



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. وقد فسّروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمرٍ يساويه. فأشکل 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 أبيض) که یا ذاتاً به شیء ملحق می شود یا به واسطه امری که مساوی با آن شیء است؛ (مثلاً ضاحک بر انسان به واسطه تعجب حمل می شود، و تعجب مساوی با همان انسان است).

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

حالا که این طور شد بنابراین ما ذاتی را چه بگیریم؟ ایشان می گوید که ذاتی ملحق می شود: «لذاته

أو لأمرٍ يساويه.» اما در اینجا اشکالی پیدا می شود:

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 همه انواع موضوع؛ پس نه «لذاته» حمل می‌شود و نه «لأمر یساویه»، بلکه «لأمرٍ اخصّ» حمل می‌شود. به عنوان مثال اگر گفتید: «الحيوان ناطق» در اینجا ناطق نمی‌تواند ذاتی حیوان باشد، چون ناطق به واسطه 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 يك 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 الذائق الموضوع في كلامهم هو أعمّ من أن يكون عرضًا ذاتيًا له أو لنوعه أو عرضًا عامًا لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوع العلم أو عرضًا ذاتيًا لنوع من العرض الذائق لأصل الموضوع أو عرضًا عامًا 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 عام 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 عام 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 به سوی آن منحل می‌شود.»

گاهی می‌گوییم: «الموجود إما واجب أو ممكن؛ موجود یا واجب است یا ممکن است» یعنی

واجب یا ممکن، أحدهما علی سبیل الترید محمول برای علم واقع می شوند؛ و گاهی يك محمول، محمول مستقیم و بلا واسطه است، مثلاً می گوئیم: «الانسان حیوان ناطق» این حمل علی سبیل الترید نیست. اما يك وقت محمول علی سبیل الترید بر موضوع حمل می شود، یعنی تك تك آنها حمل نمی شود و تك تك آنها اخص هستند. اما علی سبیل ترید که علامه همین نظر را پذیرفته اند، علی طریق الترید من حیث المجموع است که محمول برای علم واقع می شوند. بنابراین ممکن است هر کدام از اینها اختصاص به نوعی از آن موضوع داشته باشد، ولی چون علی سبیل الترید است، همۀ 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 می گزیند.»

و لم يتفظنوا بأن ما يختص بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بهاهو هو، وأخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو، و ذلك كالفصول المنوعة 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 بهاهو هو می شود. (مثلاً الحيوان بما هو حيوان إمّا ناطق أو غیر ناطق. پس ما در عروض ناطق بر حیوان چیز دیگری نمی خواهیم، بلکه حیوان بما هو حیوان، یا ناطق است یا ناهق؛ در اینجا حیوان بهاهو 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 شيء دیگر (یعنی در اینجا دیگر واسطه نمی خواهد)، مثل فصل هایی که منوع اجناس هستند. فصل مقسم، عارض ذات جنس از حیث ذاتش است، نه از حیث چیز دیگر؛ با اینکه اخص از جنس است.»

و العوارض الذاتية أو الغريبة للأنواع قد تكون أعرافاً 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 غریبۀ انواع (مثل مشی

برای انسان)، اعراض اولیّه ذاتیّه 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 اولیّه ذاتیّه 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 خیل چیزهای دیگری هم در اینجا داریم).

نعم، کلّ ما يلحق الشيء لأمرٍ أخصّ 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 غريب 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 متهيئاً برای قبول آن عرض (تعجب) بشود. این عرض (تعجب) دیگر عرض ذاتی برای آن شیء (حیوان) نیست، بلکه عرض غريب است، بنابر آنچه در کتب شیخ و غيره 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، لایا آنه متخصص الاستعداد. چون می‌توانیم از جسم به لحاظ وجودش بحث کنیم که الجسم موجود؛ چون موجود دارای اقسامی است: يك قسم مجرد است و يك 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 خصوصیات است، شکل دارد، رنگ دارد و... داخل در علم الهی نیست. به‌طور کلی اگر ما از اقسام موجود باهم 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 يك وقت شما از این ماشین بحث می‌کنید که چقدر سرعت دارد؛ این مطلب در بحث

مسابقات اتومبیل رانی مطرح می‌شود. و یک وقت از این ماشین بحث می‌کنید که چقدر دوام دارد؛ این مطلب در بحث مسابقات اتومبیل رانی مطرح نمی‌شود، بلکه در بحث‌های آیرودینامیک و آلیاژ و نحوه 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 لك أن تتفطن بأن حقوق الفصول لطبيعة الجنس - كالإستقامة و الإنحناء للخط مثلاً - ليس بعد أن يصير نوعاً متخصص الأستعداد، بل التخصص إنما يحصل بها، لا قبلها. فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس، أعراض أولية له.

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

و من عدم التفطن 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 الإنحناء المنوعين 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 کرده‌اند و گفته‌اند: شیخ و ... فرموده‌اند: "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.» و لست أدري أي تناقض في ذلك، سوى أنهم لما توهموا أن الأخص من الشيء لا يكون عرضاً أولياً

له حکموا بأنّ مثل الإستقامة و الإستدارة لایکون عرضاً أولیاً للخط، بل العرض الاولی له هو المفهوم المردد بینهما.^۱

«و من نمی‌دانم کجای حرف اینها تناقض است (استقامت و انحناء بلا واسطه عارض بر خط می‌شوند، نه به واسطه، با اینکه اخصّ از خط هستند؛ پس اخصّیت منافات با ذاتی بودن ندارد) به جز اینکه این آقایان وقتی خیال کردند که اخصّ از شیء، عرض اولیّه برای شیء نیست، حکم کردند که مثل استقامت و استدارة 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 هم بتوانند محمول واقع بشوند.)»

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

مروحوم 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 -:

به‌طورکلی 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.^۲ 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.» درحالی که 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 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؛

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۴.

^۲ همان، ص ۳۰، تعلیقه ۱.

پس چرا در این علم از آن بحث بشود؟! من باب مثال 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، 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 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 كل مساوٍ لمساوی الشيء مساوٍ لذلك الشيء. پس این موضوع اول می‌تواند موضوع برای همه محمولات باشد. بنابراین اگر بگوییم: «الإنسان متعجب» آن وقت چون «المتعجب ضاحك» یعنی ضاحك محمول برای متعجب است، پس می‌توانیم بگوییم: «الإنسان ضاحك» یا مثلاً به عبارت ایشان، چون «الضاحك بادئ الأسنان»، پس می‌توانیم بگوییم: «الإنسان بادئ الأسنان». در تمام اینها آن موضوع اول اخذ می‌شود.

حالا از این طرف جلو می‌آییم: اگر فرض کنید که خود همین موضوعی هم که در اینجا موضوع برای مسئله بود، يك موضوع دیگری دارد و این موضوع هم موضوعی دارد؛ پس آن موضوع اول در تمام اینها می‌آید، چون تمام این موضوعات، محمولات برای موضوعات دیگری هستند که مساوی با آن موضوع اند، پس آن موضوع اول در تمام اینها می‌آید. 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 «حیوان ناطق» است. پس تمام اینها در تعریف آن محمول اخذ می‌شوند 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 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. 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 اعم از موضوع باشد، نه اینکه 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.

آن وقت مرحوم آخوند و همین طور بوعلی در اینجا می‌گویند:

اگر این اعراض اخص از موضوع باشند، در این صورت اینها می‌توانند ذاتی موضوع اعم خودشان واقع بشوند؛ مانند استقامت، انحناء، شکسته و... که همه اینها عرض ذاتی و اخص از خط هستند، به خاطر اینکه خط گاهی اوقات مستقیم است و گاهی اوقات منحنی است و گاهی اوقات شکسته است. لذا ما به وسیله این اعراض ذاتیه اخص 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 می‌کند و همین طور این

اشکال به بوعلی هم وارد می‌شود. مرحوم علامه می‌فرماید:

ممکن است ما با اعراض ذاتیه اولیه تقسیمی انجام بدهیم که آن تقسیم مستوفاه نباشد، اما با اعراض غریبه تقسیمی انجام بدهیم که آن تقسیم مستوفاه باشد؛ مثلاً ما می‌توانیم درباره «تعجب» نسبت به «حیوان» بگوییم: «الحیوان إما متعجب أو غیرمتعجب» با اینکه عرض، عرض غریب است، اما تقسیم مستوفاه است؛ به خاطر اینکه تقسیم ما همۀ اقسام حیوان را گرفته است، چون حیوانات یا متعجب هستند که انسان‌اند یا غیرمتعجب هستند مثل بقیه حیوانات. اما ممکن است موضوع را با خود اعراض اولیه تقسیم کنیم ولی این تقسیم مستوفاه نباشد؛ مثلاً اگر بگوییم: «الانسان إما كاتب أو شاعر أو عالم» این تقسیم مستوفاه نیست، به جهت اینکه گرچه کاتب و شاعر و عالم سه عرض ذاتی برای انسان هستند، ولیکن به جهت اینکه همۀ اقسام انسان را دربر نمی‌گیرند، مستوفاه نیستند.

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

شما عرض غریب را جزء عرض ذاتی به حساب آورده‌اید 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 آورده‌اید، 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؟!^۱

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 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 همین‌طور 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 غیر انسان تقسیم می‌کند: «الحيوان إما ناطق، أو غير ناطق»، در اینجا آیا ناطق اعم از جنس است یا اخص است یا مساوی است؟ قطعاً ناطق اخص از حیوان است. وقتی که اخص از حیوان شد پس چرا این اخصیت 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 این‌طور نیست که ناطق بلاواسطه 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: نه خیر، مشی به واسطه خود حیوان نمی‌آید؛ 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

^۱ همان.

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 به‌واسطه 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 به‌واسطه حیوانیت بر حیوان عارض شده است، نه به‌واسطه 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 به‌طور کلی 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 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 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 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 موجود باهومی موجود عارض نمی‌شود؛ یا اگر شما بگویید: «الموجود متلون» به صرف الموجود باهومی موجود، تلون عارض

نمی‌شود، بلکه اولاً باید تهیّو خاصی برای موجود پیدا بشود تا بعد از این تهیّو - 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 بلا اول بر حیوان عارض نمی‌شود، بلکه باید این حیوان متهیّئ به يك هیئت خاصه بشود، آن موقع تعجب بر حیوان حمل می‌شود.

اما مثنی این‌طور نیست، یعنی حیوان به هر صورتی که باشد مثنی 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 متحرکٌ بالاراده هم همین‌طور است؛ البته اگر ما اراده را اعم از قوه درّاکیه 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، متنها 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، تهیّو استعداد می‌خواهد، یعنی باید به يك نوع خاص تبدیل شود تا عرض بر آن حمل شود. لذا اگر مثلاً شما گفتید: «الحيوان له صوتٌ كذا» 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 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 تاست، 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 می شود، چون واجب فقط شامل باری تعالی یا همان مبدأ اول می شود، و اگر بگوییم: «الموجود ممکن» باز هم ممکن اخص می شود و فقط شامل تعینات می شود و شامل مبدأ اول نمی شود. بنابراین می گوییم: 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 می شود، اما تک تک اینها اخص هستند؛ یعنی اگر بخواهیم اینها را فشرده کنیم، موجود را دو چیز تشکیل می دهد: واجب و ممکن، ولی اگر این واجب و ممکن را با هم ادغام بکنیم عرض ذاتی برای موجود می شود.

ایشان در تعریف عرض ذاتی این طور 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 نمی تواند عرض و محمول برای موجود باشد، به خاطر اینکه اخص است.

ما می گوییم: خب اخص باشد، این یک طرفش است. ولی ایشان می گویند: «نه، نمی شود.» ما هم نمی گوییم که می شود 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 کویم و مثل مربا له می کنیم)، بعد این ذاتی برای موجود می شود و می گوییم: «الموجود واجب أو ممکن» یعنی کلیهها عارض بر موجود می شوند و عرض ذاتی می شوند.

نقد شارح بر پاسخ علامه طباطبایی

و فيه ما لا يخفى؛ چون در خارج هیچ وقت مجموع من حيث المجموع نداریم!

وجود خارجی محمول موجب حمل محمول بر موضوع است. لذا اگر شما بخواهید يك محمول را بر يك 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 على سبيل الترديد» یا «مجموع من حيث المجموع» مفهوم محمولی نیست تا شما بخواهید بر آن حمل کنید. وقتی که شما می‌گویید: «الموجود»، موجود چیست؟ مجموع این دو است؟ یعنی چه؟

يك 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 ماده مختلط و معجون را موضوع قرار می‌دهیم، لذا اگر بگویید: «السکنجین ما هو؟» می‌گوییم: السکنجین ماهية مختلطة من الخَلِّ والعسل أو السُّكَّر أو الأنکین. یعنی آن موضوع از ابتدا يك واحد مختلط و واحد مرکب است. یا من باب مثال وقتی می‌گویید: «السيارة ما هي؟» 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 حيث المجموع و يك عامّ مجموعی و يك عامّ ذوالأجزاء است، نه جزئی. لذا ناچاریم که در محمول آن هم مجموع محمولات و اجزاء آن را باهم 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 حيث المجموع را نه تك تك آنها را می‌توانیم موضوع قرار بدهیم؟ من باب مثال اگر بگویید: «الكلمة ما هو؟» می‌گوییم: کلمه مجموع اسم و فعل و حرف باهم می‌باشد. می‌گویید: 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 الكلمة إمّا اسمٌ و إمّا فعلٌ و إمّا حرفٌ؛ یعنی تك تك اینها محمول برای کلمه هستند، نه مجموع اینها؛ یعنی اسم و فعل و حرف، هر سه‌تای اینها جدا جدا می‌توانند محمول برای کلمه واقع بشوند. حالا این درست شد. اما مجموع من حيث المجموع فقط يك وجود ذهنی است که ابهام دارد. مجموع من حيث المجموع اصلاً

وجود خارجی ندارد؛ یعنی اصلاً شما نمی‌توانید يك 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 من حیث المجموع محمول برای موجود هستند.» حالا از شما سؤال می‌کنیم: آیا موجود مرکب است یا بسیط است؟! درست است بگویید که السکنجینُ أنجینُ؟ درست نیست؛ چون در آنجایی که بخواید يك عامّ مجموعی تعریف کنید، سکنجین را باید مجموع من حیث المجموع (یعنی خلّ و أنجین هر دو را باهم) بگویید، پس «السکنجینُ أنجینُ» صحیح نیست. اگر بخواید 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، تك تك آنها محمول هستند، نه من حیث المجموع؛ یعنی اگر شما گفتید: «الموجود واجب و ممکن من حیث المجموع» باید درست باشد که بگویید: «الموجود واجب و الموجود ممکن».

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 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 در عین حال 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 انسان زید و عمر و بکر؛ اینها جزئی هستند. حالا سراغ موجود می‌آییم: آیا واجب و ممکن جزئی موجودند یا جزء موجودند؟! در اینجا فرقی نمی‌کند چه حصه‌ای باشند، هر چه 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 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 مردد بتواند جدا بشود؛ مثلاً «تزوج إما هندٌ أو اختها»، یعنی شما هیچ‌وقت نمی‌توانید با مردد بین این دو تا ازدواج کنید، بالأخره در خارج 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 می‌شود.

تلمیذ: ذاتی از حاق 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 بگیریید 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 هر جایی که این ناطق باشد در آنجا حیوان هم باید باشد، و در هر جایی که حیوان باشد حتماً باید یک فصل ملازم با آن هم باشد، و فرقی نمی‌کند که ناطق باشد یا غیر ناطق. و إلا اگر این‌طور نباشد اصلاً هیچ عرض ذاتی‌ای برای حیوان نداریم! من باب‌مثال 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؛ 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 متهیئ 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 می آوریم که آن اعراضی که عرض برای همه انواع یک موضوع هستند، عرض ذاتی می شوند؛ 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 می شوند و در عروضشان بر این جنس هیچ احتیاجی به واسطه ندارند. این عرض ذاتی می شود.

اگر عرض ذاتی این شد، دیگر حرف بزرگان قوم و بوعلی درست می شود، و آن وقت دیگر در اینجا اشکال شما در واجب و ممکن هم پیدا نمی شود، چون می گوییم: واجب و ممکن هر دو بلا واسطه بر موجود حمل می شوند و هیچ نیازی به واسطه ندارند، لذا می توانیم بگوییم که در «الموجود واجب» و «الموجود ممکن» نیاز به این تردید و جمع و... نداریم، بلکه نفس الموجود خارجی بهاموجود 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 تعینش و به لحاظ تحدّدش، ممکن می شود؛ یعنی ما اصلاً به ماهیت کار نداریم و در اینجا واسطه ای نداریم، بلکه واسطه خود موجود خارجی است.

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ