است؟

یعنی زمانی که صغری را دانستی اکبر (یعنی «ا») داخل نمی شود. اکبر در «ب» داخل نمی شود مگر به جای «ب»، (محمول «ب») را بگذاری. که در اینصورت، اکبر داخل می شود.

ترجمه: زمانی که صغری را دانستی «ا» که محمول بر «ب» است در «ج» داخل نمی شود.

(لا بفعل و لاقوه)

نه بالفعل داخل می شود و نه بالقوه داخل است. بلکه بالاستلزام داخل است «ا» در (کل ج ب) داخل نیست ولو لازم (کل ج ب) است. یعنی وقتی (کل ج ب) باشد چون «ب»، «ا» است پس (کل ج)، «ا» هم خواهد بود. چون محمول المحمول محمول. اگر «ا» محمول بر «ب» است و «ب» محمول بر «ج» است از باب اینکه محمول المحمول محمول، پس «ا» محمول بر «ج» هم هست ولی این باتلازم درست می شود نه با داخل بودن و در ضمن بودن، و آنچه که مهم است داخل بودن و در ضمن بودن مهم است. پس «ا» داخل در (کل ج ب) نیست نه اینکه لازم (کل ج ب) نیست.

(لان قولنا کل ب ا معناه کل موصوف ب_ «ب» و داخل تحت ب فهو ا)

زیرا قول ما که می گوییم (کل ب ا) که کبری است معنایش این است که هر موصوف به «ب» و هر چه که داخل در تحت «ب» است، «ا» است.

هر چه که موصوف به «ب» است، «ا» است.

(و لیس قولك كل ج ب معناه كل ج هو كل محمول ب)

معنای قول تو که می گویی (کل ج ب)، معنایش (کل ج هو کل محمول ب) نیست اگر این بود صغری، بالقوه القریبه نتیجه بود و مثل کبری می شد اما مراد ما از صغری و معنای صغری این نیست.

ص: ۲۰

در (کل ج ب) کلمه (کل) را روی موضوع گذاشتیم نه اینکه روی محمول بگذاریم یعنی اینگونه نگفت که (کل ج کل ب) اگر (کل) با «ب» آمده بود مراد این می شد که «ب» با تمام دارائی هایش لحاظ شود. یعنی هر چه که «ب» باشد (چه موضوع «ب» باشد چه محمولش باشد) داخل می شد. اما (کل) را روی «ج» آورده و روی «ب» نیاورده یعنی هر چه که مصداق «ج» است «ب» است نه اینکه «ج» هر چیزی است که «ب» باشد. باید با کبری بفهمیم که «ج»، مصداق «ا» است تا بتوان «ا» را به «ج» متصل کرد و نتیجه گرفت.

ترجمه: کلیت در کنار موضوع بود و در کنار محمول نبود.

اشکال بر اینکه صغری، علم به نتیجه نیست. ۹۲/۰۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۶۱ سطر ۱۲

موضوع: اشکال بر اینکه صغری، علم به نتیجه نیست.

و مراد از سبق، سبق زمانی است یا سبق ذاتی است؟

این را توضیح دادیم که هم صغری و هم کبری، نتیجه را لازم دارد ولی لزوم کبری شدیدتر است. وقتی ما می گوئیم (العالم متغیر) که صغری است. به نتیجه را که (العالم حادث) است به آسانی از صغری بدست نمی آید بلکه باید کبری را به آن ضمیمه کنیم و بگوئیم (کل متغیر حادث) تا نتیجه حاصل شود. اما اگر ما از ابتدا (کل متغیر حادث) را گفتیم نتیجه به آسانی حاصل می شود چون (متغیر) موضوع است و در ضمن این موضوع، همه متغیرها وجود دارد یعنی عالم در ضمن آن هست و خود عالم در ضمن (متغیر) است و (متغیر)، ضمن خودش را به آسانی می فهماند پس عالم به آسانی در ضمن (متغیر) قرار می گیرد و (المتغیر حادث) تبدیل می شود به (العالم حادث) همانطور که (الانسان ضاحک) تبدیل به (زید ضاحک) شد همانطور هم (المتغیر حادث) تبدیل به (العالم حادث) می شود. در این صورت ملاحظه می کنیم که کبری تقریباً مثل خود نتیجه است اما صغری اینگونه نبود بلکه صغری این بود (العالم متغیر) و در صغری، (حدوث) نیامده بود لذا نمی توان گفت (العالم متغیر) مگر اینکه حادث را به متغیر وصل کنیم.

ص: ۲۱

پس کبری، بالقوه کانه فعل نتیجه است. اما صغری، بالقوه نتیجه است اما نه اینکه بالقوه کانه فعل نتیجه باشد. این مطالب را گفته بودیم.

حال قائلی اشکال می کند. قیاسی که مصنف تشکیل داده بود این بود که (کل ج ب) و (کل ب ا) نتیجه این می شود که (کل

ج ا) ما گفتیم وقتی (کل ج ب) می گوئیم (کل ج ا) ثابت نمی شود مگر اینکه (کل ب ا) را هم ضمیمه کنی تا (کل ج ا) ثابت شود. یعنی اگر صغری را گفتیم نتیجه به دنبال آن نمی آید بلکه باید کبری را ضمیمه کنیم.

مستشکل اینطور می گوید که مگر در کبری «ا» محمول «ب» نیست؟ پس «ا» محمول «ب» است حال اگر ما «ب» را بر «ج» حمل کردیم تمام محمولات و وابستگان «ب» هم بر «ج» بار می شود پس وقتی در صغری گفتیم (کل ج ب)، «ب» به تنهایی نمی آید بلکه «ب» با تمام وابسته ها و حواشی خودش می آید، یکی از وابسته های «ب» همان «ا» است پس «ا» هم می آید بنابراین چرا شما می گوئید صغری، علم به نتیجه نیست؟

در صغری وقتی «ب» که حد وسط است می آید «ا» را هم با خودش می آورد. مصنف می فرماید این صحیح است ولی «ا» در ضمن «ب» نیست. و از مصادیق «ب» نیست بلکه محمول بر «ب» است و بیرون از «ب» است. «ب» لازم دارد «ا» را، و در کبری که می گوئیم (کل ب ا) معلوم می شود که «ب»، «ا» را لازم دارد ولی «ا» امر بیرونی است که «ب» آن را لازم دارد نه اینکه امر درونی باشد یعنی «ا» بیرون از «ب» است و «ب» امر بیرونی را لازم دارد پس وقتی می گوئیم (کل ج ب)، «ب» بالملازمه بیرون خودش را جذب می کند تا به سراغ نتیجه برود یعنی باید «ا» را که بیرون از «ب» است جذب «ب» شود و سپس (کل ج ا) صدق کند. اما در وقتی که می گوئیم (کل ب ا) «ج» در «ب» داخل و مندرج است و مصداق برای «ب» است چون در صغری گفتیم (کل ج ب) که «ج» را مصداق برای «ب» قرار دادیم. حال در کبری که می گوئیم (کل ب ا) «ج» را مصداق برای «ب» قرار دادیم نه اینکه خارج از «ب» باشد. اما «ا» خارج از «ب» است که محمول است و مصداق نیست. ولی «ج» مصداق «ب» است که در صغری بیان کردیم.

حال می گوئیم «ج»، «ب» را لازم دارد زیرا هر کلی، مصداقش را لازم دارد «ب»، «ا» را هم لازم دارد زیرا هر موضوعی، محمولش را لازم دارد. ولی لازم داشتن «ب»، «ج» را، لازم داشتن امر داخلی است و لازم داشتن «ب»، «ا» را، لازم داشتن امر خارجی است و لازم داشتن خارجی قویتر از لازم داشتن داخلی است. در وقتی که می گوئیم (کل ب ا)، «ج» به لزوم خیلی شدید، وارد می شود و به آسانی می توان نتیجه گرفت که (کل ج ا) یعنی وقتی کبری را می گوئیم، صغری به راحتی در کبری می آید و نتیجه گرفتن، آسان می شود ولی وقتی که صغری را می گوئیم که (کل ج ب) باشد «ا» به زحمت می آید چون «ا» بیرون از «ب» است و به زحمت می توانیم از صغری به نتیجه برسیم لذا اختلاف در لزوم است. حال مستشکل می گوید همانطور که «ج»، «ب» را لازم دارد و وقتی کبری (کل ب ا) را گفتی «ج» هم می آید (یعنی صغری و اصغر هم می آید) لذا به آسانی می توان نتیجه را بدست آورد. همینطور که وقتی در صغری می گویی (کل ج ب) می گوئیم «ا» با «ج» می آید. پس به راحتی می توان نتیجه را گرفت.

خلاصه: وقتی که کبری را می گویی (کل ب ا)، در این صورت اصغر که «ج» است می آید و اکبر هم که «ا» است موجود است زود نتیجه می گیری که این نتیجه مرکب از اصغر و اکبر است. در کبری «ا» را بالصراحه داریم، اصغر را هم در ضمن «ب» داریم لذا نتیجه به آسانی بدست می آید.

معارض میگوید در صغری، اصغر را داری و اکبر را هم در ضمن آن داری، یعنی همانطور که در کبری، اصغر را بالملازمه داشتی، در صغری هم اکبر را بالملازمه داری. پس چرا می گویند کبری ما را آسانتر به نتیجه می رساند و صغری ما را دیرتر به نتیجه می رساند؟ هر دو مثل هم هستند.

جواب می دهد که کبری، اصغر را در ضمن دارد. کبری که (کل ب ا) است اصغر را که «ج» است در ضمن خود دارد ولی صغری که (کل ج ب) است اکبر را که «ا» است در بیرون خود دارد. و لزومی که کبری نسبت به اصغر دارد قویتر است از لزومی که صغری نسبت به اکبر دارد.

مصنف می فرماید که من نخواستم بگویم که «ا» لازم «ب» نیست بلکه «ا» محمول است و لازم است. بلکه خواستم بگویم «ا» در ضمن «ب» نیست. در حالی که «ج» در ضمن «ب» است. لزوم در هر دو را قبول دارم ولی «ا» لازمی است که در ضمن «ب» نیست. «ج» لازمی است که در ضمن «ب» است. معلوم می شود که این لازم که در ضمن آن است قویتر است و کبری بالقوه کانه فعل، همان نتیجه است اما صغری بالقوه القریبه، نتیجه است.

نکته: لازم، یک امر بیرون از ذات است و امری که در ضمن است را اصطلاحاً لازم نمی گوئیم ولی بالاخره لزوم را دارد ولو ما اصطلاحاً به آن لزوم نمی گوئیم. در اصطلاح به آن ملزوم، کلی و صادق می گوئیم و به این لازم، فرد و مصداق می گوئیم. در بحثی که ما کردیم این لزوم لغوی را هم داخل بحث آوردیم. یعنی اصطلاحاً نمی گویند که این فرد، لازم آن کلی است بلکه می گویند این فرد، مصداق آن کلی است. ولی ما معنای لغوی لزوم که به معنای انفکاک است را بررسی می کنیم. این لزومی که فرد، نسبت به کلی دارد بیش از لزوم بینی است که شیء خارجی نسبت به شیء خارجی دارد و ما اسم این را لزوم می گذاریم.

(فان قال قائل انه اذا كان كل «ج» «ب» كان «ج» موصوفا بكل محمول لـ «ب»)

(اذا كان كل «ج» «ب») یعنی زمانی که صغری را داشته باشیم و صادق باشد در این صورت «ج» موصوف می شود به هر چیزی که بر «ب» حمل می شود.

چیزی که در ما نحن فیه «ب» حمل می شود «ا» است. «ج» که موصوف به «ب» است به هر چیزی هم که بر «ب» حمل شود، موصوف خواهد شد یعنی وقتی «ج»، «ب» را داشت، محمولات «ب» را هم خواهد داشت چون «ب» به تنهایی بر «ج» مترتب نمی شود بلکه با تمام حواشی اش مترتب می شود که یکی از حواشی آن، «ا» است. پس وقتی که «ب» را بر «ج» حمل کردیم «ا» هم حمل می شود. «ا» همان اکبر است و «ج» همان اصغر است. وقتی «ا» را بر «ب» حمل کردیم چون «ب» بر «ج» حمل شده پس «ا» هم بر «ج» حمل می شود وقتی «ا» بر «ج» حمل شد نتیجه می شود. پس صغری ما را به نتیجه رساند اما با همین ملازمه ای که گفتیم. مصنف جواب می دهد که این لزوم در صغری صحیح است ولی این، لزوم امر بیرون است نه لزوم امر ضمنی، و ما لزوم امر ضمنی را، در کبری می بینیم و در صغری نمی بینیم. پس کبری، قویتر از صغری ما را به نتیجه می رساند.

ترجمه: اگر هر «ج»، «ب» باشد این «ج» که «ب» است موصوف به همه محمولات «ب» هم هست. یکی از محمولات «ب»، «ا» است پس «ج»، «ا» را هم دارد و نتیجه هم همین را می گوید که «ج»، «ا» را دارد.

(فذلک و ان کان حقا فلیس مفهوم نفس اللفظ بل هو لازم عنه)

مصنف جواب می دهد.

(فذلک) جواب برای (ان قال) است. یعنی حرف این قائل حق است و «ا» لازم «ج» است ولی لازم بیرونی است.

(فلیس) فاء که بعد از (ان) وصلیه آمده به معنای (لکن) است و ضمیر در آن به مشار الیه (ذلک) بر می گردد یعنی اینکه «ج»، «ب» است و تمام حواشی «ب» است از خود لفظ فهمیده نمی شود یعنی از (کل ج ب) فهمیده نمی شود. بلکه فهمیده می شود که «ج»، «ب» است اما اینکه «ج» حواشی و متعلقات «ب» است از لفظ فهمیده نمی شود بلکه لزوم عقلی که در بیرون است ما را راهنمایی می کند که «ج»، «ا» هم است و الا خود لفظ (کل ج ب) نمی فهماند که «ج»، «ا» است.

ترجمه: آن چه که شما استفاده کردید مفهوم خود لفظ نیست بلکه از لفظ، لازم می آید نه اینکه مفهوم لفظ باشد یعنی لازم ضمنی نیست بلکه لازم بیرونی است. امادر کبری اصغر، لازم ضمنی است و در صغری اکبر، لازم بیرونی است.

(اذا قلت کل «ب» فمفهومه کل موضوع تحت «ب»)

بعضی نسخه های خطی (و اذا قلت) با واو آمده است. اگر واو باشد به آسانی معنی می شود یعنی وقتی (کل «ب») را می گویی، مفهومش (کل «ا») نیست بلکه (کل موضوع تحت ب) است یعنی (کل «ب»)، مصادیق «ب» را نشان می دهد نه اینکه محمولات «ب» را نشان دهد و «ا» از محمولات «ب» است پس وقتی گفتیم «ج»، «ب» است، مصادیق «ب» را نشان می دهد نه اینکه محمولات «ب» را نشان دهد، یعنی «ا» را نشان نمی دهد تا شما بگویید که اگر (کل ج ب) هست پس (کل ج ا) هم هست. پس (کل «ب») مصادیق خودش و محمولاتش را نشان می دهد. این عبارت، بحث ما را تاکید می کند که وقتی (کل «ب») گفتی، مفهومش (آنچه که مفهوم نفس لفظ است) چه می باشد، یعنی مفهومش (کل موضوع تحت «ب») است نه (کل محمول ل_ «ب») آن، محمولش نیست بلکه لازمش است. پس این عبارت، همان حرف قبلی را تاکید می کند.

اما اگر واو هم در نسخه نباشد همینطور معنی می کنیم.

پس این طور شد که وقتی صغری را گفتیم کبری گفته نشده است و نتیجه هم گرفته نشده، بعداً باید کبری بیاید تا نتیجه گرفته شود ولی بالملازمه، کبری هم هست نتیجه هم هست. یعنی اگر از لفظ، بیرون بیایی و ملازمه را ملاحظه کنی می بینی «ج»، «ب» است و «ب» هم «ا» را لازم دارد. پس «ج»، «ا» می شود و نتیجه، عائد می شود یعنی آن که محمول بر «ب» است به توسط «ب»، محمول بر «ج» است ولی این، با ملازمه درست می شود نه اینکه در ضمن، این وضع درست شود.

توضیح: مراد از سبق، سبق زمانی است یا سبق ذاتی است!

(و لیس یجب ان یظن)

این عبارت، باید سرخط نوشته شود و آخرین بحثی است که در این فصل خوانده می شود. گفتیم که هر علم فکری (یا ترجیح دادیم که بگوییم هر علم ذهنی) به علم سابق است مراد از این سبق، سبق زمانی است یا سبق ذاتی است.

علم سابق، زمانا سابق است یا فقط ذاتاً می تواند سابق باشد و زمانا سابق نیست. به عبارت بهتر آیا ما وقتی به نتیجه می رسیم که در زمان قبل، صغری و کبری را فهمیده باشیم؟ و بعداً نتیجه بگیریم یا ممکن است در همان حالی که صغری و کبری روشن می شود نتیجه هم روشن می شود به طوری که صغری و کبری سبق ذاتی بر نتیجه داشته باشند و سبق زمانی نداشته باشند بلکه زمانا با نتیجه معیت داشته باشند و نتیجه هم با آنها معیت داشته باشد. آیا می شود که علمی که ما به نتیجه پیدا می کنیم به لحاظ زمان، معیت داشته باشد با علمی که به صغری و کبری داریم یا حتماً باید علم به صغری و کبری، زمانا قبل از علم به نتیجه باشد.

ص: ۲۷

مصنف می فرماید که مراد، سبق بالذات است و سبق زمانی مراد نیست. ممکن است که در جایی، سبق زمانی باشد ولی لازم نیست که همیشه، سبق زمانی باشد اما سبق ذاتی لازم است حال چه سبق زمانی باشد چنانچه در بعضی موارد است چه سبق زمانی نباشد. همیشه، صغری و کبری چون طبعاً مقدم بر نتیجه هستند. تقدم بالذات دارند. (چرا گفتیم طبعاً مقدم هستند؟ چون این بحث، اختلافی است زیرا بعضی گفتند که علم به صغری و کبری، علت برای علم به نتیجه است اما بعضی می گویند که علت نیست بلکه معدّ است و علت، خدا تبارک و معلّم است که علم به نتیجه را افاضه می کند. اگر صغری و کبری را علت بگیریم، هر علتی بر معلول، تقدم بالذات دارد و تقدم بالوجوب دارد. اما اگر علت نگیریم لا اقل، دخیل است و همین دخیل داشتن باعث می شود که تقدم بالطبع داشته باشد. علت تامه، تقدم بالوجوب دارد اما این دخیل، تقدم بالطبع دارد. لذا اینکه ما تعبیر به تقدم بالطبع کردیم به خاطر این است که حداقل تقدمی که هست، تقدم بالطبع است و حداکثر تقدمی که هست، تقدم بالوجوب است. لذا ما تعبیر به تقدم بالطبع کردیم تا حداقل را گفته باشیم.) پس علم به صغری و کبری، تقدم بالذات برای علم به نتیجه دارد. تقدم بالطبع، تقدم بالوجوب، تقدم بالوجود، هر سه را تقدم بالذات می گوئیم.

در ما نحن فیه، صغری و کبری یا علت برای نتیجه هستند یا دخیل در نتیجه هستند هر کدام که باشند، تقدم بالذات را دارند. سخن این است که آیا تقدم بالزمان هم دارند یا ندارند؟ مصنف می فرماید این، دو گونه است که در بعضی موارد تقدم بالزمان است و در بعضی موارد تقدم بالزمان نیست.

گاهی اتفاق می افتد که ما به صغری عالم شدیم سپس کبری را هم عالم می شویم سپس این دو را که کنار هم قرار می دهیم به نتیجه، عالم می شویم. صغری و کبری، در زمان قبل برای ما معلوم هستند. و بعداً نتیجه می گیریم. هم صغری و هم کبری در این صورت، تقدم بالذات و تقدم بالزمان بر نتیجه دارند.

اما گاهی اینگونه است که اصغر و حد وسط را می دانیم اما اکبر را نمی دانیم. مثلاً می دانیم که عالم را می شناسم، متغیر بودن عالم را هم می شناسم ولی نمی دانیم که هر متغیری حادث است. یعنی اکبر برای ما شناخته شده نیست. تلاش می کنیم تا اکبر را بدست بیاوریم. این اکبر هم با حد وسط جفت می شود و هم با اصغر جفت می شود. مثلاً می فهمیم که حادث برای متغیر است. همان لحظه ای که فهمیدیم حادث برای متغیر است چون می دانستیم که عالم متغیر است حادث را برای علم هم ثابت کردیم در همان لحظه که کبری تشکیل می شد نتیجه هم تشکیل شد و زماناً با هم تفاوت نداشتند اما ذاتاً با هم تفاوت داشتند. در اینجا علم به صغری سبقت گرفته ولی سبقت آن، سبقت بالذات است و سبقت بالزمان نیست چون این علم با علم سابق، به لحاظ ذات معیت دارد. پس جایی هست که علم سابق، سابق بالزمان باشد و جایی هم هست که فقط سابق بالذات باشد و چون همه جا سبق بالذات لازم است لذا قانون را اینگونه معنی می کنیم که (كُلُّ عِلْمٍ ذَهْنِيٍّ فَيَعْلَمُ قَدْ سَبَقَ بِالذَّاتِ)

که قید (بالذات) را در تقدیر می گیریم ولی قید (بالزمان) را نمی آوریم چون گاهی بالزمان هست و گاهی نیست. سبق زمان، اعتبار ندارد.

عبارت مصنف را در جلسه بعد می خوانیم.

علم به سابق (صغری و کبری) نسبت به علم لاحق (نتیجه) چه نوع سبقتی دارد؟ ۹۲/۰۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ی ۶۱ سطر ۱۴ قوله (و لیس یجب)

موضوع: علم به سابق (صغری و کبری) نسبت به علم لاحق (نتیجه) چه نوع سبقتی دارد؟

این عبارت، بحث جدیدی است و دنباله بحث قبل نیست و باید سر خط نوشته شود. قانونی که مطرح کرده بودیم این بود که (کل علم ذهنی فبعلم قد سبق) قبلا که عنوان بحث را خواندیم، سبق را توضیح دادیم. الان بیشتر توضیح می دهیم که مراد از سبق، چه سبقتی است، علومی را که بدست می آوریم به کمک علم سابق بدست می آوریم یعنی نتیجه ای که در قیاس مثلا می گیریم به کمک صغری و کبری است که قبلا- از نتیجه برای ما معلوم هستند. این قبلیت و سبق، چه نوع قبلیت و سبقتی است؟ آیا سبق زمانی است یا سبق بالذات است. سبق زمانی یعنی اینکه آن سابق در زمان قبل باشد. و سبق بالذات معنایش این نیست که آن سابق، در زمان قبل باشد بلکه بین علت و معلول، سبق است یعنی علت، سابق بر معلول است در حالی که در زمان، باهم هستند و معیت دارند مثلا وقتی شما دست خود را حرکت می دهید کلید هم حرکت می کند و حرکت دست شما علت می شود و حرکت کلید، معلول می شود و این دو در یک زمان باهم انجام می شوند با اینکه یکی علت است و یکی معلول است. علت و معلول در زمان، اختلاف ندارند بلکه در ذات و رتبه باهم اختلاف دارند که رتبه علت مقدم بر معلول است اما زمانش مقدم نیست. پس سبق زمانی یعنی یک شی در زمان قبل باشد اما سبق بالذات یعنی یک شی رتبه اش در زمان قبل باشد و ذاتا باید مقدم باشد و لازم نیست زمانا مقدم باشد. حال سوال می کنیم علم به سابقی که علم به صغری و کبری است نسبت به علم لاحق که نتیجه است آیا باید سابق بالذات باشد یا سابق بالزمان باید باشد؟ یعنی ما باید در زمان قبل، صغری و کبری را بدانیم تا به نتیجه برسیم یا در یک لحظه می توانیم صغری و کبری را بدانیم و نتیجه را باهم در همان لحظه بدانیم

ص: ۳۰

مصنف جواب می دهد که مراد از سبقی که در کلام ارسطو آمده، سبق بالذات است حال چه سبق زمانی هم باشد چه سبق زمانی نباشد. ولی سبق بالذات حتما باید باشد.

پس ما دو فرض برای مساله داریم که در هر دو فرض، علم سابق، سابق بالذات است. در یک فرض، سابق بالزمان هم هست و در یک فرض، سابق بالزمان نیست. اما در هر دو فرض، سبق بالذات را داریم.

صغری و کبری، علم سابق است و نتیجه، علم لا-حق است. گاهی ما به صغری و کبری در زمان سابق علم داریم. و بعدا به نتیجه، علم پیدا می کنیم. گاهی در همان حالی که به نتیجه داریم عالم می شویم به صغری و کبری هم در همان حال عالم می شویم یعنی زمان سابقی ندارد.

مثال برای حالت اول روشن است مثلا- (العالم متغیر) را مدتی بحث کردیم و برای ما ثابت شد و تفحص کردیم و یافتیم که تمام اجزاء عالم تغییر می کنند و سپس حکم کردیم که (العالم متغیر)، سپس (کل متغیر حادث) را هم بعدا فهمیدیم. در فکر این هم نبودیم که صغری و کبری را با هم جفت کنیم و نتیجه بگیریم. بعدها به فکر افتادیم که این دو را جفت کنیم و از آنها نتیجه بگیریم. وقتی نتیجه گرفتیم به کمک دو علم سابق، نتیجه گرفتیم. آن دو علمی که هم ذاتا سابق بودند و هم زمانا سابق بودند. البته لازم نیست که حتما علم به کبری هم زمانا سابق باشد. در این مثال می توان علم به صغری را زمانا سابق کنیم یعنی اینطور بگوییم که (العالم متغیر) را قبلا می دانستیم سپس کبری را ضمیمه کردیم و با ضمیمه کبری، نتیجه بدست آمد که نتیجه را با علم به کبری مقارن کردیم. ولی بعد از علم به صغری قرار بدهیم باز هم صدق می کند که علم سابق، زمانا سابق است لازم نیست که حتما علم به هر دو مقدمه، زمانا سابق باشد. علم به یکی زمانا سابق باشد کافی است که بگوییم علم به نتیجه را با علمی که زمانا سابق است بدست آورده، پس این فرض هم که الان گفتیم دو قسم پیدا کرد ۱- هم صغری و هم کبری در زمان سابق، معلوم شده باشد. ۲- فقط صغری در زمان سابق معلوم شده باشد و کبری را که بیاوریم، نتیجه سریع می آید و تقریبا علم به نتیجه با علم به کبری با هم هستند. اینکه کبری، زمانا سابق باشد خیلی بعید به نظر می رسد.

می تواند اتفاق بیفتد که صغری و کبری را که در سابق می دانیم ولی این دو را به هم جفت نکردیم و لذا نتیجه بدست نمی آید و الا اگر صغری و کبری کنار هم قرار بگیرند نتیجه بدون فاصله می آید. یعنی فاصله اش اینقدر کم است که بدون فاصله به حساب می آید. در چنین حالتی گفته می شود که این علمِ ذهنی به وسیله علمی است که هم بالذات سابق است هم بالزمان سابق است.

اما یک مورد هم هست که علم ذهنی که لاحقا می خواهد انجام شود (یعنی علم به نتیجه که می خواهد حاصل شود) همراه با علم سابق است. از نظر زمان، همراه است ولی از نظر ذات، موخر است و آن علم سابق، ذاتا مقدم است که آن را بعدا مثال می زنیم.

توضیح عبادت

(و لیس یجب ان یظنّ ان معنی قول ارسطو فبعلم سابق ان هذا السبق هو فی الزمان بل بالذات)

گمان نشود که در قول ارسطو که می گوید (فبعلم سابق) این سبق، سبق در زمان است بلکه منظورش سبق بالذات است. سبق بالزمان لازم نیست، حال اگر سبق بالزمان بود یا نبود مهم نیست. آنچه که حصولش واجب است سبق بالذات است.

(ان هذا السبق) تکرار نائب فاعل برای (ان یظنّ) است زیرا (ان معنی قول ارسطو) نائب فاعل برای (ان یظنّ) است.

ترجمه: نباید گمان شود که معنای قول ارسطو که می گوید (فبعلم سابق)، مرادش از سبق، سبق زمانی است بلکه باید دانسته شود که مرادش از این سبق، سبق بالذات است.

نکته: این مطلب را بارها در عبارات مصنف بیان کردیم که عبارت (لیس یجب) را وقتی معنی می‌کنیم اینطور می‌گوییم (واجب نیست) مفهوم این عبارت این است که (جایز است) یعنی جایز است که از کلام ارسطو اینچنین گمانی پیدا کنیم در حالی که جایز هم نیست. اصلاً جایز نیست که ما فکر کنیم که ارسطو سبق زمانی را می‌گوید. واجب است که بدانیم سبق بالذات را می‌گوید. پس این عبارت، مفهوم ندارد و نباید از آن مفهوم‌گیری کرد.

توجه شود که در عبارات مصنف، عبارت (لیس یجب) همیشه به معنای (واجب نیست) قرار داده نمی‌شود، خیلی کم اتفاق می‌افتد که به معنای (واجب نیست) قرار داده شود. بلکه (لیس یجب) به معنای (نباید) است نه به معنای (واجب نیست) اما بعضی موارد به معنای (واجب نیست) قرار داده می‌شود و مفهوم هم دارد و اشکالی ندارد. اما در مواردی که (لیس یجب) معنایش خراب می‌شود لذا باید به معنای (نباید) قرار داد. لذا این عبارت را اینگونه معنی می‌کنیم: که نباید گمان شود که کلمه سابق در کلام ارسطو، سبق زمانی است بلکه باید دانسته شود که مراد از سبق، سبق بالذات است.

(فمن الاشیا ما نعرفها الان بالفعل اذا كانت معنا معرفه قديمه بالقوه التي كانها فعل).

در بعضی نسخه (معرفه قریبه) است. که بهتر است. (قدیمه) به خوبی معنی نمی‌شود چون در خط بعدی می‌فرماید (قد سبقت بالزمان) که از آن، (قریب) فهمیده می‌شود و احتیاج نیست که قدیم گفته شود لذا (قریبه) بهتر و معین است.

بیان کردیم که در نتیجه ای که ما می گیریم گاهی علم ما به مقدماتین، سابق بالذات و بالزمان است و گاهی علم ما به مقدماتین، فقط سابق بالذات است و سابق بالزمان نیست. الان می خواهد برای قسم اول، توضیح بیاورد.

مراد از (اشیاء)، خود نتیجه است (ما) در (ما نعرفها) زانده و نافیه نیست بلکه موصوفه است یعنی: پس بعضی از اشیاء (یعنی بعضی از معلومات و نتیجه ها) چیزی هستند (نتیجه و معلومی هستند) که الان می شناسیم آنها را (نتیجه را از قیاس گرفتیم و به آن، عالم شدیم) اما به شرطی که علمی را که سابق بالزمان است الان همراه خودمان بیاوریم یعنی علم به مقدماتین را که قبلاً تحصیل کرده بودیم الان مورد توجه قرار بدهیم و با داشتن این علم به نتیجه خواهیم رسید پس در اینجا با کمک علم سابق، علم لاحق را بدست آوردیم ولی علمی که زمانا سابق است همانطور که رتبه سابق است.

ترجمه: بعضی از معلومات، معلوماتی هستند که الان آنها را می شناسیم و نزد ما معلومند اما وقتی که با ما بوده باشد معرفتی که قریب بالقوه است اما قریب بالقوه ای که کائها فعل است.

(و تكون تلك المعرفة قد سبقت بالزمان)

و این معرفتی که قریب بالقوه است و کائها فعل است، زمانا سابق است.

اگر چنین معرفتی، در زمان سابق حاصل شده باشد ما می توانیم بگوییم که این اشیائی را که می شناسیم، به واسطه علمی که سابق زمانا بوده شناختیم که در عین سابق بالزمان بودن سابق بالذات هم هست. این قسم اول است و برای آن، مثال نمی زند چون مثالهایش زیاد است مثل اینکه در گذشته فهمیدیم (العالم متغیر) و سپس (العالم حادث) را در بحث دیگری فهمیدیم، در زمان بعدی این دو (صغری و کبری) را کنار هم قرار دادیم و نتیجه گرفتیم که (العالم حادث) این (العالم حادث) علم جدیدی است که به کمک دو علم قبلی بدست آمده است که قبل زمانی بوده علاوه بر اینکه قبل ذاتی بوده است.

وارد فرض دوم می شود که ما علم لازم را یعنی علمی که آن را لازم داریم که همان علم سابق است که برای علم به لاحق به آن نیاز داریم برای اینکه به علم لا-حق برسیم به علم سابق احتیاج داریم. آن علمی را که برای بدست آوردن علم به لاحق لازم داریم و به آن احتیاج داریم اگر آن علم را نداشته باشیم بلکه الان آن علم را پیدا کنیم و در همان لحظه نتیجه را هم بدست بیاوریم. که علم سابق ما با علم به لاحق هر دو در یک زمان اتفاق بیفتند نه اینکه یکی مقدم و یکی موخر باشد. که برای آن مثال می زنیم. فرض کنید که حد اصغر و حد اوسط را می دانیم. حد اکبر را هم می دانیم. (العالم) را تصور کرده بودیم و در تصورش مشکل نداشتیم. معنای (متغیر) را هم فهمیده بودیم و (حادث) را هم می دانیم تنها فکر ما این بود که آیا اکبر برای اوسط ثابت است، اما اوسط برای اصغر واقعا موجود بوده ولی درباره آن فکر نکرده بودید. الان تلاش شما این است که ببینید آیا اکبر برای اوسط موجود است یا نیست؟ فرض کنید که اوسط را برای اصغر موجود کردید. در عبارت مصنف نیامده که اوسط برای اصغر موجود شده، پس اوسط برای اصغر واقعا موجود است ولی در علم ما هنوز روشن نیست ولی نه اینکه الان دغدغه این را داشته باشیم که در فکر این باشیم. آنچه که دغدغه داریم این است که اکبر برای اوسط حاصل است یا نیست.

مصنف می فرماید: شما فکر می کنید و به این نتیجه می رسید که اکبر برای اوسط است یعنی (حادث) برای (متغیر) است. (متغیر) و (عالم) را هم می شناسیم. تا فهمیدیم که اکبر برای اوسط است لازم نیست که دنبال این بروی که آیا اکبر برای اصغر هست یا نیست. به همین اندازه که اکبر را برای اوسط درست کردی یعنی کبری را درست کردی نتیجه را می گیری، یعنی اکبر برای اصغر درست می شود حتی لازم نیست که صغری را تنظیم کنی یعنی اوسط را با اصغر تنظیم کنی. بلکه خود بخود تالیف می شود چون در جلسات قبل گفتیم که موضوع کبری که همان حد اوسط است اصغر را شامل است بالقوه، القریبه کانه فعل، سپس مثل اینکه صغری را تنظیم کردیم. پس اکبر برای اوسط، هنوز برای ما روشن نبوده که آیا ثابت است یا ثابت نیست. اما اگر اکبر برای اوسط ثابت شود کبری حاصل می شود. و لازم نیست تنظیمی را که در صغری لازم است انجام دهیم و اوسط را بر اصغر حمل کنیم و همچنین لازم نیست که اکبر را برای اصغر حمل کنیم. پس در هنگامی که علم به کبری برای ما حاصل می شود، در همان لحظه علم به نتیجه می آید و تنظیم صغری هم درست می شود. اینچنین موردی، علم به لاحق به وسیله ی علمی که سابق بالذات است گرفته شد و به وسیله علمی که سابق بالزمان است گرفته نشد. چون علم سابق، در زمان سابق، حاصل نشد بلکه در همین زمان حاصل شده یعنی علم به کبری در قبل نبوده و الان علم به کبری پیدا کردیم و علم به نتیجه در همان لحظه آمد.

(و بعضها انما نعرفها مع العلم المحتاج اليه في ان نعلمه)

(وبعضها) ضمير به (الاشيا) بر می گردد. در خط قبل با (من) تبعیضیه بیان کرد و فرمود (فمن الاشيا) اما در اینجا از لفظ (بعض) استفاده کرد.

توجه شود که ضمير در (اليه) به (علم) بر می گردد و ضمير در (نعلمه) به (بعض) بر می گردد. و (مع) به معنای (همراه زمانی) است.

(العلم المحتاج اليه) مراد از آن، همان علم سابق است که برای بدست آوردن علم لاحق به آن احتیاج داریم یعنی علمی که به آن علم، احتیاج داریم تا آن بعض الاشيا (که علم موخر است و احتیاج علم سابق دارد) را بشناسیم.

ترجمه: و بعضی اشیاء و معلومات را می شناسیم به همراه علمی که به آن علم، در شناختن آن بعض، احتیاج داریم.

(ان نعلمه) به تاویل مصدر رفته تا به آسانی معنی شود.

یعنی در علم مقدم که برای شناخت آن بعضی به آن احتیاج داریم می بیند بعضی اشیا را که نتایج اند به همراه آن علم محتاج الیه که علم به مقدمتین است را واجد می شود. اینطور نیست که قبلاً علم به محتاج الیه را تحمیل کرده باشد بلکه با همین علمی که محتاج است علم به محتاج الیه را همراه کردیم و هر دو را با هم بدست آوردیم.

(الذی لو سبق فی الزمان لکان علما بالقوه القریبه جدا)

این علم سابق، بالقوه علم به لاحق است به شرطی که در زمان سابق باشد یعنی اگر علم داشته باشیم که (العالم متغیر) و علم داشته باشیم به (کل متغیر حادث) و این دو را کنار هم نگذاشته باشیم این علم سابق، حاصل است و بالقوه، علم به نتیجه است چون زمانا بین علم سابق و علم لاحق فاصله افتاده است لذا در وقتی که علم سابق را داشته باشیم علم لاحق در نزد ما حاضر نیست بلکه علم لاحق، بالقوه نزد ما است یعنی می تواند بیاید ولی هنوز نیامده است. پس در جایی که سبق زمانی باشد علم سابق، بالقوه علم به لاحق است اما در جایی که سبق بالذات باشد علم سابق با علم لاحق با هم می آیند. علم سابق، بالفعل علم به لاحق است نه بالقوه

(دو مثال ذلک انک اذا فرضت حدا اکبر و اوسط و اصغر)

مثال آن این است که اگر حد اکبر و حد اصغر و حد اوسط هر سه را فرض کنی

(وکان الاوسط حاصل الوجود للاصغر)

اوسط هم در خارج برای اصغر حاصل باشد و صغری، تمام باشد ولو آن را تنظیم نکردی ولی حاصل الوجود للاصغر هست.

(انت تنر هل الاکبر للاوسط لينتج منه الاکبر للاصغر)

تو داری فکر می کنی که آیا اکبر برای اوسط است تا نتیجه گرفته شود از بودن اکبر للاوسط، که اکبر برای اصغر هم است. چون اگر اکبر برای اوسط بود نتیجه گرفته می شود که اکبر برای اصغر هم هست یعنی از کبری می توانی نتیجه را بدست آوری.

(فاذا بان لك انه للاوسط بان لك في الحال انه للاصغر)

اگر برای تو بعد از فکر کردن، روشن شد که اکبر للاوسط است ظاهر می شود برای تو در همان زمانی که اکبر برای اصغر هم هست یعنی نتیجه را در همان زمان می گیری.

(و لم تحتج ان تنتظر شيئاً)

احتیاج نداری که برای حصول علم به نتیجه، منتظر چیزی شوی. آن چیزهایی که می خواستی منتظرش شوی منتظرش شدی و بدست آوردی و دیگر منتظر نمیشوی و بلافاصله به نتیجه میرسی

ترجمه: احتیاج نداریم برای بدست آوردن علم لاحق (که علم به نتیجه است) منتظر چیزی شوی

(وان تنظر في تالیف الاصغر مع الاوسط)

و همچنین احتیاج نداری که نظر کنی در تالیف اصغر با اوسط. زیرا گفتیم اصغر با اوسط، حاصل الوجود است. تو هنوز آن را تنظیم نکردی. یعنی حتی احتیاج به این تنظیم نداری که اوسط را برای اصغر تنظیم کنی چون خود بخود تنظیم می شود.

(بل يتبين لك الامران معافی الزمان)

الاکبر للاصغر، امر اول است. و تالیف الاصغر مع الاوسط امر دوم است. مصنف می گوید با بدست آوردن کبری هر دو امر حاصل می شود. چون این دو امر را انجام نداده بودیم زیرا آنچه که بدست آورده بودیم این بود که الاکبر للاوسط است. دو چیز دیگر باقی مانده بود که همان دو امر بود که در احتمال دوم گفتیم. حال مصنف می فرماید با اثبات اکبر للاوسط، این دو امری که حاصل نبود، حاصل می شود.

(و لم تحتج ان تطلب بعد وجودك الاکبر للاوسط انه موجود للاصغر و لا فی اقصر جزء من الزمان لو کان)

دوباره مصنف، مطلبی را که مدعایش است تکرار می کند. یعنی می گوید: بعد از اینکه اکبر را برای اوسط یافتی، احتیاج نداری که ثابت کنی اکبر برای اصغر هم هست همین اندازه که اکبر را برای اوسط یافتی اکبر برای اصغر ثابت می شود. حتی در کوتاهترین مدت هم، برای رسیدن به اکبر للاصغر مکث نمی کنی.

مراد از (وجود)، وجدان است.

ترجمه: بعد از اینکه یافتی که اکبر برای اوسط است لازم نیست که طلب کنی که اکبر برای اصغر موجود است بلکه لازم نیست در کوتاهترین مدت از زمان هم طلب کنی البته اگر کوتاهترین مدت داشته باشیم.

(طلب)، امری است که در یک زمان طول می کشد. ما از (طلب) تعبیر به (مکث) کردیم. یعنی گفتیم لازم نیست که طلب کنی یعنی لازم نیست که مکث کنی حتی در کوتاهترین مدت.

لازم نیست بین کبری و نتیجه، طلب فاصله شود حتی در کوتاهترین مدت، اگر کوتاهترین مدت، داشته باشیم.

چرا تعبیر به این می کند که (اگر کوتاهترین مدت داشته باشیم) چون اختلاف است که آیا جزء لایتجری داریم یا نداریم چون جزء لا-یتجری زمان، (آن) می شود که کوتاهترین مدت است. اما کسانی که جزء لا یتجری را قبول ندارند می گویند کوتاهترین زمان را نداریم. یعنی هر چه مدت زمان را کوتاه کنی از آن کوتاهتر هم می شود.

مصنف نمی خواهد در اینجا بحث جزء لایتجری را مطرح کند بلکه می گوید اگر کوتاهترین مدت را داشته باشیم به همان کوتاهترین مدت هم احتیاج نداریم یعنی وقتی که کبری آمد نتیجه بدنبالش می آید.

تا اینجا ثابت شد علمی که در مثال دوم گفتیم، مسبوق به علم قبلی است ولی آن علم قبلی، سابق بالزمان نیست. الان می خواهد بیان کند که سابق بالذات است.

(لکن هذا العلم السابق انما هو سابق بالذات)

لکن این علم سابق (که همان علم محتاج الیه است) اگر چه سابق بالزمان نیست ولی منحصر در این مثال، سابق بالذات است. (لفظ «انما» را برای این مثال آورده نه اینکه در همه جا اینگونه باشد که سابق بالذات باشد چون ممکن است در جایی، سابق بالذات و بالزمان باشد.

(و الیه توجه اول الطلب بالذات)

(الیه) یعنی به همین علم سابق.

توضیح:

طلبی که شروع شد به سراغ علم سابق رفته و برای علم لاحق، همانا طلب ادامه داشت و طلب دیگر نمی خواهد. یعنی بین علم سابق و علم لاحق، طلب لازم نیست و لو فی اقصر الزمان باشد بلکه علم بعدی، خودش حاصل می شود.

ص: ۴۰

ترجمه: به همین علم سابق، اول طلب، توجه پیدا کرد. یعنی طلب اولی که شروع کردیم به دنبال علم سابق رفت که کبری بود و برای نتیجه، طلب جدیدی نخواستیم (بالذات) یعنی بلا وسطه. اما قید برای چه چیزی است؟

(توجه ما) اولاً بالذات (بلاوسطه) به کبری تعلق گرفت. ثانياً و بالواسطه، به نتیجه تعلق گرفت.

که در این صورت (بالذات) قید برای (توجه) شد می تواند قید برای (طلب) باشد یعنی طلبی که بلاواسطه باشد توجه به کبری پیدا کرد.

(فهكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع)

(هذا الموضع) یعنی هذا الموضع من التعليم الاول.

مصنف، همانطور که در لابلای عبارت، معلوم شد این مطلب را از ارسطو نقل کرد یعنی اینکه (کل علم ذهنی فبعلم قد سبق) را از ارسطو نقل کرد. که در کتاب منطق ارسطو است و اسم کتاب منطق ارسطو، (التعليم الاول) است.

در کتاب (التعليم الاول) این قانونی که بیان کردیم موجود است.

مصنف قبل از اینکه این فصل را به طور مفصل در توضیح این قانون آورد، این عبارت (فهكذا...) را هم آورد.

یعنی خود ارسطو فقط همین یک جمله (کل علم ذهنی فبعلم قد سبق) گفته. ولی برای تفهیم این جمله باید، فصل سوم از این کتاب را آورد.

در زمان سابق، رایج نبود که کتاب بنویسند و معتقد بودند که علم را باید سینه به سینه منتقل کرد. کتاب نویسی شاید، مخاطبین را تنبل کند. و به اعتماد اینکه چون مطلب در کتاب، موجود است به خوبی حفظ نکنند و باید مطلب در وجود شخص نوشته شود نه در کتاب. لذا شاگردان را طوری تربیت می کردند که نفس آنها، کتاب باشد.

ارسطو هم تصمیم به کتاب نوشتن نداشت. ارسطو می خواست در کلاس، درس بدهد. بالاخره در کلاس، مطالب را باید پشت سر هم بگویند و اگر مقداری توقف و یا لکنت پیدا کند. مخاطبین اعتراض می کنند که چرا مکث کردی یا شک می کنند که چرا گوینده مطلب را خوب حلّاجی نکرده. لذت ارسطو مطالبی را که می خواست بیان کند در کاغذهای باطله می نوشت و توضیح و تفصیل آنها را نمی نوشت. سر نخ مطلب را می نوشت و بقیه را توضیح می داد، بعداً که ارسطو از دنیا رفت. این دستنوشته ها را جمع کردند. و اینها قابل فهم نبود لذا دو شاگرد او که اسکندر و ثاو ذو سیوس بودند چون مراد ارسطو را می دانستند شرح نوشتند. اگر شرح این دو نفر نبود کلام ارسطو فهمیده نمی شد. از جمله کلماتی که ارسطو گفته بود همین جمله (کل علم ذهنی فبعلم قد سبق) بود.

حال مصنف می گوید سزاوار است این مطلب یک جمله ای ارسطو که در این تعلیم اول آمد، به این صورت تبیین شود.

بیان تقسیم اولی و ثانوی «مطالب» ۹۲/۰۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۶۸ سطر اول (قوله الفصل الخامس)

موضوع: بیان تقسیم اولی و ثانوی «مطالب»

در این فصل پنجم ابتدا درباره (مطالب) بحث می شود سپس در مورد اضاف مبادی و همچنین اصناف حد وسط بحث می شود. مطالب، جمع مطلب است و مطلب به معنای ما یطلب است. گاهی از ما سوال می کنند که «الانسان ماهو» که طلب بیان حقیقت انسان را می کند. گاهی سوال می کنند که «هل الانسان موجود» که از ما طلب وجود انسان را می کند. گاهی از ما طلب علت انسان را می کند. همه اینها را «ما یطلب» می گویند. و ما این «ما یطلب» ها را مطلب می نامیم و جمع می کنیم، (مطالب) بدست می آید. و می گوئیم «مطلب ما»، «مطلب هل»، «مطلب لم» یعنی در جایی که (ما) طلب می شود یعنی ماهیت شی طلب می شود تعبیر به (مطلب ما) می کنیم. و در جایی که وجود شی طلب می شود تعبیر به (مطلب هل) می کنیم. و در جایی که علت شی طلب می شود تعبیر به (مطلب لم) می کنیم. پس ما در این فصل درباره مطالب بحث می کنیم و سپس به اصناف مبادی می پردازیم.

ص: ۴۲

شناخت این مطالب، مقدمه برای شناخت مبادی است. مبادی همان صغری و کبری است و در صغری و کبری باید حد وسط را بیاوریم. حد وسط، علت است که گاهی لم اثباتی است و گاهی لم ثبوتی است.

پس ما که می خواهیم درباره مبادی علوم یعنی درباره صغری و کبری و اصناف این صغری و کبری بحث کنیم ناچاریم که ابتدا درباره مطالب بحث کنیم تا ببینیم حد وسطی که در قیاس یا در مبادی علوم آوردیم، این حد وسط چه چیز است آیا لم اثباتی است یا لم ثبوتی است. که قهراً در این بحث، حد وسط هم روشن می شود.

یعنی در این فصل هم در مبادی علوم بحث می‌کنیم و هم در اصناف حدود وسطی بحث می‌کنیم چون حد وسط همیشه علت اثبات و تصدیق اکبر للاصغر است. یعنی اگر ما خواهی تصدیق کنی که اکبر برای اصغر حاصل است باید حد وسط را بیاوری. حد وسط، علت تصدیق است اگر حد وسط نیاید تصدیق نمی‌کنید که اکبر برای اصغر حاصل است چون تصدیق به نتیجه نمی‌شود. همه جا حد وسط، حالت تصدیق است یعنی لم اثباتی در هر قیاسی باید مطرح شود.

اما در بعضی اصناف قیاسات، حد وسطی که علت اثبات اکبر للاصغر است علت ثبوت اکبر للاصغر هم هست. این چنین قیاسی را قیاس لِم می‌گوییم اما آن که فقط علت اثبات است و علت ثبوت نیست قیاس اَنَّ می‌گوییم پس باید ابتدا بحث ما در (مطالب) روشن شود تا بتوانیم اصناف مبادی و اصناف حدود وسطی را بشناسیم. به این جهت است که در این فصل، ابتدا بحث در (مطالب) می‌کنیم و بعداً به بحث در اصناف مبادی و اصناف حدود وسطی می‌پردازیم.

عنوان فصل را دقت کنید که درباره (مطالب و ما يتصل بها) است.

(و فی ذلک) یعنی در همین فصل، بیان اصناف مبادی علوم است. مراد از علوم، نتایج است. مبادی علوم عبارت از صغری و کبری است.

البته چنانچه که در برهان لم خواندید همه علل چهارگانه باید در حد وسط ذکر شود هم علت مادی هم علت صوری هم علت غائی و هم علت فاعلی باید در حد وسط قرار داده شود تا برهان، برهان لم شود. و علت مادی و صوری با همدیگر ماهیت شی را می سازند پس وقتی یکی از مطالب، (مطالب ما) باشد یعنی بیان ماهیت باشد. به این نحو این (مطلب ما) در قیاس دخالت می کند و در مبادی علوم و حدود وسطی دخالت می کند.

اما اولین بحث در این فصل درباره (مطالب) است. (مطالب) را تقسیم به تقسیم اولی و تقسیم ثانوی می کند. رایج است که تقسیم گاهی تقسیم اولی است و گاهی قابل ادامه دادن است و تقسیم ثانوی را بدنبال آن می آوریم.

تقسیم اولی یعنی اولین تقسیمی که بر یک مقسم وارد می کنیم. سپس اقسامی را که از این تقسیم بدست می آوریم دوباره تقسیم می کنیم گفته می شود که تقسیم ثانوی است. دوباره اقسامی که در تقسیم دوم گفته شده را تقسیم می کنیم که به این هم تقسیم ثانوی می گویند پس مراد از تقسیم ثانوی یعنی تقسیم اولی نباشد.

در ما نحن فیه، مصنف «مطلب» را تقسیم به سه قسم می کند و این، تقسیم اولی است که عبارتند از «مطلب ما»، «مطلب هل»، «مطلب لم».

و هر کدام از این اقسام را تقسیم به دو قسم می کند.

«ما» را تقسیم به «ما» الشارحه و «ما» الحقیقه می کند.

«ها» را تقسیم به «هل» بسیطه و «هل» مرکبه می کند.

«لم» را تقسیم به ثبوتی و اثباتی می کند.

پس «مطالب» به تقسیم اولی، سه قسم اند اما به تقسیم ثانوی شش قسم اند. سپس وارد در تقاسیم دیگری می شود که محتمل هستند مثلاً تقسیم به کیفیت. یا «مطلب کیف» یعنی سوال می کند که کیفیت این شی چیست؟ کمیت و این و وضع این شی چیست؟ پس «مطلب این» و «مطلب کیف» و ... داریم. اما چرا منحصر در این سه تا (مطلب ما، مطلب هل، مطلب لم) شد؟

مصنف می فرماید که همه اینها را می توانیم به هل مرکبه برگرداند که در ادامه توضیح آن را می دهیم. سپس مصنف پیشنهاد می کند که (مطالب) را چهار تا بگیر و اشکال ندارد. سه تا، حداقل است و یکی دیگر اضافه کن که آن «مطلب ای» است و «ای» را توسعه بده یعنی بگو «ای کیفیه هذا» یا «ای مکان لهذا» و ...

(اما المطالب بحسب ما یحتاج الیه ها هنا)

مطالب، زیاد هستند (مطلب کیف) و (مطلب این) و ... داریم که مورد حاجت ما در این فصل نیستند. ما مطالب را به حسب احتیاج بیان می کنیم یعنی آنچه که در باب برهان به آن احتیاج داریم آن را می گوئیم. نه آنچه که در علوم مطرح اند ما نه همه جزئیات آن مطالب را که بی نهایتند در این جا می آوریم نه جامع آن مطالب را می آوریم. آنچه که در باب برهان لازم است می آوریم.

مراد از (هاهنا) کتاب برهان است.

(فانها بالقسمه الاولى ثلاثه اقسام و بالقسمه الثانيه سته)

این مطالب به قسمت اولی، سه قسم است و به قسمت ثانیه، شش قسم است.

(اما بالقسمه الاولى فمطلب «ما» و مطلب «هل» و مطلب «لم»)

این عبارت، بیان قسمت اولی است.

(و مطلب «ما» علی قسمین)

از اینجا بیان قسمت ثانیه است. عادت مصنف این است که مطالب را به صورت مرتب نمی آورد. ابتدا گفت (اما بالقسمه الاولى) حال باید عدل آن را بیاورد و بگوید (و اما بالقسمه الثانيه) ولی نگفته و آن را حذف کرده البته حذفی کرده که مخلاً نیست. پس تقدیر عبارت این می شود (اما بالقسمه الثانيه فمطلب «ما» علی قسمین)

(احدهما الذى يطلب به معنى الاسم كقولنا ما الخلا و ما العنقا؟ و الثانى الذى تطلب به حقيقه الذات كقولنا ما الحرکه و ما المكان؟)

دو تا «ما» داریم ۱ _ «ما» شارحه ۲ _ «ما» حقیقه.

(ما شارحه) را هم دو قسم می کنیم ۱ _ شرح الاسم ۲ _ شرح اللفظ

(شرح اللفظ) را از منطق بیرون می بریم و (شرح الاسم) را نگه می داریم (ما حقیقه) را هم نگه می داریم. پس سه تا «ما» داریم

۱ _ «ما» شرح الاسمی ۲ _ «ما» شرح اللفظی ۳ _ «ما» حقیقه.

«ما» شرح اللفظی آن است که در علم لغت مطرح می شود و در علم لغت، جواب داده می شود. مثلاً می پرسد که (السعد انه ماهی) جواب می دهد (نبت) یعنی سوال می کند سعد انه چیست؟ جواب می دهد که گیاهی است. که در جواب دادن می تواند به طور عام جواب دهد که گیاهی است یا به طور خاص جواب دهد که گیاهی است که این خواص را دارد. اگر جواب خاص بدهد تقریباً رسم می شود که در این صورت «ما» شرح اللفظی نیست. زیرا در جواب «ما» شرح اللفظی، جواب عام یا جواب به مرادف می دهد مثلاً می پرسد که علم به چه معنی است؟ جواب می دهیم که علم به معنای کشف است که جواب به مرادف داده شده. یا جواب به ترجمه بدهد. یعنی از علم سوال می کند؟ ما می گوییم علم به معنای دانش است اما در «ما» شرح الاسم می گوییم علم به معنای دانش است اما در «ما» شرح الاسم می گوییم اسم انسان یا اسم سعدانه را برای ما توضیح بده که در جواب، جنس و فصل را می آوریم که حالت حدّ پیدا می کند یا جنس و عرض خاصه را می آوریم که حالت

رسم پیدا کند. پس شرح الاسم در واقع يك تعريف حقيقي است. در واقع «ما» شارحه، «ما» حقيقيه می شود چون در «ما» حقيقيه که از حقيقت شی سوال کند ما در جواب، جنس و فصل یا عرض خاصه می آوریم. یعنی همان چیزی که در جواب شرح الاسم می آوریم در جواب «ما» حقيقيه می آوریم. اما تفاوت در چه چیز است؟ تفاوت این است که «ما» شارحه قبل از اثبات وجود شی مطرح می شود ولی «ما» حقيقيه بعد از اثبات وجود شی مطرح می شود. ابتدا می پرسد انسان چیست؟ در جواب می گوئیم حيوان ناطق است. این، سوالش به «ما» شارحه بود و جواب ما هم، شرح الاسمی بود یعنی اسم انسان را شرح دادیم. سپس از ما سوال می کند که آیا انسان موجود است؟ جواب می دهد که بله موجود است حال اگر نیاز به دليل داشت برای اثبات وجودش دليل می آوریم و اگر بدیهی بود دليل نمی آوریم.

دو مرتبه سوال می کند که (الانسان ماهو) که از حقیقت سوال می کند باز هم در جواب می گوئیم (حیوان ناطق)

ترجمه: یکی از آن دو قسم سوال به «ما» می است که معنای اسم را از ما می خواهد (این عبارت، «ما» شرح الاسم را می گوید و شرح اللفظ را در اینجا اصلا مطرح نمی کند) مثل قول ما که خلا چیست و عنقا چیست؟

(مصنف دو مثال می زند که هر دو معدومند ولی خلا، معدوم است و ممتنع است و عنقا، معدوم است و ممکن است. چرا مثال به معدوم می زند؟ چون اگر مثال به موجود بزند شاید کسی فکر کند که سوال به «ما»، سوال به «ما» حقیقیه است و قبل از اثبات وجود است. اما مثال به جایی زده که اصلا وجود ندارد تا بدانیم که این سوال، سوال به «ما» شارحه است و «ما» حقیقیه نیست. یعنی این سوال، قبل از وجود است و چون وجود حاصل نیست به آسانی می توان گفت که مراد از «ما»، «ما» شارحه است). و دومین قسم از اقسام «ما»، «ما» می است که حقیقت ذات است از آن «ما» طلب می شود نه شرح اسم ذات. مثل قول ما که سوال از حقیقت حرکت و حقیقت مکان می کنیم بعد از اینکه می دانیم که حرکت و مکان موجودند.

(و مطلب هل علی قسمین)

مطلب «هل» هم دو قسم است ۱_ «هل» بسیطه ۲_ «هل» مرکبه

در هل بسیطه از اصل وجود شی سوال می شود و در هل مرکبه از وجود شیئ برای شی دیگر سوال می کند یعنی از حالات شی و عوارض شی سوال می کند. پس هل مرکبه مربوط به وجود علی الاطلاق نیست بلکه مربوط به وجود شیئ است که بر این موجود، وجود دارد یا ندارد؟ مثلا وقتی می گوئیم آیا عنقا موجود است سوال به هل بسیطه است اما گاهی می گوئیم زید که موجود است قیام دارد یا ندارد؟ که از حالتی از حالات زید که قیام است سوال می کنیم این سوال به هل مرکبه است.

سپس مصنف توضیح می دهد و می فرماید در جایی که سوال به هل بسیطه است در واقع سوال از وجودِ نفسِ شی است و در جایی که سوال به هر مرکبه است در واقع سوال از وجودِ ربطی شی است. یعنی وجود، رابطه می شود نمی گوئیم (هل زید موجود) تا وجود، محمول شود بلکه می گوئیم (هل زید موجود له القیام) که از وجودِ نفسی سوال نمی کند بلکه از وجودِ ربطی سوال می کند.

(احدهما بسیط و هو مطلب هل الشی موجود علی الاطلاق)

یکی از آن دو قسم، هل بسیط است و آن «هل» و طلبی است که به توسط این جمله (هل الشی موجود) انجام می شود.

مطلب به معنای ما یطلب است و «هل» به جای «ما» در (ما یطلب) است. (علی الاطلاق) یعنی از وجود شی پرس نه از وجود چیزی برای شی پرس. یعنی از وجود به طور مطلق سوال کند نه از وجود خاصّی که مثلاً وجود ضحک یا قیام و امثال ذلک است.

(و الآخر مرکب و هو مطلب هل الشی موجود کذا او لیس موجود کذا)

و قسم دیگر هل مرکب است که (هل الشی موجود کذا) است.

(فیکون «الموجود» رابطه لا محمولاً)

در این صورت، کلمه «الموجود» رابط می شود نه محمول. یعنی وقتی سوال می کنیم که آیا انسان موجود است؟ او هم می گوید بله موجود است لفظ «موجود» محمول است. اما وقتی می پرسیم آیا برای انسان، ضحک وجود دارد، لفظ «وجود» محمول نیست بلکه رابط است و بین این شی و آن عارض ربط می دهد. توجه شود که کلمه موجود، در عربی، رابط نیست اما (کان) می تواند رابط باشد. مثلاً (زید کان قائماً) نه اینکه بگوئیم (زید موجود قائماً) در لسان یونانین اینگونه است که (زید موجود قائماً) وقتی که به عربی ترجمه شد به جای «است»، که در یونانی بود لفظ «موجود» در عربی گذاشتند.

در حالی که در کلام عربی، «موجود» رابط نبود. چون خواستند ترجمه آزاد نکنند بلکه ترجمه ی تحت اللفظی کردند تا امانت در آن حفظ شود.

حال مصنف از اینها اقتباس کرده و الا هیچ عربی نمی گوید (زید موجود قائماً) تا (موجود) معنی نشود و رابطی باشد.

(مثل قولک هل الانسان موجود حیوانا او لیس موجودا حیوانا)

در این مثال، «موجود» رابط است یعنی حیوانیت را به انسان ربط می دهیم و نمی توانیم موجود را برداریم.

بیان اقسام مطلب «لم» ۹۲/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۶۸ سطر ۱۰ قوله (و مطلب لم علی قسمین)

موضوع: بیان اقسام مطلب «لم»

بحث در «مطالب» یعنی آنچه را که در علوم طلب می کنیم و گفتیم که آنها بر سه قسم هستند: ۱- «ما» ۲- «هل» ۳- «لم»

«ما» را بر دو قسم کردیم: ۱- «ما» شارحه ۲- «ما» حقیقیه

«هل» را بر دو قسم کردیم: ۱- «هل» بسیطه ۲- «هل» مرکبه

الان به «لم» رسیدیم و آن را می خواهیم بر دو قسم کنیم: ۱- ثبوتی ۲- اثباتی، در «لم» همیشه سوال از علت است منتهی یکبار علت تصدیق است که به آن «لم» اثباتی می گوییم. و یکبار علت حدوث یا ثبوت است که به آن «لم» ثبوتی می گوییم. یکبار می پرسیم چه علتی برای ثبوت این شی در نفس الامر بوده که این شی حاصل شده و ثابت شده؟ این «لم»، «لم» ثبوتی است. یکبار هم می پرسیم به چه دلیل شما این مطلب را بیان می کنید که این، «لم» اثباتی است.

ص: ۴۹

گاهی مثلاً گفته می شود (العالم حادث). ما می پرسیم که چرا حادث است؟

این عبارت «چرا حادث است» دو معنی دارد: ۱- علت حدوثش چیست؟ ۲- از کجا می فهمیم که حادث است. وقتی می پرسیم که علت حدوثش چیست این «لم»، «لم» ثبوتی است یعنی چه چیزی حدوث را برای عالم ثابت کرد؟

اما یکبار اینگونه می پرسیم که در ادراک و ذهن من، چه دلیلی ثابت کرد که عالم، حادث است؟ که این، «لم» اثباتی است.

در «لم» ثبوتی، جواب به فاعل، غایت، ماده و صورت است. اگر موجودی، هر چهار علت را دارد جواب به هر چهار علت

است اما اگر موجودی فقط فاعل را دارد جواب به علت فاعلی است. مثلاً عقل چرا موجود است؟ می‌گوییم چون علتش که خدا تبارک است موجود می‌باشد. اما انسان چرا موجود است؟ باید هم فاعل و هم غایت و هم ماده و هم صورت آن را بگوییم چون انسان موجودی است که به این چهار علت وابسته است اما عقل، موجودی است که به همان یک علت، وابسته است. وقتی از ما سؤال می‌کنند که علت وجود این موجود چیست؟ اگر وابسته به فاعل باشد باید در جواب، فاعل را بیاوریم و اگر وابسته به فاعل و قابل باشد باید در جواب، فاعل و قابل را بیاوریم. این برای «لم» ثبوتی است اما اگر «لم» اثباتی پرسد مثلاً پرسد که به چه دلیل می‌گویید عالم حادث است. که در واقع از حد وسط سوال می‌کند یعنی به چه دلیل این محمول را که (حادث) است بر این موضوع که (عالم) است اثبات می‌کند به چه دلیل اکبر را برای اصغر اثبات می‌کند. این قضیه (العالم حادث) به چه دلیل ثابت می‌شود. سوال از این قول و قضیه می‌کند که دلیل بر این قول، چیست؟ یعنی دلیل بر اینکه این محمول را بر این موضوع حمل کردی. چرا این اکبر را برای اصغر حمل کردی وقتی سوال می‌کند یعنی به دنبال حد وسط می‌گردد پس «لم» اثباتی سوال از حد وسط است و «لم» ثبوتی سوال از علت است (علت فاعلی، غائی، مادی و صوری) چون «لم» اثباتی سوال از حد وسط می‌کند حکم می‌کنیم که قضایای بدیهه، «لم» اثباتی ندارند چون بدون نیاز به حد وسط تصدیق می‌شوند و «لم» اثباتی برای تصدیق است یعنی سوال می‌کند تا تصدیق کند. در قضایای بدیهه چون تصدیق بدون احتیاج به استدلال، حاصل است پس «لم» اثباتی وجود ندارد یعنی «قول» به دو قسم تقسیم می‌شود. قول و قضیه ای که بدیهی است و قول و قضیه ای که نظری است. در قول بدیهی، حد وسط نداریم لذا «لم» اثباتی نداریم. در قول نظری و کسبی چون حد وسط داریم لذا «لم» اثباتی داریم.

اما «لم» ثبوتی سوال از علت می کند و علت، ۴ تا است و ممکن است که یک معلولی به یک علت، اکتفا کند در مورد آن، علت یکی می شود.

پس در جایی که علت است «لم» ثبوتی جا دارد اما در جایی که علت نیست مثل خدا تبارک، «لم» ثبوتی راه ندارد.

حال آیا می شود «لم» ثبوتی با «لم» اثباتی، یکی شود یعنی همان که علت تصدیق است همان، علت خارجی هم باشد و بالعکس، آن که علت در خارج است علت در تصدیق هم باشد. یا اینکه همیشه باید علت تصدیق با علت ثبوت فرق داشته باشد.

البته فرق آنها روشن است مثلاً سوال می شود که چرا انسان، کاتب است؟ این یک وقت سوال از حد وسط است که از کجا فهمیدی که کاتب است؟ یک وقت سوال از منشا کتابت است که چه منشایی برای کتابت آن است؟ مثلاً جواب می دهد که نطق منشا است گاهی همین ناطق که منشا کتابت است در استدلال به عنوان حد وسط قرار می گیرد و می گوئیم الانسان ناطق و کل ناطق کاتب فالانسان کاتب.

مثال دیگری بر اینکه علت تصدیق با علت ثبوت و وقوع یکی است مثلاً سوال می کند که لِمَ خسف القمر؟ چرا قمر تاریک شد و خسوف واقع شد؟ جواب می دهیم که لیلو له الارض بینه و بین الشمس. که زمین بین قمر و خورشید فاصله شد که این هم علت تصدیق است هم علت وقوع است. علت وقوع کسوف، واقع شدن زمین بین شمس و قمر است. علت تصدیق هم همین است. یعنی وقتی می خواهیم تصدیق کنیم با همین علت، تصدیق می کنیم یعنی حد وسط قرار می دهیم. در قیاس می گوئیم ان القمر قد حالت بینه و بین الشمس، الارض و وقتی که حیلوت واقع شود قمر، منخسف می شود پس قمر منخسف می شود. که در استدلال، حد وسط را همان قرار می دهیم که علت ثبوت هم هست.

پس سه مطلب بیان کردیم:

مطلب اول: گاهی علت ثبوت و اثبات، متفاوتند و گاهی یکی هستند.

مطلب دوم: خدا تبارک که علت ندارد «لم» ثبوتی در مورد آن معنی ندارد.

مطلب سوم: در قضایایی که بدیهی هستند «لم» اثباتی راه ندارد.

توضیح عبارت

(و مطلب «لم» علی قسمین فانه اما بحسب القول)

مطلب «لم» بر دو قسم است ۱_ بر حسب قول و قضیه است ۲_ بر حسب امر فی نفسه. یعنی «لم» گاهی به حسب قول و قضیه است یعنی سوال می کنیم این قضیه را از کجا آوردی و این حکم را چگونه کردی و این محمول را بر موضوع چگونه بار کردی. این، سوال از حد وسط و تصدیق است که به واسطه «لم» اثباتی است.

ترجمه: مطلب «لم» بر دو قسم است پس این «لم» (و سوال) یا به حسب قول است.

(و هو الذی یطلب الحد الاوسط)

ترجمه: این «لم» که به حسب قول است سوالی است که حد وسط را طلب می کند و به دنبال حد وسط است و علت تصدیق را می خواهد.

(و هو عله لاعتقاد القول و التصدیق به فی قیاس ینتج مطلوباً ما)

و حد وسط (که از آن سوال می شود) علت است برای اینکه به این قول و قضیه معتقد شویم و تصدیق به این قضیه کنیم. (حد وسط، علتی است برای اعتقاد به نتیجه، و این حد وسط) در قیاسی است که مطلوبی را نتیجه می دهد.

ص: ۵۲

(و اما بحسب الامر فی نفسه)

یعنی «لم» به حسب خود امر است نه به حسب تصدیق.

نمی گوید که به این امر چرا تصدیق کردی بلکه می گوید این امر چرا موجود شد.

ترجمه: یا سوال در مورد خود این امر است.

(و هو یطلب عله وجود الشی فی نفسه)

این چنین «لم» طلب می کند علت وجود شی فی نفسه را (یعنی علت وجودش نه تصدیقش را).

(علی ما هو علیه من وجوده مطلقا او وجوده بحال)

این شی وجود گرفت بر همان چیزی که داشت و بر همان حالی که بود.

اگر سوال از علت وجود می کند یا سوال از علت وجود می کند مطلقا یا

سوال از علت وجود می کند بحال. یعنی یا سوال از اصل وجود می کند یا سوال از حالت موجود می کند یعنی یا سوال می کند که چرا انسان موجود شد؟ یا سوال می کند که چرا انسان، کاتب شد. مثل «هل» که دو سوال می کرد: ۱_ سوال از وجود انسان ۲_ سوال از عوارض انسان مثل کتابت.

«لم» ثبوتی هم همینطور است که گاهی سوال از اصل وجود این شی می کند و گاهی سوال از وجود چیزی برای این شی می کند. یعنی سوال می کند که علت وجود انسان چیست؟ و سوال می کند این کتابت به چه علت برای انسان ثابت شد. علت تصدیق را نمی پرسد بلکه سوال می کند که در واقعیت و خارج از ذهن تو، چه علتی انسان را موجود کرد یا چه علتی کتابت را برای انسان موجود کرد.

ص: ۵۳

در سوال اول، سوال از وجود است مطلقاً، نه وجود شی خاص. اما در سوال دوم سوال از وجود انسان است که این انسان، این حالت را دارد این حالت از کجا آمده است.

ترجمه: لم ثبوتی طلب می کند علت وجود شی را فی نفسه و سوال می کند که چه علتی برای وجود آن بوده، آن هم وجود واقعی و «علی ما هو علیه» باشد. حال آن وجود، یا وجود این شی مورد سوال است مطلقاً یا وجود این شیء مورد سوال است به حالتی و عرضی (گاهی از وجود عرض و حالت برای این شی می پرسد گاهی هم از وجود خود این شی می پرسد که در هر دو صورت، «لم» ثبوتی گویند).

صفحه ۶۸ سطر ۱۳ (و اما مطلب الای)

تا اینجا ۶ قسم تمام شد. علاوه بر این ۶ قسم که ذکر شد. مطالب دیگر هم در منطق ذکر می شود مثلاً- مطلب «ای» و مطلب «کم» و مطلب «کیف» و مطلب «متی».

گاهی سوال از زمان است می گویند مطلب «متی».

گاهی سوال از مکان است می گویند مطلب «این»

گاهی سوال از کیفیت است می گویند مطلب «کیف»

گاهی سوال از کم است می گویند مطلب «کم»

گاهی هم سوال بوسیله «ای» است مثلاً ای شی فی جوهره یعنی در جوهر این شی چه چیز است که سوال از فصل و ممیز می کند.

مصنف می فرماید این مطالب هم موجود است. اگر کسی خواست این مطالب را جدا جدا بشمارد اینها را جداگانه بشمارد و اگر کسی خواست این مطالب را ارجاع به مطالب سه گانه (مطلب «ما»، مطلب «هل»، مطلب «لم») بدهد. مطلب «هل» مرکبه گفتیم سوال از عرض است (سوال به کیف _ کم _ متی) لذا می توان به جای اینکه بگوییم مطلب «کیف» داریم، بگوییم مطلب «هل» مرکب داریم که در آن «هل» مرکب، سوال از کیفیت یا کمیت و ... می شود. مثلاً- می توان گفت (هل زید راکب) که «هل» مرکبه است. که در جواب، آری یا نه می گوید. این، در واقع هل مرکبه است. اما یکبار می پرسد که کیف و حال زید چگونه است؟ که در جواب می گوئیم «راکب». در وقتی که از کیفیت سوال می کند گویا از «هل» مرکبه سوال کرده ولی کیفیت را در سوال مطرح کرده و آورده است.

اگر این مطالب را جدا کردیم تعداد مطالب بیشتر از ۶ تا می شود اما اگر ارجاع به هل مرکبه دادیم همان ۶ تا می شود.

اما «ای» را به تنهایی می توان جداگانه حساب کرد و ملحق به یکی از اقسام ۶ گانه نکرد.

اگر خواستیم همه این سوالات را به هل مرکبه ارجاع بدهیم گفتیم اشکال ندارد و اگر خواستیم همه این سوالات را جدا حساب کنیم گفتیم اشکال ندارد. اگر بخواهیم «کیف» را از این موارد جدا کنیم نیاز به مرجح دارد. «کیف» چه ترجیحی دارد؟ چون «کیف» فقط سوال از کیفیت است برخلاف «ای» که می تواند بقیه سوالات را در خودش جمع کند شما با «ای» می توانید از «کیف» سوال کنید و بگویید ای کیفیته فی هذا؟ و می توانید با «ای» از «این» سوال کنید و بگویید این هذا؟ «ای» سوالی است که می تواند جامع چندین سوال باشد لذا مانعی ندارد که مستقل به حساب بیاید پس کسی می تواند بگوید مطالب، ۴ تا است که عبارتند از مطلب «ما» و مطلب «هل» و مطلب «لم» و مطلب «ای» و می تواند بگوید مطالب سه تا است.

توضیح عبارت

(و اما مطلب الای و کیف و الکم و الاین و المتی و غیر ذلک فهی راجعه بوجه ما الی «الهل» المركب)

اما این مطالب، با یک توجیهی می توان به «هل» مرکب برگرداند.

(فان اراد احد ان یكثر المطالب بتعدیده هذه فلیفعل)

ضمیر در (بتعدیده) به احد برمی گردد. (هذه) اشاره به مطلب ای، کم و کیف دارد.

ص: ۵۵

اگر کسی خواست شماره مطالب بالا برود مطالب «ای» و «کیف» و ... را جدا حساب کند و اگر نمی خواست شماره مطالب بالا برود همین سه مطلب که گفته کفایت می کند و بقیه را هم به این سه تا برگردان.

ترجمه: اگر کسی خواست تعداد مطالب را زیاد کند به اینکه ای و کیف و کم و این و متی را تعدید و جدا کند پس این کار را انجام دهد.

(الا ان المطالب العلمیه الذاتیه هی تلک)

اما بدانند که مطالب علمیه ذاتیه همان سه تا است که گفته شد.

مراد از مطالب علمیه چیست؟ مراد از «مطالب» یعنی آنچه که طلب می شود. مراد از «علمیه» هم روشن است چون ما با این مطالب، مطالب علمی را طلب می کنیم حال یا وجود یا حقیقت و یا علت آنها را طلب می کنیم.

مراد از ذاتیه یعنی بلاواسطه است. «لم» اثباتی از مطالب است ولی مع الواسطه است یعنی به توسط اینکه «لم» از مطالب شده «لم» اثباتی هم از مطالب شده است. یعنی این ۶ قسم با واسطه اند ولی خود مطلب «ما» و «هل» و «لم» بی واسطه اند. گاهی «لم» اثباتی را مطرح می کنیم چون «لم» مطرح است اما نمی گوییم که «لم» را مطرح می کنیم چون چیز دیگری مطرح است.

نکته: البته این ۶ قسم را بی واسطه می توان حساب کرد. اما گاهی باواسطه است مثلا گاهی از «کیف» می خواهیم سوال کنیم آن را به «هل» برمی گردانیم این، باواسطه است یعنی در واقع «هل» را مطلب قرار دادیم نه «کیف» را.

ترجمه: اگر کسی بخواهد مطالب را تکثیر کند با شمردن خودش این امور را، پس این کار را بکند.

(و مع ذلك فان مطلب «ای» ابسط هذه البواقی و اشد دلالة علی المطلوب به)

در عین اینکه می گوییم مطالب علمیه ذاتیه این ۶ تا هستند و مفاد کلام ما این است که چیز دیگری اضافه نمی کنیم با وجود این می توان مطلب «ای» را به مطالب ثلاثه اضافه کرد و به جای اینکه بگوییم سه مطلب داریم می گوییم چهار مطلب داریم و بقیه مطالب مثل کیف و این و ... را به ای برگردانیم.

ترجمه: در حالی که مطالب علمی را این سه تا می گیریم می توانیم بگوییم مطلب «ای» ابسط است و بقیه مطالب را می توان به ای ارجاع داد. «ای» را می توان در جایی که سوال به کم و کیف و ... است بکار برد ولی کیف را فقط در جایی که سوال از کیف است مطرح می شود. هکذا کم و این، اما «ای» عامتر از بقیه است.

مراد از ابسط یعنی عام است.

(و اشد دلالة علی المطلوب به) دلالت مطلب ای بر آنچه که به وسیله ای طلب می شود شدیدتر است.

(فانه یطلب به تمیز الشی بما یخصه)

(بما یخصه) تعلق به تمیز است.

به وسیله «ای» سوال از تمیز شی می شود که ممیز این شی از بقیه اشیا چیست. اما سوال از (بما یخصه) می کنیم یعنی می گوییم خصوصیات را برای ما ذکر کن تا به سبب این خصوصیات ما شی را تمیز دهیم.

ص: ۵۷

چون «ای» اینگونه است که تمییزی را سوال می کند لذا ممکن است تمییزی را که به وسیله کیف یا کم و ... است را سوال کنی. پس «ای» اعم از بقیه است و می تواند ما را از بقیه بی نیاز کند.

(و تلک او مع مذهبا و اعرض مجالا)

ترجمه: (ای بسیط تر و عامتر است) بقیه وسیعتر و میدانشان عریض تر است.

(تلک) یعنی این بقیه که مراد کیف و کم ... است چون تعدادشان سه تا به بالا است لذا مؤنث آورد.

(و ان احب احد ان يجعل مطلب «ای» مشتملا بوجه علی مطالب کیف و کم و این و غیر ذلک فلیفعل)

حال اگر کسی خواست «ای» را مطلب جدا قرار بدهد و کیف و کم و ... را مطلب جدا قرار ندهد اشکال ندارد و می تواند بگوید چهار مطلب داریم مطلب «ما»، مطلب «هل»، مطلب «لم»، و مطلب «ای».

ترجمه: اگر دوست دارد شخصی، قرار بدهد مطلب «ای» را مشتمل بر مطالب کیف و کم و این و غیر اینها قرار بدهد.

(فحینئذ یکون مطلب «هل» و «لم» یطلبان التصدیق و مطلب «ما» و «ای» یطلبان التصور)

در این هنگامی که «ای» را ضمیمه به آن سه تا کردیم و چهار مطلب درست شد دو مطلب «هل» و «لم» از تصدیق سوال می کنند و مطلب «ما» و «ای» از تصور سوال می کنند. یعنی در مطلب «ما» گفته می شود که تعریف این شی چیست؟ حال تعریف شرح الاسمی یا تعریف حقیقی. تعریف هم مربوط به تصور است یعنی آن را تعریف می کنند تا ما آن را بشناسیم. اما در «هل» و «لم» سوال از این است که آیا وجود برای این شی ثابت است یا نه؟ که در «هل» بسیطه است. یا فلان عرض برای شی ثابت است که در «هل» مرکبه است یا علت ثبوت و اثبات برای تصدیق چیست؟ یعنی علتی که آن علت را تصدیق کنیم. مراد از مطلب یعنی ما یطلب، (چیزی که طلب می شود)

در «لم» اثباتی، از حد وسط می پرسیم. در «لم» ثبوتی می خواهیم تصدیق کنیم که این علت، علت برای فلان چیز است.

تا اینجا بحث در شمردن مطالب بود اما الان بحث ما این است که ترتیب آن ۶ قسم چگونه است که در جلسه بعدی می خوانیم.

بیان ترتیب مطالب سه گانه «ما» و «هل» و «لم» ۹۲/۰۳/۰۶

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۶۹ سطر ۱ (فمطلب «ما»)

موضوع: بیان ترتیب مطالب سه گانه «ما» و «هل» و «لم»

تا الان ۶ مطلب را توضیح دادیم یعنی مطلب «ما» به دو قسمش و مطلب «هل» به دو قسمش و مطلب «لم» به دو قسمش را بیان کردیم.

الان بحث ما در ترتیب این مطالب است، که با کدام مطلب شروع کنیم و با کدام مطلب ختم کنیم. مراد از «مطلب»، «ما یطلب» است یعنی سوال می کنیم و مطلوب را طلب می کنیم اما آیا ابتدا به وسیله «ما» مطلوب را طلب کنیم یا به وسیله «هل» طلب کنیم.

در این بحث مصنف، مطلب «ما» و «هل» را مقدمه بحث می کند که کدام یک اول است و کدام یک دوم است و سپس به بحث در مبادی علوم می پردازد و سپس در اواخر بحث، مطلب «لم» را می آورد.

در بحث تقدیم و تاخیر بین «ما» و اقسامش و بین «هل» و اقسامش، به «هل» مرکبه اشاره نمی کند و فقط در سه تا از این چهار قسم بحث می کند که عبارتند از «ما» شارحه، «ما» حقیقه، «هل بسیطه». اما چون «هل» مرکبه روشن است لذا به بحث آن نمی پردازد.

ص: ۵۹

نحوه سوالی کردن و ورود در این مطالب سه گانه این است که ابتدا با «ما» شارحه سوال می کنیم و بعداً با «هل» بسیطه و سپس با «ما» حقیقه سوال می کنیم و در مرتبه چهارم با «هل» مرکبه سوال می کنیم که مصنف این «هل» مرکبه را بیان نمی کند اگرچه در مبادی علوم که بحث می کند چهارم مطرح می شود ولی به این عنوان که «هل» مرکبه جایش کجا است، بیان نمی کند.

اما چرا «ما» شارحه را مقدم بر «ما» حقیقه می کنیم. قبل از اینکه این سوال را جواب بدهیم باید تفاوت بین «ما» شارحه و «ما» حقیقه را بدهیم.

در «ما» شارحه می گوئیم که دو شرح داریم: ۱- شرح الاسم ۲- شرح اللفظ.

شرح اللفظ، در لغت مطرح می شود و کاری به علوم عقلیه ندارد لذا «ما» شارحه را شارحه لفظ قرار نمی دهیم بلکه شارحه ی اسم قرار می دهیم، وقتی «ما» شارحه می گوئیم یعنی «ما» که عهده دار شرح الاسم است نه اینکه عهده دار شرح اللفظ باشد چون شرح اللفظ مربوط به علم لغت است و به بحث ما دخالتی ندارد.

شرح اللفظ یعنی لفظی را به لفظ دیگر تبدیل کند که این، کار لغت است تا معنای این لفظ فهمیده شود.

«ما» شارحه ی اسمی حقیقت شی را بیان می کند.

متاخرین معتقدند که «ما» شارحه با «ما» حقیقه هیچ تفاوت از نظر مفاد ندارد یعنی وقتی سوال به «ما» شارحه می کنند حدّ شی در جواب می آید و وقتی سوال به ما حقیقه می کنند حدّ شی در جواب می آید. منتهی چون «ما» شارحه قبل از «هل» بسیطه می آید یعنی قبل از اینکه وجود شی روشن شود از شرح الاسم آن سوال می شود ولو در جواب، حدّ قرار می گیرد ولی آن حدّ را ما حدّ نمی گوئیم چون حدّ، بیان حقیقت شی است و شی، حقیقت پیدا نمی کند مگر با وجود پیدا کردن. پس تا وجود شی را ثابت نکنیم حقیقتش را نمی توانیم بیان کنیم چون حقیقتی ندارد که بخواهد آن حقیقت را بیان کنیم. بنابراین قبل از اثبات وجود، اگر توضیحی بدهیم این را حدّ نمی گوئیم. شرح الاسم، ظاهراً حد است اما باطن آن، حد نیست. بعد از اینکه شرح الاسم می گوئیم اگر وجود را اثبات کردیم همان شرح الاسم، حد می شود که مصنف می فرماید (بل صار حد بالحقیقه) یعنی همان که قبل از اثبات وجود به صورت حدّ تعریف شده بود بعد از اثبات وجود، همان که صورت حدّ بود به واقعیت حدّ تبدیل می شود نه اینکه فقط صورت حدّ باشد.

بنابراین تعریف شرح الاسمی با تعریف حقیقی ظاهراً هیچ تفاوت ندارد جز اینکه شرح الاسمی را قبل از اثبات وجود می آوریم و حقیقی را بعد از اثبات وجود می آوریم و بعد از اثبات وجود، همان شرح الاسمی، حقیقی می شود.

از این بیان که کردیم روشن شد که «ما» شارحه اولاً باید طلب شود بعداً «هل» بسیطه و بعداً «ما» حقیقیه.

این، نظر متأخرین بود. اما از کلام مصنف برمی آید که سوال به «ما» حقیقیه حتماً باید با حد جواب داده شود اما سوال به «ما» شارحه می تواند به حد جواب داده شود واجب نیست که به حد جواب داده شود بلکه می تواند به چیز دیگر جواب داده شود اما متأخرین می گویند در هر دو باید به حد جواب داده شود ولی حدی که در جواب «ما» شارحه قرار می گیرد حدّ صوری و ظاهری است و آن حدی که در جواب «ما» حقیقیه قرار می گیرد حقیقی است. اما مصنف می گوید تفاوت زیاد است و همین که فرمود تفاوت، زیاد است معلوم می شود که اجازه می دهد که شرح الاسم، حد نباشد. مصنف تصریح به این مطلب نمی کند ولی کلامش این را می رساند.

مصنف می خواهد ترتیب این سه مطلب را روشن کند و می گوید چه وقت ما می توانیم از وجود چیزی سوال کنیم؟ وقتی که شناختی از آن داشته باشیم. چیزی که آگاهی از آن نداریم نمی توانیم سوال کنیم که وجود دارد یا ندارد پس در ابتدا باید چیزی به ذهن ما بیاید و سپس سوال کنیم که آن چیست؟

پس باید سوالها به ترتیب شود ابتدا باید شناختی داشته باشیم بعداً سوال کنیم که آن چیز آیا وجود دارد یا نه؟ پس ابتدا باید با «ما» شارحه توضیح بدهیم که این شی چیست ولو کاملاً معلوم نیست تا سوال از وجودش کنیم.

اگر هنوز چیزی را نمی دانیم نمی توانیم درباره وجودش سوال کنیم پس «هل» بسیطه نمی تواند مقدم شود. از حقیقت آن هم نمی توان سوال کرد چون نمی دانیم چه چیز است؟

آیا «ما» حقیقه را می توان بر «هل» بسیطه مقدم کرد؟

واضح است که نمی توان مقدم کرد چون «ما» حقیقه از حقیقت شی می پرسد. چیزی که وجود ندارد حقیقتی ندارد که از آن سوال شود پس معنی ندارد که بگوییم «ما» حقیقه قبل از «هل» بسیطه است.

عبارتی که مصنف در «ما» حقیقه بکار می برد که (تحقق الامر فی نفسه) است.

(تحقق) به معنای وجود می آید از باب اینکه حقیقت شی به وجود است لذا بر وجود، اطلاق حقیقت و تحقق می شود ولی در واقع تحقق از همان ماده حقیقت است. وقتی از شی سوال می کنیم از تحقق آن سوال می کنیم نه از وجودش، یعنی از حقیقتی که دارا است سوال می کنیم. این شیء تحقق دارد یعنی حقیقتی دارد. تحقق یعنی حقیقت داشتن، ولی چون حقیقت داشتن، با وجود است ما وقتی کلمه تحقق را بکار می بردیم یعنی وجود داشتن را بکار بردیم. در حالی که تحقق در خارج به معنای وجود داشتن نیست بلکه به معنای حقیقت است. سپس مصنف می فرماید: سوال به «ما» حقیقه یعنی سوال از تحقق و حقیقت امر می کنیم اما از تحقق فی نفسه و حقیقت خودش سوال می کنیم، نه از حقیقت عوارض و حواشی و لوازم آن سوال کنیم.

بله وقتی می خواهیم از کتابتی که برای انسان، عارض به حساب می آید سوال کنیم، کتابت را به عنوان عرض و لازم انسان نمی بینیم بلکه به عنوان یک پدیده خارجی می بینیم چون هر عرضی حقیقتی دارد. نه اینکه رابطه کتابت با انسان را لحاظ کنیم چون رابطه کتابت با انسان را با «ما» حقیقه سوال نمی کنند.

رابطه وجود با حقیقت چیست؟

وجود، محقق الحقیقه است. (ما به یجد الشی حقیقه) که نظیر این تفسیر، در نمط ۴ اشارات است. که این، وجود و محقق الحقیقه است. تا وقتی وجود نیامده ماهیت است ولی وقتی وجود آمد، حقیقت می شود. پس وجود، حقیقت دهنده است. حدّ، مفسر الحقیقه است. ما می گوئیم اسم را حدّ می کند یعنی وقتی وجود می آید همان چیزی که تا الان اسم بود الان حدّ (یعنی حقیقت) می شود.

توضیح عبارت

(فمطلب «ما» الذی بحسب الاسم متقدم علی کل مطلب)

آن که به حسب اسم است که «ما» شرح الاسمی است مقدم بر تمام مطلب بعدی است.

(و اما مطلب «ما» الذی بحسب تحقق الامر فی نفسه فمتاخر عن مطلب «هل» البسیط)

اما مطلب «ما» که به حسب تحقق الامر فی نفسه است (که به آن، «ما» حقیقه می گوئیم) و از حقیقت شی سوال می کند باید از مطلبی که عبارت از «هل» بسیط است مؤخر باشد.

اضافه «مطلب» به (هل البسیط) بیانیه است یعنی مطلبی که عبارت از هل بسیط است.

(فان الذی یطلب ما ذات الحركه و ما الزمان فانما یطلب مائه امر موجود عنده)

ص: ۶۳

فان) تعلیل برای (فمتاخر) است یعنی چرا باید «ما» حقیقیه موخر از وجود و «هل» بسیطه باشد؟ زیرا سائلی که طلب می کند و می گوید ذات حرکت و زمان چیست؟ این چنین سائلی طلب می کند حقیقت چیزی را که در نزدش موجود است. چیزی را که موجود نیست از آن سوال نمیکند، بنابراین باید «ما» حقیقیه را بعد از «هل» بسیطه بیاوریم و الاً جای سوال نیست.

(و اما ان طلب احد هل حرکه او هل زمان او هل خلا او هل اله موجود)

کلمه موجود برای توضیح است والا خود «هل» این موجود بودن را می رساند.

اما «ما» شارحه قبل از «هل» بسیطه است اما به چه علتی قبل است؟ بیان علت آن را می کند. این عبارت، ناظر به «ما» شارحه است.

ترجمه: اگر کسی از وجود بسیط حرکت یا زمان یا خلا یا اله سوال کند قبلاً باید اسم شی را بداند تا بتواند از وجودش سوال کند. پس معلوم می شود که «ما» شارحه باید قبل از «هل» بسیطه مطرح باشد.

(فیجب ان یکون فهم اول ما تدل علیه هذه الاسامی)

واجب است که این شخص، اولاً (قبل از اینکه با «هل» بسیطه سوال کند) باید بفهمد که آنچه را که این اسامی دلالت بر آن می کند را بفهمد.

مثلاً حرکت اسمی است و گفته شده و باید توضیحی بخواهد که به صورت شرح الاسمی باشد که معلوم شود این چیزی که الان درباره وجودش می خواهیم سوال کنیم چیست؟

ترجمه: سائل باید بفهمد اولاً چه چیزی دلالت بر این اسامی (حرکت و زمان و خلا و اله) می کند.

(فانه يمكن ان يعلم مايدل عليه الاسم ولا يعلم هل ذلك المدلول عليه موجود او غير موجود)

(فانه) تقديم «ما» شارحه بر «هل» بسیطه را بیان می کند یعنی ممکن است که شخص سائل، آنچه که اسم حرکت یا زمان یا خلا یا اله بر آن دلالت می کند را می داند ولی نمی دادند آنچه که این لفظ بر آن دلالت می کند آیا موجود است یا موجود نیست. اما قبل از اینکه اسم را بدانند از وجود نمی تواند سوال کند.

(و ان كان الحد انما هو بالحقيقه للموجود)

حد در حقیقت برای موجود است.

بیان کردیم در جواب «ما» شارحه، حدّ می آید. هنوز وجود ثابت نشده ولی حدّ در جواب آن می آید. مصنف می فرماید حدّ برای موجود است و شما هنوز با «هل» بسیطه وجود را ثابت نکردید. چگونه در «ما» شارحه حدّ می آورید مصنف این را جواب می دهد و می فرماید آن حدّی که در ابتدا می آوریم در کنار آن، ادعای وجود را ضمیمه نمی کنیم. ما حدّ را می آوریم ولی نمی گوییم این حدّ، حدّی است که حقیقت شی را نشان می دهد یا حدی است که اسم را نشان می دهد. اگر گفتیم حدی است که حقیقت شی را نشان می دهد در این صورت به ما اعتراض کنید و بگویید نشان دادن حقیقت، فرع بر وجود داشتن است و هنوز که وجود ثابت نشده شما چگونه حقیقت را نشان می دهید؟ ولی ما قبل از اثبات وجود (یعنی وقتی که از «ما» شارحه استفاده می کنیم اصلا ادعا نمی کنیم که داریم حقیقت را بیان می کنیم. به مخاطب نمی گوییم که تو را به حقیقت شی منتقل می کنیم. لذا او نباید توقع داشته باشد که حتما وجود این شی ثابت شده باشد ولو اینکه ما قبل از اثبات وجود، حدّ را مطرح کردیم ولی چون حدّ به نیت کشف حقیقت مطرح نشده بود لذا وجود می تواند بعد از «ما» شارحه باشد بله اگر به عنوان کاشف حقیقت مطرح شده بود حتما باید وجود احراز می شد.

ترجمه: حد اگر بخواهد حدّ حقیقی باشد برای موجود است (یعنی شی موجود را باید با حد حقیقی معنی کنی)

(و لكن لا یوقف فی اول الامر ان هذا القول حد بحسب الاسم او بحسب الذات)

اطلاع داده نمی شود (وقوف به معنای اطلاع است نه به معنای توقف) در اول الامر (اول الامر یعنی در سوال اول که قبل از سوال وجود است) که این قول و قضیه (ای را که در آن، جنس و فصل با هم ترکیب شدند و یک قول و قضیه درست شده) حدّ به حسب اسم یا به حسب ذات است.

(الا بعد ان يعرف ان الذات موجوده)

وقتی که داشته می شود ذات، موجود است. در آن وقت، مخاطب را مطلع می کنیم که حقیقت داشت. یعنی دیگر نمی خواهیم اسم را تبیین کنیم بلکه می خواهیم ذات را تبیین کنیم.

(و لذلك یوضع فی التعالیم حدود اشیا بیرهن علی وجودها من بعد کالمثلث و المربع و اشکال اخری حدت فی اول کتاب «اسطقسات الهندسیه»)

(و لذلك) یعنی و چون در اول الامر احتیاج به بیان وجود نیست بلکه فقط خود شی بیان می شود نه به اعتبار ذاتش بلکه به اعتبار اسمش، لذا در اول کتب هندسه می بینید که مثلا مثلث و مربع و اشکال دیگر، تعریف شدند و تعریف آنها هم، تعریف حدّی است. قبل از اینکه وجود آنها اثبات شود تعریف آنها را می یابیم.

علت، این است که در وقتی داریم تعریف می کنیم نمی گوییم که ما حقیقت یک شی موجود را بیان می کنیم بلکه می گوییم این اصطلاح و این اسم را داریم توضیح می دهیم.

بعدا که اثبات وجود می کنیم همان توصیفی که برای اصطلاح و برای اسم آوردیم همان توضیح، توضیح ذات هم می شود یعنی ذات مثلث، اگر بخواهد توضیح داده شود به همان چیزی توضیح داده می شود که اسم آن، توضیح داده بود.

ترجمه: چون ما می خواهیم در اول الامر شخص را بر حقیقت آگاه کنیم بلکه برای ما کافی است که او را به اسم آگاه کنیم لذا در صدر تعالیم، حدود اشیا می آید.

(تعالیم) در حرکت یعنی یاد دادن که مراد علوم است اما در معنای اصطلاحی به معنای ریاضیات است و گویا مصنف، معنای اصطلاحی را اراده کرده است و مثال که می زند مثال به هندسه است.

ترجمه: و به خاطر آن، قرار داده می شود در تعالیم، حدود اشیائی که بعداً برهان بر وجود آنها اقامه می شود.

(فکان حدّاً بحسب شرح الاسم)

همین تعریفی که ما برای مثلث و مربع و امثال آنها قبل از اثبات وجود می آوریم حدّ به حسب شرح الاسم است.

(ثم اثبت وجودها من بعد)

بعدا وجود این اشکال را در داخل کتاب، اثبات می کنیم. («من بعد»، یعنی در داخل کتاب، اثبات می کنیم)

(فصار الحد لیس بحسب السم فقط بل بحسب الذات بل صار حداً بالحقیقه)

بعد از اینکه وجود این اشکال ثابت می شود آن حدّی که قبلاً به عنوان شرح الاسم آوردیم حدّ به حسب اسم تنها نیست بلکه به حسب ذات هم هست. یعنی هم حدّ به حسب ذات و هم حدّ به حسب اسم است در حالی که قبلاً حدّ به حسب اسم فقط بود و حدّ به حسب ذات نبود.

(بل صار حدا بالحقیقه) بلکه حقیقه حد می شود چون حد، بیان حقیقت است یا به عبارت دیگر، بیان ذات شیئی که موجود بشد.

(و يجب ان يعلم ان الفرق بين الذی يفهم من الاسم بالجمله و الذی يفهم من الحد بالتفصيل غير قليل)

واجب است که دانسته شود بین شرح الاسم و شرح حقیقت، فرق است و فرق آن کم نیست. از اینکه می گوید (فرق، کم نیست) معلوم می شود فرقی که متأخرین گفتند در ذهن مصنف نبوده، بلکه مازاد بر فرق متأخرین در نظرش بوده. متأخرین می گویند فرق این است که در قبل از «هل» بسیطه این حدّ، حد صوری است و در بعد از اثبات آن شی حد، حد حقیقی است. مصنف می فرماید فرق، بیشتر از این است که معلوم می شود اجازه می دهد که در شرح الاسم، حدّ نداریم.

وقتی وجودش را بیان کردیم حدّ داریم، احتمال دارد که بگوییم در شرح الاسم حدّ داریم که آن، حد صوری است. که مصنف با هر دو موافق است.

ترجمه: واجب است که دانسته شود آن معنایی که از اسم فهمیده می شود به نوع فهم اجمالی است و آن که از حد فهمیده می شود که فهم تفصیلی است. فرق بین این دو، قلیل نیست یعنی فکر نکن که فرق بین این دو فرق اجمال و تفصیل است. بلکه قبلی، حد نیست و این بعدی، حد است.

(فكل انسان اذا خوطب باسم فهم فهماّمًا و وقف على الشی الذی يدل عليه الاسم اذا كان عالما باللغه)

شاهد می آورد برای اینکه آن که به حسب اسم بود با آن که به حسب ذات است یکی است چون وقتی اسم شی را شنیدی یک تصویری از آن داری و همان تصور، حد می شود (مصنف می گوید وقتی اسم شی را شنیدی یک تصویری از آن داری، نمی گوید حدّ است یعنی لازم نمی داند که قبل از «هل» بسیطه، در جواب «ما» شارحه حد را آورد. وقوع حد را واجب نمی داند.

(وقف) یعنی اطلاع پیدا می کند بر شی به همان اندازه ای که دلالت می کند آگاهی پیدا می کند. البته در صورتی که عالم به لغت باشد. اما اگر عالم به لغت نباشد اسم را تشخیص نمی دهد.

(و اما الحد فلا يقف عله الا المرتاض بصناعه المنطق)

پس هر انسانی آگاه به اسم می شود اما حد را کسی مطلع بر آن نمی شود مگر کسی به صناعت منطق، ریاضت کشیده باشد. حدّ با شرح الاسم فرق می کند چون شرح الاسم را هر کسی می داند ولی حد را هر کسی نمی داند. (پس مصنف، مازاد بر فرقی که متاخرین گفتند را می گوید)

(فيكون احد الامرین معرفه و الثانی علما کما ان الحس معرفه و العقل علم)

(احد الامرین) یعنی: ۱_ شناخت از طریق اسم ۲_ شناخت از طریق حدّ.

هر دو شناخت است ولی یکی از طریق اسم است که با «ما» شارحه درست می شود و قبل از «هل» بسیطه می آید و یکی هم شناخت حدّی است که بعد از «هل» بسیطه به توسط «ما» حقیقه می آید. مصنف می فرماید این دو شناخت، یکی از آنها معرفت و یکی علم است.

معرفت در سه جا اطلاق می شود و با علم تفاوت دارد.

۱_ مراد از معرفت، شناخت بالاجمال و مراد از علم، شناخت بالتفصیل است.

شناخت از طریق اسم، شناخت بالاجمال است پس معرفت می شود و شناخت از طریق حدّ، شناخت بالتفصیل است پس علم می شود. پس احد الامرین معرفه است یعنی شناخت بالاسم است و دومی، شناخت به حدّ است. با این بیان، عبارت (فیکون احد الامرین معرفه و الثانی علما) را بیان کرد).

۲_ در امور حسی تعبیر به معرفت و در امور عقلی تعبیر به علم می کنیم که خود مصنف هم فرموده (کما ان الحسن معرفه و العقل علم).

۳_ معرفت در شناختِ مجدد بکار می رود و علم در شناخت ابتدائی بکار می رود یعنی اگر ما چیزی را بشناسیم و یادمان برود و دوباره متذکر آن بشویم به آن معرفت می گویند اما اگر ابتداءً بخواهیم بشناسیم علم می گویند.

بیان مبادی علوم و رابطه آن با مطالب سه گانه «مطلب» «ما» «مطلب» «هل» و «مطلب» «لم» (۹۲/۰۳/۱۳)

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۶۹ سطر ۱۴ (قوله و مبادی العلوم)

موضوع: بیان مبادی علوم و رابطه آن با مطالب سه گانه (مطلب «ما» «مطلب» «هل» و «مطلب» «لم»)

در هر علمی علاوه بر مساله و موضوع، مبادی هم وجود دارد یا مبادی تصویری یا مبادی تصدیقیه است که این مبادی را در اول علم ذکر می کنند یا اگر لزومی ندارد که همه آنها را در اول علم ذکر کنند مبادی هر بابی را در اول آن باب ذکر می کنند. گاهی در اول هر علم، تمام اصطلاحات را می آورند و آنچه که باید تعریف شود تعریف می کنند و آنچه که باید ثابت شود که موجود است بیان می کنند که موجود است سپس وارد علم می شوند تا آنچه که مورد حاجت بود، قبلاً بیان شده باشد. گاهی هم می بینید در هر بابی و در هر مقاله ای، مقدماتی را که مربوط به آن مقاله است ذکر می کنند.

ص: ۷۰

در کتب ریاضی نوعاً حالت دوم اتفاق می افتد که در هر مقاله ای مقدمات آن مقاله به عنوان مبادی گفته می شود.

مبادی علوم در صدر علم و در صدر باب باید ذکر شود اما مبادی با هم مختلفند مراد این نیست که در مفهوم مختلفند، ما به مفهوم کار نداریم بلکه در غرضی که ما آنها را به عنوان آن غرض، در صدر علم یا صدر باب ذکر می کنیم مختلفند، یعنی ما آنها را مقدم می داریم اما به چه غرضی؟ به اغراض مختلف مقدم می کنیم مثلاً برای اینکه بفهمانیم که موجود هستند (یعنی فقط وجود آنها به عنوان مبدأ برای ما فایده دارد) اما در مورد بعضی، ماهیتشان را بیان می کنیم، و به عبارت دیگر بعضی مبادی تصدیقی اند که وجودشان باید اثبات شود و بعضی مبادی تصویری اند که ماهیت آنها باید بیان شود. بعضی، هم

وجودشان باید اثبات شود هم ماهیتشان باید بیان شود یعنی هم مبدا تصدیقی می خواهند هم مبدأ تصویری می خواهند.

پس مبادی سه قسم شدند:

۱_ بعضی مبادی در ابتدای علم مطرح می شوند تا روشن شود که آیا موجودند یا موجود نیستند.

۲_ بعضی مبادی در ابتدای علم مطرح می شوند و وجودشان برای ما مهم نیست بلکه ماهیتشان مهم است.

۳_ بعضی مبادی در ابتدای علم مطرح می شوند که هم وجود و هم ماهیتشان برای ما مهم است.

مصنف مثال می زند و بعد از مثال تبیین می کند که چرا اینگونه است.

ص: ۷۱

مثالی که می زند این است که گاهی گفته می شود شی، خارج از وجود و عدم نیست یعنی هر شیئی را که ملاحظه می کنی یا موجود است یا غیر موجود (معدوم) است. این، یک قضیه است و وجودش لازم است یعنی ما در این علم احتیاج به این قضیه داریم که ثابت شود چنین قضیه ای موجود است حال ممکن است قضیه، قضیه بدیهی باشد مثل همین که بیان کردیم و ممکن است قضیه، قضیه نظری باشد.

یا مثلاً در علم ریاضی گفته می شود که اگر چند چیز با یک چیز مساوی بودند خود آن چند چیز هم با یکدیگر مساوی اند مثلاً ۱۰ خط داریم که همه آنها با خط الف مساوی اند معلوم می شود که خود آن ۱۰ خط هم با یکدیگر مساوی اند، ما فقط می خواهیم بگوییم چنین قضیه ای داریم و مراد تعریف کردن چیزی نیست.

گاهی از اوقات در صدر علم ناچاریم که مثلاً مثلث را تعریف کنیم چون ناچاریم که بعداً درباره مثلث بحث کنیم و وجود آن و احکام آن را بیان کنیم لذا باید ابتدا تعریف کنیم. در صدر علم، تعریف شی یا بیان ماهیت شی را قرار می دهیم. چون در داخل علم، وجود و احکامش ثابت می شود لذا لازم نیست در صدر، وجودش را قرار بدهیم. گاهی در صدر علم هم باید وجود و هم باید ماهیت بیان شود مثلاً در علم حساب (یا به قول مصنف علم عدد که همان علم حساب است) واحد یا وحدت را هم تعریف می کنیم و هم ثابت می کنیم که وجود دارد چون هم شناخت واحد در ابتدای علم حساب برای ما لازم است همه وجود واحد برای ما لازم است چون ما می خواهیم از این واحدی که موجود است اعداد را تشکیل دهیم. پس ناچاریم که هم واحد را بشناسیم و هم وجودش را بدانیم لذا در اول علم حساب می بینید که هم وجود واحد بیان می شود و هم معنای واحد بیان می شود.

سه قسم مبادی پیدا شد. یک قسم این است که فلان شی موجود است مثلاً این قاعده موجود است. این را مبدا تصدیقی گویند. یکبار می‌گوییم فلان شی، معنایش این است. این را مبدا تصویری گویند. یکبار می‌گوییم فلان شی معنایش این است و موجود است (که هم مبدا تصویری و هم مبدا تصدیق هر دو هست) پس مبادی که باید در صدر علوم ذکر شوند مختلفند از نظر اینکه غرض ذکر آنها مختلف است.

اما سوال این است که چرا اینگونه می‌شود؟ مصنف می‌فرماید چون ضرورت اینچنین اقتضا کرده است. اما این مطلب را باید توضیح داد که ضرورت در چه جایی این را و در چه جایی آن را طلب می‌کند.

در ابتدای بحث می‌گوید ضرورت اقتضا کرد و وقتی که وارد بحث می‌شود توضیح می‌دهد که مراد از ضرورت چیست؟

توجه کنید که بحث اصلی ما در «مطالب» و ترتیب «مطالب» بود ابتدا «مطالب» را تقسیم به سه قسم کردیم مطلب «ما» مطلب «هل» مطلب «لم».

سپس در ترتیب مطالب وارد شدیم و ترتیب بین مطلب «ما» و مطلب «هل» به هر دو قسمش بیان کردیم و ترتیب «لم» باقی ماند. که در آخر فصل به آن می‌پردازیم در بین این مباحث، مطلبی بیان می‌کند که باعث این سوال می‌شود که چه ربطی به ترتیب «مطالب» دارد؟

جواب آن روشن است زیرا این مبادی که آورده می‌شود بعضی از آنها وجودشان مطلوب است یعنی مطلب «هل» مطلوب است و بعضی از آنها ماهیتشان مطلوب است یعنی مطلب «ما» مطلوب است. و بعضی از آنها ماهیتشان و وجودشان هر دو مطلوب است.

کلام ما این بود که مطلب «ما» باید مقدم بر مطلب «هل» شود الان گفته می شود که فکر نکن در همه جا مطلب «ما» باید مقدم شود در بعضی موارد مطلب «هل» را مقدم می کنیم چون به مطلب «ما» احتیاج نداریم. مثلاً در صدر علم مطلب «هل» را می آوریم. چون به مطلب «ما» احتیاج نداریم. اما گاهی مطلب «هل» را ابتدا می آوریم چون به مطلب «ما» احتیاج نداریم. گاهی هم هر دو را با هم می آوریم لازم است ترتیب بین این دو رعایت شود که ابتدا «ما» شارحه و بعداً «هل» بسیطه و سپس «ما» حقیقه می آوریم.

توضیح عبارت

(و مبادی العلوم مختلف فی تقدیمها علی العلوم و تصدیر التعالیم بها)

مبادی علوم (که مبادی هلیه هستند یا مبادی مائیه هستند) فرق می کنند. در یک جا می بینی به مبادی هلیه احتیاج داریم و آن را می آوریم و در یک جا می بینی به مبادی مائیه احتیاج داریم و آن را می آوریم. در یک جا به هر دو احتیاج داریم هر دو را می آوریم و وقتی که هر دو را می آوریم ترتیب مذکور باید رعایت شود.

ترجمه: و مبادی علوم مختلفند در تقدیمشان بر علوم و در مصدر کردن آنها به علوم (اختلاف در این است که بعضی مربوط به وجود و بعضی مربوط به ماهیت هستند. و بعضی مربوط به هر دو هستند).

(ففی بعضها انما یوضع ان الامر موجود او غیر موجود فقط)

آن مبدأ در ابتدای علم وضع و فرض می شود به این صورت که این امر موجود است یا موجود نیست.

ص: ۷۴

(فقط) قید برای این است که فقط همین موجود بودن و موجود نبودن امری را بحث می کنیم و از ماهیت آن امر بحث نمی کنیم.

(لان الضروره تدعو فيها الى هذا المقدار)

چرا فقط در وجود فلان امر بحث می کنیم و در ماهیت فلان امر بحث نمی کنیم چون ضرورت در این مبادی ما را دعوت به این مقدار از بحث می کند. یعنی ضرورت باعث می شود که ما این مقدار از بحث را مطرح کنیم و بقیه را مطرح نکنیم.

(كقولنا «ان الامر لا يخرج عن طرفي النقيض»)

مثل قول ما که می گوییم ارتفاع نقیضین محال است. هر امری را که نگاه کنی خارج از دو طرف نقیض نیست یا حکم وجود به آن می دهی یا حکم عدم می دهی.

(او مثل وضعهم «ان الاشياء المساويه لشي واحد متساويه»)

مثل وضع علمای ریاضی که در صدر کتاب خود این را وضع می کنند (یعنی به عنوان اصل موضوعی می پذیرند) که اشیا با یک مساوی با یک شی هستند خود این اشیا هم با یکدیگر مساوی اند.

(و فی بعضها انما يوضع اولاً ماذا يدل عليه الاسم)

در بعضی علوم وضع می شود در ابتدا به عنوان اصل موضوعی، آنچه که اسم بر آن دلالت می کنند.

گفته می شود که اسم بر چه چیز دلالت می کند؟ یعنی «ما» شارحه می آورد. یا «ما» حقیقه می آید. بالاخره معنی را تبیین می کند و به عبارت دیگر مبادی تصویریه را در ابتدای علم می آورند.

(کما ذکرناه حال المثلث و المربع المذكورین فی فاتحه کتاب الاسطقسات)

مثل آنچه که ما ذکر کردیم که عبارت از حال مثلث و مربعی که در ابتدای کتاب اسطقسات اقلیدس ذکر می شدند، (اسطقسات به معنای هندسه است که قبلاً معنی کردیم) که این مبدأً تصویری بوده است.

(ثم من بعد ذلك یبین وجوده)

بعد از اینکه در ابتدای علم به عنوان اصل موضوعی، «ما» شارحه ی آن را گفتند «هل» بسیطه را خواهند گفت، و وقتی «هل» بسیطه گفته می شود همان چیزی که در ابتدای علم به عنوان «ما» شارحه آمده بود بعد از وجودش به عنوان «ما» حقیقیه می آید. که این را در جلسه قبل گفتیم.

(و فی بعضها یحتاج این یوضع الامران جمیعا)

و در بعضی امور، احتیاج است که هر دو امر با هم وضع شوند یعنی هم بیان ماهیت شود و هم بیان وجود شود.

(مثل الوحده فی فاتحه علم العدد)

مثل وحدت که در ابتدای علم عدد (یعنی علم حساب) هم ماهیتش بیان می شود و تعریف می شود و هم وجودش بیان می شود.

(و نحن مستقصون لهذا)

ما این مطلب را به نهایت می رسانیم و کامل بیان می کنیم.

توضیح مطالب: صفحه ۶۹ سطر ۱۹ (قوله ان الامور)

مصنف می فرماید اموری که در ابتدای علوم قرار می گیرند یا معانی مرکبه (یعنی قضیه) هستند یا معانی مفرده (یعنی موضوع و محمول) هستند. بالاخره ما در علم، هر مساله ای از مسائل را که ملاحظه کنیم به صورت قضیه است و هر قضیه موضوع و محمول دارد و موضوعش یا موضوع علم است یا بعضی از مصادیق موضوع علم است.

پس بنابراین ما در هر علمی با قضیه کار داریم اولاً، با موضوع و محمول قضیه کار داریم ثانیاً، (موضوع و محمول مفردند و قضیه مرکب است).

معانی مرکب یک قسم هستند. و باید وجود آنها بیان شود. ماهیت آنها بیان نمی شود. چون مفردات آن معانی مرکب می تواند تعریف شوند ولی خود معانی مرکب نمی توانند تعریف شوند. مثل قضیه «الجسم متحرک» را چگونه می خواهید تعریف کنید؟ بله خود «جسم» و «متحرک» را به تنهایی می توان تعریف کرد ولی مجموع این دو را نمی توان تعریف کرد.

برخلاف مفرد که قابل تعریف است. مفردات بر دو قسم اند: ۱- موضوع. ۲- محمول.

الآن در مفردات بحث نمی کند اما درباره مرکب بحث می شود.

می فرماید مرکب، تبیین نمی شود و حدّش بیان نمی شود چون مرکب از مفردات درست شده و وقتی که مفرداتش را تعریف کنیم مرکب، تعریف می شود. اینطور نیست که مرکب بما هو مرکب نیاز به تعریف داشته باشد. اما مرکب احتیاج به اثبات وجود دارد. مثلاً قضیه «ان الاشياء المساویه لشی واحد متساویه» را داریم. اگر بدیهی است به بداهتتش واگذار می کنیم و اگر هم نظری است یا آن را در همان جا اثبات می کنیم یا به عنوان اصل موضوعی می گوییم تا در جای خودش اثبات شود. بالاخره باید آن را در سطح علم بیاوریم چون به وجودش احتیاج داریم.

مصنف می فرماید ترکیب خبری، تعریف نمی شود اما مفرد و ما فی حکم المفرد تعریف می شود. ما فی حکم المفرد، امری است که ترکیب خبری ندارد و ترکیبش، ترکیب ناقص است حال یا ترکیب اضافی دارد یا ترکیب توصیفی دارد مثل (غلام زید) یا (زید العالم) که هر دو مثال، ترکیب هستند ولی ترکیب خبری نیستند. در ترکیب غیر خبری، امکان تعریف هست چون در حکم مفرد است زیرا مفرد را می توان تعریف کرد لذا ترکیب غیر خبری را هم می توان تعریف کرد ولی ترکیب خبری تعریف شدنی نیست. در ترکیب خبری ما احتیاج به وجود داریم.

توضیح عبارت:

(ان الامور التي تُذكر في المبادى منها معان مركبه و منها معان مفرده)

دو قسم معنی، در صدر علم به عنوان مبادی ذکر می کنیم: ۱- معانی مرکبه ۲- معانی مفرده

(و المعانی المركبه انما یلیق بها ان یتدعی فیها التصدیق)

لایق به این معانی مرکبه این است که در این معانی، تصدیق طلب شود تصدیق یعنی حکم به وجود یا حکم به نفی.

تعریف، تصور می شود اما وجود و عدم برای شی، تصدیق می شود که یا این وجود برای این شی حاصل است یا حاصل نیست.

(لا لان تعطی لها الحدود)

یعنی لایق به معانی مرکبه این نیست که به این معانی، حدود و تعریفات عطا شود.

(فان ترکیب الخبری للتصدیق)

معانی مرکبه همان ترکیب خبری اند و ترکیب خبری برای تصدیق است نه برای بیان حد.

(و اما الحدود فللمعانی المفرده و ما فی الحکم المفرده)

حدود برای معانی مفرده و آنچه در حکم مفرده است.

مراد از (ما فی حکم المفرده) یعنی ترکیب غیر خبری مراد است که ترکیب اضافی و ترکیب توصیفی است.

(و القضايا المتعارفه و الاصول الموضوعه مرکبه)

و قضایای متعارفه که در تمام علوم بکار می رود و اصول موضوعه که در علوم خاصّی بکار می رود هر دو مرکبند و اگر مرکبند حدّشان لازم نیست و اثبات وجودشان یا بیان وجودشان کافی است. به همین جهت است که معانی مرکبه که در صدر علم می آید فقط هلیت آن بیان می شود و به ماهیتش کار نداریم. اینکه گفتیم بعضی از مبادی فقط هلیت آنها بیان می شود و ماهیتشان لازم نیست معلوم شد مبادی مرکبه است. بحث از قضایای متعارفه و اصول موضوعه در صفحه سوم از بخش منطق کتاب اشارات بیان شده است.

(فاذن لا يتحقق فيها معنى اعطاء الحد و الماهيه)

در این قضایای مرکبه برای اعطاء حد و ماهیت معنایی تحقق پیدا نمی کند یعنی معنی ندارد که ما این قضیه یا ترکیب خبری را تعریف کنیم و حد آن را بیان کنیم چون اصلا حد ندارد.

(و لا بد من ان تقبل بالهليه ليتبين بها غيرها)

باید به سمت هلیت این قضایا برویم (عبارت، عبارت، جالبی نیست اگر به جای «ان تقبل» «لتبين» بود بهتر بود) و با هلیت بیان شوند. یعنی مثلا با وجود، با این قضیه روبرو می شوند نه با تعریف.

توضیح: این معانی و قضایای مرکبه باید در صدر علم با هلیت بیان شوند. تا در وسط علم به توسط این مبادی که هلیت آنها بیان شده مسائل دیگر بیان شود.

(لتبين بها غيرها) یعنی تا به این مقدمه که جزء مبادی تصدیقه است غیر خودش را که مسائل دیگر است بیان کنیم.

(فقد حصل من هذا ان هذا القسم من المبادی يوضع بالهليه)

از این بیانی که ما در این دو خط کردیم بدست آمد که این قسم از مبادی مبدئی است که هلیت آن در ابتدای علم می آید.

بیان مبادی علوم و اقسام آنها ۹۲/۰۳/۲۰

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۷۰ سطر ۴ (قوله و اما المعانی المفرده)

موضوع: بیان مبادی علوم و اقسام آنها

بحث در این داشتیم که مبادی سه قسم هستند بعضی اقسام، مبادی هستند که وجود آنها به عنوان مبدا در اول هر علمی وضع می شود. بعضی مبادی هستند که ماهیت آنها به عنوان مبدا در اول هر علمی وضع می شود. بعضی مبادی هستند که هم وجود و هم ماهیت آنها به عنوان مبدا در اول هر علمی وضع می شود. سپس توضیح دادیم تا با این توضیح معلوم شود که چه چیزی از مبادی، وجودش مبدا است و چه چیزی ماهیتش مبدا است و چه چیزی هم وجودش و هم ماهیتش مبدا است.

ص: ۷۹

مبادی علم در آن علم مورد بحث قرار نمی گیرند آن چیزهایی که در آن علم مورد بحث قرار می گیرند مسائل علم هستند نه مبادی. ممکن است یک چیزی را ما ملاحظه کنیم که در علم، وجودش مورد بحث است. این را نمی توان جزء چیزهایی قرار داد که وجودش از مبادی است بلکه وجودش از مسائل است چون مورد بحث است. اگر ماهیت آن، مورد بحث واقع نشد

ماهیتش را جزء مبادی قرار می دهیم.

بیان کردیم اموری که به عنوان مبادی ذکر می شوند بر دو قسم اند: ۱- معانی مرکبه ۲- معانی مفرده.

در معانی مرکبه ثابت کردیم که فقط وجود به عنوان مبدا مطرح می شود یعنی وجود این معانی مرکبه (و قضایا) را فرض می کنیم و بعداً با کمک این وجود فرض شده، چیزهای دیگر را اثبات می کنیم. مثلاً می گوئیم «اجتماع نقیضش محال است». که این یک قضیه است وجودش را به عنوان یکی از مبادی قبول می کنیم سپس به کمک همین مبدهی که وجودش قبول شده وقتی وارد مسائل می شویم مسائل را اثبات می کنیم.

مثلاً- در یک جا به تناقض برخورد می کنیم، می گوئیم این صحیح نیست چون قاعده ای که در ابتدا به عنوان مبدا علمی پذیرفتیم اجازه نمی داد که تناقض حاصل شود لذا وقتی به مخدور برخورد کردیم منکر آن می شویم.

معانی مرکبه همیشه وجودشان باید به عنوان مبادی در ابتدای علم وضع شود نه ماهیت آنها، چون معانی مرکبه را نمی توان تعریف کرد.

پس نتیجه این شد: در جایی که معانی مرکبه داریم و مبادی قرار گرفتند حتماً وجودشان مطلوب است و ماهیتشان مطلوب نیست. این مطلب را در جلسه قبل گفتیم. حال وارد قسم دوم می شویم که معانی مفرده است.

ص: ۸۰

معانی مفرده را دو قسم می‌کنیم:

۱- معانی که اعراض برای موضوع علم هستند چه بی واسطه اعراض باشند چه باواسطه باشند.

چیزهایی ممکن است معروض برای علم موضوع مسائل باشد و چون موضوع مسائل، جزئی از جزئیات موضوع علم است لذا به واسطه اعراض شدن به موضوع مسائل، اعراض بر موضوع علم هم می‌شود.

۲- مفرداتی که داخل در موضوع علم هستند. یعنی جزئی از جزئیات این موضوع هستند مثل موضوعات مسائل.

ما در قسم اول (که معروضات موضوع علم هستند) می‌خواهیم بحث کنیم.

در علم، از وجود این عوارض برای موضوع بحث می‌شود. پس این عوارض به لحاظ وجود، جزء مبادی نیستند چون از وجود آنها برای موضوع بحث می‌شود. مسائل از همین جا درست می‌شود چون مسائل عبارتست از وجود محمولات برای موضوع علم یا برای موضوع مسائل علم. پس بحث از وجود این عوارض را باید جزء مسائل قرار داد نه جزء مبادی.

اما این عوارض را در آن علم تعریف نمی‌کنیم. مثلاً- فرض کنید در علم طبیعی بر جسم، حرکت را مترتب می‌کنیم ولی حرکت را در علم طبیعی تعریف نمی‌کنیم.

پس مفردی را پیدا کردیم که حدّ و ماهیتش جزء مبادی بود نه وجودش. و در جلسات قبل مثال به مثلث زدیم که در ابتدای کتاب اصول هندسه اقلیدس، تعریف شده و از وجودش بحثی نشده است.

مصنف درباره اینگونه عوارض، دو مطلب بیان می‌کند: ۱- وجود اینها را بحث می‌کنیم ۲- وجود اینها برای موضوع را بحث می‌کنیم. هر دو مطلب، بحث از وجود است منتهی یکی، بحث از وجود به طور مطلق است و یکی بحث از وجود برای موضوع است.

ص: ۸۱

مصنف می فرماید برای این عوارض هر دو، یکی است. چه شما ثابت کنی این عوارض وجود دارند چه ثابت کنی که للموضوعات وجود دارند چون آن، وجودی غیر از وجود للموضوع ندارد پس اگر بحث در وجود مطلق شد مثل بحث در وجود للموضوع شده است. پس وقتی بحث در وجود لنفسه شود مثل بحث در وجود لغیره است و ما چون در علم، بحث از وجود لغیره می کنیم اگر بحث از وجود لنفسه هم بکنیم باز هم داخل در مسأله است و جزء مبادی نمی شود.

توضیح عبارت

(و اما المعانی المفردة فمنها ما هي اعراض موضوع الصناعة و منها ما هي داخله في جملة موضوع الصناعة)

اما معانی مفرده، بعضی از آنها اعراض موضوع صنعت اند و بعضی از این معانی مفرده داخل در مجموعه موضوع صنعتند. یعنی جزء موضوعاتند نه جزء عوارض و محمولات.

(فما كان منها من اعراض موضوع الصناعة و آثاره)

شروع در قسم اول است و قسم دوم را در سطر ۱۴ (قوله و اما ما كان من المفردات) بیان می کند.

ترجمه: آنچه از معانی مفرده از اعراض موضوع صنعت و آثار این موضوع باشند.

(فهی التی تطلب فی الصناعه لیصحح فیها وجودها)

این قسم اول، در صنعت طلب می شوند و مورد بحث قرار می گیرند. (اما چه چیزی از آنها مورد بحث قرار می گیرد؟ آیا ماهیت یا وجودشان مورد بحث قرار می گیرد؟ جواب می دهد که وجودشان مورد بحث قرار می گیرد) تا در صنعت، وجود این اعراض تصحیح شود (یعنی اگر در صنعتی این اعراض را مورد بحث قرار می دهیم برای تصحیح وجود و اثبات فی نفسه وجود است)

ص: ۸۲

(و ليس وجودها الا للموضوع)

وجود این عوارض، وجودی نیست جز وجود برای موضوع.

(فيكون النظر في انها موجوده لموضوع الصنعه لتلك الصنعه)

(لتلك الصنعه) خبر برای (یکون) است.

(لموضوع الصنعه) متعلق به (موجوده) است.

ترجمه: پس نظر در اینکه این اعراض، برای موضوع صناعت موجودند، برای خود این علم است یعنی خود این علم باید وجود این اعراض را برای موضوع صناعت ثابت کند.

(و ذلك هو النظر في انها موجوده)

(ذلك) یعنی نظر در اینکه این اعراض، موجودند برای آن صناعت، عیناً نظر در این است که این اعراض، موجودند. یعنی چه بگویید این اعراض موجودند چه بگویید این اعراض، موجودند لموضوع الصنعه، فرقی نمی کند. چون وجود فی نفسه این اعراض، عین وجود للموضوع آنها است.

(فاذن اثبات وجودها الى تلك الصنعه)

اثبات وجود این اعراض، واگذار به این صناعت شده است یعنی این صناعت، متعهد است که این وجود را اثبات کند، و چیزی که در صناعت اثبات می شود جزء مبادی نیست بلکه جزء مسائل است.

(فهذه لا يجوز ان تكون بينه الوجود و محموله لموضوع الصنعه)

این چنین اعراضی را جایز نیست که بگویی بین الوجود و مجهوله الوجود برای موضوع صناعت هستند. چون گفتیم وجود فی نفسه آنها همان وجود لغیره آنهاست یعنی وجود فی نفسه آنها همان وجود للموضوع آنها است. نمی توان گفت که اینها مجهولند (و وجودشان برای موضوع صناعت مجهول است). چون ما در تعریف این اعراض چنانکه بعداً خواهیم گفت، موضوع را اخذ می کنیم بنابراین وجودشان للموضوع مبهم نیست اگر مبهم بود موضوع در تعریف اینها اخذ نمی شد. یعنی مثلاً- وقتی حرکت را که محمول بر جسم است می خواهید تعریف کنید، جسم را در تعریفش اخذ می کنید پس نمی توان گفت که این حرکت برای این موضوع مجهوله الوجود است.

توضیح این را در جلسه بعد می دهیم.

بیان مبادی علوم و اقسام آنها / بیان اقسام مبادی مفرده ۹۲/۰۳/۲۷

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۷۰ سطر ۸ (قوله فهذه لا يجوز)

موضوع: بیان مبادی علوم و اقسام آنها / بیان اقسام مبادی مفرده

بحث در مبادی بود یعنی آنچه که در ابتدای علم وضع می شود تا در آن علم از آن استفاده ببریم. در علم، مسائل را اثبات می کنیم ولی مبادی را اثبات نمی کنیم بلکه مبادی را وضع می کنیم (یعنی در ابتدای علم قرار می دهیم). و به متعلم تفهیم می کنیم تا در جایی که لازم شد از این مبادی استفاده کنیم. گفتیم که بعضی از امور هستند که وجودشان را مبادی قرار می دهیم و بعداً درباره وجودشان بحث نمی کنیم. و بعضی از امور هستند که حدّ و ماهیتشان را مبدا قرار می دهیم و درباره ماهیتش بحث نمی کنیم بلکه درباره وجودش بحث می کنیم یعنی وجودش را مساله قرار می دهیم. بعضی از امور هم هستند که هم ماهیتشان (حدّشان) را مبدا قرار می دهیم و هم وجودشان را مبدا قرار می دهیم و هیچ کدام را در خود آن علم بحث نمی کنیم. سپس خواستیم توضیح بدهیم که در کجا قسم اول می آید و در کجا قسم دوم می آید و در کجا قسم سوم می آید. گفتیم معانی که ما در علوم مورد استفاده قرار می دهیم دو قسم هستند بعضی، معانی مرکبه هستند بعضی، معانی مفرده اند. در معانی مرکبه بیان کردیم که وجودشان را می توانیم مبادی قرار دهیم ولی حدود آنها را نمی توانیم مبادی قرار دهیم. سپس در معانی مرکبه، وجود جزء مبادی شد. سپس وارد در معانی مفرده (یا آنچه که شبیه مفرده است) شدیم معانی مرکبه را گفتیم که عبارت از قضایایی که مرکب خبری می باشند است اما قضایایی که مرکب اضافی و مرکب توصیفی باشند ملحق به مفردات هستند سپس مفردات و معانی ملحق به مفردات را به دو قسم تقسیم کردیم.

ص: ۸۴

۱_ معانی مفرده ای که عرض برای موضوع علم یا موضوع مساله هستند.

۲_ معانی مفرده ای که مندرج تحت موضوع علم هستند یعنی یکی از شعب موضوع علم هستند در واقع موضوع مساله هستند. قسم دوم را بعداً بحث می کنیم. اما آن که عرض برای موضوع علم است را بحث می کنیم که از جلسه قبل وارد در این بحث شدیم. معانی مرکبه را توضیح دادیم و تمام شد. معانی مفرده قسم بعد را بعداً بحث می کنیم الان بحث ما در معانی مفرده که عرض موضوع علم می باشد هست در این باره توضیح مختصری دادیم و گفتیم که در این معانی، وجود اینگونه معانی را مبدا قرار نمی دهیم بلکه از وجود چنین معنایی در علم بحث می کنیم این عوارض حدودشان جز مبادی است ولی وجودشان جز مسائل است و باید مورد بحث قرار بگیرد. اینکه وجودشان جز مسائل است را باید توضیح بدهیم اما اینکه حدودشان جزء مبادی است روشن است چون اینها را در ابتدای هر علم تعریف می کنیم و این تعریف را در اختیار متعلم می گذاریم که هر وقت خواست از این تعریف در مواضع مختلف علم استفاده کند. اما بحث اینکه وجود اینها جز مبادی نیست بلکه جز مسائل

است:

درباره اینگونه مبادی، دو نوع وجود مطرح است.

۱_ وجود فی نفسه این معنی. یعنی این معنی وجود دارد.

۲_ وجود للموضوع این معنی. یعنی برای موضوع علم یا موضوع مساله وجود دارد.

اینکه این معنی برای موضوع مساله وجود دارد یعنی محمولی از محمولات مساله است یعنی حمل بر موضوع مساله می شود و قضیه ای را که عبارت از مساله است تشکیل می دهد. اما اینگونه معانی، وجود فی نفسه آنها با وجود للموضوع فرق ندارد یعنی وقتی ما از وجود آنها به طور مطلق بحث می کنیم مثل این است که بحث از وجودشان برای موضوع می کنیم. همچنین وقتی بحث از وجودشان برای موضوع می کنیم مثل این است که بحث از وجودشان به طور مطلق می کنیم. این گونه نیست که وجودشان به طور مطلق جز مبادی باشد و وجودشان للموضوع، جز مسائل باشد بلکه اگر وجودشان للموضوع، جز مسائل است وجودشان به نحو مطلق هم جزء مسائل است.

ص: ۸۵

مثلاً- فرض کنید موضوع علم، جسم است یکی از محمولات آن، حرکت است ما ممکن است که حرکت را به عنوان یکی از مبادی تعریف کنیم ولی وجود حرکت یا وجود حرکت برای جسم را به عنوان مساله ای از مسائل علم باید مورد بحث قرار دهیم. نمی توانیم آن را جزء مبادی به حساب بیاوریم. نه وجود حرکت للجسم را و نه وجود حرکت به طور مطلق را نمی توانیم جز مبادی به حساب بیاوریم. هر دو را باید جزء مساله قرار دهیم. این مطالب را در جلسه قبل گفته بودیم که بحث در وجود این عوارض واگذار به آن صنعت و علم می شود یعنی جزء مبادی نیست که در صنعت دیگر بحث کنیم. حال از عبارت (فهنه لا یجوز) می خواهد دفع توهمی کند.

توهم: توهم شده که ما تفکیک بین دو وجود کنیم: ۱- وجود این عرض به طور مطلق ۲- وجود آن برای موضوع مساله.

این طور بگوییم که وجود این عرض به طور مطلق، بین است و می تواند جزء مبادی قرار داده شود ولی وجودش برای موضوع مساله، مجهول است و باید به عنوان این مساله مطرح شود و اثبات گردد.

ما به طور مطلق گفتیم وجود این گونه امور جزء مبادی نیست ولی این متوهم می خواهد تفصیل دهد و بگوید که وجود مطلق، جزء مبادی است و وجودش للموضوع، جزء مبادی نیست بلکه جزء مسائل است.

مصنف در این عبارت می خواهد این توهم را جواب بدهد تا ثابت بشود که وجود این عوارض به طور مطلق جزء مبادی نیست بلکه جزء مسائل است چه وجود فی نفسه آن، چه وجود للموضوع آن.

جواب: جوابی که مصنف از این توهّم می دهد این است که ما چنانچه بعدا خواهیم گفت عوارضی که در علم مورد بحث قرار می گیرد عوارض ذاتی موضوع اند که در عوارض ذاتی، خود موضوع در تعریف اخذ می شود. اگر در تعریف، موضوع اخذ شود و وجود عارض ذاتی، بین است، این که وجودش بین است و می خواهید تعریف کنید حدش هم که جز مبادی است و در حدش موضوع را می گنجانیم چون قرار است که در حد آن، موضوع بیاید. در حدش، موضوع را می بینیم و می بینیم که این عرض برای موضوع ثابت شده پس وجودش برای موضوع مجهول نمی ماند چون شما می گوئید وجود آن، مطلقا آشکار است و جزء مبادی است. حد آن هم جزء مبادی است پس ما در همان بابی که مبادی مطرح می شود، هم وجود این شی را به عنوان امر بین در اختیار داریم و هم حد آن را در اختیار داریم که در حدش، موضوع آمده است و وجود این شی برای موضوع در باب مبادی تمام شده است و دیگر احتیاج ندارد که در مساله مورد بحث واقع شود.

بنابراین دیگر نمی توان گفت وجودش للموضوع مجهول است. از ابتدا باید بگویی وجودش مطلقا مجهول است تا وجودش للموضوع هم مجهول شود و آن وقت در خود مساله، از آن بحث کنیم. پس این توهّم وارد نیست.

توضیح عبارت

(فهذه لا يجوز ان تكون بينه الوجود و مجهوله لموضوع الصنعه)

(هذه) یعنی اینگونه أعراض

ترجمه: این گونه أعراض جایز نیست که بین الوجود به طور مطلق باشند و مجهوله الوجود برای موضوع صناعت باشند (تا آن وقت بگویی چون بین الوجود به طور مطلق است لذا این وجود به طور مطلق آن را مبدا قرار می دهیم و چون مجهوله الوجود لموضوع هذه الصنعه است این وجودش برای این صناعت را مساله قرار می دهیم. این طور نمی توان گفت)

ص: ۸۷

(اذ موضوع الصناعه كما يبين لك من بعد هو ماخوذ في حدها و وجودها ان يكون له)

زیرا موضوع صناعت چنان که برای تو بیان می شود در حدّ این گونه اعراض ماخوذ است. (اگر این چنین اعراضی، موضوع صناعت در حدّش ماخوذ است. حدّش در مبادی می آید و وجود مطلقش هم در مبادی هست. اگر به حد آن در مبادی برخورد کردیم وجود آن برای موضوع در همان مبادی برای ما روشن می شود و لازم نیست که امر مجهولی باقی بماند تا در مساله علم، از آن بحث کنیم چون این موضوع در تعریف اخذ می شود.

کلمه (وجودها) مبتدی است و عطف بر (فی حدها) نیست. این عبارت تتمه جواب است یعنی وجود این اعراض این است که برای موضوع باشد (یعنی اگر موضوع را در تعریف اخذ کردید و بعد هم وجود مطلق این اعراض این بود که للموضوع باشد پس وجود مطلقش هم با این تعریف روشن می شود وجودش للموضوع هم روشن می شود. این طور نیست که وجودش للموضوع مورد بحث قرار بگیرد و این طور هم نیست که وجودش للموضوع (وجود مطلق)، بین باشد. اگر وجودش للموضوع بین نشد وجود مطلقش هم بین نیست. مصنف، هم مجهول بودنش لموضوع الصناعه را باطل می کند هم بین بودن وجود مطلقش را باطل می کند. ثابت می کند که وجود مطلقش هم بین نیست چون وجود مطلقش همان وجودش للموضوع است. اگر وجودش للموضوع مجهول باشد و بحث لازم داشته باشد وجود مطلقش هم مجهول می شود بحث لازم دارد.

اما آیا می توان وجود مطلقش را بین دانست؟ می فرماید خیر چون از وجود لموضوعش بحث می شود پس وجود مطلقش نمی تواند بین باشد. آیا می تواند وجودش للموضوع جزء مبادی باشد؟ می فرماید نمی تواند باشد چون در مسائل، مورد بحث قرار می گیرد. در تعریف هم موضوع می آید که بیان کرد.

(و اذ هذه في الصناعة المستعمله لموضوعها غير بينه الوجود)

نسخه صحيح: (في فاتحه الصناعة)

جواب (اذ) عبارت (فیستحیل ان یفرض) است. یعنی تعلیل برای (فیستحیل) است. این عبارت هم تتمه جواب همین توهم است. در صنعت، وجود این اعراض روشن می شود ولی در فاتحه صنعت، وجود این اعراض روشن نیست. وجود این اعراض به عنوان مساله مطرح می شود و در خود صنعت این وجود روشن می شود چون مساله را بیان می کند و ثابت می کند اما در فاتحه صنعت که جای مبادی است وجود این اعراض، روشن نیست. چون در فاتحه صنعت وجود این اعراض برای موضوع روشن نیست پس وجودشان به طور مطلق هم روشن نیست چرا توی متوهم گفتی این اعراض بینه الوجودند مطلقا. زیرا وجود مطلقشان بین نیست همان طور که وجودشان للموضوع بین نیست. در فاتحه صنعت هیچ کدام از دو وجودها بین نیستند. بله در خود صنعت، وجود للموضوع بین می شود و وجود مطلقش هم روشن می شود. پس هیچ نوع از وجود این اعراض را نمی توان مبدا قرار بدهی نه وجود مطلقش را و نه وجودش للموضوع را بلکه اگر بخواهی مبدا قرار بدهی حدش را مبدا قرار می دهی.

ترجمه: و چون این اعراض در فاتحه صنعتی که بکار می گیرد موضوع این اعراض را بینه الوجود نیستند.

(و انما یطلب وجودها لموضوع الصناعه بل وجودها مطلقا فی تلك الصناعه)

طلب می شود وجود این اعراض برای موضوع صنعت، بلکه طلب می شود وجود این اعراض مطلقا (نه وجود اعراض برای موضوع به تنهایی طلب شود بلکه وجودشان به طور مطلق طلب می شود)،

(فی تلک الصناعه) متعلق به (یطلب) است.

(فیستحیل ان یفرض وجودها مطلقا فمستحیل ان یفرض وجودها فی المبادی)

چون این گونه است که در فاتحه صناعت این وجود روشن نیست بلکه در داخل صناعت این وجود طلب می شود و روشن می شود، پس محال است که وجود مطلق این اعراض فرض شود و در نتیجه محال است که فرض شود وجود این اعراض را در مبادی (یعنی وجود این اعراض را در مبادی نمی توان اخذ کرد)

تا اینجا ثابت شد که وجود اعراض مبدا نیست اما حدود آنها آیا مبدا است یا نه؟ بیان می کند که جزء مبادی است.

(و اذ لابد من ان تفهم حدودها فیجب ان توضع حدودها فی المبادی)

چون حدود این گونه اعراض باید قبل از ورود در علم فهمیده شود پس حدود این اعراض را به عنوان مبادی این علم در فاتحه علم مطرح می کنیم.

ترجمه: و چون لازم است که در ابتدای علم فهمیده شود حدود این اعراض، پس واجب است که حدود این اعراض را وضع کنیم و در مبادی قرار دهیم.

(فهذا القسم حدودها فی المبادی دون وجودها)

این قسم از مبادی، حدودشان در مبادی است ولی وجودشان در مبادی نیست (نه وجود مطلقشان در مبادی است و نه وجود للموضوع آنها در مبادی است).

صفحه ۷۰ سطر ۱۴ (و اما ما کان)

از اینجا وارد در قسم سوم می شود که هم وجود آن از مبادی است و هم حدود آن از مبادی است که مثال به وحدت و عدد زده بودیم.

ص: ۹۰

این قسم، مفرداتی است که داخل در موضوع صنعت است یعنی شَعْبِ موضوع به حساب می آیند یعنی موضوع مساله است و موضوع مساله داخل در موضوع صنعت و علم است. ما باید موضوع مساله را بحث کنیم که آیا حد آن یا وجود آن، مبدا است؟ می فرماید هر دو مبدا است چون ما در هر مساله ای که وارد می شویم ابتدا موضوع را قرار می دهیم سپس بحث می کنیم که محمول، بر آن موضوع وارد می شود یا نمی شود؟ پس باید موضوع را بشناسیم و وجودش را هم بدانیم تا بعدا در هر مساله ای صدر مساله قرار بدهیم و محمول را بر آن بار کنیم. اگر ما موضوع را نشناسیم درباره احکامش نمی توانیم بحث کنیم. اگر وجودش را هم ندانیم نمی توانیم بحث کنیم که چه حکمی دارند؟ پس در فاتحه علم باید وجود این مساله دانسته شود و به تعریف هم شناخته شود تا بعدا که وارد مساله شدیم بتوانیم بگوییم حکم این موضوع چیست؟ پس موضوع مساله باید در فاتحه علم شناخته شود هم بحدّه و هم بوجوده.

توضیح عبارت

(و اما ما کان من المفردات داخلا فی جمله الموضوع فلا بد من ان يفهم)

آن قسمتی از مفردات که داخل در مجموعه موضوع است یعنی مندرج در موضوع صنعت است که ما اسم آن را موضوع مساله می گذاریم پس ناچار است که فهمیده شود (یعنی حدّش باید معلوم شود)

(و لابد ایضا من ان يعترف بوجودها و انها حقه معا)

و ناچار است همچنین (علاوه بر شناخت و فهم خودش) اعتراف به وجودش شود و اینکه حق و ثابت و موجود است.

(معا) قید برای (یفهم و یعترف) است یعنی هم باید فهمیده شود، هم باید به وجودش اعتراف شود والا در مساله نمی توانیم موضوع قرار دهیم.

(فانها ان لم تفهم ماهيتها لم یمكن ان یعرف شی من امرها)

اگر ماهیت آن در صدر علم فهمیده نشود هیچ یک از امرش (یعنی از محمولاتش و اوصافش و آثارش) ممکن نیست که شناخته شود. (اگر ما موضوع را در ابتدای علم نشناسیم در مساله نمی توانیم درباره احکام و محمولاتش بحث کنیم).

ترجمه: این گونه مفردات اگر ماهیتشان شناخته نشود ممکن نیست که شناخته شود چیزی از امر آنها و حکم آنها.

(و ان لم یوضع وجودها فکیف یطلب وجود شی لها)

اگر به عنوان اصل موضوع، وجود این امور را وضع نکنیم (وجود آنها را در مبادی نیاوریم) چگونه وجود چیزی (و حکمی و محمولی) را برای اینها طلب می کنیم.

توضیح صفحه ۷۰ سطر ۱۷ (قوله و اذلا مفرد)

تا اینجا سه قسم را توضیح دادیم و تمام شد. حال می فرماید ما خارج از این دو قسم، معنایی نداریم. یعنی ما فقط معنای مفرد و معنای مرکب داریم. مفرد آن را رسیدگی کردیم و بعضی از آنها حدشان مبدا است اما بعضی، حد و وجودشان مبدا است. مرکب را هم رسیدگی کردیم و دیدیم که وجودش مبدا است. پس اگر بخواهیم بررسی کنیم که مبادی چند تا است می گوییم سه تا است.

۱_ اموری که وجودش مبدا است و این، معنای مرکب است.

۲_ اموری که حدودش مبدا است و آن، معانی مفرده ای که از سنخ اعراض ذاتی موضوع علم باشد.

۳_ اموری که حدودش مبدا است و آن، معانی مفرده ای که داخل در موضوع علم باشد.

توضیح عبارت

(و اذ لا مفرد فی العلوم البرهانیة الا شی داخل فی الصنعة)

و چون در علوم برهانی، مفرد منحصر است در شی در داخل صناعت

(و الداخِل فی الصنعة اما الموضوع الذی للصنعة و ما هو منه و اما احکام الموضوع)

شی در داخل صنعه را توضیح می دهد که یا موضوع خود علم است یا احکام موضوع است پس مبادی، یا موضوع می شوند یا احکام موضوع می شوند و در موضوع، حد و وجودش مبدا است و احکام موضوع هم، فقط حدش مطرح است و چون اینگونه است در مفردات در قسم از مبادی پیدا می شود. در مرکبه هم یک قسم دیگر پیدا می شود که مجموعاً سه قسم می شود.

کلمه (اما احکام الموضوع) عطف بر (اما الموضوع) است.

(ما هو منه) یعنی آنچه که از این موضوع است که بعض موضوع است یعنی مندرج در تحت موضوع است که موضوع مساله است.

(فاذن بعض المفردات توضع حدودها فی المبادی دون وجودها و بعضها توضع حدودها و وجودها)

فاذن، جواب برای (اذ لا- مفرد) است یعنی معلل به (اذ) است (ما دو گونه علت می آوریم گاهی علت را مقدم بر معلل می آوریم گاهی هم موخر می آوریم گاهی می گوئیم انسان کاتب است چون ناطق است، گاهی می گوئیم انسان چون ناطق است کاتب است. در اینجا علت را قبل آورده چون ما مفردی در علوم جزئی نداریم مگر شیئی که داخل در موضوع صناعت باشد که همان موضوع مساله است و یا احکام موضوع حکم است پس بعضی مفردات فقط حدود آن ها در مبادی قرار داده می شود و وجودشان قرار داده نمی شود. (اینها همان احکام موضوع و اعراض موضوع هستند) و بعضی هم حد و هم وجودشان وضع می شود که اینها خود موضوع هستند یا ما هو بعض الموضوع است).

(و اذ ما خلا المفرد المركب و المركب النافع في العلوم قضيه و القضييه انما يوضع وجودها لا محاله دون حدها)

در بعضی نسخ آمده (و اذ ما خلا المفرد مرکب) که هر دو نسخه خوب است ولی در هر صورت (المركب) را باید از (المفرد) جدا کرد یعنی (المركب) خبر برای (اذ ما خلا المفرد) است یا مبتدای موخر است.

و چون ما عدای مفرد، مرکب است و مرکب نافع در علوم، قضیه است (قضیه یعنی مرکب تام خبری) پس باید قضیه را ما خلای مفرد حساب کنیم و ببینیم که چگونه آن را می توان مبدا قرار داد آیا به حدها مبدا می شود یا به وجودها مبدا می شود؟ گفتیم که به وجودها مبدا می شود.

ترجمه: و چون ما خلای مفرد، مرکب است و مرکبی که نفعی در علوم می رساند قضیه است و قضیه هم، وجودش اصل موضوع و مبدا قرار داده می شود نه اینکه حدش اصل موضوع باشد.

(و علی ما قلنا)

(علی ما قلنا) مربوط به قبل است. و اگر واو نبود بهتر بود.

(فتبین من جمیع ذلک ان من الامور المصدرة فی الصنعة)

(من جمیع ذلک) یعنی از تمام مباحثی که در مفرد و مرکب گفتیم

(فتبین) معلل (اذ ما خلا) است یعنی چون ما خلای مفرد، مرکب است و در مرکب، وجود می تواند مبدا شود. روشن شد از تمام مطالب، اینکه اموری که مصدر در صناعت است (یعنی در فاتحه و صدر صناعت به عنوان مبدا می آید) سه قسم است.

ص: ۹۴

(من الامور) یعنی بعضی از اموری که در صدر صناعت می آید.

(ما یوضع بهلیته فقط)

بعضی از اموری که در صدر صناعت می آید، عبارتست از امری که هلیت آن، تنها وضع می شود. (یعنی در اول علم به عنوان مبدا و اصل موضوع می آید ولی وجود آن به عنوان مبدا است نه ماهیت آن). مراد از این قسم همان معنای مرکب است.

(و منه ما یوضع بماهيته)

بعضی از اموری که در صدر صناعت می آید عبارتست از امری که ماهیت آن، به عنوان اصل موضوع می پذیرند.

(و منه ما یوضع بهلیته و ماهيته)

و بعضی از آن امور، امری هستند که به هلیت و ماهیتشان اصل موضوع قرار می گیرند و از مبادی حساب می شوند.

مراد از این دو قسم اخیر معنای مفرد است.

بیان ترتیب در مطلب «لم» و اقسامش ۹۲/۰۳/۲۹

Your browser does not support the audio tag

صفحه ۷۱ سطر ۱ (قوله و اما مطلب «اللم»)

موضوع: بیان ترتیب در مطلب «لم» و اقسامش

بعد از اینکه در مطالب «ما» و «هل» و «لم» بحث کردیم وارد در ترتیب این مطالب شدیم و گفتیم که اول «ما» شارحه است بعداً «هل» بسیطه است. سپس «ما» حقیقه و در آخر «هل» مرکبه می آید.

حال می گوئیم «لم» که یکی از مطالب سه گانه است مکانش کجاست آیا قبل از «هل» یا بعد از «هل» باید بیاید؟

می فرماید «لم»، چه «لم» اثباتی باشد چه ثبوتی باشد از هر دو مطلب «هل» و «ما» موخر است. دلیلش این است که ما در «لم» از علت سوال می کنیم یا از علت تصدیق یا از علت وجود و تحقق، سوال می کنیم. هر کدام از این دو سوال بعد از این است که ماضی را بشناسیم و وجودش را بدانیم. اگر شیئی را شناسیم معنی ندارد که از علت تحقق و تصدیقش سوال کنیم. اگر هم شناسیم اما وجودش و تحققش را ندانیم باز نمی توانیم از علت، سوال کنیم پس حتماً باید ابتدا او را بشناسیم و وجودش را بدانیم تا بعداً بتوانیم درباره علتش سوال کنیم. از اینجا نتیجه می گیریم که مطلب «لم» باید بعد از هر دو مطلب «هل» و «ما» باشد.

مطلب بعدی: جواب از این سوال است حال که قرار شد این دو مطلب (یعنی «لم» اثباتی و «لم» ثبوتی) بعد از «ما» و «هل» بیاید کدام یک از این دو مقدم بر دیگری اند آیا اثباتی مقدم می شود یا ثبوتی مقدم می شود؟

مقدمه: قبل از اینکه این سوال را جواب بدهیم باید «لم» اثباتی و «لم» ثبوتی را مختصراً توضیح بدهیم «لم» ثبوتی سوال از علت تحقیق شی است مثل آهن ربا که آهن را می کشد. ما سوال می کنیم علت این کشش چیست؟ شخص باید جواب بدهد و علت واقعی بیاورد که در این آهن ربا نیرویی است که آن نیرو را تعریف کند.

«لم» اثباتی سوالی از علت تصدیق می کند. یعنی می گوید تو چرا این مطلب را تصدیق کردی نه اینکه چه علتی تحقیق این شی را به عهده داشت بلکه تو از کجا فهمیدی که این شی محقق می شود. ما باید قیاس بیاوریم و بگوییم با حد وسط که در قیاس بکار رفته فهمیدیم.

«لم» اثباتی همان حد وسط است. ولی چون حد وسط مرکب با اصغر و اکبر می شود لم اثباتی، صغری و کبری می شود یعنی صغری و کبری دلیل شدند برای این که من نتیجه را بفهمم. پس «لم» اثباتی، قول و قضیه و صغری و کبری است اما «لم» ثبوتی، قول و قضیه نیست. بله «لم» ثبوتی در باب اقوال، قول است اما در پدیده های غیر قولی، قول نیست. آهن ربا مربوط به قول نیست.

پس اگر گفتیم «لم» که به حسب القول است یعنی «لم» اثباتی است و اگر بگوییم «لم» به حسب نفس الامر (یعنی کاری به اعتقاد خودمان نداریم) یعنی در نفس الامر چرا این اتفاق می افتد؟

بعد از این که این مطلب گفته شد سوال می کنیم که «لم» به حسب القول مقدم است یا «لم» به حسب نفس الامر مقدم است؟
که این در واقع همان سوال اول است که «لم» اثباتی مقدم است یا «لم» ثبوتی مقدم است؟

جواب: موارد، مختلف است. در بعضی موارد «لم» اثباتی مقدم می شود مطلبی را برای ما بیان می کنند می گوئیم از کجا فهمیدی؟ دلیل آن چیست؟ یا می گوئیم از کجا فهمیدی که فهم تو درست است یعنی واقعیت چه چیز است؟

مصنف به صورت کنایه می گوید و مثال می زند: به ما می گویند «ج»، «ب» است ابتدا می گوئیم از کجا اعتقاد پیدا کردی که «ج»، «ب» است؟ بعدا که بیان کرد می پرسیم حال در نفس الامر بگو به چه دلیل «ج»، «ب» است؟

در اینجا مطلب «لم» اثباتی مقدم بر مطلب «لم» ثبوتی است.

سپس دو حالت اتفاق می افتد. در یک حالت ما سوال از «لم» اثباتی نمی کنیم و فقط سوال از «لم» ثبوتی می کنیم. در جایی که مساله برای ما روشن بوده و با حس ملاحظه کردیم سوال از «لم» اثباتی نمی کنیم. مثلا دیدیم که آهن ربا، آهن را جذب کرد شخص نمی تواند از ما سوال کند که به چه دلیل فهمیدی که آهن ربا، آهن را جذب کرد؟ می گوید چون دیدم. شخص قیاس و دلیل نمی آورد. اما می تواند سوال از «لم» ثبوتی کند که چرا این اتفاق می افتد؟ چون این، برای شخص بدیهی نیست. پس در جایی که حس کمک می کند و منشائی را می بیند «لم» اثباتی مورد سوال قرار نمی گیرد چون امر، امر بینی است و امر بین، با دلیل اثبات نمی شود که بخواهیم «لم» به حسب القول که صغری و کبری است را بیاوریم. در چنین جایی فقط «لم» ثبوتی مطرح می شود و باید جواب داده شود.

حالت دوم: موردی است که «لم» ثبوتی با «لم» اثباتی یکی است یعنی همان دلیلی که من را معتقد کرد همان دلیل هم در خارج باعث تحقق این امر می شود.

مثلاً- خسوف (گرفتگی ماه) چرا اتفاق می افتد؟ چون ماه در سایه زمین وارد می شود و زمین بین ماه و خورشید فاصله می اندازد و سایه زمین روی ماه می افتد، ماه که نورش کسبی است نمی تواند نور را از خورشید کسب کند لذا تاریک می شود و با تاریکی ماه، خسوف واقع می شود. ماه اگر نورش ذاتی بود تاریکی را روشن می کرد اما اگر مثل آینه باشد که نور باید به داخل آن بیفتد تا منعکس شود در این صورت اگر پرده جلوی آینه بکشیم نوری به داخل آینه نمی افتد. ماه هم همین طور است چون نورش کسبی است اگر پرده ای به نام زمین جلوی نور خورشید به ماه را بگیرد ماه، نور خورشید را منعکس نمی کند و روشنی ندارد بلکه تاریک می شود.

حال سوال می کنیم که چرا خسوف اتفاق می افتد؟ چون ماه در سایه زمین واقع می شود و سوال می کنیم که تو از کجا می فهمی خسوف اتفاق می افتد؟ چون می بینیم ماه در سایه زمین واقع می شود.

توضیح عبارت:

(و اما مطلب «لم» فانه علی کل حال متاخر عن المطلبین معا)

(علی کل حال) یعنی چه ثبوتی باشد که سوال از علت نفس الامر می کند.

چه اثباتی باشد که سوال از علت تصدیق می کند.

ترجمه: مطلب «لم» علی کل حال متاخر از مطلب «ما» و مطلب «هل» است.

(فان ما لم يتمور معناه فان طلب اللم فيه محال)

اما مطلب «لم» از مطلب «ما» موخر است به این بیان که هر چیزی که معنایش تصور نشود (و ما شناختی از آن نداشته باشیم) طلب «لم» درباره او محال است.

ترجمه: چیزی که تصور معنایش نشود طلب لم درباره آن چیز محال است.

(و ما تصور ایضا معناه و انه ما هو او ما معنی الاسم الدال علیه)

از این عبارت می خواهد بیان کند که اگر وجود هم معلوم نیست باز هم طلب «لم» محال است یعنی می خواهد تاخر «لم» از «هل» را بیان کند.

آن شی که تصور معنایش شده و حقیقت آن بیان شده و معلوم شده که چه چیز است یا اگر حقیقتش معلوم نشد، اما معنای اسمی که این اسم دلالت بر آن می کند معلوم شده یعنی شرح الاسم آن معلوم شده.

(و لم يعط انه موجود او غير موجود بحال او علی الاطلاق فان طلب اللم فيه ایضا محال)

هنوز به ما این مطلب داده نشده که این شی موجود است یا غیر موجود است؟ باز هم طلب لم درباره آن محال است.

(غیر موجود بحال) مربوط به «هل» مرکبه است.

(او علی الاطلاق) مربوط به «هل» بسیطه است. شما در وقتی که سوال به «هل» می کنی گاهی سوال از اصل وجود می کنی علی الاطلاق، بدون اینکه نوعی از وجود را بخواهی بلکه فقط می گویی آیا وجود دارد یا ندارد؟ که سوال به «هل» بسیطه است. اما گاهی می گویی می دانم این شی وجود دارد ولی وجودش به فلان حالت برای من مجهول است؟ آیا آن حالت را دارد یا ندارد؟ که سوال به «هل» مرکبه است مثلا آیا زید قائم است یا قائم نیست؟ یعنی وجود قیام برایش مهم است نه وجود علی الاطلاق.

(فیه) یعنی طلب لم در چنین موجودی که وجودش اثبات نشده محال است.

(و لكن طلب اللم الذی بحسب القول ربما كان متقدما على طلب اللم الذی بحسب الامر فی نفسه)

تا اینجا مطلب اول را گفتیم که «لم» ثبوتی و اثباتی باید بعد از مطلب «ما» و مطلب «هل» باشد حال مطلب دوم را می‌گوییم که بین «لم» ثبوتی و اثباتی کدام یک مقدم است؟

ترجمه: یکی طلب لم که به حسب قول است (یعنی لم اثباتی) چه بسا که مقدم می‌شود بر طلب لم که به حسب الامر فی نفسه است. (فی نفسه یعنی نفس الامر)

(فربما صح عندنا بقیاس ان «ج»، «ب» و لا ندری العله فی نفس الوجود لكون «ج»، «ب»)

گاهی از طریق قیاس (و همان لم اثباتی) صحیح می‌شود (و ثابت می‌شود) که «ج»، «ب» است. و علت در اینکه وجود و تحقیق برای کون «ج»، «ب» است را نمی‌دانیم (لام در لکون، لام تعلیل نیست بلکه متعلق به وجود است. یعنی وجود کون «ج»، «ب» را نمی‌دانیم. یعنی علت این تحقق برای ما روشن نیست.

(فتكون قد علمنا انا اذن لم نعتقد ان «ج»، «ب» و لم نعلم انه لم كان «ج»، «ب»)

در این صورت ما دانستیم که چرا معتقد شدیم «ج»، «ب» است. (علت تصدیق را فهمیدیم) اما ندانستیم که چرا «ج»، «ب» است در نفس الامر. (علت واقعی را ندانستیم).

(و ربما كان مطلب «لم» الذی بحسب الامر فی نفسه غير مفتقر الى مطلب «لم» الذی بحسب القول)

شناخت ما احتیاج به کشف از علت واقعی ندارد بلکه چیزی را حس می کنیم و معتقد می شویم بعدا ممکن است به دنبال علت وقوعش فی نفس الامر برویم.

ترجمه: و چه بسا که مطلب لم که به حسب امر فی نفسه (یعنی لم ثبوتی) محتاج به مطلب لم که به حسب قول (لم اثباتی) است نباشد.

(و ذلك اذا كان التی بینا بنفسه بالحس)

(ذلك) یعنی اینکه مطلب «لم» ثبوتی محتاج به «لم» اثباتی نباشد.

ترجمه: و آن، زمانی است که شیء به وسیله حس برای ما آشکار شد در این صورت نیازی به علت تصدیق نداریم. (یعنی احتیاج به «لم» به حسب القول نداریم).

(و اما علتة فخفيه مثل جذب المغناطیس الحديد)

اما علت ثبوتی و تحقق آن ممکن است مخفی باشد مثل جذب آهن ربا، آهن را (آهن ربایی، آهن را جذب می کند و ما این را با چشم خودمان می بینیم. تصدیق این احتیاج به قیاس ندارد)

(فان ذلك ليس يمكن ان يثبت بقياس)

(ذلك) یعنی این جذب مغناطیس، حدید را که مشهود واقع شده و ما با حس آن را دیدیم

ترجمه: پس این مطلب امکان ندارد که با قیاس اثبات شود.

(او بطلب بلم حتی يعطی الحد الاوسط فيه)

بهتر است (یطلب بلم) خوانده شود.

یعنی نه من می توانم با قیاس اثبات کنم نه شما می توانید از من سوال کنید تا من با قیاس اثبات کنیم. (نه جای اثبات است نه جای سوال و درخواست این اثبات است چون اگر از ما سوال کنی می گوییم اگر با چشم نگاه کنی می فهمی. دیگر قیاس تشکیل نمی دهیم تا طرف مقابل بفهمد این اتفاق واقع شد.

ترجمه: و هم چنین ممکن نیست که کسی از ما درخواست کند تا ما به او عطا کنیم حد اوسط در این مطلب را

(و لکن اذا اصیب بالحس حظر بالبال طلب اللم)

بله وقتی این مطلب (وجوب مغناطیس حدید را) با حس دریافت شد در دل ما طلب لم خطور می کند (که بپرسم چرا مغناطیس این کار را می کند!

(فلیطلب لم صار مغناطیس یجذب الحدید)

سوال می شود که چرا مغناطیس جذب حدید می کند یعنی سوال از علت تحقق می شود نه سوال از علت تصدیق.

(فیطلب علیه الامر فی نفسه لا علیه التصدیق به)

طلب می شود علت امر فی نفسه (یعنی لم ثبوتی طلب می شود) نه علت تصدیق به آن امر (یعنی لم اثباتی طلب نمی شود).

(و کثیرا ما یتفق ان یکون الحد الاوسط _ و هو علیه القیاس _ علیه ایضا للامر فی نفسه)

مطلب بعدی این است که بسیاری از اوقات اتفاق می افتد که «لم» ثبوتی با «لم» اثباتی یکی است یعنی همان دلیلی که من را آگاه به این مساله کرده همان دلیل هم باعث وقوع این مساله در خارج شده است مثال مثال کسوف که بیان کردیم.

ترجمه: و کثیرا ما اتفاق می افتد که حد وسط در قیاس (که حد وسط در قیاس، علت قیاس است) که «لم» اثباتی است علت باشد برای امر فی نفسه (یعنی علت برای «لم» ثبوتی هم باشد)

(فیکون قد اجتمع المطلبان معا فی بیان واحد)

در این صورت هر دو مطلب با هم در یک بیان واقع می شوند یعنی «لم» ثبوتی موخر از «لم» اثباتی نیست بلکه در اینجا هر دو با هم هستند زیرا یک مطلب هستند نه دو مطلب.

مراد از «المطلبان» لم ثبوتی و لم اثباتی است.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

