



جلسه بیست و پنجم: رابطه موضوع و مسائل علم

(۲)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُنتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

مشکل اخص بودن موضوع بعضی از

مسائل علم از موضوع آن علم

بیان ذلك: أن موضوع كل علم - كما تقرّر - ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. و قد فسروا العرض الذاق بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمرٍ يساويه. فأشكل الأمر عليهم لما رأوا أنه قد يبحث في العلوم عن الأحوال التي تختص ببعض أنواع الموضوع، بل ما من علم إلا و يبحث فيه عن الأحوال المختصة ببعض أنواع موضوعه.

«موضوع هر علمی - همان طور که صحبت شد -

آن چیزی است که از عوارض ذاتیه آن بحث

می شود. و تفسیر عرض ذاتی این است که

عرض ذاتی، عرض خارج محمولی است (نه

محمول بالضمیمه، مثل بیاض و ابيض) که یا ذاتاً

به شیء ملحق می شود یا به واسطه امری که

مساوی با آن شیء است؛ (مثلاً ضاحک بر انسان به واسطهٔ 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 همهٔ 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 این طور شد بنابراین ما ذاتی را چه بگیریم؟

ایشان می‌گویند که ذاتی ملحق می‌شود: «لذاته أو لأمر يساويه.» اما در اینجا اشکالی پیدا می‌شود:

در هر علمی چه بسا 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 همهٔ انواع موضوع؛

پس نه «لذاته» حمل می‌شود و نه «لأمر يساويه»، بلکه

«لأمرٍ أخصّ» حمل می‌شود. به عنوان مثال اگر گفتید:

«الحيوان ناطق» در اینجا ناطق نمی‌تواند ذاتی حیوان

باشد، چون ناطق به واسطهٔ امری که انسان است بر

حیوان حمل می‌شود، و انسان هم مساوی با حیوان

نیست، بلکه اخص از حیوان است. یا به عنوان مثال [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 من حیث المجموع، یا به یک صنف خاصی از انسان تعلق می‌گیرد، نه به همه اصناف انسان.

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

به خاطر این، تعریف مسائل علم مشکل شده است؛ چون در هر علمی باید از عوارض ذاتیه 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 ناحیه 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 ناحیه محمول قائل به توسعه شده‌اند و فرموده‌اند: «محمول یا ذاتی آن موضوع است یا ذاتی نوعی از آن موضوع است - نه برای همه انواع موضوع - 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 دایره موضوع تجاوز نکند.»

فاضطروا تارة إلى إسناد المساحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم بأن المراد من العرض الذاتي الموضوع في كلامهم هو أعم من أن يكون عرضاً ذاتياً له أو لنوعه أو عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوع العلم أو عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذاتي لأصل الموضوع أو عرضاً عاماً له بالشرط المذكور.

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

عرض ذاتی باید اعم از آن موضوع یا نوعی از آن موضوع باشد (مثلاً در الحیوان ماش، ماش 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 ذاتی برای نوعی از عرض ذاتی برای اصل موضوع باشد (یعنی اصل موضوع ما یک عرض ذاتی دارد، آن وقت 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 امثال ذلک. در اینجا عرض ذاتی اصل موضوع، آن شکل هندسی است که عرض ذاتی برای کم است، چون گفتیم که مقدار کم در اشکال سطح و خط و... پیدا می‌شود، و در اینجا نوعش عرضی ذاتی 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 ذاتیه 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 إلى الفرق بين محمول العلم و محمول المسألة - كما فرّقوا بين موضوعيهما - بأن محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل على طريق التردید؛

«و گاهی گفته‌اند که محمول علم و محمول

مسئله با هم فرق می‌کنند، - همان‌طور که بین

موضوع آنها فرق گذاشته‌اند - و محمول علم

آن چیزی است که بر طریق تردید، محمولات

مسائل به‌سوی آن منحل می‌شود.»

گاهی می‌گوییم: «الموجود إما واجب أو ممكن؛

موجود یا واجب است یا ممکن است» یعنی واجب یا

ممكن، أحدهما على سبيل التردید محمول برای علم واقع

می‌شوند؛ و گاهی يك محمول، محمول مستقیم و

بلاواسطه است، مثلاً می‌گوییم: «الانسان حيوان

ناطق» این حمل على سبيل التردید نیست. اما يك وقت

محمول على سبيل التردید بر موضوع حمل می‌شود، یعنی

تك تك آنها حمل نمی‌شود و تك تك آنها اخص هستند.

اما على سبيل تردید که علامه همین نظر را پذیرفته‌اند،

علیٰ طریق التردید من حیث 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، همه آنها با همدیگر من حیث المجموع عارض ذاتی بر آن موضوع هستند.

## کلام مؤلف در رفع مشکل اخص بودن

### موضوع بعضی از مسائل علم

إلی غیر ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم؛ «و غیر آن مطالب خلافی که طبع سلیم از آن دوری می‌گزیند.»

و لم يتفطنوا بأن ما يختص بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو، و أخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو، و ذلك كالفصول المتنوعة للأجناس، فإن الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته، مع أنه أخص منها.

«اینها متوجه این مطلب نشدند که آن محمولی که

اختصاص به يك نوع از انواع موضوع دارد چه بسا

عارض ذات موضوع بما هو هو می‌شود. (مثلاً حیوان

بما هو حیوان إمّا ناطق أو غیر ناطق. 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)

به خاطر موضوع (مثلاً حیوان) عارض بر موضوع



بشود، نه به خاطر شیء دیگر (یعنی در اینجا دیگر واسطه نمی‌خواهد)، مثل فصل‌هایی که منوع اجناس هستند. فصل مقسم، عارض ذات جنس از حیث ذاتش است، نه از حیث چیز دیگر؛ باینکه اخص از جنس است.»

و العوارض الذاتية أو الغريبة للأصناف قد تكون أعراضاً أولية ذاتية للجنس و قد لا تكون كذلك و إن كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الأولية؛ فاستيعاب القسمة الأولية قد يكون بغير أعراض أولية و قد يتحقق أعراض الأولية و لا تقع بها القسمة المستوعبة.

«و گاهی اوقات عوارض ذاتی انواع (مثل ناطق برای انسان) یا عوارض غریبہ انواع (مثل مشی برای انسان)، اعراض اولیة ذاتی جنس (یعنی حیوان) هستند، و گاهی اوقات این طور نیستند اگرچه از آنهایی هستند که تقسیم به آن مستوفی است (مثلاً در «الحیوان إما متعجب أو لا» تقسیم مستوفی است ولی از اعراض اولیة ذاتی جنس نیست). پس استیعاب تقسیم اولیة گاهی اوقات به غیر از اعراض اولیة است و گاهی اوقات به اعراض اولیة 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 يلحق الشيء لأمر أخص و كان ذلك الشيء مفتقراً في لحوقه له إلى أن يصير نوعاً متهيئاً لقبوله ليس عرضاً ذاتياً، بل عرض غريب على ما هو مصرّح به في كتب الشيخ و غيره، كما أنّ ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليمياً أو طبيعياً ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء.

«عرض غریب آن چیزی است که ملحق به شیء می‌شود (مثل تعجب که ملحق به حیوان می‌شود) به خاطر 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 متهیئاً 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 متلون، الموجود ذوشکل، الموجود منحنی، الموجود مستقیم، و امثال ذلك) یا طبیعی می‌شود، دیگر بحث از علم الهی نیست.»

بله، ما می‌توانیم حتی از جسم هم در علم الهی

بحث کنیم، البته جسم با آنه موجود، لایها آنه

متخصص 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 خصوصیات است، که

یکی از آنها جسم است، لذا از این نقطه نظر داخل در

علم الهی است. اما جسم از این نقطه نظر که دارای چه

خصوصیاتی است، شکل دارد، رنگ دارد و... داخل

در علم الهی نیست. به‌طور کلی اگر ما از اقسام موجود

بماهو موجود بحث کنیم، داخل در علم الهی است؛ اما

اگر از خصوصیاتش به لحاظ تخصص استعدادش بحث

کنیم، داخل در علم الهی نیست حتی اگر به لحاظ

خصوصیات مجردش از آن بحث کنیم، چون دیگر از

موجودیت مجرد بحث نکرده‌ایم، بلکه بحث فنی از

خصوصیات آن کرده‌ایم. به‌عنوان مثال یک وقت شما از

این ماشین بحث می‌کنید که چقدر سرعت دارد؛ این

مطلب در بحث مسابقات اتومبیل رانی مطرح می شود.

و يك وقت از این ماشین بحث می کنید که چقدر دوام

دارد؛ این مطلب در بحث مسابقات اتومبیل رانی مطرح

نمی شود، بلکه در بحث های آیرودینامیک و آلیاژ و

نحوه ترکیب آن مطرح می شود. پس هر کدام از اینها

تفاوت دارند، پس شما باید ببینید که می خواهید در چه

مقوله ای از موضوع وارد شوید و در چه مقوله ای

بحث کنید.

و ما أظهر لك أن تنظن بأن لحوق الفصول لطبيعة الجنس - كالاستقامة و الانحناء للخط  
مثلاً - ليس بعد أن يصير نوعاً متخصص الاستعداد، بل التخصص إنما يحصل بها، لا قبلها.  
فهی مع كونها أخص من طبيعة الجنس، أعراض أولیة له.

«و برای شما چقدر ظاهر می شود تا متوجه بشوید که ملحق شدن فصول به طبیعت جنس  
- مثل استقامت و انحناء برای خط (مثلاً بگوئیم: الخط مستقیم یا الخط منحنی) - این طور  
نیست که بگوئیم: این خط چون متخصص الاستعداد است، لذا استقامت و انحناء بر خط  
حمل شده است. بلکه اصلاً استقامت و انحناء مقسّم خط هستند و خط را تقسیم می کنند  
(یعنی الخط إما مستقیم أو منحنی) و تخصص به وسیله انحناء و استقامت حاصل می شود،  
نه اینکه خط قبلاً يك تخصص استعداد به خود گرفته است و لذا شما می توانید انحناء را بر  
آن حمل کنید. با اینکه این فصول اخص از طبیعت خط هستند، ولیکن أعراض اولیة خط  
خواهند بود [بدون توجه به اینکه] آیا این عارض بلا واسطه حمل می شود یا با واسطه.»

و من عدم التظن بما ذكرناه استصعب عليهم الأمر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام  
الشيخ و غيره من الراسخين في الحكمة حيث صرّحوا بأنّ اللاحق لشيء لأمر أخص، إذا  
كان ذلك الشيء محتاجاً في حوقه له إلى أن يصير نوعاً، ليس عرضاً ذاتياً، بل عرضاً غريباً؛ مع  
أنهم مثلوا العرض الذاق الشامل على سبيل التقابل بالإستقامة و الانحناء المتوعين للخط.

«و به خاطر 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 کرده اند و گفته اند: شیخ و ... فرموده اند:

”آن چیزی (مثل تعجب) که به خاطر یک امر

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 نوع 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 همه موضوع می‌شود مثال به استقامت و انحنائی زده‌اند که منوع خط است.»

ولست أدرى أى تناقض فى ذلك، سوى أنهم لما توهموا أن الأخص من الشيء لا يكون عرضاً أولياً له حكموا بأن مثل الإستقامة و الإستدارة لا يكون عرضاً أولياً للخط، بل العرض الأولى له هو المفهوم المردد بينهما.<sup>۱</sup>

«و من نمی‌دانم کجای حرف اینها تناقض است (استقامت و انحناء بلا واسطه عارض بر خط می‌شوند، نه به واسطه، با اینکه اخص از خط هستند؛ پس اخصیت منافات با ذاتی بودن ندارد) به جز اینکه این آقایان وقتی خیال کردند که اخص از شیء، عرض اولیّه برای شیء نیست، حکم کردند که مثل استقامت و استداره عرض اولیّه خط نیستند، بلکه عرض اولی خط همان مفهوم مردد بین آن دو است؛ (درحالی که مردد نمی‌تواند محمول واقع بشود، زیرا اگر مردد بخواهد محمول واقع بشود باید جزئیات مردد

<sup>۱</sup> الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۴.

هم بتوانند محمول واقع بشوند.»

## کلام علامه طباطبائی در لزوم تساوی

### مسائل علم با موضوع آن علم

مرحوم علامه طباطبائی در این حاشیه‌ای که

ملاحظه می‌کنید، حمل عرض ذاتی را بر موضوع

ضروری قرار داده‌اند و می‌فرمایند - البته فقط به

نکات مورد نظر اشاره می‌کنیم :-

به‌طور کلی اینکه می‌گویند: «در هر مسئله‌ای

عرض باید ذاتی برای آن موضوع باشد» صرف

یک اصطلاح و صرف یک وضع نیست، بلکه

ضروری و لازمه هر علمی این‌طور است.<sup>۱</sup>

عرض اگر مساوی با موضوع نباشد، بلکه اعم 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

---

<sup>۱</sup> همان، ص ۳۰، تعلیقه ۱.

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 به نحوی 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؟! من باب مثال اگر ما متعجب را بر حیوان حمل کنیم و بگوییم: «الحيوان 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، موضوع علت برای عرض ذاتی

است به نحوی که در تعریف آن عرض باید موضوع

اخذ شود. من باب مثال اگر ما بگوییم: «الإنسان

متعجب»، انسان در تعریف تعجب می‌آید و اگر

بگویند: «المتعجب ما هو؟» می‌گوییم: «ذات أو انسان

له قوة ناطقة<sup>۲۸</sup> بواسطة يتعجب»؛ 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 **كُلُّ مَسَاوٍ لِمَسَاوِي الشَّيْءِ مَسَاوٍ لِدَلِكِ الشَّيْءِ**. پس این موضوع اول می تواند موضوع برای همه محمولات باشد. بنابراین اگر بگوییم: «الإنسان متعجب» آن وقت چون «المتعجب ضاحك» یعنی ضاحك محمول برای متعجب است، پس می توانیم بگوییم: «الإنسان ضاحك» یا مثلاً به عبارت ایشان، چون «الضاحك بادئ الأسنان»، پس می توانیم بگوییم: «الإنسان بادئ الأسنان». در تمام اینها آن موضوع اول اخذ می شود.

حالا از این طرف جلو می آییم: اگر فرض کنید که خود همین موضوعی هم که در اینجا موضوع برای مسئله بود، يك موضوع دیگری دارد و این موضوعش هم موضوعی دارد؛ پس آن موضوع اول در تمام اینها می آید، چون تمام این موضوعات، محمولات برای موضوعات دیگری هستند که مساوی با آن

موضوع اند، پس آن موضوع اوّل در تمام اینها می آید. من باب مثال اگر گفتیم: «الضاحك بادئ الاسنان»، خود این «ضاحك» 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 «حيوان ناطق» است. پس تمام اینها در تعریف آن محمول اخذ می شوند و این اشکال ندارد. یعنی اگر من باب مثال محمولات ما خودشان موضوعات برای محمولات دیگر و برای مسائل دیگر بودند، در اینجا آن موضوع اول به نحو تساوی، موضوع همه اینها خواهد بود و در تعریف آنها خواهد آمد.

بنابراین عرض ذاتی به آن عرضی گفته می شود که کاملاً مساوی با موضوع باشد، نه بیشتر باشد و نه کمتر. من باب مثال «تعجب» مساوی با «انسان» است و برفع الإنسان یرفع و بوضعه یوضع؛ اما «ضاحك» فاصله و واسطه دارد، ولی خود این واسطه مساوی با «انسان» است نه اینکه آن واسطه اعم یا اخص است،



پس «ضاحك» هم عرض ذاتی است. آن وقت بنابر این تعریف، عرض غریب عبارت از آن عرضی است که اعمّ از موضوع باشد، نه اینکه مساوی با موضوع یا اخصّ از موضوع باشد. بنابراین مثلاً چون متعجب اخصّ از حیوان است، نسبت به حیوان عرض غریب است، یا مثلاً چون ماشی اعمّ از انسان است، نسبت به انسان عرض غریب است و عرض ذاتی نمی‌شود، اما نسبت به حیوان عرض ذاتی می‌شود.

آن وقت مرحوم آخوند و همین‌طور بوعلی در اینجا می‌گویند:

اگر این اعراض اخصّ از موضوع باشند، در این صورت اینها می‌توانند ذاتیِ موضوعِ اعمّ خودشان واقع بشوند؛ مانند استقامت، انحاء، شکسته و... که همه 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 به‌وسیله این اعراض ذاتیه اخصّ می‌توانیم آن موضوع اول را در اینجا تقسیم کنیم، و این تقسیم اشکالی هم ندارد.

روی این حساب، مرحوم علامه به این کلام

آخوند اشکالی وارد می کند و همین طور این اشکال

به بوعلی هم وارد می شود. مرحوم علامه می فرماید:

ممکن است ما با اعراض ذاتی<sup>۱</sup> اولیه تقسیمی انجام بدهیم که آن تقسیم مستوفای نباشد، اما با اعراض غریبه تقسیمی انجام بدهیم که آن تقسیم مستوفای باشد؛ مثلاً ما می توانیم درباره «تعجب» نسبت به «حیوان» بگوییم: «الحيوان إما متعجب أو غير متعجب» باینکه عرض، عرض غریب است، اما تقسیم مستوفای است؛ به خاطر اینکه تقسیم ما هم اقسام حیوان را گرفته است، چون حیوانات یا متعجب هستند که انسان اند یا غیرمتعجب هستند مثل بقیه حیوانات. اما ممکن است موضوع را با خود اعراض اولیه تقسیم کنیم ولی این تقسیم مستوفای نباشد؛ مثلاً اگر بگوییم: «الانسان إما كاتب أو شاعر أو عالم» این تقسیم مستوفای نیست، به جهت اینکه گرچه کاتب و شاعر و عالم سه عرض ذاتی برای انسان هستند، ولیکن به جهت اینکه هم اقسام انسان را دربر نمی گیرند، مستوفای نیستند.

حالا اشکالی که مرحوم علامه در اینجا بر آخوند

وارد می کنند این است:

شما عرض غریب را جزء عرض ذاتی به حساب

آورده اید در حالی که 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 به حساب

آورده اید، این اشکال پیش آمده است که چطور

ممکن است که به واسطه این اعراض تقسیم پیدا

بشود؟! و چطور ممکن است که اینها محمولات

برای موضوعات مسئله قرار بگیرند؟!<sup>۱</sup>

نقد شارح بر کلام علامه طباطبایی و

اثبات امکان اخص بودن عرض ذاتی از

---

<sup>۱</sup> همان.

## موضوع علم

مطلبی که در اینجا نسبت به کلام مرحوم علامه به نظر 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، آن وقت در ناطق هم می‌بینیم که مسئله همین طور است؛ چون ناطق، فصل برای جنس است و عرض ذاتی برای جنس هم است، یعنی این فصل بلاواسطه جنس را به انسان (انسان ناطق را می‌گوییم) و غیرانسان تقسیم می‌کند: «الحيوان إما ناطق، أو غيرناطق»، در اینجا آیا ناطق اعمّ از جنس است یا اخصّ است یا مساوی است؟ قطعاً ناطق اخصّ از حیوان است. وقتی که اخصّ 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 برمی‌دارید ناطق را هم برمی‌دارید؛ اما وقتی حیوان را می‌گذارید ناطق

هم با آن هست، منتها ناطق یکی از انواع حیوان است و این طور نیست که ناطق بلا واسطه بوضع حیوان بیاید. بنابراین اگر این طور باشد پس شما هیچ عرضی را پیدا نمی کنید که بوضع جنس، آن هم یوضع.

اگر شما بگویید: «مشی عرضی ذاتی برای حیوان است، چون به رفع حیوان، مشی هم برداشته می شود و به وضع حیوان، مشی بلا واسطه گذاشته می شود.» ما می گوئیم: نه خیر، مشی به واسطه خود حیوان نمی آید؛ چون حیوان 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، نه اینکه به صرف حیوان، مشی هم بیاید. آن وقت مشی عرض ذاتی برای حیوان است، منتها چون در این عرض ذاتی واسطه ندارد، ما باید این طور تعریف کنیم که عرض ذاتی آن عرضی است که عروضش بر این موضوع بلا واسطه باشد.

در نتیجه هر عرضی که عروضش بر موضوع به واسطه تهیو 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.

به عنوان مثال، حساسیت به واسطه حیوانیت بر حیوان عارض شده است، نه به واسطه 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 نمی خواهد، بلکه خود نفس حیوان که جنس است، یک سری اعراضی را به وجود آورده است. البته خود حیوان به طور کلی هیچ گاه 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 همین مقدار 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 همه هیئاتش هست؛ یعنی چه حیوان به صورت انسان باشد و چه حیوان به صورت 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 موضوع خودش نیاز به واسطه داشته باشد تا آن واسطه، تهیؤ 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 موجودبهاوموجود عارض نمی‌شود؛ یا اگر شما بگویید: «الموجود متلون»<sup>۶</sup> به

صرف الموجود بهاهو موجود، تلون عارض نمی‌شود، بلکه اولاً باید تهیو خاصی برای موجود پیدا بشود تا بعد از این تهیو - که جسمیت است - تلون هم بر موجود - که موضوع اول ما است - عارض بشود. در اینجا هم همین‌طور است؛ یعنی وقتی که ما می‌گوییم: «الحيوان متعجب»، تعجب اولاً بلاول بر حیوان عارض نمی‌شود، بلکه باید این حیوان متهیی به يك 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؛ به صورت انسان باشد عارض می‌شود، به صورت بقر باشد عارض می‌شود، به صورت غنم باشد عارض می‌شود، به صورت ابل باشد عارض می‌شود. در حساس هم همین‌طور است؛ چه انسان باشد و چه بقر باشد و چه غنم باشد حساس است. در متحرك بالإرادة هم همین‌طور است؛ البته اگر ما اراده را اعم از قوه دراکیه ناطقیه بگیریم، یعنی اراده را فقط صرف همین اختیار در حرکت لحاظ کنیم که با قوه 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 واسطه 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 موضوع 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  
تخصّص استعداد می‌خواهد، یعنی باید حیوان به شکل  
غنمیت ظاهر شود.

## پاسخ علامه طباطبایی در حلّ مشکل

### اخص بودن واجب و ممکن از موجود

وقتی که عرض ذاتی عرضی شد که مساوی با

موضوع است، ایشان در بحث واجب و ممکن دچار

مشکل شدند که چه کار کنند؟ چون وقتی سراغ

«الموجود إما واجب أو ممکن» می‌رویم می‌بینیم که

واجب و ممکن، اخص از موجود هستند؛ یعنی موجود

دو تا است، یا واجب است یا ممکن است. بنابراین ایشان

در اینجا قائل به تردید شدند و کار را به طور کلی خراب

کردند و فرمودند:

در اینجا تك تك 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 تعالی 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 من حیث المجموع عرض ذاتی  
موضوع هستند: الواجب و ما یقابله (یعنی واجب و ممکن) علی سبیل التردید (یعنی جامع  
بین آن دو) عرض ذاتی موجود هستند.

به عبارت دیگر، کلیه‌های مجموعی عرض

ذاتی موجود می‌شود، اما تک تک 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 مستوفی 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؛ والا 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، آن موقع داخل در علم الهی می شود و جزء موضوعات مسائل قرار می گیرد. حالا چطور آن را ذاتی قرار دهیم؟ ما نمی توانیم تک تک اینها را ذاتی قرار دهیم، لذا ایشان می گوید:

هر دو را باهم مخلوط می کنیم (و می گوئیم و مثل مربا له می کنیم)، بعد این ذاتی برای موجود می شود و می گوئیم: «الموجود واجب أو ممکن» یعنی کلیها عارض بر موجود می شوند و عرض ذاتی می شوند.

## نقد شارح بر پاسخ علامه طباطبایی

و فیه ما لا یخفی؛ چون در خارج هیچ وقت

مجموع من حیث المجموع 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 علی سبیل التردید» یا

«مجموع من حیث المجموع» مفهوم محمولی نیست تا

شما بخواهید بر آن حمل کنید. وقتی که شما می گوئید:

«الموجود»، موجود چیست؟ مجموع این دو است؟

یعنی چه؟

یک وقت شما موضوع خودتان را مجموع

می‌گیرید و يك وقت موضوع شما مجموع نیست.  
من باب مثال ما وقتی که از اول می‌گوییم: «سکنجین»،  
از اول يك مادهٔ مختلط و معجون را موضوع قرار  
می‌دهیم، لذا اگر بگویید: «السکنجین ما هو؟»  
می‌گوییم: السکنجین ماهیةٌ مختلطةٌ من الخَلِّ و العسل  
أو السُّکَّر أو الأُنکبین. یعنی آن موضوع از ابتدا يك  
واحد مختلط و واحد مرکب است. یا من باب مثال 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 يك مجموع  
من حیث المجموع و يك عامّ مجموعی و يك عامّ  
ذو الأجزاء 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

من حیث المجموع را نه تک تک آنها را۔ می توانیم موضوع قرار بدهیم؟ من باب مثال اگر بگویید: «الکلمة ما هو؟» می گوئیم: کلمه مجموع اسم و فعل و حرف با هم می باشد. می گوئید: نه خیر، مجموع اصلاً وجود خارجی ندارد! شما يك کلمه برای من مثال بزنید که در خارج هم اسم باشد و هم فعل باشد و هم حرف باشد! این طور نیست؛ بلکه الکلمةُ إمَّا اسمٌ و إمَّا فعلٌ و إمَّا حرفٌ؛ یعنی تک تک اینها محمول برای کلمه هستند، نه مجموع اینها؛ یعنی اسم و فعل و حرف، هر سه تایی اینها جدا جدا می توانند محمول برای کلمه واقع بشوند. حالا این درست شد. اما مجموع من حیث المجموع فقط يك وجود ذهنی است که ابهام دارد. مجموع من حیث المجموع اصلاً وجود خارجی ندارد؛ یعنی اصلاً شما نمی توانید يك وجود خارجی را تصور کنید که مجموع اسم و فعل و حرف باشد!

حالا سراغ موجود می آیم و می گوئیم: شما می فرمایید: «الموجود واجب و ممکن من حیث المجموع؛ اینها من حیث المجموع محمول برای موجود

هستند.» حالا از شما سؤال می‌کنیم: آیا موجود مرکب است یا بسیط است؟! درست است بگویند که السکنجینُ أنجینٌ؟ درست نیست؛ چون در آنجایی که بخواهید يك عامّ مجموعی تعریف کنید، سکنجین را باید مجموع من حیث المجموع (یعنی خلٌّ و أنجین هردو را باهم) بگویند، پس «السکنجینُ أنجینٌ» صحیح نیست. اگر بخواهید يك واحد را تعریف کنید که ذوالجزئیات است (یعنی آن واحدی که دارای جزئیات است)، نمی‌توانید جزئیات آن را به نحو مجموع و به عنوان محمول در تعریف این واحد بیاورید. اگر بیاورید، تک تک آنها محمول هستند، نه من حیث المجموع؛ یعنی اگر شما گفتید: «الموجود واجبٌ و ممکنٌ من حیث المجموع» باید درست باشد که بگویند: «الموجود واجبٌ و الموجود ممکنٌ.»

بنابراین اگر قرار بر این باشد که حمل واجب چون اخص از موجود است نتواند ذاتی 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 من حیث المجموع 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 من حیث المجموع به حساب بیاورید، پس در عالم ذهن هم نباید یکی از اینها را بر موجود حمل کنید؛ یعنی اگر مجموع واجب و ممکن روی هم 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. من باب مثال در گروهان فرد را لحاظ نمی‌کنند؛ یعنی اگر یک میلیون فرد کنار هم باشند و هر کدام 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: هیچ کدام؛ 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 به عنوان اینکه از خارج حکایت می‌کند. آیا موجود يك حقیقت خارجی است یا نه؟! مثلاً آیا «الكلمة» يك ماهیت خارجی است یا نه؟ يك ماهیت خارجی است، ولی در عین حال خودش يك قدر مشترك 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 بكرٌ؛ اینها جزئی هستند.  
حالا سراغ موجود می‌آییم: آیا واجب و ممکن جزئی  
موجودند یا جزء موجودند؟! در اینجا فرقی نمی‌کند  
چه حصه‌ای باشند، هرچه می‌خواهند باشند، جزئی  
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  
من حیث المجموع در خارج پیاده کنید؟! اصلاً امکان  
ندارد! خیلی خوب حالا که امکان ندارد، پس حمل  
وجود بر ممکن به تنهایی 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 إِمّا هندُ أو اختها»،  
یعنی شما هیچ وقت نمی‌توانید با مردد بین این دوتا  
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 علامه 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 الحيوان 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: همین که در عروض بر موضوعش نیاز

به واسطه ندارد ذاتی می شود.

تلمیذ: ذاتی از حاقّ شیء انتزاع می شود، لذا از

این ذاتی یک چیز دیگر هم می فهمیم و آن اینکه

همیشه ملازم با موضوع است. همیشه ملازم بودن

آن با اخص بودنش نمی سازد.

استاد: چرا نمی سازد؟! ناطق همیشه ملازم با

حیوان است. اگر شما حیوانیت را از ناطق بگیرید

ناطقیت هم دود می شود و به هوا می رود.

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 نمی کند که ناطق باشد یا

غیر ناطق. و إلا اگر این طور نباشد اصلاً هیچ عرض ذاتی ای برای حیوان نداریم! من باب مثال ما در مشی هم همین حرف را می‌زنیم که نه خیر، مشی ملازم با حیوان نیست، چون حیوان جنس است و باید در ضمن نوع باشد، نه به تنهایی. اما ناطق همیشه بر حیوان به نحو مبهم حمل می‌شود؛ و إلا 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... همه 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 متخصص الاستعداد برای مشی می‌کند، یا اگر

ناهقیت بر حیوان حمل شود تازه آن را متخصص الاستعداد برای مشی می‌کند، نه حیوان تنها؛ معنا ندارد حیوان تنها اقتضای مشی بکند.

آن وقت ما از اینجا این مطلب را به دست می‌آوریم که آن اعراضی که عرض برای همه انواع یک موضوع هستند، عرض ذاتی می‌شوند؛ یعنی در عروضش بر موضوع جنبه عموم و شمول دارد و حملش بر موضوع نیاز به واسطه ندارد؛ مثلاً اگر شما حیوان را در هر قالبی بخواهید در نظر 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 آن وقت دیگر در اینجا اشکال شما در واجب و ممکن هم پیدا نمی‌شود، چون می‌گوییم: واجب و ممکن هر دو بلاواسطه 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 بپاهو موجودٌ خارجى إما واجب أو  
ممکن.

تلمیذ: موجود خارجى 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 خارجى به لحاظ  
ماهیتی که دارد، یعنی به لحاظ تشکّلش و به لحاظ  
تعینش و به لحاظ تحدّدش، ممکن می شود؛ یعنی ما  
اصلاً به ماهیت کار نداریم و در اینجا واسطه‌ای  
نداریم، بلکه واسطه خود موجود خارجى است.

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ