جلسۀ بیست و چهارم: رابطۀ موضوع و مسائل علم (١)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

الحمدُ لِلّه ربِّ العالمینَ

و الصلاةُ علیٰ خیرة اللَه المُنتجبینَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرینَ

و اللّعنةُ علیٰ أعدائهم أجمعینَ

# مسائل هر علمی عبارت است از عوارض ذاتیۀ موضوع آن علم

بیان ذلک: أنّ موضوع کلّ علم ـ کما تقرّر ـ ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة. و قد فسّروا العرض الذاتی بالخارج المحمول الذی یلحق الشی‌ء لذاته.[[1]](#footnote-1)

 مرحوم آخوند در تعریف موضوع علم الهی که وجود است، ملاک را این قرار دادند که از عوارض ذاتیۀ وجودی بحث شود که آن وجود، متخصص‌الإستعداد نباشد. لذا اگر موضوع ما به‌نحوی باشد که برای عروض و لحوق شیئی بر آن، نیاز به تهیّؤ و تخصصِ استعداد باشد، آن مسئله داخل در علم الهی نخواهد بود. بنابراین اگر ما از احوال جسم تعلیمی یا از احوال جسم طبیعی بخواهیم صحبت کنیم، چون عروض اینها بر موجود به لحاظ تخصص استعداد و تهیؤ این موجود به یک نوع از انواع است، لذا داخل در مسائل علم الهی و امور عامه نخواهند بود، بلکه احوال جسم تعلیمی در علم ریاضی، و احوال جسم طبیعی در علوم مادی است.

 پس اگر ما دقت کنیم می‌بینیم که همین ملاک مرحوم آخوند مانع اشکالات بعدی می‌شود، همان‌طورکه ایشان در اینجا می‌فرمایند:

«اگر عروض یک عرض بر ذات نیاز به تخصص استعداد نداشته باشد ”عرض ذاتی“ می‌شود، و داخل در امور عامه و مسائل آن علم خواهد بود.»

و همین مسئله در سایر علوم هم موجب اختلاف و تشتّت شده است، به‌جهت‌اینکه می‌گویند:

«در هر علمی از عوارض ذاتیۀ موضوع آن علم بحث می‌شود، و این عوارض ذاتی یعنی آن عوارضی که مختصّ آن موضوع است (نه بیشتر از آن موضوع و نه کمتر از آن موضوع).»

به‌عنوان‌مثال اگر ما در علم انسان‌شناسی راجع به اینکه «انسان یک حیوانی است که راه می‌رود» صحبت کنیم، این مربوط به انسان‌شناسی نیست؛ چون ما می‌خواهیم انسان‌شناسی را مورد بحث قرار بدهیم، نه حیوان‌شناسی را. اگر بخواهیم انسان‌شناسی را مورد بحث قرار بدهیم، باید از احوال و عوارضی بحث کنیم که نه اعم از انسان و نه اخص از انسان باشد، بلکه فقط عارض بر انسان شود و بر ذات دیگری عارض نشود. لذا ما می‌توانیم از حالات نفس، روح، صعود و ارتقاء و تجرد انسان بحث کنیم، به‌جهت‌اینکه اینها به انسان بما هو انسان برمی‌گردند.

 اما اگر کسی اعتراض کند که همۀ انسان‌ها دارای این خصوصیت نیستند، می‌گوییم: اشکال ندارد، همین‌قدر که بعضی از اصنافش این خصوصیت را دارند دیگر مشکلی نیست. پس در اینجا اگر از یک استعداد خاص و مختصّ بعضی از اصناف انسان بحث کنیم، از احوالات انسان خارج نمی‌شود، چون این حالات مربوط به انسان بما هو انسان است، اگرچه خیلی‌ها واجد این حالات نباشند.

 اما به‌عنوان‌مثال اگر ما راجع به [انواع رنگ‌های انسان] بحث کنیم که انسان بما أنّه أسود، یعنی بعضی از انواع انسان اسود هستند و بعضی از انواع انسان ابیض هستند و بعضی از انواع انسان اصفر هستند و بعضی از انواع انسان احمر هستند، آن‌وقت این عوارض احمریّت و اسودیّت و بیاضیّت و صفرائیّت که بر موضوع عارض شده‌اند، اعمّ از موضوع می‌شوند. پس ما باید در اینجا از انسان بما أنّه جسمٌ ابیضٌ بحث بکنیم؛ یعنی ما در اینجا انسان را متخصص‌الاستعداد کردیم تا بتوانیم احمریّت را بر او حمل کنیم. اگر ما این انسان را بما أنه جسمٌ و لحمٌ و بشرةٌ لحاظ نکنیم، دیگر نمی‌توانیم قرمزی و سیاهی و سفیدی را بر انسان حمل کنیم. آن‌وقت در اینجا دیگر صحبت از قرمزی و سیاهی و سفیدی به انسان‌شناسی مربوط نیست، بلکه به حیوان‌شناسی مربوط است؛ مثلاً حیوان بما أنّه حیوانٌ دارای این الوان است. یا اینکه بالاتر از این برویم و بگوییم: اصلاً به جسمیتش برمی‌گردد، و احمریّت و صفرائیّت و بیاضیّت بر جسمیت بما أنّها هی جسمیةٌ عارض می‌شود.

 ولی وقتی که ما از انسان صحبت می‌کنیم باید از عوارض ذاتیه‌ای بحث کنیم که مختصّ انسان است و حتی بر ملائکه هم عارض نمی‌شود، حتی بر جن هم عارض نمی‌شود، و حتی بر عقول بسیطه و عقل منبسط هم عارض نمی‌شود. بنابراین می‌توانیم بگوییم: از عوارض ذاتیۀ انسان این است که قابل ترقی است؛ چون حیوانات و اشیاء دیگر قابلیّت ترقی و استعداد را ندارند. البته منظور از ترقی در اینجا آن مرتبۀ نهایی است، نه‌اینکه ترقی در یک رتبه؛ والاّ ملائکه هم دائماً در حال ترقی هستند، منتها ترقی عرضی، نه طولی.

 یا اینکه [وقتی در مورد انسان بحث می‌کنیم] می‌توانیم راجع به این صحبت کنیم که مثلاً انسان دارای قدرت تفکر عقلانی است، و این در سایر موجودات نیست. البته ملائکه واجد مرتبۀ عقولی هستند، اما نه به این کیفیت که بتوانند به قضایا ترتیب بدهند و در کنار هم قرار بدهند؛ بر خلاف آنچه در بعضی از جاها آمده است که ملائکه دارای عقل هستند و فعلیت آنها فعلیت عقلیه است ـ یعنی آنها در مرحلۀ عقل به فعلیت رسیده‌اند ـ و در همان مرتبه‌ای که وجود دارند رتبۀ عقلی دارند. به عبارت دیگر، عقل آنها نمایانگر واقع است و واقع را کما هو هو می‌نمایانند؛ منتها چون واقع دارای مراتبی است، اینکه اینها نسبت به یک مرتبه إشراف داشته باشند، دلیل نمی‌شود که نسبت به مراتب دیگر هم إشراف داشته باشند، چون آن مرتبه هم در واقعیت خودش وجود دارد.

# تنزلات خفیه و ظهورات جلیۀ وجود

 یکی از مسائل خیلی دقیق و مهمی که باعث بعضی از شبهات شده است و اخیراً هم بعضی‌ها از ما سؤال می‌کنند این است که آیا هر مرتبۀ نازلۀ از وجود باید تمام مراتب نازله را طی کند و در تمام اسماء و صفات ظهور و بروز پیدا کند، یا اینکه ممکن است در مرحلۀ خفا و بعضی از مراتب بالا و اعلیٰ توقف کند؟ به عبارت دیگر، آیا هر مرتبۀ نازله‌ای که از وجود باری‌تعالیٰ نزول پیدا می‌کند و تعین می‌یابد، باید سریان پیدا کند تا به أدنَی العوالم و أنزل المنازل که همان منزل مادی است برسد، یا اینکه ممکن است در همان عوالم بالا توقف کند؟!

 این مسئله‌ای است که خیلی از مسائل عرفانی و حِکمی و حتی روایات ما را حل می‌کند. روایت «لی مَعَ اللَهِ حالاتٌ لا یَسَعُنی فیهِ مَلَکٌ مُقَرَّبٌ و لا نَبِیٌّ مُرسَلٌ»[[2]](#footnote-2) اشاره به همین مسئله دارد و ناظر به این است که بعضی از مراتب وجود قابلیت این را دارند که مراتب تجردی خود را یک‌به‌یک به تعیناتی تبدیل کنند که آنها را از مرتبۀ تجردی ظاهری دور کند؛ یعنی هرچه به مراتب نازله بیایند، از مرتبۀ تجردی آنها کم می‌شود. من‌باب‌مثال وقتی که علم می‌خواهد افاضه شود، شما در خواب می‌بینید که همین علم در هنگام نزول تبدیل به شیر می‌شود و شما این شیر را به‌صورت برزخی میل می‌کنید، بعد وقتی که از خواب بلند می‌شوید احساس نورانیت و بهجت و امثال‌ذلک می‌کنید. این همان چیزهایی است که در اینجا صورت برزخی پیدا کرده است؛ یعنی قابلیت این را داشته است که آن مراحل تجردی را طی کند، و به هر مرتبۀ پایین که می‌رسد، در آن مرتبه شکل خاصّ خود را بگیرد، تا اینکه به مرتبۀ مثال برسد، و چه‌بسا به مرتبۀ ماده هم برسد.

 آن سیبی که برای پیغمبر اکرم صلّی اللَه علیه و آله و سلّم آوردند و فرمودند: «چهل روز از خدیجه فاصله بگیر و بعد آن سیب را بخور.»[[3]](#footnote-3) سیب مادی بود، نه سیب نورانی؛ یعنی مادی بودن به هیچ‌وجه من‌الوجوه از ارزش و مرتبۀ آن حقیقت نورانیه کم نمی‌کند. همان‌طور که عرض کردم،[[4]](#footnote-4) اصلاً ماده بینونیت و انفصالی با تجرد ندارد، تا اینکه ما آن را دور و مبتعد از آن منشأ و حقیقت و مبدأِ آن تلقی کنیم؛ بلکه ماده فقط صورت‌پذیری یک شیء به صورتی است که آن صورت در مراتب بالا وجود نداشته است.

 اما گاهی‌اوقات فقط جنبۀ مادی ندارد، بلکه صورت برزخی به‌خود می‌گیرد و جهت برزخی دارد. گاهی‌اوقات از جهت برزخی بالاتر است، یعنی جهت برزخ بین شکل و بین معنا را به‌خود می‌گیرد؛ تا اینکه به مراتب بالا می‌رسد.

# قوۀ درّاک واقعیات و حقایق اشیاء

 اطلاع بر واقعیات و حقایق، به‌واسطۀ عقل است؛ یعنی عقل، قوۀ درّاک حقایق اشیاء است و به هر مقداری که در شخص از آن قوه وجود داشته باشد حقایق اشیاء را ادراک می‌کند. به همین لحاظ، بین حق و باطل را تمییز می‌دهد و در مسائلی که برایش روشن نیست تأمل می‌کند تا اینکه قضایا روشن بشود.

 دیده‌اید که کسانی که زود باور می‌کنند، هیچ عقلی ندارند و تا یک نفر به آنها حرفی می‌زند قبول می‌کنند؛ اما افرادی که دارای قوۀ تعقل هستند و عقل به این افراد حکم می‌کند، وقتی که مطالبی به آنها می‌رسد، اگر نمی‌توانند صحت و سقم آن را از لابلا و زوایای کلام بیابند، دربارۀ آن خیلی تأمل می‌کنند و آن را در بوتۀ فحص و در بوتۀ توقف و تأمل قرار می‌دهند تا اینکه قضایا روشن شود.

 البته عقلی که در بشر هست واقعیت را بما هی هی نمی‌نمایاند، و به عبارت دیگر، صورت واقعی اشیاء خارجی را آن‌طور که باید و شاید نمی‌نمایاند؛ لذا انسان به عقل باطنی و عقل شهودی نیاز دارد.

 قبلاً هم حضورتان عرض کرده بودم که کاری که از چشم برمی‌آید گوش نمی‌تواند آن کار را انجام بدهد، و کاری که از زبان برمی‌آید چشم نمی‌تواند آن کار را انجام بدهد؛ چون هر کدام از آلات و جوارح انسان یک مجرای برای علم است و این مجرا از مجرای دیگر متمشی نیست. پس عقل نمی‌تواند کار چشم را انجام بدهد؛ مثلاً اگر شخصی اینجا بنشیند و بخواهد با عقلش بفهمد که الآن چه کسی پشت در ایستاده است، عقل هیچ‌وقت نمی‌تواند چنین کاری را انجام بدهد. وسیله‌ای که می‌تواند این را انجام بدهد چشم است. چشم است که می‌تواند پنجره را باز کند و بعد از بالای پنجره نگاه کند و ببیند چه کسی آنجا هست. یا من‌باب‌مثال گوش است که می‌تواند صدایی را بشنود، و وقتی که آن صدا را شنید آن‌وقت عقل و ذهن انسان تشخیص می‌دهد که این صدا، صدای زید است؛ ولی گوش نمی‌تواند خود زید را لمس کند، بلکه چشم است که می‌تواند واقعیت زید را مانند این چراغ در خارج ببیند. همین‌طور عقل نمی‌تواند واقعیت‌ها را بشکله و به حضور ذهنیه‌اش ـ مانند چشم ـ در مرئیٰ و منظر بنمایاند؛ بلکه کاری که عقل می‌تواند بکند این است که واقعیت مجردۀ آن را بنمایاند، یعنی می‌تواند معنا و مفهوم او را در ذهن بیاورد و به او اصابت کند، و با توجه به مقدماتی که هست به این نتیجه برسد که این شخصی که پشت در هست زید است؛ البته در رسیدن به این مقدمات جای بحث است که آیا این مقدمات، مقدمات یقینی است یا مقدمات حدسی و ظنی است. پس عقل ما این‌مقدار می‌تواند نسبت به مسائل و حقایق اشیاء نظر بدهد.

 اما عقل شهودی همان چیزی است که خود واقعیت اشیاء را می‌بیند. من‌باب‌مثال ممکن است یک شخص کور باشد ولی دارای عقل شهودی باشد. او زید را می‌بیند همان‌طوری که شما می‌بینید، و نه‌تنها زید را می‌بیند بلکه به زید احاطه و إشراف حضوری دارد، و حتی شما هم آن احاطه را ندارید! یعنی او به یک مرتبه از واقعیت بالاتر می‌رسد، که این به‌واسطۀ عقل فعالی است که در او هست؛ اما شما آن را ندارید، لذا علم حضوری و احاطۀ بر آن شخص و بر زوایا و خصوصیاتش پیدا نمی‌کنید، بلکه فقط می‌فهمید که اینجا کسی در کنارتان نشسته است. به آن احاطۀ بر شخص و زوایا و خصوصیاتش، مرتبۀ واقعِ از هر ظهوری و از هر مظهری می‌گوییم.

# میزان إشراف عقل شهودی بر واقعیات اشیاء

 واقع دارای مراتب متفاوت و متعددی می‌باشد، و عقل نسبت به همان مرتبه اشراف دارد؛ لذا ملائکه‌ای که أدنون هستند اشراف آنها بر واقع به‌لحاظ مرتبۀ خود آنها است، و ملائکه‌ای که أعلون هستند اشراف آنها بر واقع به‌لحاظ مرتبۀ خود آنها است. بنابراین اگر شما یک عمل نیک انجام بدهید، این عمل نیک شما دارای مراتبی است: مرتبۀ اول، مرتبۀ حس و عالم شهادت است و همین چیزی است که ما در این عالم احساس می‌کنیم. مرتبۀ دوم، مرتبۀ مثال است که شما در آن مرتبه می‌روید و [صورت آن عمل را] مشاهده می‌کنید. در عالم مثال، نسبت به‌مقدار تقربی که از عمل انسان متمشی می‌شود مراتب حقیقت تفاوت می‌کند؛ لذا اگر عمل انسان در مرتبۀ قوی‌تر است، در همان‌جا معنا هم ظهور پیدا می‌کند؛ و اگر عملش بالاتر است، به مرتبه‌ای می‌رسد که انسان یک‌مرتبه می‌بیند این عملی که انجام داده است یک سر به ماده دارد و سر دیگرش به عرش خدا است! اینها مراتبی است که انسان به آن می‌رسد.

 در این‌صورت اگر ما عملی انجام دادیم که جنبۀ ریایی داشت، صورت برزخی ریایی پیدا می‌کند، و این عمل انسان بالاتر نمی‌رود؛ بنابراین ملائکۀ أدنون آن جنبۀ ریایی آن را که صورت مثالی است ثبت می‌کنند، اما جنبۀ باطن و معنوی آن اصلاً وجود ندارد تا بخواهند ثبت کنند! اصلاً چیزی نیست و وجود خارجی معنوی ندارد، لذا اصلاً نیازی به ثبت ندارد! حالا اگر این عمل، عملی بود که توانست بالا برود و در آنجا یک اثر بگذارد، در همان مرتبه برای انسان مهر می‌خورد و بالاتر نمی‌رود. به‌عنوان‌مثال در بعضی از کارخانجات یا مؤسسات و ادارات یک دستگاه می‌گذارند و هر کس یک کارت دارد که وقتی می‌آید، وقت می‌زند؛ مثلاً برای یکی ساعت ٧:٣٠ دقیقه را ثبت می‌کند، دیگری می‌آید و ساعت ٧:٣٥ دقیقه کارت می‌زند. هر کس هر مقدار که زودتر بیاید ساعت زودتر برایش ثبت می‌شود. لذا مثلاً کسی که ساعت ١٠ بیاید دیگر نمی‌تواند ساعت را برگرداند، چون الآن ساعت ١٠ است و دیگر ساعت ٧ نخواهد شد.

تلمیذ: پس انسان‌ها مادامی که کامل نشده‌اند و شرک خفی دارند، هیچ‌وقت ملائکۀ أعلون اعمالشان را ثبت نمی‌کنند.

 استاد: بله، درست است، آن مراتب بالا را ندارند؛ اما اگر خلوص در آن عمل باشد، مرتبۀ پایین، او را به مرتبۀ بالاتر می‌کشاند؛ چون در آن خلوص هست، آن عمل مقدمۀ برای بالا می‌شود و مدام او را به مرتبۀ بالاتر می‌کشاند. بله، این عبادت‌ها و کارهایی که ما انجام می‌دهیم اصلاً در آن مراتب بالا و در عرش و در آن مسائل وجود ندارند؛ یعنی از نقطه‌نظر پختگی و از نقطه‌نظر فعلیت اصلاً وجود ندارند؛ اما از جهت استعداد، ظهور و وجود همۀ مراتب وجود، از علل و اسباب عِلوی تراوش می‌کند؛ یعنی اعمال ما از نقطه‌نظر صعود این‌طورند، نه از نقطه‌نظر نزول.

# امتناع ادراک اعمال باطنی بدون وصول به آن مرتبه

 نکتۀ دقیق در اینجا است که ممکن است انسان عملی انجام بدهد و این عمل جنبۀ برزخی داشته باشد، و ممکن است انسان عملی را انجام بدهد و اصلاً جنبۀ برزخی نداشته باشد، و ممکن است انسان اعمالی را انجام بدهد و این اعمال هم جنبۀ مادی داشته باشد و هم جنبۀ برزخی داشته باشد و هم بالاتر. بنابراین ملائکه و افرادی که اشراف بر برزخ دارند صورت برزخی عمل انسان را مشاهده می‌کنند؛ به‌عنوان‌مثال شخصی که بلند می‌شود و نماز شب می‌خواند، چون این نماز شب او یک صورت برزخی دارد، افرادی که به این مرتبه رسیده‌اند این صورت برزخی را مشاهده می‌کنند و می‌فهمند که این آقا نماز شب خوانده است. اما ممکن است کسی عملی انجام بدهد که بالاتر از صورت برزخی است؛ به‌عنوان‌مثال فردی نگاه می‌کند و می‌گوید: «آقا شما نماز شب نخوانده‌اید!» درحالی‌که عمل او اصلاً بالاتر از مرتبۀ برزخی است! از اینجا به بعد دیگر کسی نمی‌تواند به اولیا دسترسی پیدا کند. افراد فقط می‌توانند تا مراتبی اشراف پیدا کنند که صورت واقعیت شیء در آن مرتبه حضور داشته باشد؛ اما اگر شخصی در باطن و سرّ خودش افعال و عباداتی مثل نماز را انجام دهد که آن نماز صورت برزخی نداشته باشد، دیگر آن افراد نمی‌توانند آن را مشاهده کنند؛ لذا نگاه می‌کند و می‌گوید: شما نماز نخوانده‌اید.

 آقای بهجت که به مرحوم آقا اعتراض کرد، اشتباه ایشان همین بود؛ چون نمازی را که مرحوم آقا در آن‌موقع خواندند اصلاً صورت برزخی نداشت، ولی او آمده بود و مرحوم آقا را نصیحت می‌کرد و می‌گفت: «خوب است که آدم نماز شب بخواند.» و مرحوم آقا هم ظاهراً می‌گوید: «بله، نتوانستیم و موفق نشدیم؛ إن‌شاءاللَه خدا توفیق بدهد!»[[5]](#footnote-5) و درست هم می‌گوید. این می‌شود مراتب بالاتر.

 وقتی که صحبت ملائکه شد، دیدم که خیلی‌ها نسبت به این قضایا سؤال دارند، لذا گفتم که این مطلب را استطراداً عرض کنم. بناءً‌علی‌ٰهذا ملائکه به همان مقدار از فعلیت عقلانیه‌ای که رسیده‌اند، واقع را ادراک می‌کنند.

تلمیذ: سلسلۀ وجود وقتی نازل می‌شود حتماً باید یک‌به‌یک عالم نفس و عالم برزخ و بعد هم عالم ماده را طی کند. هم‌چنین در سلسلۀ صعود هم ترتب عقلی لازم است، یعنی حتماً باید از عالم دنیا به برزخ بیاید و از برزخ به عالم نفس برود؛ وإلاّ طفره می‌شود که محال است.

 استاد: در سلسلۀ نزول، به‌جهت همان کیفیت نزول و اینکه چون هنوز به مرتبۀ تعین نرسیده است، ادراک مرتبۀ نزول برای هر کسی مقدور نیست؛ اما در سلسلۀ صعود، چون تعین پیدا می‌کند، افراد می‌توانند آن را مشاهده کنند. یعنی هیچ‌کس نمی‌تواند آن حقیقت وجود را در مقام نزول ادراک کند، مگر افرادی که ادراک حضوری نسبت به مراتب دارند؛ اما وقتی که این وجود تعینِ به صور پیدا می‌کند، آن‌موقع مشخص است. یعنی همین‌طور که این صور در ماده برای ما مشخص است و ما الآن مشاهده می‌کنیم، در مثال هم برای افرادی که صورت مثالی برای آنها مشخص است تعین پیدا می‌کند، و هلمّ‌جرّا. پس این قضیه در مرتبۀ صعود است، نه در مرتبۀ نزول. آن‌وقت افرادی که در مراتب بالا هستند، هم أعمال ظاهری دارند و این اعمالشان صورت برزخی دارد و هم اعمالی در باطن خودشان دارند که آن باطن اصلاً صورت ندارد، مثل نماز باطن و صوم باطن و توجه باطن. این اعمال باطنی صورت طبعی هم ندارد، چون اگر طبع داشته باشد مثال هم دارد. لذا کسی اعمال باطنی اینها را ادراک نمی‌کند.

# حیطۀ مسائل علم

 در علوم از عوارض ذاتی آن علم بحث می‌شود، یعنی آنچه ذاتاً عارض می‌شود. اما اگر شما یک عرض عام را محمول برای یک موضوع قرار دادید، مثلاً گفتید: «الانسانُ ماشٍ»، این فقط به‌خاطر استحسان یا ارتباطی است که به صرف آن می‌خواهید محمولاتی را بر موضوعاتی حمل کنید. لذا اگر واقعاً جایگاه خود آن قضیه بخواهد در آن علم وجود داشته باشد، هیچ‌وقت این عرض عامّ بر موضوع نمی‌تواند در آن علم جایی داشته باشد. در این‌صورت، محمولاتی که بر موضوع آن علم حمل می‌کنیم، و به عبارت دیگر، موضوع را در حدّ آنها قرار می‌دهیم، این محمولات یا باید به تمام مصادیق و افراد آن موضوع اختصاص داشته باشند یا باید به بعضی از مصادیق آن موضوع بما هو موضوع اختصاص داشته باشد؛ یعنی در اینجا باید دخالت آن موضوع در این فرد لحاظ شود.

 این مطلب را به این جهت عرض می‌کنم که ممکن است شما بعضی از محمولات را بر بعضی از انواع و اصناف موضوع حمل کنید؛ به‌عنوان‌مثال بگویید: «الانسان کاتبٌ» درحالی‌که کاتب اختصاص به همۀ افراد انسان ندارد، بلکه اختصاص به بعضی از افراد انسان دارد؛ یا «الإنسان عالم الریاضیات» درحالی‌که این ریاضیدان بودن اختصاص به همۀ افراد انسان ندارد، بلکه بعضی‌ها ریاضیدان هستند؛ یا «الإنسان مصورٌ أو نقاشٌ»، درحالی‌که همۀ انسان‌ها این‌طور نیستند، بلکه بعضی از افراد انسان این‌طور هستند. این حمل، تهیأ و تخصصِ استعداد را به‌وجود نمی‌آورد و به عبارت دیگر، این‌طور نیست که در اینجا انسان باید دارای خصوصیت و ملکه‌ای بشود که آن ملکه موجب بشود که شما مثلاً اسم کتابت را روی آن بگذارید؛ یعنی این‌طور نیست که یک استعداد خاصی پیدا کند و به‌لحاظ آن استعداد خاص، این خصوصیت را داشته باشد، بلکه همۀ آنچه شما بر اصناف انسان حمل کردید، به‌لحاظ انسانیت انسان است، یعنی انسانیت انسان است که موجب کتابت شده است و....

 پس این نفس وجود نیست که این را اسود کرده است؛ به‌خاطر اینکه نفس وجود در همه هست، در ملائکه هم هست، در مجردات هم هست؛ بلکه این تخصص استعداد است که موجب شده است که شما در اینجا سواد را بر این موجود حمل کنید. بنابراین شما نمی‌توانید بگویید که سواد از عوارض ذاتیۀ موجود بما هو موجود است؛ بلکه از عوارض موجود بما أنّه متخصص الإستعداد لعروض الألوان علیه ـ و هو الجسمیة ـ و امثال‌ذلک می‌باشد. پس این عوارضی که شما بر موضوع حمل کردید، به‌لحاظ تخصص استعداد است؛ لذا آن را از موضوع آن علم خارج می‌کند.

 بناءً‌علی‌ٰهذا چون اینها دیده‌اند که در این علوم فقط از خود موضوع این علم بحث نمی‌شود، بلکه از بعضی از انواع این موضوع هم بحث می‌شود، لذا در تعریف علوم اشتباه کرده‌اند و گفته‌اند: «هر علم عبارت از مسائلی است که آن مسائل، متشکل از محمولاتی است که آن محمولات، یا عارض بر خود موضوع می‌شوند یا عارض بر انواع آن موضوع می‌شوند.»[[6]](#footnote-6) آنها موضوع را توسعه داده‌اند و گفته‌اند که مسائل و محمولات فقط بر موضوع حمل نمی‌شوند، بلکه بر انواع آن موضوع هم حمل می‌شوند.

# تبیین عرض ذاتی

 اما این‌طور نیست و مسائل فقط بر خود آن موضوع حمل می‌شوند؛ منتها اینکه این عرض بر بعضی از انواع آن موضوع حمل می‌شود، با این منافات ندارد که این عرض بر خود آن موضوع حمل بشود؛ چون این نوع داخل در آن موضوع است و بعضی از مصادیق آن است، بنابراین محمولاتی که بر اصناف این موضوع عارض شده‌اند، بر خود این موضوع هم بالذات حمل می‌شوند. به‌عنوان‌مثال وقتی که شما ناطق را در تعریف حیوان می‌آورید: «الحیوان ناطقٌ أو غیرُ ناطقٍ»، در اینجا نمی‌توانید بگویید که ناطق عرض ذاتی حیوان نیست؛ بلکه عرض ذاتی است، چون از ذاتیات انسان است و انسان هم بعضی از انواع حیوان است، و ذاتی هر شیئی ذاتی برای موضوع آن شیء هم خواهد بود. لذا اگر فرض کنیم که موضوع این شیء انسان است، برای خود این انسان هم یک موضوع دیگری مافوق خودش وجود دارد که عبارت است از حیوان ـ که همان جنس است ـ و برای خود حیوان هم یک موضوع بالاتری وجود دارد که عبارت است از جسم.

 پس آنچه ذاتی برای یک شیء قرار می‌گیرد، با این منافات ندارد که ذاتی برای موضوع خود آن شیء هم باشد؛ منتها به‌لحاظ انواعی که جنس، این انواع را در بر گرفته است. یعنی در اینجا بحث تخصص استعداد نیست، بلکه بحث عروض یک شیء بر خود آن موضوع است، منتها به‌لحاظ تنوع این موضوع به این انواع. در اینجا وقتی که بگوییم: ناطق عرض ذاتی حیوان هم هست ـ البته در این مسئله جای اشکال است ـ به‌خاطر این نیست که خصوصیتی در حیوان هست، بلکه به‌خاطر حیوانیت است که این ناطق عارض بر انسان شده است، و اگر شما ناطقیت را از انسان بگیرید، دیگر نمی‌توانید ناطق را بر انسان حمل کنید. پس باید لحاظ خود حیوان ـ که موضوع است ـ در تمام مراتب محفوظ بماند. این می‌شود عرض ذاتی.

# تعریف عرض غریب و عام

 اما عرض غریب و عرض عام، عرضی است که از خود حیوان بالاتر است. به‌عنوان‌مثال اگر شما سواد را بر انسان حمل کنید و بگویید: «الانسان اسود»، الآن حمل سواد بر انسان به‌لحاظ ذات انسان نیست، بلکه به‌لحاظ جسمیت او است؛ درحالی‌که انسان با جسم انسان تفاوت دارد! جسم، تخصص استعداد را حیازت کرده است، لذا شما در اینجا به او اسود می‌گویید؛ نه‌اینکه انسان چون انسان است باید اسود باشد، بلکه انسان بما هو انسان لون و رنگ و سیاهی و سفیدی و قرمزی و... نمی‌پذیرد. لذا انسان بما هو انسان نفسٌ ناطقةٌ علویٌ در اینجا تنازل کرده است. اما لحم این‌طور نیست، بشره این‌طور نیست، مو این‌طور نیست؛ چون اینها انسان نیستند، بلکه اینها جهت مادی انسان هستند. جهت تخصص استعداد همان چیزی است که یک عرض را ذاتی می‌کند و یک عرض را غریب می‌کند و جدا می‌کند و آن را از ذاتی بودن درمی‌آورد.

# تعریف عرض قریب

 یک معنای دیگر هم برای عرض غریب هست که مرحوم آخوند در اینجا به‌کار برده‌اند ـ این معنای غریب با آن معنایی که الآن عرض کردیم تفاوت دارد ـ و آن این است:

 یک‌وقت ما عرضی را بلا واسطه بر یک شیء حمل می‌کنیم، مثلاً ما ناطق را بلا واسطه بر انسان حمل می‌کنیم و هیچ واسطۀ در عروضی نداریم؛ این عرض در اینجا عرض ذاتی قریب است. اما یک‌وقت یک عرض را بر یک ذات به‌واسطه حمل می‌کنیم، منتها آن واسطه جدای از این ذات نخواهد بود؛ مثلاً ما ناطق را بر حیوان به‌واسطۀ انسان حمل می‌کنیم؛ این عرض در اینجا عرض غریب است، ولی از ذاتی بودن جدا نیست. ذاتیِ غریب در اینجا به‌معنای واسطه است، ولی نه واسطه‌ای که خارج از ذات خودش است، بلکه واسطه‌ای که داخل در ذات خودش است و از انواع خود آن موضوع است.

 اختلاف در این دو معنا باعث شده است که بعضی‌ها در این عبارت دچار اشتباهاتی بشوند؛ چون در اینجا عرض ذاتی است، ولی ذاتی غریب. در اینجا قریب دو اصطلاح دارد، لذا باعث اشتباه شده است: یک اصطلاح به‌واسطه است و یکی هم بدون واسطه؛ آن که اعم باشد غریب (با غین) می‌شود و آن که اخص یا مساوی باشد قریب (با قاف) می‌شود، و این همان ذاتی است.

تلمیذ: در این‌صورت آیا حمل ناطق بر حساس متحرکٌ بالإراده، که فصل جنس است، صحیح می‌باشد و ذاتی آن است؟ و آیا می‌توانیم بر جوهر، یعنی بر جنس الأجناس هم حمل کنیم؟

 استاد: بله؛ ولی اینها غریب و ذاتی هستند، یعنی واسطه دارند.

# سنجش عقل افراد براساس میزان تأمل برای قبول مطالب

 در روایات داریم که عقل یک شخص را بسنجید؛ اگر در مجلسی نشسته‌اید و کسی یک حرف زد، ببینید او زود قبول می‌کند یا دیر قبول می‌کند.[[7]](#footnote-7)

 بعد از انقلاب در همان موقعی که مرحوم آقا می‌خواستند به مشهد مشرف شوند و به آنجا هجرت کنند، در فرودگاه نشسته بودیم تا ایشان حرکت کنند. خیلی از رفقای دیگر هم آمده بودند. یک هواپیمای سوئیسی در آنجا نشسته بود که علامت ضربدر قرمز روی آن بود. شخصی گفت: «این هواپیمای صلیب‌سرخ است و دارو آورده است.»

 گفتم: شما از کجا می‌گویید؟

 گفت: «من هفته‌ای یک مرتبه یا دو مرتبه می‌بینم که همین هواپیما از روی منزل ما عبور می‌کند (منزلش در دهاتی در اطراف بود) و از کشور لیبی دارو می‌آورد؛ چون در رادیو می‌گفت: ”از کشور لیبی دارو وارد می‌کنند.“»

 خلاصه این شخص آسمان و زمین و شرق و غرب را به هم می‌دوخت تا بگوید که این هواپیمای صلیب‌سرخ است؛ درحالی‌که هواپیمای سوئیسی بود!

 این افراد این‌طور هستند، یعنی فقط بر اساس احساس و حدس حرف می‌زنند، و ای کاش حدسشان حدس صائبی بود! آنها فقط بنا را بر حدس می‌گذارند و بعد ترتیب اثر می‌دهند؛ درحالی‌که اصلاً اصل و فرعش وجود خارجی ندارد! اصلاً موضوعش وجود خارجی ندارد، چه برسد به عوارض و محمولاتش!

 اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

1. الحکمة المتعالیة، ج ١، ص ٣٠. [↑](#footnote-ref-1)
2. مرآة العقول، ج ١٥، ص ٤٦٩؛ روضة المتقین، ج ١، ص ٣٠٠؛ تفسیر الصافی، ج ١، ص ١١٨؛ بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٣٦٠؛ جامع الأسرار، ص ٢٧؛ با قدری اختلاف در مصادر. [↑](#footnote-ref-2)
3. الهدایة الکبری، ص ١٧٧؛ علل الشرائع، ص ١٨٣. [↑](#footnote-ref-3)
4. رجوع شود به ص ٣٤٠. [↑](#footnote-ref-4)
5. رجوع شود به امام شناسی، ج ١٤، ص ٢٨٠؛ اسرار ملکوت، ج ٢، ص ٢٢٥. [↑](#footnote-ref-5)
6. رجوع شود به اساس البلاغة، خواجه نصیرالدین طوسی، ص ٣٧٨؛ الحکمة المتعالیة، ج ١، ص ٣٠، تعلیقۀ علامۀ طباطبائی. [↑](#footnote-ref-6)
7. الاختصاص (شیخ مفید)، ص ٢٤٥:

«قَالَ الصَّادِقُ علیه السّلامُ: ”إذا أرَدتَ أن تَختَبِرَ عَقلَ الرَّجُلِ فی مَجلِسٍ واحِدٍ فَحَدِّثهُ فی خِلالِ حَدیثِکَ بِما لا یَکونُ فَإنْ أنکَرَهُ فهو عاقِلٌ و إن صَدَّقَهُ فهو أحمَقُ.“» [↑](#footnote-ref-7)