

جلسۀ بیست و پنجم: رابطۀ موضوع و مسائل علم (٢)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

الحمدُ لِلّه ربِّ العالمینَ

و الصلاةُ علیٰ خیرة اللَه المُنتجبینَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرینَ

و اللّعنةُ علیٰ أعدائهم أجمعینَ

# مشکل اخص بودن موضوع بعضی از مسائل علم از 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 الّذی یلحق الشیء لذاته أو لأمرٍ یساویه. فأشکل الأمر علیهم لما رأوا أنّه قد یبحث فی العلوم عن الأحوال الّتی تختصّ ببعض أنواع الموضوع، بل ما من علم إلا و یبحث فیه عن الأحوال المختصة ببعض أنواع موضوعه.

«موضوع هر علمی ـ همان‌طور که صحبت شد ـ آن چیزی است که از عوارض ذاتیۀ آن بحث می‌شود. و تفسیر عرض ذاتی این است که عرض ذاتی، عرض خارج محمولی است (نه محمول بالضمیمه، مثل بیاض و أبیض) که یا ذاتاً به شیء ملحق می‌شود یا به‌واسطۀ امری که مساوی با آن شیء است؛ (مثلاً ضاحک بر انسان به‌واسطۀ تعجب حمل می‌شود، و تعجب مساوی با همان انسان است).

از آنجایی که گاهی از احوالی که اختصاص به بعضی از انواع موضوع دارد (نه به همۀ انواع موضوع) بحث می‌شود، امر بر اینها مشکل می‌شود؛ بلکه در هر علمی از احوال مختصّ به بعضی از انواع موضوع آن علم بحث می‌شود.»

حالا که این‌طور شد بنابراین ما ذاتی را چه بگیریم؟ ایشان می‌گوید که ذاتی ملحق می‌شود: «لذاته أو لأمر یساویه.» اما در اینجا اشکالی پیدا می‌شود:

 در هر علمی چه‌بسا مسائل آن علم را قضایایی تشکیل می‌دهند که موضوع آن قضایا اخصّ از خود موضوع علم است؛ یعنی بعضی از محمولات بر بعضی از انواع موضوع حمل می‌شود، نه بر همۀ انواع موضوع؛ پس نه «لذاته» حمل می‌شود و نه «لأمر یساویه»، بلکه «لأمرٍ أخص» حمل می‌شود. به‌عنوان‌مثال اگر گفتید: «الحیوان ناطق» در اینجا ناطق نمی‌تواند ذاتی حیوان باشد، چون ناطق به‌واسطۀ امری که انسان است بر حیوان حمل می‌شود، و انسان هم مساوی با حیوان نیست، بلکه اخص از حیوان است. یا به‌عنوان‌مثال [در طب که] راجع به بدن انسان است خیلی اوقات از مسائلی بحث می‌شود که به جزء خاصی از بدن اختصاص دارد، نه به بدن من‌حیث‌المجموع، یا به یک صنف خاصی از انسان تعلق می‌گیرد، نه به همۀ اصناف انسان.

# رفع مشکل اخص بودن موضوع بعضی از مسائل علم به‌وسیلۀ توسعه در موضوع یا محمولات علم

 به‌خاطر این، تعریف مسائل علم مشکل شده است؛ چون در هر علمی باید از عوارض ذاتیۀ موضوع آن علم بحث شود و آن عوارض ذاتیه محمول برای موضوع قرار بگیرند. لذا اینها دچار مشکل شده‌اند و در تعریف مسائل علوم مطالب مختلفی فرموده‌اند.

 اگر بگویند که موضوعات مسائل هر علمی اعمّ از موضوع آن علم است، در اینجا دیگر چه ارتباطی به آن علم دارد؟! و اگر بخواهند در عوارض این موضوعات تصرف کنند و عوارض را اعم بدانند، دیگر آن عوارض اختصاص به آن علم ندارد و باید در علم دیگری مطرح بشود. لذا بعضی‌ها در ناحیۀ موضوع قائل به توسعه شده‌اند و فرموده‌اند: «منظور از موضوع مسائل علم، موضوعی است که یا نفس موضوع علم است یا نوع از آن موضوع است.» و بعضی‌ها در ناحیۀ محمول قائل به توسعه شده‌اند و فرموده‌اند: «محمول یا ذاتیِ آن موضوع است یا ذاتیِ نوعی از آن موضوع است ـ نه برای همۀ انواع موضوع ـ یا عرض عام برای نوعی از آن موضوع است یا عرض عام برای [نوعی از] عرض ذاتی آن موضوع است، البته به شرطی که از دایرۀ موضوع تجاوز نکند.»

فاضطروا تارة إلیٰ إسناد المسامحة إلیٰ رؤساء العلم فی أقوالهم بأنّ المراد من العرض الذاتی الموضوع فی کلامهم هو أعمّ من أن یکون عرضًا ذاتیًا له أو لنوعه أو عرضًا عامًا لنوعه بشرط عدم تجاوزه فی العموم عن أصل موضوع العلم أو عرضًا ذاتیًا لنوع من العرض الذاتیّ لأصل الموضوع أو عرضًا عامًا له بالشرط المذکور.

«اینها در تعریفات خودشان دچار مسامحه شده‌اند، و (گاهی در ناحیۀ موضوع تصرف کرده‌اند و گفته‌اند که) منظورشان از عرض ذاتی که در کلامشان آورده شده این است:

عرض ذاتی باید اعمّ از آن موضوع یا نوعی از آن موضوع باشد (مثلاً در الحیوانُ ماشٍ، ماشٍ عرض ذاتی برای حیوان است، یا مثلاً در الحیوان ناطق، ناطق عرض برای نوعی از حیوان، یعنی انسان است.)

یا عرض ذاتی باید عرض عام از نوع آن موضوع باشد به شرط اینکه در عموم، از اصل موضوع علم تجاوز نکند (مثلاً در هندسه، انحناء و استقامت را عرض عامّ خط قرار داده‌اند ولی از خود کم تجاوز نمی‌کند، و این اشکال ندارد.)

یا عرض ذاتی اعم از این باشد که عرض ذاتیِ برای نوعی از عرض ذاتیِ برای اصل موضوع باشد (یعنی اصل موضوع ما یک عرض ذاتی دارد، آن‌وقت آن عرض ذاتی انواعی دارد؛ مثلاً جسم تعلیمی یک عرض ذاتی دارد که عبارت از خط است، یا کم یک عرض ذاتی دارد که عبارت از شکل است و این شکل دارای انواعی است: شکل مستقیم، شکل منحنی، شکل شکسته و امثال‌ذلک. در اینجا عرض ذاتیِ اصل موضوع، آن شکل هندسی است که عرض ذاتیِ برای کم است، چون گفتیم که مقدار کم در أشکال سطح و خط و... پیدا می‌شود، و در اینجا نوعش عرضی ذاتیِ برای شکسته و انحناء و استقامت است، یعنی این شکسته و انحناء و استقامت، سه فصلی هستند که خط را به سه خط مختلف تقسیم می‌کنند برای اصل موضوع.)

یا عرض ذاتی اعم باشد از عرض عامّ برای نوعی از عرض ذاتی اصل موضوع به همین شرط مذکور که از آن موضوع تجاوز نکند. (مثالش را در تعلیقه آورده‌اند).»

 این توسعه‌ای که در اینجا قائل شده‌اند برای این است که از این اشکال محفوظ بمانند که عوارض ذاتیه، عوارض ذاتیۀ خود آن موضوع است که داخل در آن علم از آن بحث می‌شود.

# رفع مشکل اخص بودن موضوع بعضی از مسائل علم از طریق محمولات مردد

و تارة إلی الفرق بین محمول العلم و محمول المسألة ـ کما فرّقوا بین موضوعیهما ـ بأنّ محمول العلم ما ینحلّ إلیه محمولات المسائل علیٰ طریق التردید؛

«و گاهی گفته‌اند که محمول علم و محمول مسئله با هم فرق می‌کنند، ـ همان‌طور که بین موضوع آنها فرق گذاشته‌اند ـ و محمول علم آن‌چیزی است که بر طریق تردید، محمولات مسائل به‌سوی آن منحل می‌شود.»

 گاهی می‌گوییم: «الموجود إما واجب أو ممکن؛ موجود یا واجب است یا ممکن است» یعنی واجب یا ممکن، أحدهما علیٰ سبیل التردید محمول برای علم واقع می‌شوند؛ و گاهی یک محمول، محمول مستقیم و بلا واسطه است، مثلاً می‌گوییم: «الانسان حیوان ناطق» این حمل علیٰ سبیل التردید نیست. اما یک‌وقت محمول علیٰ سبیل التردید بر موضوع حمل می‌شود، یعنی تک‌تک آنها حمل نمی‌شود و تک‌تک آنها اخص هستند. اما علی سبیل تردید که علاّمه همین نظر را پذیرفته‌اند، علیٰ طریق التردید من‌حیث المجموع است که محمول برای علم واقع می‌شوند. بنابراین ممکن است هر کدام از اینها اختصاص به نوعی از آن موضوع داشته باشد، ولی چون علیٰ سبیل التردید است، همۀ آنها با همدیگر من‌حیث‌المجموع عارض ذاتی بر آن موضوع هستند.

# کلام مؤلف در رفع مشکل اخص بودن موضوع بعضی از مسائل علم

إلی غیر ذلک من الهوسات التی ینبو عنها الطبع السلیم؛ «و غیر آن مطالب خلافی که طبع سلیم از آن دوری می‌گزیند.»

و لم یتفطّنوا بأنّ ما یختصّ بنوع من أنواع الموضوع ربما یعرض لذات الموضوع بما هو هو، و أخصّیة الشیء من شیء لا ینافی عروضه لذلک الشیء من حیث هو هو، و ذلک کالفصول المنوّعة للأجناس، فإنّ الفصل المقسّم عارض لذات الجنس من حیث ذاته، مع أنّه أخصّ منها.

«اینها متوجه این مطلب نشدند که آن محمولی که اختصاص به یک نوع از انواع موضوع دارد چه‌بسا عارضِ ذات موضوع بما هو هو می‌شود. (مثلاً الحیوان بما هو حیوان إمّا ناطق أو غیرناطق. پس ما در عروض ناطق بر حیوان چیز دیگری نمی‌خواهیم، بلکه حیوان بما هو حیوان، یا ناطق است یا ناهق؛ در اینجا حیوان بما هو هو است و ناطق هم اخص از حیوان است) و این مطلب منافات ندارد با اینکه محمول (مثلاً ناطق) به‌خاطر موضوع (مثلاً حیوان) عارض بر موضوع بشود، نه به‌خاطر شیء دیگر (یعنی در اینجا دیگر واسطه نمی‌خواهد)، مثل فصل‌هایی که منوّعِ اجناس هستند. فصل مقسّم، عارضِ ذات جنس از حیث ذاتش است، نه از حیث چیز دیگر؛ با اینکه اخصّ از جنس است.»

و العوارض الذاتیة أو الغریبة للأنواع قد تکون أعراضًا أولیّة ذاتیة للجنس و قد لا تکون کذلک و إن کانت ممّا یقع به القسمة المستوفاة الأولیّة؛ فاستیعاب القسمة الأولیّة قد یکون بغیر أعراض أولیّة و قد یتحقق أعراض الأولیّة و لا تقع بها القسمة المستوعبة.

«و گاهی اوقات عوارض ذاتیۀ انواع (مثل ناطق برای انسان) یا عوارض غریبۀ انواع (مثل مشی برای انسان)، اعراض اولیّۀ ذاتیۀ جنس (یعنی حیوان) هستند، و گاهی‌اوقات این‌طور نیستند اگرچه از آنهایی هستند که تقسیم به آن مستوفیٰ است (مثلاً در ”الحیوان إما متعجب أو لا“ تقسیم مستوفیٰ است ولی از اعراض اولیّۀ ذاتیۀ جنس نیست.) پس استیعاب تقسیم اولیّه گاهی اوقات به غیر از اعراض اولیّه است و گاهی اوقات به اعراض اولیّه است ولی تقسیم، تقسیم مستوعب نیست (مثلاً وقتی می‌گوییم: ”الحیوان إما ناطقٌ أو ناهق“ این تقسیم مستوعب نیست بلکه خیلی چیزهای دیگری هم در اینجا داریم).»

نعم، کلّ ما یلحق الشیء لأمر أخص و کان ذلک الشیء مفتقرًا فی لحوقه له إلیٰ أن یصیر نوعًا متهیئًا لقبوله لیس عرضًا ذاتیًا، بل عرض غریب علیٰ ما هو مصرّح به فی کتب الشیخ و غیره، کما أنّ ما یلحق الموجود بعد أن یصیر تعلیمیًّا أو طبیعیًا لیس البحث عنه من العلم الإلهی فی شیء.

«عرض غریب آن چیزی است که ملحق به شیء می‌شود (مثل تعجب که ملحق به حیوان می‌شود) به‌خاطر یک امر اخص (مثل انسان)؛ یعنی آن شیء (مثلاً حیوان) در لحوق آن عرض (مثلاً تعجب) به خودش احتیاج دارد که تبدیل به یک نوع (مثلاً انسان) بشود تا متهیّأ برای قبول آن عرض (تعجب) بشود. این عرض (تعجب) دیگر عرض ذاتی برای آن شیء (حیوان) نیست، بلکه عرض غریب است، بنابر آنچه در کتب شیخ و غیره به آن تصریح شده است.

هم‌چنین بحث از آن چیزی که ملحق به موجود می‌شود بعد از اینکه تعلیمی می‌شود (مثل اینکه بگوییم: الموجود متلوّن، الموجود ذوشکل، الموجود منحنیّ، الموجود مستقیم، و امثال ذلک) یا طبیعی می‌شود، دیگر بحث از علم الهی نیست.»

 بله، ما می‌توانیم حتی از جسم هم در علم الهی بحث کنیم، البته جسم بما أنّه موجود، لا بما أنّه متخصّص الاستعداد. چون می‌توانیم از جسم به لحاظ وجودش بحث کنیم که الجسم موجود؛ چون موجود دارای اقسامی است: یک قسم مجرد است و یک قسم ماده است؛ ماده‌اش دارای این خصوصیّات است، که یکی از آنها جسم است، لذا از این نقطه‌نظر داخل در علم الهی است. اما جسم از این نقطه‌نظر که دارای چه خصوصیّاتی است، شکل دارد، رنگ دارد و... داخل در علم الهی نیست. به‌طورکلی اگر ما از اقسام موجود بما هو موجود بحث کنیم، داخل در علم الهی است؛ اما اگر از خصوصیّاتش به لحاظ تخصص استعدادش بحث کنیم، داخل در علم الهی نیست حتی اگر به لحاظ خصوصیات مجردش از آن بحث کنیم، چون دیگر از موجودیتِ مجرد بحث نکرده‌ایم، بلکه بحث فنیّ از خصوصیّات آن کرده‌ایم. به‌عنوان‌مثال یک‌وقت شما از این ماشین بحث می‌کنید که چقدر سرعت دارد؛ این مطلب در بحث مسابقات اتومبیل‌رانی مطرح می‌شود. و یک‌وقت از این ماشین بحث می‌کنید که چقدر دوام دارد؛ این مطلب در بحث مسابقات اتومبیل‌رانی مطرح نمی‌شود، بلکه در بحث‌های آیرودینامیک و آلیاژ و نحوۀ ترکیب آن مطرح می‌شود. پس هر کدام از اینها تفاوت دارند، پس شما باید ببینید که می‌خواهید در چه مقوله‌ای از موضوع وارد شوید و در چه مقوله‌ای بحث کنید.

و ما أظهر لک أن تتفطّن بأنّ لحوق الفصول لطبیعة الجنس ـ کالإستقامة و الإنحناء للخط مثلًا ـ لیس بعد أن یصیر نوعًا متخصص الأستعداد، بل التخصص إنّما یحصل بها، لا قبلها. فهی مع کونها أخصّ من طبیعة الجنس، أعراض أولیّة له.

«و برای شما چقدر ظاهر می‌شود تا متوجه بشوید که ملحق شدن فصول به طبیعت جنس ـ مثل استقامت و انحناء برای خط (مثلاً بگوییم: الخط مستقیم یا الخط منحنی) ـ این‌طور نیست که بگوییم: این خط چون متخصص الاستعداد است، لذا استقامت و انحناء بر خط حمل شده است. بلکه اصلاً استقامت و انحناء مقسّمِ خط هستند و خط را تقسیم می‌کنند (یعنی الخط إما مستقیم أو منحنی) و تخصص به‌وسیلۀ انحناء و استقامت حاصل می‌شود، نه‌اینکه خط قبلاً یک تخصص استعداد به‌خود گرفته است و لذا شما می‌توانید انحناء را بر آن حمل کنید. با اینکه این فصول اخص‌ّ از طبیعت خط هستند، ولیکن اعراض اولیّۀ خط خواهند بود ([بدون توجه به اینکه] آیا این عارض بلا واسطه حمل می‌شود یا با واسطه).»

و من عدم التفطن بما ذکرناه استصعب علیهم الأمر حتی حکموا بوقوع التدافع فی کلام الشیخ و غیره من الراسخین فی الحکمة حیث صرّحوا بأنّ اللاحق لشیء لأمر أخص، إذا کان ذلک الشیء محتاجًا فی لحوقه له إلیٰ أن یصیر نوعًا، لیس عرضًا ذاتیًا، بل عرضًا غریبًا؛ مع أنهم مثّلوا العرض الذاتی الشامل علیٰ سبیل التقابل بالإستقامة و الإنحناء المنوّعین للخط.

«و به‌خاطر عدم توجه به آنچه گفتیم امر بر اینها مشکل شده است و حکم به وقوع تدافع و تناقض در کلام شیخ و غیره از راسخین در حکمت کرده‌اند و گفته‌اند: شیخ و... فرموده‌اند: ”آن چیزی (مثل تعجب) که به‌خاطر یک امرِ اخص (مثل انسان) ملحق به یک شیء (مثل حیوان) می‌شود اگر آن شیء (حیوان) در لحوق آن عرض (تعجب) به خودش محتاج باشد که یک نوعِ خاص (مثلاً انسان) بشود، دیگر آن عرض (تعجب) عرض ذاتی آن شیء (حیوان) نیست، بلکه عرض غریب است. با اینکه اینهایی که این حرف را زده‌اند، برای عرض ذاتی‌ای که بر سبیل تقابل (تردید) شامل همۀ موضوع می‌شود مثال به استقامت و انحنائی زده‌اند که منوّع خط است.»

و لست أدری أیّ تناقض فی ذلک، سویٰ أنهم لما توهّموا أن الأخص من الشیء لا یکون عرضًا أولیًّا له حکموا بأنّ مثل الإستقامة و الإستدارة لا یکون عرضًا أولیًّا للخط، بل العرض الاوّلی له هو المفهوم المردد بینهما.[[1]](#footnote-1)

«و من نمی‌دانم کجای حرف اینها تناقض است (استقامت و انحناء بلا واسطه عارض بر خط می‌شوند، نه به‌واسطه، با اینکه اخصّ از خط هستند؛ پس اخصّیت منافات با ذاتی بودن ندارد) به‌جز اینکه این آقایان وقتی خیال کردند که اخصّ از شیء، عرض اولیّۀ برای شیء نیست، حکم کردند که مثل استقامت و استداره عرض اولیّۀ خط نیستند، بلکه عرض اوّلیِ خط همان مفهوم مردد بین آن دو است؛ (درحالی‌که مردد نمی‌تواند محمول واقع بشود، زیرا اگر مردد بخواهد محمول واقع بشود باید جزئیات مردد هم بتوانند محمول واقع بشوند.)»

# کلام علامه طباطبایی در لزوم تساوی مسائل علم با موضوع آن علم

 مرحوم علاّمه طباطبائی در این حاشیه‌ای که ملاحظه می‌کنید، حمل عرض ذاتی را بر موضوع ضروری قرار داده‌اند و می‌فرمایند ـ البته فقط به نکات مورد نظر اشاره می‌کنیم ـ:

به‌طورکلی اینکه می‌گویند: «در هر مسئله‌ای عرض باید ذاتی برای آن موضوع باشد» صرف یک اصطلاح و صرف یک وضع نیست، بلکه ضروری و لازمۀ هر علمی این‌طور است.[[2]](#footnote-2)

عرض اگر مساوی با موضوع نباشد، بلکه اعمّ از آن موضوع باشد، نباید در آن علم مورد بحث قرار بگیرد. بله، استطراداً اشکال ندارد که مورد بحث قرار بگیرد؛ مثلاً در علم طب می‌گویند: «بدن انسان از گوشت و استخوان و پوست تشکیل شده است.» درحالی‌که این محمولات اختصاص به علم طب ندارند، بلکه باید در علم الطبیعه مورد بحث قرار بگیرند، یعنی در آنجایی که اجسام را به جماد یا نبات یا حیوان تقسیم می‌کنند؛ اما برای اینکه مسائل آن علم را بر این مبتنی کنند، اشکال ندارد که استطراداً مورد بحث قرار بگیرد؛ اما نمی‌تواند اختصاصی آن علم باشد، چون در عوارض اختصاصی هر علمی باید عوارضی مورد بحث قرار بگیرد که اختصاص به آن موضوع داشته باشد.

اگر اختصاص به آن موضوع نداشته باشد مورد بحث قرار گرفتن آن در اینجا دیگر ضرورتی ندارد و باید در علم دیگری مورد بحث و تأمل قرار بگیرد. بنابراین نمی‌تواند اعم باشد.

عرض ذاتی اخص هم نمی‌تواند باشد؛ چون عرض ذاتی باید به‌نحوی باشد که «بوضع الموضوع یوضع و برفعه یرفع؛ اگر موضوع باشد این عرض هم می‌باشد، اما اگر موضوع نباشد عرض هم نمی‌باشد.» حالا اگر عرض، عرض اخص باشد ممکن است موضوع باشد ولی این عرض نباشد؛ پس چرا در این علم از آن بحث بشود؟! من‌باب‌مثال اگر ما متعجب را بر حیوان حمل کنیم و بگوییم: «الحیوان متعجب» پس در اینجا با رفع حیوان، تعجب هم رفع می‌شود؛ اما به وضع حیوان، تعجب وضع نمی‌شود، چون ممکن است حیوانی در قالب غنم یا بقر باشد اما متعجب نباشد. بنابراین در اینجا تعجب نمی‌تواند عرض ذاتی باشد، بلکه عرض غریب حیوان خواهد بود.

 پس ایشان با این برهانی که اقامه می‌کنند اثبات می‌کنند که عرض ذاتی، عرض مساوی با موضوع است. به عبارت دیگر، موضوع‌ْ علت برای عرض ذاتی است به‌نحوی‌که در تعریف آن عرض باید موضوع اخذ شود. من‌باب‌مثال اگر ما بگوییم: «الإنسان متعجّب»، انسان در تعریف تعجب می‌آید و اگر بگویند: «المتعجب ما هو؟» می‌گوییم: «ذات أو انسان له قوةٌ ناطقةٌ بواسطته یتعجّب»؛ یعنی همیشه موضوع باید در تعریف آن عرض اخذ بشود.

 البته ممکن است که خود این عرض هم محمولی داشته باشد و آن محمول هم محمول دیگری داشته باشد؛ و این اشکالی ندارد، چون تمام اینها مساوی هستند و کلُّ مساوٍ لمساوِی الشیء مساوٍ لذلک الشیء. پس این موضوع اول می‌تواند موضوع برای همۀ محمولات باشد. بنابراین اگر بگوییم: «الإنسان متعجب» آن‌وقت چون «المتعجب ضاحک» یعنی ضاحک محمول برای متعجب است، پس می‌توانیم بگوییم: «الإنسان ضاحک» یا مثلاً به عبارت ایشان، چون «الضاحک بادئ الأسنان»، پس می‌توانیم بگوییم: «الإنسان بادئ الأسنان». در تمام اینها آن موضوع اول اخذ می‌شود.

 حالا از این‌طرف جلو می‌آییم: اگر فرض کنید که خود همین موضوعی هم که در اینجا موضوع برای مسئله بود، یک موضوع دیگری دارد و این موضوعش هم موضوعی دارد؛ پس آن موضوع اول در تمام اینها می‌آید، چون تمام این موضوعات، محمولات برای موضوعات دیگری هستند که مساوی با آن موضوع‌اند، پس آن موضوع اوّل در تمام اینها می‌آید. من‌باب‌مثال اگر گفتیم: «الضاحک بادئ الاسنان»، خود این «ضاحک» موضوعی دارد و آن موضوع «متعجب» است و خود آن «متعجب» هم موضوعی دارد و آن موضوع «انسان» است و خود آن «انسان» هم موضوعی دارد و آن موضوع «حیوان ناطق» است. پس تمام اینها در تعریف آن محمول اخذ می‌شوند و این اشکال ندارد. یعنی اگر من‌باب‌مثال محمولات ما خودشان موضوعات برای محمولات دیگر و برای مسائل دیگر بودند، در اینجا آن موضوع اول به‌نحو تساوی، موضوع همۀ اینها خواهد بود و در تعریف آنها خواهد آمد.

 بنابراین عرض ذاتی به آن عرضی گفته می‌شود که کاملاً مساوی با موضوع باشد، نه بیشتر باشد و نه کمتر. من‌باب‌مثال «تعجب» مساوی با «انسان» است و برفع الإنسان یرفع و بوضعه یوضع؛ اما «ضاحک» فاصله و واسطه دارد، ولی خود این واسطه مساوی با «انسان» است نه‌اینکه آن واسطه اعم یا اخص است، پس «ضاحک» هم عرض ذاتی است. آن‌وقت بنابر این تعریف، عرض غریب عبارت از آن عرضی است که اعمّ از موضوع باشد، نه‌اینکه مساوی با موضوع یا اخص از موضوع باشد. بنابراین مثلاً چون متعجب اخص از حیوان است، نسبت به حیوان عرض غریب است، یا مثلاً چون ماشی اعم از انسان است، نسبت به انسان عرض غریب است و عرض ذاتی نمی‌شود، اما نسبت به حیوان عرض ذاتی می‌شود.

 آن‌وقت مرحوم آخوند و همین‌طور بوعلی در اینجا می‌گویند:

اگر این اعراض اخصّ از موضوع باشند، در این‌صورت اینها می‌توانند ذاتیِ موضوعِ اعمّ خودشان واقع بشوند؛ مانند استقامت، انحناء، شکسته و... که همۀ اینها عرض ذاتی و اخصّ از خط هستند، به‌خاطر اینکه خط گاهی اوقات مستقیم است و گاهی اوقات منحنی است و گاهی اوقات شکسته است. لذا ما به‌وسیلۀ این اعراض ذاتیۀ اخص می‌توانیم آن موضوع اول را در اینجا تقسیم کنیم، و این تقسیم اشکالی هم ندارد.

 روی‌این‌حساب، مرحوم علامه به این کلام آخوند اشکالی وارد می‌کند و همین‌طور این اشکال به بوعلی هم وارد می‌شود. مرحوم علامه می‌فرماید:

ممکن است ما با اعراض ذاتیۀ اولیه تقسیمی انجام بدهیم که آن تقسیم مستوفاة نباشد، اما با اعراض غریبه تقسیمی انجام بدهیم که آن تقسیم مستوفاة باشد؛ مثلاً ما می‌توانیم دربارۀ «تعجب» نسبت به «حیوان» بگوییم: «الحیوان إما متعجب أو غیر متعجب» با اینکه عرض، عرض غریب است، اما تقسیم مستوفاة است؛ به‌خاطر اینکه تقسیم ما همۀ اقسام حیوان را گرفته است، چون حیوانات یا متعجب هستند که انسان‌اند یا غیر متعجب هستند مثل بقیۀ حیوانات. اما ممکن است موضوع را با خود اعراض اولیه تقسیم کنیم ولی این تقسیم مستوفاة نباشد؛ مثلاً اگر بگوییم: «الانسان إما کاتب أو شاعر أو عالم» این تقسیم مستوفاة نیست، به‌جهت اینکه گرچه کاتب و شاعر و عالم سه عرض ذاتی برای انسان هستند، ولکن به‌جهت اینکه همۀ اقسام انسان را در بر نمی‌گیرند، مستوفاة نیستند.

حالا اشکالی که مرحوم علامه در اینجا بر آخوند وارد می‌کنند این است:

شما عرض غریب را جزء عرض ذاتی به‌حساب آورده‌اید درحالی‌که عرض غریب، ذاتی نیست! ذاتی آن عرضی است که مساوی با موضوع باشد، نه اعم باشد و نه اخص باشد. اما چون شما در اینجا عرض غریب را ذاتی به‌حساب آورده‌اید، این اشکال پیش آمده است که چطور ممکن است که به‌واسطۀ این اعراض تقسیم پیدا بشود؟! و چطور ممکن است که اینها محمولات برای موضوعات مسئله قرار بگیرند؟![[3]](#footnote-3)

# نقد شارح بر کلام علامه طباطبایی و اثبات امکان اخص بودن عرض ذاتی از موضوع علم

 مطلبی که در اینجا نسبت به کلام مرحوم علامه به‌نظر می‌رسد این است که شما روی چه ملاکی عرض ذاتی را عرض مساوی قرار داده‌اید؟! اگر ملاک شما از عرض ذاتی بودن این باشد که بوضعه یوضع و برفعه یرفع، آن‌وقت در ناطق هم می‌بینیم که مسئله همین‌طور است؛ چون ناطق، فصل برای جنس است و عرض ذاتی برای جنس هم است، یعنی این فصل بلا واسطه جنس را به انسان (انسان ناطق را می‌گوییم) و غیر انسان تقسیم می‌کند: «الحیوان إما ناطق، أو غیر ناطق»، در اینجا آیا ناطق اعمّ از جنس است یا اخص است یا مساوی است؟ قطعاً ناطق اخصّ از حیوان است. وقتی که اخص از حیوان شد پس چرا این اخصّیت باید ناطق را از ذاتی بودن خارج کند؟! و چرا و روی چه ملاکی ناطق نسبت به این حیوان، عرض غریب است؟! شما می‌گویید: «بوضعه یوضع و برفعه یرفع.» در اینجا وقتی حیوان را بر می‌دارید ناطق را هم بر می‌دارید؛ اما وقتی حیوان را می‌گذارید ناطق هم با آن هست، منتها ناطق یکی از انواع حیوان است و این‌طور نیست که ناطق بلا واسطه بوضع حیوان بیاید. بنابراین اگر این‌طور باشد پس شما هیچ عرضی را پیدا نمی‌کنید که بوضع جنس، آن هم یوضع.

 اگر شما بگویید: «مشی عرضی ذاتی برای حیوان است، چون به رفع حیوان، مشی هم برداشته می‌شود و به وضع حیوان، مشی بلا واسطه گذاشته می‌شود.» ما می‌گوییم: نه‌خیر، مشی به‌واسطۀ خود حیوان نمی‌آید؛ چون حیوانِ تنها موجب مشی نیست، بلکه حیوان در ضمن نوع موجب مشی است؛ یعنی حیوانی که در قالب نوع باشد و با فصل توأم باشد دارای مشی و دارای حرکت خواهد بود، نه‌اینکه به‌صرف حیوان، مشی هم بیاید. آن‌وقت مشی عرض ذاتی برای حیوان است، منتها چون در این عرض ذاتی واسطه ندارد، ما باید این‌طور تعریف کنیم که عرض ذاتی آن عرضی است که عروضش بر این موضوع بلا واسطه باشد.

 در نتیجه هر عرضی که عروضش بر موضوع به‌واسطۀ تهیؤ نوعیت خاص باشد عرض غریب است، و هر عرضی که بلا واسطه باشد (یعنی برای عروضش بر نوع، احتیاج به تهیؤ خاص و استعداد خاص نداشته باشد) عرض ذاتی است و دیگر عرض غریب نیست.

 به‌عنوان‌مثال، حساسیت به‌واسطۀ حیوانیت بر حیوان عارض شده است، نه به‌واسطۀ جسمیت؛ چون عروض حساسیت بر حیوان، تخصص استعداد را لازم ندارد، یعنی لازم نیست که به یک شکل خاص در بیاید تا بر آن عارض شود؛ پس در اینجا واسطه نمی‌خواهد، بلکه خود نفس حیوان که جنس است، یک‌سری اعراضی را به‌وجود آورده است. البته خود حیوان به‌طورکلی هیچ‌گاه موجب و موجد نخواهد بود، بلکه حیوان همیشه در ضمن نوع موجد خواهد بود، و در اینجا فرقی نیست. ولی ما بیش از همین تنوع حیوان، چیز دیگری را لازم نداریم و فقط همین‌مقدار کافی است. ولی در عوارض غریب، جنس باید به یک نوع خاص تبدیل بشود تا اینکه آن عرض بتواند بر حیوان عارض بشود؛ مثلاً اگر حیوان به نوع خاص انسان تبدیل نشود تعجب بر حیوان عارض نمی‌شود، پس حتماً باید این نوع خاص را داشته باشد؛ یعنی عروض تعجب بر حیوان، واسطه‌ای می‌خواهد که همان تهیؤ حیوان به یک هیئت خاص است.

 اما در مشی این‌طور نیست، مشی هیئت خاص نمی‌خواهد، بلکه مشی در همۀ هیئاتش هست؛ یعنی چه حیوان به‌صورت انسان باشد و چه حیوان به‌صورت غنم باشد، مشی را دارد و تهیؤ نمی‌خواهد، لذا صرف تنوع کفایت می‌کند که این عرض بر آن حمل شود. پس در اینجا واسطه نمی‌خواهد.

# تفاوت عرض ذاتی و عرض غریب

 عرض غریب آن عرضی است که برای عروض بر موضوعِ خودش نیاز به واسطه داشته باشد تا آن واسطه، تهیّؤ خاصی برای این موضوع ایجاد کند تا این عرض بتواند بر آن موضوع حمل شود. اگر بگوییم: «الموجود جسم» این جسمیتی را که بر موجود حمل می‌کنیم به صرف موجود بما هو موجود عارض نمی‌شود؛ یا اگر شما بگویید: «الموجود متلونٌ» به صرف الموجود بما هو موجود، تلوّن عارض نمی‌شود، بلکه اولاً باید تهیّؤ خاصی برای موجود پیدا بشود تا بعد از این تهیّؤ ـ که جسمیت است ـ تلون هم بر موجود ـ که موضوع اول ما است ـ عارض بشود. در اینجا هم همین‌طور است؛ یعنی وقتی که ما می‌گوییم: «الحیوان متعجب»، تعجب اولاً بلا اول بر حیوان عارض نمی‌شود، بلکه باید این حیوان متهیّئ به یک هیئت خاصه بشود، آن‌موقع تعجب بر حیوان حمل می‌شود.

 اما مشی این‌طور نیست، یعنی حیوان به هر صورتی که باشد مشی عارض بر آن می‌شود؛ به‌صورت انسان باشد عارض می‌شود، به‌صورت بقر باشد عارض می‌شود، به‌صورت غنم باشد عارض می‌شود، به‌صورت ابل باشد عارض می‌شود. در حساس هم همین‌طور است؛ چه انسان باشد و چه بقر باشد و چه غنم باشد حساس است. در متحرکٌ بالإراده هم همین‌طور است؛ البته اگر ما اراده را اعم از قوۀ درّاکیۀ ناطقیه بگیریم، یعنی اراده را فقط صرف همین اختیار در حرکت لحاظ کنیم که با قوۀ خیال و واهمه هم سازگار است. در اینجا نفس حیوان در هر نوعی که باشد، اقتضاء می‌کند که این عرض بر آن حمل شود.

 بنابراین آنچه ما در عرض ذاتی و قریب می‌خواهیم این است که یک عرض بلا واسطه بر موضوعش حمل بشود، یعنی در عروضش بر این موضوع نیاز به واسطۀ در ثبوت نداشته باشد. به این عرض، ذاتی می‌گویند، ولو اینکه اخص باشد؛ مثلاً ناطق بر حیوان عارض می‌شود و ما در عروض ناطق بر حیوان احتیاج به واسطه نداریم و ناطق اولاً بلا اول بر حیوان عارض می‌شود، منتها عروضش بر حیوان موجب تقسیم حیوان است و حیوان را به انسان و غیر انسان تقسیم می‌کند.

 عرض غریب به آن عرضی گفته می‌شود که در عروضش بر موضوع نیاز به واسطه داشته باشد، یعنی عروض این عرض بر آن موضوعِ اول، تهیؤ استعداد می‌خواهد، یعنی باید به یک نوع خاص تبدیل شود تا عرض بر آن حمل شود. لذا اگر مثلاً شما گفتید: «الحیوان له صوتٌ کذا» و منظورتان صدای گوسفند باشد، حمل این عرض بر حیوان حمل اولی ذاتی نیست، بلکه حمل عرض غریب است؛ چون عروض این صدا بر حیوان تخصص استعداد می‌خواهد، یعنی باید حیوان به شکل غنمیّت ظاهر شود.

# پاسخ علامه طباطبایی در حلّ مشکل اخص بودن واجب و ممکن از موجود

 وقتی‌که عرض ذاتی عرضی شد که مساوی با موضوع است، ایشان در بحث واجب و ممکن دچار مشکل شدند که چه‌کار کنند؟ چون وقتی سراغ «الموجود إما واجب أو ممکن» می‌رویم می‌بینیم که واجب و ممکن، اخص از موجود هستند؛ یعنی موجود دوتاست، یا واجب است یا ممکن است. بنابراین ایشان در اینجا قائل به تردید شدند و کار را به‌طور کلی خراب کردند و فرمودند:

در اینجا تک‌تک واجب و ممکن عرض ذاتی موجود نیستند، بلکه اخص از موجودند. چون موجود یا واجب است یا ممکن است، و اگر بگوییم: «الموجود واجب» در اینجا واجب اخص می‌شود، چون واجب فقط شامل باری تعالیٰ یا همان مبدأ اول می‌شود، و اگر بگوییم: «الموجود ممکن» باز هم ممکن اخص می‌شود و فقط شامل تعینات می‌شود و شامل مبدأ اول نمی‌شود. بنابراین می‌گوییم: مجموع اینها من‌حیث‌المجموع عرض ذاتی موضوع هستند: الواجب و ما یقابله (یعنی واجب و ممکن) علیٰ سبیل التردید (یعنی جامع بین آن دو) عرض ذاتی موجود هستند.

 به‌عبارت‌دیگر، کِلَیهمای مجموعی عرض ذاتی موجود می‌شود، اما تک‌تک اینها اخص هستند؛ یعنی اگر بخواهیم اینها را فشرده کنیم، موجود را دو چیز تشکیل می‌دهد: واجب و ممکن، ولی اگر این واجب و ممکن را با هم ادغام بکنیم عرض ذاتی برای موجود می‌شود.

 ایشان در تعریف عرض ذاتی این‌طور معنا کردند که عرض ذاتی آن عرضی است که باید مساوی با موضوع و مستوفیٰ با موضوع باشد؛ لذا در آنجایی که گفتیم: «موضوع علم الهی موجود بما هو موجود است» اگر از واجب بحث کنیم، این دیگر نمی‌تواند عرض و محمول برای موجود باشد، به‌خاطر اینکه اخص است.

 ما می‌گوییم: خب اخص باشد، این یک طرفش است. ولی ایشان می‌گویند: «نه، نمی‌شود.» ما هم نمی‌گوییم که می‌شود با یک طرفش مساوی باشد؛ لذا ما باید این را درست کنیم. چطور درست کنیم؟ هر چیز باید روی حساب باشد، پس باید بگوییم: محمول موضوع باید عرض ذاتی برای آن باشد؛ والاّ دیگر داخل در این علم نیست، بلکه داخل در یک علم دیگر است. ما باید در اینجا این واجب را با اینکه اخص است ذاتی قرار دهیم، و وقتی ذاتی شد، آن‌موقع داخل در علم الهی می‌شود و جزء موضوعات مسائل قرار می‌گیرد. حالا چطور آن را ذاتی قرار دهیم؟ ما نمی‌توانیم تک‌تک اینها را ذاتی قرار دهیم، لذا ایشان می‌گوید:

هر دو را با هم مخلوط می‌کنیم (و می‌کوبیم و مثل مربا لِه می‌کنیم)، بعد این ذاتی برای موجود می‌شود و می‌گوییم: «الموجود واجب أو ممکن» یعنی کلَیهما عارض بر موجود می‌شوند و عرض ذاتی می‌شوند.

# نقد شارح بر پاسخ علامه طباطبایی

و فیه ما لا یخفی؛ چون در خارج هیچ‌وقت مجموع من‌حیث‌المجموع نداریم!

 وجود خارجی محمول موجب حمل محمول بر موضوع است. لذا اگر شما بخواهید یک محمول را بر یک موضوع حمل کنید باید وجود خارجی آن را یا اگر در خارج وجود ندارد، وجود ذهنی آن را بر این موضوع حمل کنید؛ اما «أحدهما علیٰ سبیل التردید» یا «مجموع من حیث المجموع» مفهوم محمولی نیست تا شما بخواهید بر آن حمل کنید. وقتی که شما می‌گویید: «الموجود»، موجود چیست؟ مجموع این دو است؟ یعنی چه؟

 یک‌وقت شما موضوع خودتان را مجموع می‌گیرید و یک‌وقت موضوع شما مجموع نیست. من‌باب‌مثال ما وقتی‌که از اول می‌گوییم: «سکنجبین»، از اول یک مادۀ مختلط و معجون را موضوع قرار می‌دهیم، لذا اگر بگویید: «السکنجبین ما هو؟» می‌گوییم: السکنجبین ماهیةٌ مختلطةٌ من الخلّ و العسل أو السُکّر أو الأنکبین. یعنی آن موضوع از ابتدا یک واحد مختلط و واحد مرکب است. یا من‌باب‌مثال وقتی می‌گویید: «السیارة ما هی؟» می‌گوییم: سیاره وسیله یا دستگاهی است که دارای این خصوصیات است: چرخ، آهن، چراغ، سیم، موتور، صندلی، فرمان و.... در اینجا خود سیاره از اول یک مجموع من‌حیث‌المجموع و یک عامّ مجموعی و یک عامّ ذوالأجزاء است، نه جزئی. لذا ناچاریم که در محمول آن هم مجموع محمولات و اجزاء آن را با هم یکی کنیم و بر آن حمل کنیم. این مطلب در اینجا درست است، چون موضوع ما از ابتدا موضوع مرکب است و واحد نیست.

 اما اگر موضوع، موضوع واحد بود، آیا ما من‌حیث‌المجموع را ـ نه تک‌تک آنها را ـ می‌توانیم موضوع قرار بدهیم؟ من‌باب‌مثال اگر بگویید: «الکلمة ما هو؟» می‌گوییم: کلمه مجموعِ اسم و فعل و حرف با هم می‌باشد. می‌گویید: نه‌خیر، مجموع اصلاً وجود خارجی ندارد! شما یک کلمه برای من مثال بزنید که در خارج هم اسم باشد و هم فعل باشد و هم حرف باشد! این‌طور نیست؛ بلکه الکلمةُ إمّا اسمٌ و إمّا فعلٌ و إمّا حرفٌ؛ یعنی تک‌تک اینها محمول برای کلمه هستند، نه مجموع اینها؛ یعنی اسم و فعل و حرف، هر سه تای اینها جداجدا می‌توانند محمول برای کلمه واقع بشوند. حالا این درست شد. اما مجموع من‌حیث‌المجموع فقط یک وجود ذهنی است که ابهام دارد. مجموع من‌حیث‌المجموع اصلاً وجود خارجی ندارد؛ یعنی اصلاً شما نمی‌توانید یک وجود خارجی را تصور کنید که مجموع اسم و فعل و حرف باشد!

 حالا سراغ موجود می‌آییم و می‌گوییم: شما می‌فرمایید: «الموجود واجب و ممکن من حیث المجموع؛ اینها من‌حیث‌المجموع محمول برای موجود هستند.» حالا از شما سؤال می‌کنیم: آیا موجود مرکب است یا بسیط است؟! درست است بگویید که السکنجبینُ أنجبینٌ؟ درست نیست؛ چون در آنجایی که بخواهید یک عامّ مجموعی تعریف کنید، سکنجبین را باید مجموع من‌حیث‌المجموع (یعنی خلٌّ و أنجبین هر دو را با هم) بگویید، پس «السکنجبینُ أنجبینٌ» صحیح نیست. اگر بخواهید یک واحد را تعریف کنید که ذوالجزئیات است (یعنی آن واحدی که دارای جزئیات است)، نمی‌توانید جزئیات آن را به‌نحو مجموع و به‌عنوان محمول در تعریف این واحد بیاورید. اگر بیاورید، تک‌تک آنها محمول هستند، نه من‌حیث‌المجموع؛ یعنی اگر شما گفتید: «الموجودُ واجبٌ و ممکنٌ من‌حیث‌المجموع» باید درست باشد که بگویید: «الموجودُ واجبٌ و الموجودُ ممکنٌ.»

 بنابراین اگر قرار بر این باشد که حمل واجب چون اخص از موجود است نتواند ذاتیِ برای موجود واقع بشود، پس مجموع آنها هم واقع نخواهد شد؛ چون حمل ذاتی به آن عرضی می‌گویند که واقعاً بر این موضوع حمل بشود، نه در عالم تصور و خیال. شما واقعاً اسم را بر کلمه حمل می‌کنید. شما واقعاً حیوان ناطق را بر انسان حمل می‌کنید، نه در عالم تصور؛ یعنی به این حیوان ناطق، وجود خارجی می‌دهید. ولی مجموع من‌حیث‌المجموع دیگر وجود خارجی ندارد و ما در عالم خارج، مجموع واجب و ممکن نداریم، بلکه یا واجب داریم یا ممکن؛ یعنی این دو تا که در کنار یکدیگر هستند، یکی واجب می‌شود و دیگری ممکن می‌شود.

 در عالم ذهن هم همین‌طور است؛ یعنی اگر شما موجود را مجموع واجب و ممکن من‌حیث‌المجموع به‌حساب بیاورید، پس در عالم ذهن هم نباید یکی از اینها را بر موجود حمل کنید؛ یعنی اگر مجموع واجب و ممکن روی‌هم موجود می‌شود، پس غلط است که بگویید: الموجود واجب.

تلمیذ: ایشان در حقیقت از این دو حصه مفهوم‌گیری کرده است و می‌گوید: «واجب و ممکن حصه‌ای از وجود است.»

 استاد: موجود در اینجا مرکب از واجب و ممکن است، یعنی ترکیب اینها لحاظ شده است. من‌باب‌مثال در گروهان فرد را لحاظ نمی‌کنند؛ یعنی اگر یک میلیون فرد کنار هم باشند و هرکدام دور کره زمین یک کیلومتر یا حتی صد متر با یکدیگر فاصله داشته باشند شما به اینها گروهان نمی‌گویید، اما اگر صد نفر در اطاقی جمع شوند که خیلی هم بزرگ نباشد شما به اجتماع اینها یک گروهان می‌گویید. آیا شما به اجتماع واجب و ممکن با همدیگر می‌گویید: «موجود» یا به تک‌تک آنها؟!

تلمیذ: هیچ‌کدام؛ به قدر مشترک آن می‌گوییم: «موجود» و در قدر مشترک معتقد به جامع مفهومی هستند که قدر مشترک بین افراد جزئیاتش است.

 استاد: بله، مفهومی است، ولی مفهوم به‌عنوان اینکه از خارج حکایت می‌کند. آیا موجود یک حقیقت خارجی است یا نه؟! مثلاً آیا «الکلمة» یک ماهیت خارجی است یا نه؟ یک ماهیت خارجی است، ولی درعین‌حال خودش یک قدر مشترک است. کلمه مجموع نیست، بلکه کلمه یا اسم است یا فعل است یا حرف است؛ یعنی اینها جزئیات کلمه هستند، نه جزء کلمه. یا مثلاً الانسانُ زیدٌ و عمرٌ و بکرٌ؛ اینها جزئی هستند. حالا سراغ موجود می‌آییم: آیا واجب و ممکن جزئیِ موجودند یا جزء موجودند؟! در اینجا فرقی نمی‌کند چه حصه‌ای باشند، هرچه می‌خواهند باشند، جزئیِ موجودند؛ یعنی اگر شما بخواهید آن مفهوم را در خارج پیاده کنید، یا در ضمن واجب پیاده می‌کنید یا در ضمن ممکن؛ ولی آیا شما می‌توانید مجموع آنها را من‌حیث‌المجموع در خارج پیاده کنید؟! اصلاً امکان ندارد! خیلی‌خوب حالا که امکان ندارد، پس حمل وجود بر ممکنِ به‌تنهایی ممتنع می‌شود؛ چون ایشان مرکب گرفتند، یعنی دیگر ذاتی نیست.

تلمیذ: آیا معنای تردید در مجموع را لحاظ می‌کنند؟

 استاد: نه، اصلاً تردید غلط است! اصلاً تردید در حمل آورده نمی‌شود! اصلاً تردید وجود خارجی ندارد! یعنی فقط وجود مفهومی دارد و نمی‌تواند حمل بشود. تردید به لحاظی بر موضوع حمل می‌شود که فرد مردّد بتواند جدا بشود؛ مثلاً «تزوّج إما هندٌ أو اختها»، یعنی شما هیچ‌وقت نمی‌توانید با مردد بین این دو تا ازدواج کنید، بالأخره در خارج یا باید هند را بگیرید یا باید اُخت او را بگیرید.

# نقد شارح بر برهان علامه طباطبایی و دفاع از کلام مؤلف

تلمیذ: اشکالی که به علاّمه وارد شد در همین قضیه است، ولی ما می‌خواهیم بگوییم که برهانش دیگر قابل خدشه نیست.

 استاد: نه، برهان ایشان قابل خدشه می‌شود، چون ایشان می‌گویند: «عرض ذاتی به آن عرضی گفته می‌شود که بوضع الموضوع یوضع و برفعه یرفع، و این نباید اخص باشد.» ما می‌گوییم: نه، اشکال ندارد که اخص باشد؛ مثلاً ناطق می‌تواند بر حیوان حمل بشود و بوضع الحیوان یوضع و برفعه یرفع. این چه اشکالی دارد؟! ولی اگر ما این‌طور معنا کردیم که عرض ذاتی به آن عرضی گفته می‌شود که «در حملش بر آن موضوع نیازی به واسطه نداشته باشد»، اشکالی پیش نمی‌آید.

تلمیذ: منشأ ذاتیت چیست؟

 استاد: همین‌که در عروض بر موضوعش نیاز به واسطه ندارد ذاتی می‌شود.

تلمیذ: ذاتی از حاقّ شیء انتزاع می‌شود، لذا از این ذاتی یک چیز دیگر هم می‌فهمیم و آن اینکه همیشه ملازم با موضوع است. همیشه ملازم بودن آن با اخص بودنش نمی‌سازد.

 استاد: چرا نمی‌سازد؟! ناطق همیشه ملازم با حیوان است. اگر شما حیوانیت را از ناطق بگیرید ناطقیت هم دود می‌شود و به هوا می‌رود.

تلمیذ: ناطق همیشه ملازم با حیوان نیست؛ مثلاً در مورد حمار، ناهقیت هست ولی ناطقیت نیست. لذا اگر ملازم باشند باید همیشه ناطق و ناهق با هم باشند!

 استاد: اگر شما حیوان خارجی را بگویید، حیوان خارجی حتماً باید در ضمن فصل محقق بشود، پس فصل ملازم با جنس است؛ یعنی هرجایی که این ناطق باشد در آنجا حیوان هم باید باشد، و در هرجایی که حیوان باشد حتماً باید یک فصل ملازم با آن هم باشد، و فرقی نمی‌کند که ناطق باشد یا غیر ناطق. وإلا اگر این‌طور نباشد اصلاً هیچ عرض ذاتی‌ای برای حیوان نداریم! من‌باب‌مثال ما در مشی هم همین حرف را می‌زنیم که نه‌خیر، مشی ملازم با حیوان نیست، چون حیوان جنس است و باید در ضمن نوع باشد، نه به‌تنهایی. اما ناطق همیشه بر حیوان به‌نحو مبهم حمل می‌شود؛ وإلا اگر ناطق در ضمن نوع باشد دور لازم می‌آید.

تلمیذ: حمل در خارج نداریم، چون مبهمی در خارج نیست.

 استاد: حمل به لحاظ جنس و فصل است، نه به لحاظ ماده و صورت. اما به لحاظ تطبیق همیشه فصل بر حیوان کلی حمل می‌شود؛ یعنی ناطقیت و ناهقیت و... همۀ اینها بر حیوان کلی حمل می‌شوند. اصلاً جنس کلی مقام ابهام دارد و مقام تخصص ندارد، و وقتی که فصل بر آن حمل شد آن را متخصص می‌کند و تازه آن را متهیؤ الاستعداد برای تعجب می‌کند، نه قبل از آن حمل؛ مثلاً وقتی که ناطق بر حیوان حمل شود تازه آن را متخصص‌الاستعداد برای مشی می‌کند، یا اگر ناهقیت بر حیوان حمل شود تازه آن را متخصص‌الاستعداد برای مشی می‌کند، نه حیوان تنها؛ معنا ندارد حیوانِ تنها اقتضای مشی بکند.

 آن‌وقت ما از اینجا این مطلب را به‌دست می‌آوریم که آن اعراضی که عرض برای همۀ انواع یک موضوع هستند، عرض ذاتی می‌شوند؛ یعنی در عروضش بر موضوع جنبۀ عموم و شمول دارد و حملش بر موضوع نیاز به واسطه ندارد؛ مثلاً اگر شما حیوان را در هر قالبی بخواهید درنظر بگیرید، بالأخره مشی همراهش است. بنابراین آن فصولِ اخصّ از جنس هم بلا واسطه حمل می‌شوند و در عروضشان بر این جنس هیچ احتیاجی به واسطه ندارند. این عرض ذاتی می‌شود.

 اگر عرض ذاتی این شد، دیگر حرف بزرگان قوم و بوعلی درست می‌شود، و آن‌وقت دیگر در اینجا اشکال شما در واجب و ممکن هم پیدا نمی‌شود، چون می‌گوییم: واجب و ممکن هر دو بلا واسطه بر موجود حمل می‌شوند و هیچ نیازی به واسطه ندارند، لذا می‌توانیم بگوییم که در «الموجود واجب» و «الموجود ممکن» نیاز به این تردید و جمع و... نداریم، بلکه نفس الموجود الخارجی بما هو موجودٌ خارجی إما واجب أو ممکن.

تلمیذ: موجود خارجی باید به حد یک ماهیت برسد تا ممکن بشود و تشخص پیدا بکند.

 استاد: ماهیت یک امر عدمی است؛ پس آن واسطه یک امر وجودی نیست، بلکه امر عدمی است. یعنی نفس همان موجود خارجی به لحاظ ماهیتی که دارد، یعنی به لحاظ تشکّلش و به لحاظ تعیّنش و به لحاظ تحددش، ممکن می‌شود؛ یعنی ما اصلاً به ماهیت کار نداریم و در اینجا واسطه‌ای نداریم، بلکه واسطه خود موجود خارجی است.

 اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

1. الحکمة المتعالیة، ج ١، ص ٣٤. [↑](#footnote-ref-1)
2. همان، ص ٣٠، تعلیقۀ ١. [↑](#footnote-ref-2)
3. همان. [↑](#footnote-ref-3)