

مرحوم آخوند در مقدمه کفایه چند امر را متعرض می شود:

امر اول این است که می فرماید: « أن موضوع كل علم و هو الذی بیحث فیہ عن عوارضه الذاتیه أی بلا بواسطه فی العروض هو نفس موضوعات مسائله عینا و ما یتحد معها خارجا و إن كان یغایرها مفهوما تغایر الکلی و مصادیقہ و الطبعی و أفرادہ»

در این امر آخوند هشت مطلب را متعرض می شود که بعضی از آنها را تصریحا و بعضی را تلویحا بیان فرموده.

یکی از مطالبی که تلویحا - که کم از تصریح هم ندارد - بیان می فرماید این است که هر علمی باید موضوع واحد داشته باشد. دو شاهد بر این مطلب در کفایه وجود دارد:

یکی این است که می فرماید:

موضوع، جامعی است (کلی) که بر موضوعات مسائل منطبق می شود و لو این که اسم آن را ندانیم کما اینکه خود آخوند اسم موضوع علم اصول را نفرموده؛ قول مرحوم صاحب قوانین را نقل می کند که موضوع ادله اربعه است و قول صاحب فصول را نقل می کند و رد می کند ولی نمی فرماید که موضوع علم اصول چیست.

از اینکه می فرماید موضوع هر علمی، کلی و جامعی است که ینطبق علی موضوعات مسائله، و از طرفی اسم آن را در علم اصول نمی آورد معلوم می شود که قائل به این است که هر علمی باید موضوع واحد داشته باشد و الا خود را به درد سر نمی انداخت و می فرمود موضوع هر علمی همان موضوعات مسائلش هست.

این وجه تام است و قابل اشکال نیست.

وجه دومی که دلالت می کند آخوند ره از کسانی است که می فرماید هر علمی موضوع واحد می خواهد این است که در بحث «تمایز علوم به تمایز اغراض است» می فرماید ممکن است دو علم در چند مسئله مشترک باشند چون آن مسائل مثلا هم در غرض از علم نحو دخیل است و هم در غرض از علم صرف. بعد می فرماید ان قلت: اگر تمایز علوم به تمایز اغراض است و از طرفی ممکن است دو علم در چند مسئله تداخل داشته باشند، ممکن است دو علم در جمیع مسائل مشترک باشند.

نسبت به این مطلب سه جواب می دهد:

یک جواب این است که فانه یقال: مضافا الی بعد ذلک؛ بعید است که مجموعه ای از مسائل باشد که بر آنها دو غرض مترتب باشد.

جواب دوم: بل امتناعه عادتا. فرمودند این کلام اشاره دارد بر همین که آخوند از کسانی است که می فرماید هر علمی باید موضوع واحد داشته باشد. چرا که آخوند در اینجا می فرماید محال است که مجموعه ای از مسائل دو غرض داشته باشند.

قاعده الواحد می گوید الواحد لا یصدر منه الا الواحد. هر علمی یک غرض بیشتر ندارد. اگر مجموعه ای از مسائل دو غرض داشته باشد لازمه اش این است که از یک واحدی که موضوع علم باشد دو معلول (غرض) بوجود بیاید.

ولی حاج شیخ اصفهانی بر این تفسیر کلام آخوند اشکال می کند، که اگر این تفسیر مراد آخوند باشد باید می فرمود بل امتناعه عقلا نه امتناعه عادتا.

دو اشکال دیگر این است که اگر قاعده الواحد را قبول کنیم و در عین حال بگوییم هر علمی موضوع واحد نمی خواهد باز این جواب آخوند جا دارد. این مطلب ممکن است ربطی به قاعده الواحد داشته باشد ولی ربطی به این که هر علمی موضوع واحد می خواهد ندارد. حتی اگر ما بگوییم هر علمی موضوع واحد نمی خواهد باز امتناعه عادتا درست می شود چون قاعده الواحد را تطبیق می کنیم به لحاظ موضوعات مسائل و می گوئیم نمی شود موضوع هر مسئله ای دو غرض بر آن مترتب باشد.

اشکال سوم این است که اصلا امتناعه عادتا که آخوند می فرماید یعنی چه؟ امتناع ذاتی که نیست زیرا فقط مخصوص اجتماع نقیضین است و نهایتا بعضی گفته اند که اجتماع ضدین را نیز شامل می شود.

امتناع وقوعی هم مثل همه محالات عقلی مانند دور و تسلسل و خلف و امثال اینها است. اما امتناع عادی نمی تواند به این معنا باشد که در خارج واقع نخواهد شد چون تا چیزی محال ذاتی یا محال وقوعی نباشد نمی توان گفت که در خارج محقق نخواهد شد مگر این که علم به آینده داشته باشیم که آن هم منحصر به ائمه علیهم السلام است. بله نسبت به گذشته ممکن است بگوییم اتفاق نیافتاده. این امتناع را نمی توان معنا کرد مگر به همان معنای بُعد. آن را هم که خود آخوند قبل از امتناعه عاتا فرموده و از این که می فرماید بل امتناعه عادتا معلوم می شود که می خواهد ترقی نماید و مطلب جدیدی بفرماید. عجیب است که حاج شیخ هم علی رغم اشکالی که می کند توضیح نداده که چطور امتناعه عادتا را معنا کنیم که نه به امتناع ذاتی یا وقوعی برگردد و نه به بعد.

لذا به نظر می رسد که مراد آخوند همان امتناع عقلی بوده و این از خصوصیات آخوند است که خیلی درگیر اصطلاحات نبوده.

سه شنبه ۹۴/۶/۲۴

کلام در این بود که مدعای آخوند ره این است که هر علمی باید موضوع واحد داشته باشد. دو دلیل برای این مدعا ذکر شده است:

1. تمایز علوم به تمایز موضوعات است و حال که چنین است بایستی هر علمی موضوع واحد داشته باشد.

2. اما دلیل اصلی این است که هر علمی، غرضی بر آن مترتب است و اگر هر علمی موضوع واحد نداشته باشد که جامع بین موضوعات مسائلیش باشد که آن غرض بر آن مترتب شود، لازمه اش این است که قاعده الواحد نقض شود. قاعده الواحد یعنی لا یصدر من الواحد الا الواحد، و عکس قاعده هم این است که لا یصدر الواحد الا من الواحد، یعنی علت واحد معلول واحد می خواهد و معلول واحد علت واحد می خواهد. محال است که از یک شیئی چند شیئی صادر شود.

به همین جهت در باب خلقت فلاسفه گفته اند اول مخلوقی که از خداوند سبحان صادر می شود یک چیز است. در عرض هم نمی تواند از خداوند سبحان دو چیز صادر شود. چون خداوند سبحان واحد بسیط است و هیچ ترکیبی در او نیست و اگر قرار باشد از او چند چیز صادر شود لازم می آید یا خداوند سبحان مرکب باشد یا این که قاعده الواحد به هم بخورد که هر دو محال است.

اما دلیل قاعده الواحد چیست؟

دلیل این قاعده این است که اگر قرار باشد بین اثر و بین موثر تناسب و سنخیت و ارتباط نباشد لزوم صدور کل شیئی من کل شیئی مثلا از نمک شیرینی به وجود بیاید.

در ما نحن فیه اگر علم اصول یا علم نحو که یک غرض دارند، یک موضوع نداشته باشند نقض قاعده الواحد می شود که آن هم محال است زیرا احکام عقلیه تخصیص بردار نیستند.

ما ابتدا مقداری در مورد کبرای قاعده بحث می کنیم و بعد در مورد صغری و تطبیق آن.

در هر بحث علمی باید ابتدا انسان ببیند مدعای شخص چیست و بعد برای آن چه دلیلی آورده است.

مثلا بعضی گفته اند که نمی شود حراره از آتش جدا شود به این دلیل که نمی شود اثر آتش از آن جدا شود.

ما فقط یک کلمه عرض می کنیم که آیا این که نمک شور می شود، این شوری معلول نمک است یا خاصیتی است که خداوند سبحان به نمک عطا فرموده و ممکن است یک روزی به خاطر مصلحتی همین شوری را به قند عطا بفرماید؟

خداوند سبحان ماهیت نمک را این طور خلق نکرده که در ذات آن شوری باشد و خداوند سبحان آتش را این طور خلق نکرده که در ذات آن سوزاندگی باشد. ممکن است خداوند سبحان آتش را نگه دارد و سوزاندگی از آن بگیرد.

ممکن است شما بگویید آن نمک یا آتش نیست.

می گوئیم دعوی ما در صدق عرفی نیست. اگر همان نمک را در آزمایشگاه آزمایش کنید، همان دو عنصر خواهد بود. بله به خودی خود این نمک شور است.

ممکن است شما بگویید حرف شما غیر از ادعا چیزی نیست.

می گوئیم بله ولی مگر خصم غیر از ادعا چیز دیگری دارد؟

می گویند احکام عقلیه تخصیص بردار نیست.

می گوئیم ما هم این را قبول داریم ولی شما ادعا می کنید که این حکم عقلی عام است ولی ما ادعا می کنیم که خاص است.

در بحث طلب و اراده که ممکن الوجود در افعال اختیاریه باید به حد وجوب و ضروره برسد تا در خارج محقق شود، آقای خوئی به این سخن اشکال فرموده. به ایشان اشکال کرده اند که احکام عقلیه تخصیص بردار نیست. اما غفلت از این شده که مگر شما که ادعا می کنید این حکم عام است برهان آوردید؟ شما ادعا می کنید که قاعده الممکن ما لم یجب لم یوجد افعال اختیاریه را هم شامل می شود. ایشان می گویند افعال اختیاریه را شامل نمی شود.

ما یک علم داریم و یک فلسفه داریم. علم کلی را ثابت نمی کند بلکه جزئی را ثابت می کند. این که شوری جزء لا ینفک نمک است را به این دلیل ادعا می کنید که نمک هایی که دیده اید شور بوده اند. ولی نمی توانید بگویید عقلا محال است که خداوند سبحان نمکی را خلق کند که شور نباشد.

بله برای این که نظام هستی مختل نشود خداوند این سنت را برای خود قرار داده که به طبع اولی نمک هایی که خلق می کند شور باشد ولی در یک جایی هم ممکن است بخواهد اعجاز نماید. اعجاز نقض قاعده عقلیه نیست.

بنابراین این قاعده اصلا برهانی ندارد. بله این درست است که شیئی واحد نمی تواند دو اثر متضاد داشته باشد ولی می تواند دو اثر متخالف داشته باشد مثل این که خرما هم شیرین است و هم حراره می دهد.

اما اگر اصل این قاعده درست باشد، آیا مختص به جایی است که تراوش باشد یا در جایی که امر انتزاعی است را هم شامل می شود؟ یعنی امر انتزاعی واحد منشاء انتزاع واحد می خواهد؟

اصول-متن چهارشنبه ۹۴/۶/۲۵ اشرفی

چهارشنبه ۹۴/۶/۲۵

عرض کردیم که قاعده الواحد حتی در واحد بسیط بالحقیقه معنا ندارد. این که ما می بینیم نمک شور است یا آب رطوبت دارد خواصی است که خداوند سبحان به این اشیاء داده است و ممکن است به یک شیئی دو خاصیت بدهد. بله نباید این خواص متضاد باشند چون تحققش در خارج محال است.

نکته دوم این است که به فرض قاعده الواحد را قبول کنیم، آیا این قاعده برای اموری است که تاثیر و تاثر دارد یا نه، امور انتزاعی را هم شامل می شود؟

اگر این قاعده درست باشد فقط در جایی است که تاثیر و تاثر باشد چون امور انتزاعی از اضافه شیئی به شیئی دیگر درست می شوند. مثلاً موجود تحت السقف، بخاری هم هست، انسان هم هست، عرض هم هست و حال آنکه بین اینها جامع ذاتی وجود ندارد.

اگر این قاعده درست باشد فاعل اختیاری را هم شامل نمی شود. خداوند سبحان هم جوهر خلق می کند و هم عرض خلق می کند و هکذا...

این که بگویید خداوند سبحان واحد حقّه بسیط من جمیع الجهات است و از او فقط یک چیز صادر می شود، اما چون معلول بعدی دارای حیثیات متعددی می شود می تواند از او چیزهای متعددی صادر شود، غلط است.

اینکه لزوم صدور کل شیئی من کل شیئی، در فاعل اختیاری اشکالی ندارد چون او اراده می کند که از هر چیزی، هر چیزی صادر شود.

مطلب بعد: ما یک واحد شخصی داریم، یک واحد نوعی داریم، یک واحد جنسی داریم، و یک واحد عنوانی داریم. هم چنین به اصطلاح دیگر یک واحد بالنوع داریم و یک واحد بالجنس و یک واحد بالعنوان.

واحد شخصی مثل زید. واحد نوعی مثل کلی انسان. واحد جنسی مثل حیوان. واحد عنوانی مثل تحت السقف.

واحد بالنوع مثل زید و عمرو و بکر. واحد بالجنس مثل زید و بکر و آن حیوان. واحد بالعنوان مثل تمام چیزهایی که زیر یک سقف هستند اعم از جوهر و کم و کیف و... .

آیا اگر قاعده الواحد درست باشد واحد بالنوع یا واحد بالجنس را هم می‌گیرد، واحد بالعنوان را هم می‌گیرد؟ یا این که مختص به واحد شخصی است.

بعضی اشکال کرده اند که واحد بالنوع را نمی‌گیرد.

زید و بکر و عمرو یک اثر مشترک دارند و آن این است که همه ناطق اند یا ضاحک اند. آیا بایستی اگر یک اثر مشترک بود، باید بین زید و بکر و عمرو هم یک جامع ذاتی ماهوی باشد که بگوییم ضحک اثر آن است یا این که نه، ممکن است بگوییم زید و بکر و عمرو اثر مشترک دارند ولی بین آنها جامع ماهوی وجود ندارد؟

آقای خوئی و دیگران اشکال کرده اند که اگر این قاعده درست باشد مختص واحد شخصی است. ولی این فرمایش ایشان درست نیست که البته ما آن را بررسی نمی‌خواهیم بکنیم. اگر این قاعده درست باشد دیگر فرقی بین واحد شخصی و واحد نوعی نیست.

لکن مدتها مطلبی در ذهن ما هست که اصلاً بنابر مسلک اصالة الوجود این که کسی ادعا بکند که قاعده الواحد درست است محال است. یا باید از اصالة الوجود دست بردارند یا از قاعده الواحد. شما می‌گویید زید، بکر و عمرو، هر کدام مرتبه ای از وجود هستند. یعنی تشکیک عرضی هست. دیگر الآن جزء مسلمات است که زید و بکر در مرتبه وجود با هم فرق می‌کنند و این طور نیست که اینها یک شیء باشند.

در این بحث که آیا اوامر به طبایع تعلق گرفته یا به افراد، اشکال کرده اند که اگر متعلق امر فرد باشد، معنایش این می‌شود که خصوصیات شخصیه تحت امر باشد. جواب داده اند اگر همه خصوصیات شخصیه زید را کنار بگذارید باز آن حصه ای از انسانی که در زید است غیر از آن حصه ای از انسانی است که در عمرو است. آن سخن معنایش همین تشکیک عرضی است.

یا این جمله که الآن نرخ شاه عباسی است که الحق ان الکلی الطبیعی بالنسبة الی الافراد کالآباء الی الابناء لا کالاب الواحد بالنسبة الی الابناء نیز همین سخن است.

بین زید و عمرو و بکر، چه جامع ماهوی وجود دارد؟ بین آنها جامع ماهوی نیست. واحد عنوانی نیز همین طور است.

بعضی قائلند که قاعده الواحد چه در واحد شخصی و چه در واحد نوعی و چه در واحد عنوانی، جاری است. لکن آنها که واحد بالعنوانند جامعشان عنوانی است. آنهایی که واحد بالنوع هستند جامعشان واحد نوعی است. هیچ کس نمی گوید آنهایی که واحد بالعنوانند باید جامع ماهوی ذاتی داشته باشند. اگر این قاعده اساسی داشته باشد، هم واحد شخصی را می گیرد و هم نوعی و هم عنوانی را لکن در واحد شخصی باید آن موثر شخص باشد و در واحد نوعی باید آن موثر نوع باشد و در واحد عنوانی باید آن موثر عنوان باشد.

این نسبت به کبرای قاعده الواحد.

اما نسبت به صغری: آیا این درست است که هر علمی غرض واحد دارد و بنابراین باید موضوع واحدی داشته باشد؟

آقای صدر و آقای خوئی به این مطلب اشکال کرده اند که ما بگوییم قاعده الواحد تطبیق می شود بر علوم به لحاظ غرض که غرض واحد موضوع واحد می خواهد.

اشکالی که آقای خوئی کرده این است که گفته اند غرض از علم نحو صون اللسان عن الخطاء فی المقال است. غرض از علم اصول این است که مجتهد تمکن پیدا می کند از استنباط احکام شرعیه الهیه. ولی بسیاری هستند که در مقال اشتباه می کنند با این که علم نحو را هم می دانند ولی چه بسا عمدا کلمه را اشتباه به کار می برند. پس اگر بخواهد صون اللسان عن الخطاء شود سه چیز باید جمع شود. ۱- قواعد علم نحو. ۲- علم به این قواعد. ۳- اراده بر اعمال این قواعد. بنابراین دیگر نمی توان گفت غرض از علم نحو صون اللسان عن الخطاء هست. این اثر، اثر این قواعد نیست. به این اشکال دو جواب می شود داد:

یک جواب این است که مراد از این صون اللسان عن الخطاء فی المقال این نیست که در خارج، علم نحو که باشد همه درست صحبت می کنند. اثر علم نحو تمکن است و لکن اگر بخواهد این تمکن به فعلیت برسد هم باید این قواعد باشد و هم علم به آن و هم اراده بر اعمال آن. یا بگوییم اثر علم نحو قوه و استعدادی است که اگر دو جزء دیگر به آن ملحق شود نتیجه اش صون اللسان می شود.

اشکال دومی که آقای خوئی فرموده این است که: این صون اللسان اثر موضوع است یا اثر علم به نسب است؟ یعنی اگر کسی بداند فاعل یا مفعول چیست نمی تواند عبارت را درست بخواند. اگر بخواهد درست بخواند باید الفاعل مرفوع را بداند. یعنی نسبت این موضوع و محمول را بداند. پس این صون اللسان در واقع اثر علم به نسب است. اگر بخواهد قاعده الواحد اعمال شود باید یک نسبت واحد

داشته باشید. نسبت هم که امری ارتباطی است و معنای حرفی دارد و وابسته به طرفینش است. باید بگویید هر علمی موضوع واحد می خواهد و محمول واحد می خواهد و باید نسبت آن موضوع و محمول واحد باشد تا اثر داشته باشد.

اشکال سوم این است که نسبت به موضوع علم فقه؛ یک موضوع صلاه است در الصلاه واجبه که از مقوله فعل است و عرض می باشد. یکی دیگر الدم در الدم نجس است که جوهر است. یکی دیگر بیع است که البیع لازم و بیع از امور اعتباری است. اگر شما می گوید علم فقه موضوع واحد دارد یعنی باید جامعی پیدا کنید که جامع بین جوهر و عرض و امر اعتباری باشد و حال آن که بین مقولات عشر جامع وجود ندارد فکیف به این که بین امر تکوینی و اعتباری جامع وجود داشته باشد. یا در علم اصول یکی از موضوعاتش این است که صیغه افعال ظهور در وجوب دارد. یکی دیگر از موضوعات علم اصول این است که شهرت حجت است. صیغه افعال از مقوله کیف است و شهرت از مقوله کم است و بین مقولات جامع وجود ندارد. پس بما این که موضوعات مسائل هر کدام از یک مقوله ای است عقلا محال است که شما بتوانید جامعی بین آنها درست کنید.

اشکال چهارم این است که یکی از محمولات علم اصول ظاهره فی الوجوب است برای صیغه افعال. یکی دیگر از محمولات حجه است. بین ظاهره که امر تکوینی است و بین حجه جمعی وجود ندارد. اشکال بعدی این است که این غرضی که بر موضوع علم نحو مترتب است (صون اللسان عن الخطا فی المقال)، واحد شخصی نیست بلکه واحد عنوانی است یعنی وقتی الفاعل مرفوع را بلدم فقط فاعل را درست می خوانم و وقتی المفعول منصوب را بلدم مفعول را درست می خوانم. همه اینها تحت عنوان حفظ قرار می گیرد. مثل این که می گوید من مطالبی که در ذهنم هست را حفظ می کنم و آبروی شما را حفظ می کنم و هم این طلاها را حفظ می کنم. این ها همه فقط عنوان حفظ بر آنها منطبق است و غرض واحد نیست.

بعد هم اشکال فرموده که اگر این قاعده الواحد درست باشد واحد شخصی را می گیرد و نهایتا اگر بپذیریم واحد نوعی را شامل می شود و اما واحد عنوانی را شامل نمی شود.

اصول-متن شنبه ۹۴/۶/۲۸ اشرفی

شنبه ۹۴/۶/۲۸

اشکالاتی که مرحوم آقای خوئی به قاعده الواحد کرده بودند را بیان کردیم. دو اشکال هم آقای صدر می کند:



اشکال اول: اغراض دو قسم است. یک قسم غرض تدوین و تعلم است. یک قسم غرضی است که بر نفس قواعد علم مترتب است و کاری با اشخاص ندارد.

این که می گویند هر علمی غرضی دارد، مقصود غرض تدوین و تعلیم نیست چون یک شخص ممکن است غرضش اجتهاد باشد، بنابراین باید دوازده علم را مثلا یاد بگیرد. یک شخصی می خواهد مثلا مجوز ثبت اسناد بگیرد، او چهارتا کتاب فقهی می خواند.

بنابراین غرض نفس الامری ملاک است یعنی قواعد هر علمی با غمض عین از تعلم، اثری بر آنها مترتب است.

وقتی می گوییم غرض از علم نحو صون اللسان عن الخطا فی المقال است، آیا مراد عنوان صون اللسان است یا واقع صون اللسان است؟

صون اللسان به حمل شایع و واقع آن، جامعی ندارد چون آن مصداقی از صون اللسانی که از «الفاعل مرفوع» بدست می آید غیر از آن صون اللسانی است که از «المفعول منصوب» بدست می آید.

اصلا ما جامع ذاتی بین وجودات نداریم. همانطور که روز گذشته گفتیم تشکیک عرضی یعنی وجود زید غیر از وجود عمرو است و وجود عمرو غیر از وجود بکر است یعنی ما اصلا جامع ذاتی بین اشیاء نداریم. جامع حقیقی ندارد.

می ماند جامع عنوانی و مفهوم عامی که همه آنها را شامل شود یعنی صون اللسان عن الخطا فی المقال کما اینکه مفهوم وجود مفهوم عامی است که بر خداوند سبحان و بر جوهرها و بر اعراض و بر وجودات رابط (اگر حقیقت داشته باشند که ندارند) منطبق می شود.

بله بدون حیثیت مشترکه مفهوم واحد انتزاع نمی شود. ولی آن جهت واحده لازم نیست یک جهت ماهوی و ذاتی باشد. کما این که زید و بکر و دریا و اعراض، از همه اینها در کشور ایران را انتزاع می کنیم. در حالی که کشور ایران یک حقیقت واقعی نیست و تنها به یک خط فرضی از مثلا عراق جدا شده است.

این که کسی «الفاعل مرفوع» را درست می خواند و «المفعول منصوب» را درست می خواند، اینها همه در وجوداتی از صون هستند که تحت عنوان حفظ قرار می گیرند. بین اینها که عنوان حفظ از آنها انتزاع می شود قطعا یک جامعی وجود دارد ولی لازم نیست که این جامع حتما یک جامع ماهوی باشد، بلکه یک جامع عنوانی است و آن عنوان مقبولیت عندالعقلا است.

اشکال دوم: اصلا تطبیق قاعده الواحد بر مقام اشتباه است و مقام از صغریات قاعده الواحد نیست. عرض کردیم مرحوم آقای خوئی اشکال فرمود که شما می گویند غرض علم نحو صون اللسان عن الخطا

فی المقال است. ولی این قطعاً غرض نیست چون علم نحو هست ولی این همه مردم عبارات را غلط می خوانند. ما توجیهی بیان کردیم. آقای صدر نظرش این است که اثر علم نحو یا علم اصول مطابقت این کلام است با قواعد نفس الامری. یعنی وقتی کسی می گوید زید قائم می گویند این کلام شما مطابقت دارد با قاعده المبتدا مرفوع. ولی اگر کسی بگوید زیداً قائم می گوئیم مطابقت ندارد. پس اثر این علم این است که اگر کسی این علم را بلد بود، کلامش مطابقت دارد با قواعد. مطابقت امری انتزاعی است و حال آنکه قاعده الواحد برای جایی است که تاثیر و تاثر باشد مثل حرارت که از آتش صادر می شود. صون اللسان که از الفاعل مرفوع صادر نمی شود.

### نظر مختار آقای صدر:

آقای صدر می گوید اصولیین کلام حکما را نفهمیده اند. حکما که می گویند هر علمی موضوعی می خواهد، مقصودشان موضوع اصطلاحی نیست که در مقابل محمول است. مقصودشان این است که مسائل هر علمی تحت یک محور واحدی می چرخد و با هم یک ارتباطی دارند.

این محور واحد ممکن است موضوع اصطلاحی باشد. ممکن است محمول اصطلاحی باشد. ممکن است نه موضوع و نه محمول اصطلاحی باشد بلکه غرض باشد. مثلاً الفاعل مرفوع و المفعول منصوب تحت محور کلمه می چرخد. در فقه از الدم نجس و البیع صحیح و الصلاة واجبه و الوكالة نافذة بحث می شود. اینها یک محور واحد دارند و آن محور واحد این است که از حکم شرعی صحبت می کند ولو اینکه این حکم شرعی محمول است. در فلسفه می گویند زید موجود و الفصل موجود و الجنس غیر موجود و این در حالیست که وجود، موضوع فلسفه اولی است نه محمول آن. این در واقع همین است که فلسفه اولی حول محور وجود می چرخد. این طور نیست که چون بو علی سینا علم فلسفه را نوشته بشود علم واحد. اصول علمی است که حول حجت های بر احکام شرعی می چرخد، چه کسی این علم را بنویسد و چه ننویسد. گاهی ممکن است آن محور، غرض باشد مثل این که علم طب حول صحت بدن می چرخد در حالیکه آن غرض از علم طب است.

آقای صدر شاهد بر این مدعایش را از کلام بوعلی سینا می آورد: و الشاهد علی ذلک ان الشیخ الرئیس یقول فی کتابه [۱] [بانه تارة یكون للعلم موضوع واحد کعلم الحساب الذی موضوعه العدد و اخری یكون له موضوعات متعددة و هذه الموضوعات تارة یجمعها جنس واحد (یعنی جامع ذاتی دارد) و اخری لا یجمعها جنس واحد و علی الثانی تارة یجمعها مناسبة واحدة و اخری لا یجمعها مناسبة واحدة و مثال ما یجمعها جنس واحد الخط و السطح و الجسم و الجامع بینها المقدار (کم متصل) و مثال ما لا یجمعها

جنس واحد و لکن تجمعها مناسبه واحده النقطه و الخط و السطح و الجسم (نقطه نه طول دارد و نه عرض و نه ارتفاع، لذا داخل در کم متصل نیست) و الجامع بينها ان نسبة النقطه الى الخط هي نسبة الخط الى السطح و هكذا. جامع بين اينها در واقع جزء و کل است. هر خطی از بی نهایت نقطه تشکیل شده و هر سطحی از بی نهایت خط تشکیل شده. در علم هندسه از همه اينها بحث می کنیم در حالیکه جامع ذاتی ندارند.

اما این حرف آقای صدر که هر علمی یک محور واحد می خواهد که حول آن محور واحد باید بحث کند و آن محور واحد یا موضوع است و یا محمول است یا غرض است، این اشکالی که اصولیین گرفته اند به این تقریب آقای صدر هم وارد است چون اگر شما بگوئید هر علمی تحت یک محوری می چرخد. می گوئیم علم فلسفه تحت چه محوری می چرخد؟ می گوئید تحت محور وجود می چرخد.

ولی وجود جامع نیست. وجود جامعش فقط مفهوم وجود است. اگر مفهوم وجود است یکی از این محمولات این است که شریک الباری ممتنع است. ولی آن تحت محور وجود نیست. بحث از عدم هم نیست. بحث از امتناع است. امتناع وجود غیر از وجود است. امتناع وجود می شود از مبادی وجود، می شود از مبادی احکام. بنابراین باز سوال این می شود که جامع بین اينها چیست؟ یا نسبت به غرض که مثلا غرض از طب، صحت بدن است، می گوئیم جسم غیر از روح است در حالیکه طب از هر دو بحث می کند.

بنابراین اگر شما به دنبال این هستيد که عويصه را جواب دهید، که این عويصه جواب داده نمی شود و الا همان حرفهای جامع عنوانی و توجیهاات می آید.

بله هر علمی یک جهت وحدتی دارد لکن جهت وحدت همانی است که آقای صدر گفت مقصود نیست از غرض. غرض از علم همان غرض از تعلم و تدوین است نه غرض واقعی.

به همین جهت سابقا علم پزشکی یک علم بود. کم کم که علم گسترده شد تبدیل شد به ده تا علم. سابقا علم اصول کتاب مستقل نداشت. ولی الآن اصول خودش علم مستقل پیشرفته ای شده.

مثلا صرف و نحو هر دو از کلمه صحبت می کنند ولی غرض از تدوین صرف بررسی فاء الفعل و امثال آن است و علم نحو بررسی به لحاظ اعراب و بناء است.

تلخیص مما ذکرنا که این که علم واحد موضوع واحد می خواهد برهانی ندارد لکن هر علمی مدوّنش غرضی دارد لذا مسائلی را جمع می کند مع تحت آن غرضش باشد. البته گاهی هم ممکن است جهت وحدت، غرض نباشد بلکه مثلا کتابی نوشته شود که اول کلمه اش با باء آغاز شود.

یکشنبه ۹۴/۶/۲۹

کلام در این بود که گفته اند هر علمی موضوع واحدی می خواهد. وجه اول گذشت و عرض کردیم که اصل این قاعده درست نیست و تطبیقش در اینجا درست نیست و در جایی است که تاثیر و تاثر باشد.

### وجه دوم برای وحدت موضوع:

گفته اند تمایز علوم به تمایز موضوعات است و باید هر علمی موضوع واحدی داشته باشد تا بگوییم این علم از آن علم جداست.

به این وجه دو اشکال شده است:

یک اشکال از مرحوم آخوند: اگر تمایز هر علمی به تمایز موضوعش باشد لازم می آید که علم اصول بشود هشت علم چون مقصد اول، اوامر است و مقصد ثانی، نواهی است و مقصد ثالث، مفاهیم و هکذا که هر کدام یک موضوع هستند. بلکه لازم می آید هر مسئله ای یک موضوع باشد مثل اجتماع امر و نهی محال است، صیغه افعال ظاهره فی الوجوب و هکذا.

بنابراین نمی شود تمایز علوم به تمایز موضوعات باشد تا از آن به برهان انی کشف کنیم که هر علمی موضوع واحد می خواهد.

حاج شیخ اصفهانی به آخوند اشکال می فرماید (آقای صدر هم همین اشکال را دارد) مقصود از موضوع علم، چیزی است که این محمول از عوارض ذاتیه آن باشد. در الفاعل مرفوع، فاعل موضوع نیست چون مرفوع همانطوری که عرض ذاتی فاعل است، عرض ذاتی کلمه هم هست. موضوع یعنی آخرین چیزی که مرفوع، عرض ذاتی آن به حساب بیاید.

اما در تعریف ذاتی خواهیم گفت - ان شاء الله - که اگر عرض ذاتی را آنی بگیریم که مرحوم آخوند در کفایه معنا کرده، به محقق اصفهانی نقض می شود که در این صورت لازم می آید که علم نحو و علم صرف و بلاغت و ... ، همه اینها یک علم بشوند.

اشکال آقای صدر: شما اول ثابت کن که تمایز علوم به تمایز موضوعات است تا از آن کشف کنیم که هر علمی موضوع واحدی دارد. بله اگر به دلیل قطعی ثابت شود که قطعاً تمایز علوم به تمایز موضوعات

است کشف می کنیم که هر علمی موضوع واحدی دارد. در غیر این صورت شاید یکی بگوید تمایز علوم به تمایز محمولات است.

اشکال محقق خوئی ره: نه تنها دلیل نداریم که هر علمی موضوع واحد می خواهد بلکه برهان بر این داریم که موضوع واحد نداریم به دو دلیل:

دلیل اول: در فقه می گوئیم الدم نجس و «الدم» جوهر است و الصلاة واجبه که صلاه از اعراض است و البیع صحیح که از امور اعتباری است. جامع ذاتی بین مقولات محال است فکیف به این که جامع ذاتی داشته باشیم بین یک امر تکوینی و یک امر اعتباری.

دلیل دوم: محمولات در علم فقه همه از امور اعتباری هستند. امور اعتباری جامع ذاتی ماهوی ندارد. جامع در آنها فقط می تواند یک امر اعتباری باشد.

اشکال آقای صدر به این دو دلیل:

اما نسبت به دلیل دوم: ما یک اعتبار داریم و یک معتبر. اعتبار امری تکوینی است و معتبر است که امری اعتباری است. جامع بین اعتبار و ملاکات هست.

این کلام آقای صدر دو اشکال دارد: یکی این که ما آنی را که در علم، موضوع و محمول است کار داریم. در علم فقه، محمول واجب است نه این که صلاه ملاک دارد. اصلا ممکن است کسی مانند اشاعره منکر ملاک شود.

دیگر این که حتی بین ملاکات هم جامع وجود ندارد. مثلا ملاک صلاه این است که قربان کل تقی است که از امور معنوی و روحانی است. ملاک حرمت خمر، ضرر بدنی است که مقوله تکوینی مادی است. یا ملاک بیع تنظیم امور معایش عباد است که از امور تکوینی است. بنابراین بین اینها جامعی وجود ندارد.

و اما نسبت به دلیل اول (اشکال آقای صدر به دلیل اول مرحوم آقای خوئی): موضوع آنی نیست که در کتاب نوشته می شود بلکه آنی است که حول آن بحث می شود. چه بسا موضوع در یک علمی محمول آن در مقام تدوین باشد. مثلا در فلسفه می گویند الجوهر موجود و العقل موجود و النفس موجود و ... در حالیکه موضوع علم فلسفه موجود است ولی در علم (زمان تدوین)، محمول واقع شده است. در علم فقه موضوع حکم شرعی است ولی در علم، محمول واقع شده است.

این اشکال آقای صدر وارد نیست چون اولاً در فلسفه که شما به آن نقض کردید، خود فلاسفه گفته اند که موضوع در آن وجود است و ما از تعینات وجود بحث می کنیم ولی چون تعلم آن در صورتی که وجود محمول واقع شود راحت تر است آن را محمول قرار داده اند. در چنین مواردی که صاحبان علم

ذکر کرده اند موضوع چیست حرف شما درست است. اما در فقه هیچ کس نگفته است که موضوع، حکم شرعی است و اگر چنین باشد نود درصد فقه را خارج کرده اند چون در فقه از نجاست خمر بحث می شود ولی نجاست خمر که موضوع نیست. اگر موضوع باشد می شود از مبادی تصدیقیه. ثانیاً به فرض که موضوع، حکم شرعی باشد، حکم شرعی هم جامع ندارد. یک حکم شرعی، حکم ظاهری است، یکی حکم واقعی است، یکی حکم وضعی است، یکی حکم تکلیفی است و اینها جامعی ندارند. بنابراین اشکال آقای خوئی وارد است. تلخیص مما ذکرنا که این ادعا که هر علمی موضوع واحدی دارد که جامع ذاتی ماهوی بین موضوعات مسائل است قابل اثبات نیست.

### مطلب ثانی:

آخوند فرموده: موضوع کل علم و هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه. در این خط سه نکته هست. نکته اولی تعریف موضوع هر علمی است.

نکته ثانیه تعریف عرضی است.

عوارض دو قسم است:

یکی عرض ایساغوجی است در مقابل جنس و فصل و نوع که ذاتیات است.

یکی عرضی در ما نحن فیه است که اعم است از عرض ذاتی باب برهان و عرض ایساغوجی. عرض را معنا می کنند آنی که خارج از شیء است و محمول بر شیء است (هو خارج المحمول الذی یعرض علی الشیء) خارج محمول هم از باب اضافه صفت بر موصوف است یعنی محمول خارج عن الذات. ولی عرض در اینجا چنین نیست و ممکن است ذاتی ایساغوجی باشد و داخل در ذات باشد و حتماً لازم نیست خارج محمول باشد.

نکته سوم تفسیر عرض ذاتی است.

دو تفسیر وجود دارد؛ یکی تفسیری است که معروف و مشهور است و مرحوم آقای خوئی هم متعرض آن شده است. یک تفسیر، تفسیر آقا ضیاء عراقی است که الحق و الانصاف ایشان خوب کلمات را زیر و رو کرده اند اگر چه ریشه کلمات ایشان، کلمات ملاصدرا است.

می شود گفت یک تفسیر ثالث هم هست که از مرحوم آقای خوئی است.

اما معنای عبارت کفایه چیست؟ ایشان می فرماید یبحث عن عوارضه الذاتیه ای بلا واسطه فی العروض. مرحوم شیخنا الاستاذ وقتی این جمله را توضیح می داد، می فرمود: مرحوم حاج شیخ اصفهانی نیز

کلامی دارد که همین مطلب ما را می فرماید که کلامی که حاج شیخ می پذیرد همان کلام ملاصدرا است و حال آن که کلام حاج شیخ چیز دیگری است. اما این عبارت آخوند را کسی معنا نکرده، آنهایی که دقیق در کفایه هستند فقط فرموده اند که دو احتمال دارد، بعضی هم حمل کرده اند بر همان معنایی که مرحوم آقای خوئی فرموده.

### تفسیر محقق عراقی:

ایشان می فرماید عرض یا ینتزع من نفس الذات مثل انتزاع اسودیت یا موجودیت از نفس سواد و وجود. اینها از ذات انتزاع می شوند بدون این که جهت خارج از ذات را لحاظ کنیم. قسم دیگر این است که از جهت خارج از ذات موصوف انتزاع می شود که خود دو قسم است: یک وقت آن جهت خارج، اقتضاء نفس ذات است مثل انتزاع مدرکیت از عقل، مدرکیت چیزی خارج از ذات است.

یک وقت هست که اقتضاء نفس ذات نیست بلکه یک امر و واسطه خارجی در کار است که خود دو قسم است:

یک وقت واسطه حیث تعلیلی و علت در عروض است. مثل الماء حار. حرارت به اقتضاء ذات نیست و امر خارجی دخیل است ولی آن امر خارجی علت است و معروض نیست. مثل اینکه انسان با دستش کلید را حرکت می دهد، خوب کلید هم حرکت می کند.

یک وقت هست که آن امر خارجی حیث تقییدی است و آن است که در واقع معروض است و موصوف است و محمول است. که خود دو قسم دارد:

گاهی آن ذوالواسطه محمول ضمنی است. و گاهی آن ذوالواسطه محمول ضمنی نیست. مثلاً نسبت به «بعض الحیوان ضاحک» ضاحک در واقع معروضش انسان است نه حیوان ولی چون حیوان، جنس انسان است ضمناً خود این حیوان هم معروض ضاحک می شود لکن معروض ضمنی. اما آنی که حث معروض ضمنی هم نیست مثل عوارض فصل نسبت به جنس. مدرک للکلیات از عوارض ناطق است. وقتی می گوئیم بعض الحیوان مدرک للکلیات، حیوان اصلاً معروض نیست نه استقلالاً و نه ضمناً لکن در عین حال که معروض نیست، اتحاد دارد و حمل می شود. میگوئیم درست است که حیوان جزء ناطق نیست ولی چون اتحاد جنس با فصل اتحاد لامتحصل با متحصل است و در خارج عین هم اند مدرک للکلیات عرض ناطق ولی محمول بر حیوان هم هست به خاطر این که با حیوان اتحاد دارند.

اما یک وقت ذوالواسطه نه معروض است - نه استقلالاً و نه ضمناً - و نه هم محمول است که اتحاد حمل داشته باشند مثل سرعت و بطء که اینها در واقع عرض حرکتند. این حرکت است که یا سریع است یا بطیئ. اگر این سرعت را نسبت بدهیم به جسم، اینجا در واقع جسم نه محمول است و نه معروض استقلالاً است و نه معروض ضمنی.

آقا ضیاء می فرماید آن قسم اول (انتزاع اسودیت از سواد) قطعاً عرض ذاتی است و جای شبه ای ندارد. قسم دوم و سوم: وجهی ندارد که این دو قسم را از اعراض ذاتی ندانیم.

قسم اخیر (الجسم سریع) قطعاً عرض غریب است چون ذوالواسطه نه حمل می شود و نه استقلالاً یا ضمناً معروض است و با هم ربطی ندارند.

اما قسمی که واسطه می خورد اما معروض ضمنی هست مثل عوارض نوع نسبت به جنس و قسمی که معروض ضمنی نیست ولی حمل می شود مثل عوارض فصل نسبت به جنس، می فرماید یک وقت ما می گوئیم در عرض ذاتی بودن مجرد اتحاد حمل کافی است که این تفسیر مرحوم آقای خوئی از عرض ذاتی است، در این صورت این دو قسم داخل در عرض ذاتی هستند.

اما اگر گفتیم اتحاد حمل کافی نیست و باید معروض هم باشد، حال اگر گفتیم معروض بودن ضمنی هم کافی است عوارض جنس که به واسطه نوع بار می شود، می شوند عرض ذاتی ولی عوارضی که بر جنس بار می شود به واسطه فصل عرض ذاتی نمی شود.

محقق عراقی ره در ادامه می فرماید این کلام ملاصدرا است.

ملاصدرا در اسفار می گوید عرض ذاتی آنی است که موضوع برای گرفتن این عرض لازم نیست یک صورت دیگری را بپذیرد تا استعداد پیدا بکند بگیرد. ابتداء به خود همین صورت متخصص می شود. به خود همین عرض متخصص می شود. این عبارت با این فرمایش آقا ضیاء واضح می شود.

الجسم موجود. الموجود ممکن. الممكن جوهر. الجوهر جسم، عقل، ماده، هیولی، صورت، همه اینها عرض ذاتی است ولی وقتی می گوئیم الحيوان مدرک للکلیات عرض غریب است، چون موجود اگر بخواهد جوهر شود لازم نیست اول صورت امکان را بپذیرد و بعد صورت جوهر را بپذیرد، صورت امکان و صورت جوهر به یک لحظه می آیند و متخصص می شود به خصوصیت جوهر به خلاف الحيوان مدرک للکلیات، اگر حیوان بخواهد مدرک للکلیات باشد اول باید صورت انسان را بپذیرد یعنی اول باید این حیوان، نوع شود تا قابلیت داشته باشد صورت مدرک للکلیات را بپذیرد.



اگر کسی این حرف را گفت معنایش این می شود که آن دو قسم عرض غریبند یعنی هم مثل بعض الحیوان ضاحک هم مثل بعض الحیوان مدرک للکلیات یعنی در جایی عرض ذاتی است که موضوع، معروض استقلاللی باشد یعنی معروض ضمنی به درد نمی خورد فکیف به اتحاد حمل. بنابراین همه می گویند عرض ذاتی آنی است که واسطه در عروض نداشته باشد و اختلاف در واسطه در عروض است.

اگر کسی سوال کند به نظر آخوند، بعض الحیوان مدرک للکلیات، عرض ذاتی هست یا نه؟ آقای خوئی می فرماید عرض ذاتی است چون واسطه در عروض ندارد. آقا ضیاء می فرماید عرض ذاتی نیست چون واسطه در عروض دارد. واسطه در عروض ناطقیت است. به تفسیر آقا ضیاء آقای صدر اشکال می کند:

شما فرق گذاشتید بین حمل و بین عروض، چون گفتید گاهی اصلا معروض نیست ولو ضمنا مثل بعض الحیوان مدرک للکلیات، ولی مگر حمل غیر از عروض است؟ هر دو به معنای اتحاد است. این اشکال آقای صدر به آقا ضیاء وارد نیست و معلوم می شود ایشان به اسفار دقت نکرده چون درست است که عروض حمل است ولی پذیرفتن این صورت است. معروض نیست یعنی خودش ابتداء حمل نمی شود و باید صورتی را بپذیرد تا قابلیت پیدا کند ولی حمل یعنی این دو یکی هستند ولو بعد از آنکه صورت را پذیرفت.

اصول-متن یکشنبه ۹۴/۷/۵ اشرفی

یکشنبه ۹۴/۷/۵

کلام در میزان عرض ذاتی بود.

کلام مرحوم آقا ضیا را عرض کردیم که ایشان فرمود:

(قسم اول:) عرض یا منتزع از نفس ذات است مثل السواد اسود یا الوجود موجود.

دوم: یک وقت جهت خارجی دخیل است ولی آن جهت خارجی به اقتضای خود ذات است مثل العقل مدرک و الانسان ضاحک.

سوم: امر خارجی دخیل است و به اقتضای خود ذات هم نیست ولی آن جهت خارجی فقط حیث تعلیلی است و خود آن معروض نیست. معروض و موصوف و موضوع خود همان ذو الواسطه است.

ایشان فرمود این واسطه ای که حیث تعلیلی است فرقی نمی کند امر اخص باشد یا اعم باشد [۱] یا امر مباین یا مساوی باشد، مهم این است که آنی که واسطه است اصلا معروض نیست، فقط علت ثبوت

عرض و محمول للمعروض است مثل الماء حار که حرارت به خاطر مجاورت با نار است. مجاورت نار مابین است با ماء ولی حیث تعلیلی است. این هم عرض ذاتی است و وجهی ندارد که کسی عرض ذاتی را مختص کند به همان قسم اول که به مقتضای خود ذات باشد یا به قسم ثانی که آن جهت خارجی هم به اقتضای ذات باشد.

فتخلص مما ذکرنا که اگر این واسطه ای که برای حمل عرض بر معروض دخالت دارد حیث تعلیلی باشد، این عرض ذاتی است چه واسطه مابین باشد یا اخص باشد یا اعم باشد یا مساوی باشد، داخلی باشد یا خارجی باشد. مهم این است که واسطه موضوع و معروض نیست.

چهارم: اما اگر این واسطه حیث تقییدی باشد یعنی در واقع محمول و عرض، محمول این واسطه است و آن است که حقیقتاً موضوع است مثل بعض الحیوان ضاحک. آنی که در واقع موضوع است انسان است که نوع است، لکن در عین حال جنس هم ضمناً به این جهت که یکی از اجزای نوع و موصوف است، می شود معروض ضمنی. اما معروض استقلالی همان واسطه است که انسان باشد.

پنجم: این قسم هم که حیث تقییدی است مثل جایی که عوارض فصل را حمل کنیم بر جنس، مثلاً می گوئیم بعض الحیوان مدرک للکلیات که این وصف مدرک وصف ناطق است. حیوان اصلاً کاره ای نیست حتی معروض ضمنی هم نیست. فقط چون فصل متحد با جنس است (اتحاد لامتحصل با متصل) این عرض هم متحد با فصل است، لذا فقط این عرض با ذو الواسطه که بعض الحیوان باشد مجرد اتحاد حمل دارد.

ششم: قسم سوم از حیث تقییدی این است که ذو الواسطه نه معروض ضمنی است و نه اتحاد حمل دارد. مثل الجسم سریع که سرعت و بطء که حمل بر جسم می شود، به واسطه حرکت حمل بر جسم می شوند، اما ذو الواسطه که جسم باشد نه معروض ضمنی است و نه اتحاد حمل دارد و با سرعت اصلاً کاری ندارد.

آقا ضیاء می فرماید به نظر ما این سه قسم که حیث تقییدی است از عرض غریب است ولو این که این قسم اخیر به اتفاق کل عرض غریب است اما آن دو قسم دیگر را بعضی داخل در عرض ذاتی دانسته اند.

بنابراین باید نگاه کنیم که آنجا که واسطه می خورد این واسطه حیث تعلیلی است یا تقییدی؟ اما دلیل آقا ضیاء این است که اصطلاح عرض ذاتی و عرض غریب، اصطلاح حکما است و حکما هر سه قسم را عرض غریب می دانند. قسمی که ذو الواسطه معروض ضمنی است ممکن است به ذهن

بزند که عرض ذاتی است یعنی عوارض جنس که بواسطه نوع حمل می شود. اما ایشان استشهد می کند به کلام ملاصدرا در اسفار و کلام خواجه در اشارات و حاجی در منظومه. مرحوم خواجه در اشارات [۲] می فرماید تارتا موضوع یک علم نسبت به دیگری خاص است یعنی یک علمی داریم که موضوعش عام است و یک علمی داریم که موضوعش خاص است، آن علمی که موضوعش خاص است اگر چه موضوعش تحت عام است ولی این علم جزئی از آن علم نیست. با توجه به این کلام، عوارض علم خاص که انسان باشد نسبت به علم عام که حیوان باشد، اگر صاحب و مخترع این فن می گوید داخل در آن علم نیست معلوم می شود که عرض غریب است چون هر علمی از عوارض ذاتی بحث می کند. اگر قرار باشد عوارض خاص، عوارض ذاتی آن عام باشد باید داخل در آن علم باشد. پس معلوم می شود که عوارض نوع، عوارض جنس به حساب نمی آید که داخل در آن علم عام نیست.

ملاصدرا در اسفار می گوید آن عوارضی در علم بحث می شود که نخواهد آن موضوع اول متهیاً و مستعد شود به صورتی، بعد این عرض را بگیرد بلکه مستقیماً باید بگیرد. اگر متخصص شد به یک صورتی و بعد آن عرض را گرفت، عرض ذاتی آن موضوع نیست. اگر بخواید ضاحک به حیوان حمل شود، اول باید حیوان صورت انسانیت بگیرد، بعد ضاحک را بگیرد بنابراین این هم از عرض غریب است.

اما حاجی در منظومه مثالی که برای عرض غریب می زند، «جالس السفینه متحرک» و «الجسم و سریع و بطی» زده یعنی قسم ششم.

آقا ضیاء می فرماید درست است که حاجی این مثالها را زده ولی مدعایش، همان مدعای اسفار است. فرمایشات آقا ضیاء در سه نقطه جمع بندی می شود:

نقطه اولی مختار آقا ضیاء بود که مشتمل بر دو مقدمه بود: یک مقدمه اقسام عرض و واسطه ها. یک مقدمه هم این بود که می فرماید این کلام من مستفاد از کلام حکما است.

نقطه ثانیه: یک اشکالی در همه علوم مطرح شده که در ادبیات، از «الفاعل مرفوع» بحث می کنند، ولی موضوع علم نحو «کلمه» است و «فاعل» خاص است. در نقطه اولی گفتیم که عوارض خاص برای عام عرض غریب است. شما از یک طرف می گوید هر علمی از عوارض ذاتی بحث می کند. از یک طرف می گوید عوارض خاص برای عام عرض غریب است. از طرفی هم علوم پر است از عوارض غریب.

می فرماید با این میزانی که در نقطه اولی گفتیم اشکالی که کردند (خروج اکثر مسائل علم از علم) از بین می رود چون فاعل حیث تعلیلی و واسطه در ثبوت است (مثلا «زید» در «جاء زید» مرفوع لانه فاعل) و گفتیم که اگر حیث تعلیلی چه عام و چه خاص و چه مساوی و چه مابین باشد، عرض ذاتی است.

نقطه ثالثه: رد ضابطه مشهور است که گفته اند اگر واسطه مساوی باشد، عرض ذاتی است. عرض ذاتی دو قسم است یکی جایی که اصلا واسطه ندارد و دیگر جایی که واسطه مساوی باشد چه داخلی باشد و چه خارجی.

معلوم شد که این حرف غلط است و باید نگاه کنیم واسطه حیث تعلیلی است یا تقییدی.

### اشکالات آقای صدر به آقا ضیاء:

اشکال اول به نقطه اولی کلام آقا ضیاء:

اگر آقا ضیاء به ذیل کلام خواجه در اشارات نگاه می گرد می فهمید که ایشان عوارض نوع برای جنس را عرض ذاتی می داند نه غریب.

ولی به نظر ما آقای صدر هم کلام خواجه را با دقت ندیده چون کلام خواجه، صدر و ذیل نیست. ایشان در عوارض خاص نسبت به عام تفصیل می دهد. یک قسم را می فرماید جزئی از علم عام است و یک قسم را می فرماید جزء نیست اگر چه ما فقط در حد نقل، بررسی می کنیم. عبارت خواجه این است که موضوعات علوم متناسب و تتخالف بحسب موضوعاتها فلا یخلو اما أن یکون بین موضوعاتها عموم و خصوص أم لا یکون، دو تا علم یک وقت موضوعشان عام و خاص است و یک وقت عام و خاص نیست. اگر عام و خاص باشد، یک وقت عام و خاص علی وجه التحقيق است و یک وقت عام و خاص علی وجه التحقيق نیست. عام و خاص علی وجه التحقيق این است که عموم و خصوص به امر ذاتی باشد یعنی عام جنس باشد برای خاص مثل مقدار که موضوع علم هندسه است و جسم تعلیمی که موضوع مجسمات است. در اینجایی که جنس و نوع باشد، عام جنس باشد و دیگری خاص باشد، فرموده علم خاص جزئی از علم عام است اما اگر عموم خصوص به امر عرضی باشد، علی وجه التحقيق نیست یعنی به امر ذاتی نیست، اگر موضوعش واحد باشد یا موضوعش دو شیء باشد، در این صورت فرموده این موضوع علم خاص تحت علم عام داخل هست ولی جزء آن نیست. لذا ایشان تفصیل داده در جایی که عام و خاص به امر ذاتی باشد، علی وجه التحقيق باشد یا به غیر امر ذاتی باشد. [۳۰] حال اینکه آقا ضیاء این تکه از فرمایش خواجه را دیده یا اصلا خواجه مقصودش نیست را دیگر بررسی نمی

کنیم. فقط همین قدر که آقا ضیاء اگر هم اشتباه کرده باشد در صدر و ذیل کلام اشتباه نکرده بلکه به یک وجه تفصیل خواجه نگاه کرده.

اشکال دوم: این که شما تفصیل دادید عجیب است. شما در جایی که واسطه حیث تقییدی است، فرمودید یک وقت عرض و محمول با ذو الواسطه وحدت حمل دارد و متحد هست ولی در عین حال عرض، عرض ذو الواسطه نیست و عرض واسطه است مثل حمل عوارض فصل بر جنس. اما مگر عرض غیر از حمل است؟

اگر شما به لحاظ عالم وجود خارجی می گوئید، در خارج با هم متحدند و هم وحدت حمل دارد و هم عرضش هست. اگر به لحاظ عالم تحلیل عقلی می گوئید: «که ذهن فصل را از جنس جدا می بیند، مدرک للکلیات را عرض فصل می بیند نه جنس.» اما به لحاظ عالم تحلیل عقلی وحدت حمل ندارند چون در ذهن جنس غیر از فصل است.

این اشکال هم به نظر ما به آقا ضیاء وارد نیست. آقا ضیاء نظرش این است که می خواهد عرض ذاتی را توضیح دهد که حکما بیان می کنند یعنی همان کلامی که از ملاصدرا نقل کردیم. مسلما ضاحک با حیوان در عالم خارج متحدند ولی در عین حال عرض ذاتی هم نیست.

اگر می گوئید عرض در لغت به معنای حمل است، آقا ضیاء می فرماید من که نگفتم عرض به معنای حمل نیست. من اصلاح حکما را معنا می کنم.

اصلا وقتی می گوئیم عرض، به لحاظ عالم تحلیل نیست، به لحاظ عالم خارج است به این علت است که در عالم تحلیل که حتی عرض و معروض هم دو چیز است.

[۱] مثلاً در «قوا انفسکم و اهلیکم نارا» می گوئیم «قوا» ظاهر در وجوب است چون هیئت افعال ظاهر در وجوب است.

[۲] [شرح الاشارات و التنبیهاة للمحقق الطوسی، ج ۱، ص: ۳۰۲]

[۳] [شرح الاشارات و التنبیهاة للمحقق الطوسی، ج ۱، ص: ۳۰۲]

اصول-متن دوشنبه ۹۴/۷/۶ اشرفی

دوشنبه ۹۴/۷/۶

عرض شد سه میزان برای عرض ذاتی ذکر شده، یکی آنی که محقق عراقی ره فرمود. دیگری قول مشهور بود و قول سوم قولی که مرحوم آقای خوئی و جماعت دیگری بیان فرمودند.

مرحوم آقا ضیاء تفصیل بین حیث تقییدی و حیث تعلیلی داد که اگر واسطه در عروض حیث تعلیلی باشد عرض ذاتی است ولی اگر واسطه، حیث تقییدی باشد عرض غریب است. ما کلام آقا ضیاء را در سه نقطه جمع بندی کرده بودیم. نقطه اولی بیان میزان و معیار عرض ذاتی. نقطه ثانیه دفع اشکالی که مشهور کرده اند که لازم می آید اکثر مسائل علوم از علم خارج شود. نقطه سوم این بود که نمی دانم چرا مشهور گفته اند اگر واسطه مساوی باشد عرض ذاتی است اما اگر واسطه اعم یا اخص یا مباین باشد، عرض ذاتی نیست. سه اشکال، آقای صدر به آقا ضیاء کرده بود. اشکال اولی و دوم آقای صدر ذکر شد.

### اشکال سوم آقای صدر بر کلام آقا ضیاء:

شما که تفصیل بین حیث تعلیلی و تقییدی دادید و از کلام مشهور تعجب کردید، سرش این است که نکته کلام مشهور برای شما معلوم نشده است. وقتی یک شیئی را نسبت به یک شیء دیگر بسنجیم دو نسبت در مورد آن متصور است. یکی نسبت محلّیت و یکی نسبت سببیت و منشأیت و علّیت. مثلاً می گوئیم الماء حار، حرارت را که می گوئیم عرض است معنایش این است که محلش ماء است و حمل بر آن می شود و با آن متحد است. اما گاهی نسبت را به لحاظ منشأیت می سنجم مثلاً می گوئیم الماء حار، حرارت عرض نیست برای ماء چون منشأ حرارت ماء نیست، علتش مجاورت نار است. حال این عرض ذاتی در کلام حکما آیا به این معنا است که حمل بر موضوع شود و موضوع محلش باشد؟ یا این که مراد از عرض ذاتی این است که موضوع محل نیست بلکه علت است و منشأ و مستتبع است؟

آقا ضیاء از کلام مشهور و حکما استفاده کرده که عرض ذاتی آنی است که حمل می شود بر موضوع لذا تعجب کرده که چرا ایشان گفته اند که فقط واسطه مساوی عرض ذاتی است ولی واسطه اعم و اخص و مباین عرض ذاتی نیست.

اما نظر حکما در عرض ذاتی این است که موضوع منشأ باشد و سبب و علت تامه باشد. در این صورت حق با مشهور است و فرمایش آقا ضیاء اشتباه است:

بین محلّیت و بین منشأیت عام و خاص من وجه است. ممکن است درجایی با هم جمع شوند، هم محل باشد و هم منشأ باشد مثل حرارت نسبت به نار که هم حرارت بر نار حمل می شود و هم علتش هست. ممکن است منشأیت و محلّیت از هم جدا شوند مثل حرارت نسبت به ماء، که حرارت محلش ماء هست ولی منشأ و علتش ماء نیست.

عرض ذاتی آنی است که موضوع تمام العله باشد و منشأ و سبب باشد برای محمول به طوریکه انفکاکش محال باشد سواء که محلش هم باشد یا محلش نباشد. به همین جهت «حار» برای «ماء» عرض ذاتی نیست ولو این که حرارت حیث تعلیلی است چون ماء، تمام العله برای حرارت نیست و الا آب سردی پیدا نمی شد.

کلام حکما هم با همین درست است. اگر چنانچه در جایی محمولی انتزاع می شود از ذات موضوع و موضوع، تمام العله هست، می شود عرض ذاتی. اگر در جایی واسطه‌ی مساوی باشد، می شود عرض ذاتی، چون به فرض در الانسان ضاحک، انسان که علت ضحک می شود به واسطه تعجب است، تعجب واسطه مساوی با انسان است. حال تعجب سببش که انسان است خود یا واسطه دارد یا ندارد. اگر واسطه ندارد که ثبت المطلوب چون تمام العله‌ی واسطه، موضوع است و واسطه هم تمام العله برای عرض است، از طرفی عله العله عله. اگر واسطه، خود واسطه داشته باشد، مثلاً تعجب با واسطه بر انسان حمل شود، نقل کلام به آن واسطه می کنیم. آن واسطه‌ی دوم یا اعم است یا اخص است یا مساوی است. یقیناً اعم و اخص نیست چون اگر اعم یا اخص باشد، تعجب، مساوی نخواهد شد چون اگر اخص باشد گاهی انسان هست و تعجب نیست و اگر اعم باشد ممکن است تعجب باشد و انسان نباشد. باز نقل کلام می کنیم به همان واسطه دوم که یا تمام علتش موضوع است یا واسطه می خواهد و همینطور، الکلام الکلام. خلاصه باید به جایی برسد که آن واسطه، دیگر واسطه نخواهد چون کلاً بالعرض لابد و ان ینتهی الی ما بالذات. پس در واقع عرض ذاتی یعنی آنی که موضوع، تمام علت برای آن است چه حمل بشود و چه حمل نشود.

از اینجا معلوم شد که اگر در جایی مثلاً می گوئیم بعضی انسان عراقی، یعنی عرض ذاتی نیست چون تمام موضوع و تمام علت برای عراقی بودن انسان نیست و شیء دیگر دخیل است. اگر واسطه اعم باشد مثل این که می گوئیم «انسان ماش» در این جا هم «ماش» عرض ذاتی نیست چون تمام علت ماش انسان نیست. انسان نسبت به ماش اصلاً هیچ کاره است. علت حیوان است. بنابراین واسطه اعم و اخص، عرض ذاتی نیستند.

اما واسطه مابین اشتباهی است در کلام مشهور و ما اصلا واسطه مابین نداریم. مشهور خیال کردند مقصود از عرض ذاتی نسبت محلّیت است یعنی عرض حمل شود بر موضوع. چون این خیال را کرده اند گفته اند ممکن است گاهی واسطه مابین باشد و آقا ضیاء هم همین اشتباه را مرتکب شده.

ولی ما گفتیم مراد از عرض ذاتی این است که این موضوع علت تامه باشد، تمام المنشأ باشد. لذا اجتماعش موردی است و مابین محال است. مثلا بنده نسبت به زید به لحاظ اتحاد حملی، با هم مابینم ولی به لحاظ موردی عام و خاص من وجهیم یعنی ممکن است بنده باشم و زید نباشد و ممکن است زید باشد و بنده نباشم و ممکن است هر دو باشیم.

خود ملاصدرا، اشارات و حکما دارند که اگر یک معمولی باشد به واسطه امر اخص، می شود عرض غریب و مقید به این نکرده اند که حیث تقییدی باشد نه حیث تعلیلی. پس معلوم می شود نظرشان به حمل نیست بلکه به سببیت و منشأیت است.

ان قلت: شما گفتید مقصود حکما از عرض ذاتی این است که موضوع تمام العله باشد، حال یا واسطه نداشته باشد یا واسطه مساوی داشته باشد. کلام اشارات را خودتان نقل کردید که عوارض فصل نسبت به جنس، عرض ذاتی است. فرمود اگر عام و خاص علی وجه التحقيق باشد که عام جنس باشد و خاص فصل باشد، عوارضش عوارض ذاتی است. این واسطه (ناطق)، واسطه اخص است یا واسطه مساوی است؟ قطعا اخص است چون ناطق اخص از حیوان است. به این اشکال چه جواب می دهید؟

قلت: با میزانی که ما گفتیم می شود عرض ذاتی چون وقتی می گوئیم بعض الحیوان ناطق، فصل را حمل می کنیم بر جنس، می گوئیم بعض الحیوان ناطق، تمام العله برای ناطق فقط حیوان است. ان قلت: پس باید همه حیوانها ناطق باشند، و از این که چنین نیست معلوم می شود که شیء آخری دخیل است.

قلت: بله چیزی دخیل هست ولی آن چه دخیل است چیزی غیر از حیوانیت نیست چون اگر غیر از حیوانیت باشد لازمه اش این است که فصل، ناطق نباشد چون قبل از ناطقیت، آن جنس متفصل شده است به فصل آخر، چیز دیگری ضمیمه شده است و حال آن که شما می گوئید فصل، ناطق است. پس آنچه دخیل است خود حیوان است یعنی درجه و مرتبه ای از حیوان است نه این که شیء دیگر ضمیمه شود به حیوان و الا آن شیء، فصل خواهد بود.

به این جهت است که اشارات تفصیل داده و گفته اگر عام و خاص علی وجه التحقيق باشد یعنی جنس و فصل باشد می شود عرض ذاتی و اگر جنس و فصل نباشد و عرضی باشد مثل انسان و انسان عراقی، عرض ذاتی نیست چون انسان وقتی می خواهد علت شود برای عراقیت تمام العله انسان نیست و چیز



دیگری هم می خواهد ولی در عام و خاص علی وجه التحقیق چیز دیگری را نمی گیرد و الا او می شود فصل.

ممکن است بگویید این که چیزی غیر از حیوان دخیل نیست یعنی چه؟ جواب می دهد در فلسفه امروز که تشکیک خاصی است، وجود جوهر یک خواصی دارد، عرض یک خواصی دارد، زید یک خواصی دارد، عمرو یک خواصی دارد. علت خواص عمرو مرتبه‌ی وجودیش است. علت خواص زید مرتبه‌ی وجودیش است. فرق بین این دو تا در خود وجود است.

چند روز پیش عرض کردیم تمام کسانی که می گویند کلی طبیعی نسبتش به افراد نسبت انباء به آباء است باید تشکیک خاصی و تشکیک عرض را بپذیرند یعنی باید بپذیرند مرتبه‌ی ای از انسانیت که در ضمن زید است غیر از مرتبه‌ی از انسانیت است که در ضمن عمرو است. فرقشان در انسانیت است و اشتراکشان در انسانیت است. ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است. در وجود هم همینطور است. وجود جوهر با وجود عرض تفاوت می کند و آثارش هم مختلف است. تفاوتشان در وجود است و اشتراکشان هم در وجود است. اما این چه طور می شود؟ ما نمی دانیم. کما این که نمی شود گفت اصالت الوجود هست یا اصالت الماهیه؟ از مرحوم علامه جعفری پرسیدند که اصالة الوجودی هست یا اصالة الماهیتی؟ فرمود اصالة الفهمی هستم.

بنابراین غیر از حیوانیت چیز دیگری دخیل نیست و بعض الحیوان است که علت تامه است. ممکن است بگویید شما تا اینجا درست کردید که فصل، عرض ذاتی جنس است ولی بحث ما در عوارض فصل است یعنی عوارضی که به واسطه فصل بر جنس حمل می شود. می گوید *علة العلة*، جنس علت فصل است و فصل هم علت آن عرض است، بنابراین علت آن هم هست.

بعد می گوید ما که گفتیم عرض ذاتی این است که موضوع تمام العلة باشد و تمام السبب باشد برای معلول، مقصود ما علت فاعلی نیست، مقصود ما اعم است از علت فاعلی و علت مادی. مثلا اگر علمی بگویید می خواهد راجع به مغز بادام صحبت کنم، می گویند باید این بحث را کنی که اگر مغز بادام را بکاری و آب بدهی درخت می شود.

اشکال می شود که درخت که عرض ذاتی مغز بادام نیست چون تمام العلة برای درخت نیست. مغز بادام علت مادی است و علت فاعلی هم می خواهد.

جواب می دهد درست است ولی چون علت فاعلی اراده ذات اقدس حق است و فیض از ناحیه او تمام است، لذا الآن تمام الموضوع همین علت مادی است.

ولی اگر بخواهید راجع به چوب بحث کنید، بعد بگویید یکی از عوارض ذاتیه اش این است که مبل می شود و تخت می شود و ... زیرا چوب علت مادی تخت است. می گوید درست است ولی اینجا تمام العله نیست چون نجار هم دخیل است و ممکن است او نجاری نکند. بنابراین بحث ما شامل علت مادی هم می شود لکن در جایی که علت فاعلی هم موجود باشد. اصول-متن چهارشنبه ۹۴/۷/۸ مهدی اشرفی

جلسه ۹۴/۷/۸

کلام در میزان عرض ذاتی بود یک میزان را آقا ضیاء نقل کرد و یک میزان را آقای صدر نقل کرد و به کلامات حکما نسبت داد

خلاصه کلمات آقای صدر

کلمات آقای صدر در چند نکته خلاصه میشود

نکته اولی:

آقا ضیاء معیار خود را به خواجه نسبت داد و آقای صدر به انتساب اشکال کرد که شما صدر کلام ایشان را نگاه کردید اما ذیل کلام ایشان را نگاه نکردید

نکته دوم:

آقا ضیاء تفصیل داد به اینکه ممکن است حمل بالحقیقه باشد اما عروض بالدقه نباشد و عروض بالدقه معیار است برای عرض ذاتی و حمل مهم نیست. آقای صدر به این اشکال کردند که تاره شما عرض و معروض را به لحاظ عالم خارجی در نظر میگیرد و تاره به لحاظ عالم تحلیل عقلی، اگر به لحاظ عام خارج باشد همان طور که حمل بالحقیقه هست عروض هم هست اگر به لحاظ عالم عقلی و ذهنی در نظر بگیری نه حمل هست و نه عروض. لذا تفصیل بین حمل و عروض بلا وجه است

نکته سوم:

اشتباه آقا ضیاء این بوده که فکر کرده است عرض ذاتی، موردی است که محمول و عرض بر موضوع حمل بشود و نسبت بین معروض و عرض را حال و محل گرفته است و حال آنکه مقصود حکما این است که موضوع و معروض، سبب و منشاء باشد برای عرض ولو اینکه انطباق نباشد

نکته چهارم:

عوارضی که به وسیله فصل بر جنس حمل میشود چگونه عرض ذاتی است و حال اینکه گفته شد که باید معروض سبب و منشاء باشد؟

نکته پنجم:

مشهور واسطه را تقسیم کرده اند به مساوی و اعم و اخص و یکی هم به عنوان مباین و حال اینکه این قسم که واسطه مباین باشد را اصولیین اضافه کرده اند چون گمان کرده اند مقصود حکما از عرض ذاتی نسبت محلّیت است، که باید عرض بر معروض منطبق باشد لذا فرموده اند که ممکن است که مباین باشد اما آن طور که ما معنی کردیم که نسبتشان نسبت سببیت و منشائیت است نه محل، در این صورت ما واسطه مباین نخواهیم داشت زیرا مراد اجتماع در مورد است نه انطباق.

نکته ششم:

ما که می گوئیم میزان در عرض ذاتی این است که معروض و موضوع علت باشد خصوص علت فاعلی مقصود نیست بلکه اگر یکی جایی علت فاعلی محیا باشد و معروض علت مادی باشد باز عرض ذاتی است

این تمام کلماتی که آقای صدر بیان کرد.

اشکالات استاد بر آقای صدر

عرض ذاتی معمولا در کلام اصولیین بررسی نشده مگر مقداری توسط مرحوم آقا ضیاء و مرحوم حاج شیخ اصفهانی و آقای صدر. اما به نظر ما این است که این نکاتی که آقای صدر بیان کرد یا کَلّش یا

جلّش خالی از شبهه نیست و ما به مقداری از آن شبهات اشاره میکنیم و در این مقام به صورت مفصل توضیح نمی دهیم.

### نکته اول:

قبلا بررسی کردیم و اعاده نمی کنیم

### نکته دوم:

اشکال آقای صدر به تفصیل دادن آقا ضیاء بین حمل و عروض درست نیست و حق با آقا ضیاء است زیرا بیان کردیم ملاصدرا می گوید الانسان ضاحک عرض غریب است؛ الوجود جوهر، الوجود عقل، الوجود جسم عرض ذاتی است. آیا الانسان ضاحک اتحاد دارند یا نه؟ بله. حمل به لحاظ عالم خارج وجود دارد. مشکل این جاست که حاج شیخ اصفهانی که خریط این فن است در نهاییه الدرایه تصریح فرموده که میزان در عرض ذاتی این است که در مقام تحلیل عقلی واسطه نخواهد نه در وجود خارجی ولی حمل یعنی در وجود خارجی متحد هستند اگر بپرسند الانسان ماش واقعا اتحاد حمل دارند و هو هویت موجود هست؟ می گوییم بله، اما عرض ذاتی نیست. در الانسان ضاحک واقعا هو هویت هست اما عرض ذاتی نیست. حاج شیخ اصفهانی می فرمایند: (فإن قلت: لیس مناط العروض هو العروض بحسب الوجود حتی یقال بأنه: لا تعدد للعوارض فی الوجود لیلزم توسط بعضها لبعض، بل مفاد الوجود الربط، المتعدد بتعدد العوارض التحلیلیه ) باید در مقام تحلیل مفاد کون رابط متعدد نباشد وقتی می گوییم بعض الحیوان ضاحک در مقام تحلیل عقلی ما دو تا کون رابط داریم یکی: بعض الحیوان انسان و دیگری: الانسان ضاحک این میشود عرض غریب و ذاتی نیست اگر ملاصدرا در اسفار مثال نمی زد و اگر این کلام نهاییه الدرایه نبود جا داشت که شما به آقا ضیاء اشکال بکنید اما مقصود آقا ضیاء این است که ممکن است در مقام وجود متحد باشد ولی عرض ذاتی بالدقه نباشد و این را از کلام حکما استفاده کرده است.

بعد حاج شیخ اصفهانی می فرماید اگر قرار شد که میزان عرض ذاتی این باشد که کون رابط متعدد نباشد و میزان عرض غریب این شد که کون رابط متعدد باشد چرا می گوییم بعض الحیوان ضاحک عرض غریب است ولی الوجود جوهر یا الوجود عقل عرض ذاتی است و حال آنکه در هر دوتای آنها کون رابط متعدد است زیرا همان طور که بعض الحیوان ضاحک در دستگاه عقل تحلیل میشود و می

گوییم الحیوان انسان و این یک کون رابط و الانسان ضاحک و این یک کون رابط دیگر و دوتا کون رابط وجود دارد، خوب در الوجود جسم هم این گونه است زیرا رابط اول، الوجود ممکن بعد الممكن جوهر و بعد الجوهر جسم بنابر این سه تا مفاد کون رابط وجود دارد.

در جواب می گوید مقصود ملاصدرا این است که وقتی ما میگوییم الوجود جسم در مقام عقل و تحلیل عقلی لازم نیست اول فرض کنیم الوجود ممکن بعد فرض کنیم الممكن جوهر و بعد فرض کنیم الجوهر جسم، جسمیت و جوهریت و امکانیت وجود، همه به یک فرض است و سه فرض نیست و در مقام تحلیل عقلی یک کون رابط است و وقتی که تحلیل میشود جسمیت و جوهریت و امکانیت آن یک چیز است به خلاف بعض الحیوان ضاحک زیرا ضاحکیت و حیوانیت به یک فرض نیست باید اول حیوانی فرض بشود که انسان است بعد فرض بشود ضاحک است.

آقا ضیاء این کلام را می خواهد بیان بفرماید و این کلمات حکما شاهد بر کلام ایشان است

نکته سوم:

این که شما بیان کردید که معیار و میزان در عرض ذاتی این است که معروض و موضوع باید منشاء و سبب باشد برای عرض، نه اینکه حال و محل باشد و این کلام را به حکما نسبت می دهید از کجای کلام حکما بدست می آورید؟ اگر حکما ملاصدرا و خواجه و ... هستند، اینها تصریح دارند که میزان در عرض ذاتی این است که باید حمل بشود. ملاصدرا می گوید بعض الحیوان ضاحک عرض غریب است زیرا واسطه در عروض دارد اگر قرار باشد میزان در عرض ذاتی منشائیت و سببیت باشد باید این مثال از اعراض ذاتی به حساب می آمد زیرا شما گفتید که واسطه مساوی اگر حمل بشود میشود عرض ذاتی و عوارض فصل نسبت به جنس میشود عرض ذاتی.

حاج شیخ اصفهانی نیز می فرماید (أن الموضوع فی علم المعقول- مثلا- هو الموجود أو الوجود، و هو ینقسم أولا: إلى الواجب، و الممكن) بعد می فرماید ممکن تقسیم میشود به جوهر و عرض، و جوهر تقسیم میشود به عقل و جسم و ماده و صورت، بعد می فرماید الوجود جسم، عرض ذاتی است. آیا الوجود علت تامه است برای جسم یا اینکه واسطه ی اعم دارد که همان امکان باشد؟، الوجود جسم آیا علت تامه است یا واسطه ی اعم خارجی دارد که همان امکان است؟ یا الوجود عقل وجود علت تامه است یا واسطه ی اعم دارد؟ زیرا به واسطه جوهریت عقل و جسم حمل میشود بر وجود. پس معلوم میشود اینکه شما میگوید موضوع باید منشاء و سبب باشد درست نیست.

اما استشهاد ایشان به کلام خواجه؛ در هیچ جایی از کلام خواجه ما پیدا نکردیم که معروض باید منشاء و سبب باشد و این کلامی که ایشان نقل کرده است با حملیت هم می سازد لذا نسبت دادن معیاری که ایشان اتخاذ کردند به حکما درست نیست.

#### نکته چهارم:

ایشان بیان می کنند که عرض ذاتی به نظر حکما آنی است که حمل میشود بر معروض به واسطه ی مساوی بعد در توجیه کلام خواجه ( عوارض فصل بر جنس عرض ذاتی است و حال اینکه واسطه، مساوی نیست ) بیان می فرماید که بعض الحیوان، علت تامه است و نقطه امتیاز با نقطه اشتراک یکی است و بعض الحیوان چیزی غیر از حیوانیت ندارد و تشکیک خاصی است.

کلام ما این است که ( مقدمه اول ) تشکیک خاصی فقط در وجود است و غیر از وجود ما تشکیک خاصی نداریم لذا کسانی که قائل به اصاله الماهیه هستند تشکیک خاصی را قبول ندارند ( مقدمه دوم ) اما اتحاد جنس با فصل را می گویند اتحاد لا متحصل با متحصل ، لا متحصل که جنس باشد چیزی نیست ، جنس یک امر انتزاع ذهنی است که نه وجود ذهنی و نه خارجی دارد، فرد مردد مصداقش همین جنس است.

اینکه وقتی حیوان را معنا می کنیم به جسم متحرک بالا راده می گویند شما نوع متوسط را معنا کردید و جنس را معنا نکردید به همین خاطر است که جنس مثل مفهوم فرد مردد است که خودش نه در ذهن است و نه در خارج.

اینکه بعض الحیوان را که می گوئیم ناطق و بعض الحیوان را که می گوئیم ناحق، اختلافشان و اتحادشان هر دو در حیوانیت باشد درست نیست چون مگر حیوانیت حقیقتی دارد که اختلاف دارند با یک دیگر بلکه یک مفهوم انتزاعی ذهنی است که نه در ذهن وجود دارد و نه در خارج.

از این جهت که جنس اصلا حقیقتی ندارد گفته اند حقیقت الاشیاء بفصوله لا بمادته، لذا فلاسفه معنا کرده اند که جنس یعنی مردد بین کون ذا و ذا که یک مفهوم انتزاعی عقلی است. لذا ماهیات فقط جنس هستند که حقیقتی ندارند و فصول از سنخ وجود هستند. اگر قرار باشد هم جنس و هم فصل دارای حقیقت باشند لازم می آید که هر شیئی دو شیئی باشد و حال اینکه قائلین به اصاله الوجود و اصاله الماهیه و کسانی که می گویند اصاله لا ادری، همه قبول دارند که این وجود خارجی یک حقیقت و یک شیئی بیشتر نیست.

بنابراین، اینکه می‌گوییم بعض الحیوان ناطق این بعض الحیوان عنوان مشیر است یعنی الانسان ناطق یا وقتی می‌گوییم بعض الحیوان ناطق یعنی الحمار ناطق زیرا که جنس حقیقتی ندارد، وقتی که جنس نه در ذهن و در خارج یک تحصلی ندارد معنا ندارد که کسی بگوید اختلافشان با یکدیگر در خود حیوانیت است مگر حیوانیت یک حقیقتی مثل وجود دارد که ما بگوییم حیوان بعضی از مرتبه اش این است و بعضی دیگر از مرتبه اش این است.

### نکته پنجم:

اینکه آقای صدر گفتند که واسطه امر مابین تصور نمی‌شود درست نیست و می‌توان تصور کرد زیرا وقتی که ما گفتیم مقصود از عرض ذاتی یعنی آنی که حمل میشود، منافات ندارد که واسطه مابین باشد مثل الماء حار که با واسطه‌ی مابین که نار باشد حمل شده است این کلماتی که بیان کردیم منافات ندارد با اینکه گفته‌اند عرض ذاتی هم باید حمل بشود و هم معروض تمام العله باشد برای عرض زیرا مقصود این بود که بیان بشود حمل باید در معیار عرض ذاتی باشد. هذا تمام الکلام در کلمات مرحوم آقا ضیاء و آقای صدر

### تفسیر سوم برای عرض ذاتی

این تفسیر را مرحوم آقای خوبی بیان فرموده است و از کلام ملاصدرا در شرح حکمت اشراق و کلام حاجی در منظومه و کلام مرحوم شیخ حسین حلی نسبت به در کتاب شرح مطالع الأنوار استفاده کرده‌اند.

عرض ذاتی یعنی عرضی که اسنادش، اسناد حقیقی است و اسناد مجازی نباشد. «جالس السفینه متحرک» عرض غریب است زیرا حرکت حقیقتاً برای سفینه است و جالس حرکت ندارد. اگر اسنادش حقیقی باشد عرض ذاتی است حتی اگر واسطه، اعم باشد مثل الانسان ماش که واسطه‌ی اعم داخلی دارد که همان حیوانیت باشد با این حال عرض ذاتی است زیرا ماش حقیقتاً با انسان متحد است. بلکه حتی اگر واسطه، اعم خارجی باشد مثل «الانسان يتحرك اعضائه حين المشی» این عرض به واسطه ماش بر انسان عارض شده است و مشی واسطه‌ی خارجی اعم است. فقط یک قسم عرض غریب است و آن واسطه در عروض می‌باشد به این معنا که اسنادش اسناد مجازی باشد.

## بررسی مطالب

چهار تا کلمه را باید معنا کنیم اول : معمولا این در ألسنه متفق است که عرض ذاتی یعنی آنی که واسطه در عروض ندارد کما اینکه آخوند این گونه فرموده است. خوب واسطه در عروض یعنی چه؟ مثل آقای خوبی و مرحوم استاد تبریزی به این معنای سوم معنا کرده اند یعنی مثل جالس السفینه متحرک نباشد و بعد می فرماید که ملاصدرا همین کلام را بیان کرده است.

معلوم شد که ملاصدرا این کلام را نمی گوید زیرا تصریح دارد بعض الحیوان ضاحک عرض غریب است و حال اینکه اسنادش حقیقی است اما چرا شما کلام آخوند را این گونه معنا کردید و شاهد این معنای شما کجاست؟ و از کجا بدست آوردید که واسطه در عروض یعنی اسنادش مجازی نباشد؟  
واسطه در عروض معنایش چیست؟ و عرض ذاتی معنایش چیست؟ ان شاء الله در جلسه بعد.

اصول-متن جلسه ۹ شنبه ۹۴/۷/۱۱ اشرفی

شنبه ۹۴/۷/۱۱

کلام در این بود که معنای «بلا واسطه فی العروض» چیست؟  
بیان شد که سه قول هست:

قول حاج شیخ اصفهانی ره:

قول حاج شیخ اصفهانی که تبعا لصاحب الاسفار بیان فرموده: واسطه در عروض یعنی عرض اگر بخواهد بر موضوع حمل شود، باید قبلش یک محمول دیگری را بگیرد تا تهییئ و استعداد پیدا کند برای محمول بعدی مثلا عروض ضحک بر حیوان، زمانی است که حیوان ابتدا تخصص پیدا کند به صورت انسانیت و بعد بتواند عرض ضحک را بگیرد البته نه به این معنا که در خارج ابتدا صورت انسان را بگیرد و بعد عرض ضحک را، بلکه فقط در مقام تحلیل عقلی اگر حیوان را ضاحک فرض کنیم باید در مرحله قبلش فرض کنیم انسان را و فرض ضاحکیت متاخر است از فرض انسانیت.

خلاصه معنای واسطه در عروض این است که عروض ضحک یا کتابت بر حیوان واسطه می خورد که آن واسطه انسان باشد.



## معنای دوم:

معنای دوم که ابوعلی سینا دارد و از کتاب شرح مطالع استفاده می شود و مرحوم شیخ حسین حلی ره آن را پذیرفته: واسطه در عروض یعنی واسطه در ثبوت مثل «الانسان متحرک الاصابع لانه کاتب» که این کاتب واسطه در عروض است. مرحوم حلی می فرماید اصلا ما چیزی به اسم واسطه در عروض در مقابل واسطه در ثبوت و واسطه در اثبات نداریم.

## معنای سوم:

قول سوم که مختار میرزای نائینی ره است و ظاهر حاشیه ملاصدرا بر حکمت اشراق و شرح منظومه و بعضی دیگر از کلمات حکما است: واسطه در عروض مانند «جالس السفینه متحرک» است که حرکت در واقع برای سفینه است و مجازا به جالس، نسبت داده می شود یا مثل «جری المیزاب» که در واقع مطر جاری می شود ولی بالعرض و المجاز نسبت می دهیم جریان را به موضوع.

## بیان مختار در مسأله:

اما اینکه واسطه در عروض چیست خیلی اثری ندارد چه در بحث های فلسفی و چه اصولی، اما این احتمال سوم که میرزای نائینی فرموده و مرحوم آقای خوئی و شیخنا الاستاذ نیز آن را قبول فرموده اند، مناسب معنای لغوی نیست چون در مثل «جالس السفینه متحرک» اصلا متحرک بر جالس، حمل و عارض نمی شود در حالیکه واسطه در عروض این است که عروض هست ولی مع الواسطه می باشد. بنابراین قول انساب به معنای لغوی همان قول ملاصدرا و محقق اصفهانی است و پس از آن قول شیخ حسین حلی و کلام آقا ضیاء ره را هم می شود درست کرد.

اما معنای محتمل در کفایه: یک احتمال احتمالی است که میرزانی نائینی داده است. یک احتمال، احتمالی است که مرحوم اصفهانی داده است.

مرحوم شیخنا الاستاذ یک شاهدهی از کفایه ذکر فرموده: یک اشکالی هست که اگر شما گفتید که هر علمی موضوع واحدی می خواهد و اگر شما گفتید مباحث علم، عوارض ذاتیه این موضوع است، لازم می آید خروج اکثر مسائل علم چون وقتی می گویند «زید مرفوع» به واسطه فاعلیت است ولی شما که گفتید که به خاطر امر اخص خارجی، جزء مسائل علم نیست.

آخوند برای حل این معضله دو مقدمه چینی کرده: یک مقدمه این است که موضوع هر علمی، کلی ای است که منطبق بر موضوعات مسائل است. مقدمه دوم این است که اگر حمل، حقیقی باشد ولو این که واسطه مباین باشد مثل الماء حار، می شود عرض ذاتی.

اما در صورتی کلام آخوند مشکل را حل می کند که ما عرض ذاتی را به معنای سوم معنا کنیم یعنی مجاز در اسناد نباشد و الا طبق دو معنای اول واسطه در عروض، مشکل را حل نمی کند. ولی به نظر ما آخوند می تواند مشکل را حل کند بعد از آن که واسطه در عروض را به یکی از دو معنای اول و دوم معنا کند.

### اما عرض ذاتی چیست؟

بحث عرض ذاتی بحثی بی فائده است ولی اجمالاً عرض ذاتی همانی است که ملاصدرا معنا کرده یعنی ذات شیئی، آن عرض را اقتضاء داشته باشد. معنایی که آقا ضیاء هم فرموده به عرض ذاتی می خورد ولی معنایی که آقای خوئی ره معنا کرده یا بعضی دیگر که عرض ذاتی جایی است که اسناد مجازی نباشد، اشکالش این است که در جایی که اسناد مجازی است اصلاً عرض نیست. عرض ذاتی و عرض غریب هر دو عرض هستند و الا می شود تقسیم الشیء الی نفسه و الی غیره.

### نکته رابعه: آیا باید در هر علمی از عوارض ذاتی آن بحث کرد؟

محقق اصفهانی ره برهانی می آورد که باید بحث از عرض ذاتی باشد: این برهان دو مقدمه دارد: مقدمه اولی: این که باید در هر علمی از عرض ذاتی بحث بشود یا نه، مربوط به علوم برهانی اعم از ریاضیات، طبیعیات و فلسفه است اما علم نحو و صرف و کلام و فقه و اصول و ... ، در واقع علم نیست بلکه فن و صنعت هستند. علوم برهانی دو خاصیت دارند: یکی این که محمول برای موضوع هست. دیگر این که انفکاک این محمول از موضوع محال است.

پس مثلاً علم فقه نمی تواند برهانی باشد، چون انفکاک وجوب از صلاۀ که محال نیست کما این که در لیلۀ معراج نماز واجب تبدیل به هفده رکعت شد یا مثلاً از این به بعد عقلاً بنا بگذارند که فاعل منصوب باشد یا صیغه افعال ظاهر در وجوب نباشد.

مقدمه ثانیه: عرض ذاتی را همانطوری معنا کنیم که آقای صدر از کلام خواجه ره برداشت کرده یعنی عرض ذاتی آنی است که موضوع تمام العله و منشأ برای محمول باشد.

اگر این دو مقدمه تمام باشد باید در علوم برهانی از عوارض ذاتی بحث شود چون وقتی موضوع علت تامه شد، هم محمول هست و هم محال است انفکاک پیدا کند و مقدمه ثانیه هم که هست. ولی اگر عرض غریب باشد دیگر علم برهانی نخواهد بود. این بهترین دلیلی است که برای تقریر این مدعا ذکر شده. محقق اصفهانی ره به این برهان اشکال فرموده: این برهان نهایتاً اثبات می کند که محمول باید عرض ذاتی موضوع مسأله باشد نه موضوع علم. بلکه ممکن است گاهی یکی از مسائل علم، موضوع علم باشد مثل این که در آخر یک کتاب نحوی مثل سیوطی از کلمه بحث کنند. محقق اصفهانی می فرماید ما باید در علوم از عوارض موضوع مسأله بحث کنیم البته نه عوارض موضوع مسأله بالدقه العقلیه بلکه باید به تسامح عرفی باشد. حتی محقق خوئی ره می فرماید ممکن است در علمی، از عوارض غریب بحث شود و عرض ذاتی لازم نیست حتی در علوم عقلی چون مهم غرض مدوّن است.

### اشکال آقای صدر به محقق اصفهانی

آقای صدر به محقق اصفهانی و ملاصدرا اشکال میکند که شما گفتید در هر علمی باید از عوارض ذاتی آن بحث شود و عرض ذاتی را چنین معنا کردید که آنی است که در مقام تحلیل واسطه نداشته باشد و بعضی الحیوان ضاحک را عرض غریب دانستید، ولی این سخن غلط است چون این معنایی که شما فرمودید، معنای عرض اولی است نه ذاتی. بعضی الحیوان ضاحک، عرض ذاتی است لکن اولی نیست بلکه ثانوی است و ابوعلی سینا هم گفته که ما دلیلی نداریم که در علم باید از عوارض اولی بحث کرد، همین قدر که از عرض ذاتی بحث شود کافی است چه عرض ذاتی اولی باشد و چه عرض ذاتی ثانوی.

### مختار در مسأله

اما آیا لازم است که در علوم برهانی هم محمول برای موضوع ثابت باشد و هم انفکاکش محال باشد یا خیر؟ به نظر می رسد لازم نیست که حتماً انفکاک محمول از موضوع هم محال باشد، مثلاً اگر کسی برهان بیاورد که رُسل از جنس بشر هستند، علم برهانی است اگر چه انفکاکش محال نیست ولی ما در این بحث اصراری نداریم چون این بحث در اصطلاح است و ممکن است بگویید در اصطلاح چنین استعمالی نداریم و این مباحث هم اثر علمی و عملی ندارد.

علی ای حال همانطور که محقق خوئی فرموده، مدوّن هر چه در غرضش دخیل است را باید بحث کند  
اگر چه که عرض غریب باشد.

### مطلب ثالث:

آخوند در کفایه فرموده که نسبت موضوع علم با موضوعات مسائل، نسبت کلی و طبیعی به فرد و  
مصادق است که منطبق بر موضوعات مسائل می شود. تغایرشان مفهومی است و خارجا متحد هستند.  
مقصود آخوند از کلی، ماهیت لابشرط قسمی است ( که اطلاق، قیدش نیست و هیچ قیدی با او لحاظ  
نشده است نه این که هیچ قیدی نباید باشد ) و در خارج یجتمع مع الف شرط بنابراین خارجا اتحاد  
پیدا می کند ولی در ذهن ماهیت لابشرط قسمی و ماهیت بشرط شیء و ماهیت به بشرط لا، جدا  
هستند.

بنابراین این اشتباه نشود که مقصود آخوند از این کلی، ماهیت مهمله مبهمه است، بلکه ماهیت لابشرط  
قسمی است اگر چه در بحث مطلق و مقید این اشتباه را مرحوم آخوند مرتکب شده که ماهیت لابشرط  
قسمی را با ماهیت مهمله مبهمه خلط فرموده.