

جلسۀ بیست و سوم: تعریف امور عامه (٣)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

الحمدُ لِلّه ربِّ العالمینَ

و الصلاةُ علیٰ خیرة اللَه المُنتجبینَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرینَ

و اللّعنةُ علیٰ أعدائهم أجمعینَ

# لابشرط قسمی

 در اصول صحبت می‌شود که در لابشرط قسمی، خودِ لابشرط، قسیم بشرط شیء و بشرط‌لا است، منتها عدم اللحاظ أحدٌ مِن طرفَی‌ِ القید و نَفیه مورد نظر است، که این عدم‌اللّحاظ را به‌عنوان نفی، قید قرار می‌دهند.

 من‌باب‌مثال وقتی به شما می‌گویند: «أکرِم العالِم.» شما سؤال می‌کنید: «أیُّ عالِمٍ؟» در جواب گفته می‌شود: «سواءٌ کان یهودیًا أو نصرانیًا و سواءٌ کان فقیهًا أو نحویًا و سواءٌ کان فقیهًا أو اُصولیًا.» در اینجا عدم قید لحاظ شده است و خود همین عدم‌القید، قید است.

 یا من‌باب‌مثال یک‌وقت می‌گویم آب هندوانه، و یک‌وقت می‌گویم آبی که ترش نباشد؛ در آنجا قید اثباتی است و در اینجا قید نفیی است، و هر دوی اینها قید است. اما یک‌وقت مولا می‌گوید: «جئنی بماءٍ» آن عبد سؤال می‌کند: «أیُّ ماءٍ؟» مولا می‌گوید: «من مطلق آب را می‌خواهم، یعنی آبی می‌خواهم که تشنگی من را برطرف کند، [حالا هرچه باشد].» در اینجا رفع قید از ناحیۀ اثبات و نفی شده است و این رفع قید، به آن اطلاق داده است؛ یعنی اگر برای او آب هندوانه بیاورد امتثال امر کرده است و اگر آب سیب هم بیاورد باز امتثال امر کرده است و اگر آب قراح هم بیاورد باز امتثال امر کرده است. اطلاقی که در اینجا اخذ شده است این است که هیچ قیدی مدخلیت در تعلق حکم ندارد، یعنی مولا مطلق آب را خواسته است؛ یعنی مورد نظر مولا هر مایع سیالی است که اسم آب روی آن باشد، چه با پسوند و چه بدون پسوند. در اینجا خود این اطلاق، قید است؛ یعنی مولا از او میعان (آبی که مایع سیال است) خواسته است و خود این میعان، اطلاق دارد و مقیّد نیست.

 در اینجا مولا فقط آب قراح [و ساذج] نخواسته است؛ [به‌خلاف آنچه] در وضو می‌گویند که آب باید مطلق باشد، که خود اطلاق به‌عنوان قید اخذ شده است، یعنی آب ساذجی باشد که نه رنگ داشته باشد و نه بو داشته باشد و نه طعم داشته باشد.

 این یک مسئلۀ خیلی ساده است! من‌باب‌مثال شما در باب انواع چه می‌گویید؟ پدرتان به شما می‌گوید: «برو دو کیلو انگور بخر!» شما به میوه‌فروشی می‌روید و می‌بینید ده نوع انگور وجود دارد؛ انگور سیاه، انگور سفید، انگور قرمز و.... حالا اگر شما هر کدام از اینها را بخرید و برای او ببرید، او نمی‌تواند به شما اعتراض کند، چون در اینجا به‌صورت مطلق و لابشرط اخذ کرده است.

 یک‌وقت به شما می‌گوید: «برو انگور شانی بخر!» این بشرط شیء می‌شود. یک‌وقت می‌گوید: «برو انگور بی‌رنگ بخر!» این بشرط‌لا می‌شود. یک‌وقت می‌گوید: «برو انگور بخر!» این لابشرط می‌شود.

 بله، شما در مقام امتثال، انگور مطلق ندارید و انگور مطلق فقط در ذهن شما است؛ یعنی امکان ندارد که در مقام امتثال، یک مصداق بدون مشخصات فردیه وجود داشته باشد. لذا مولا در مقام امتثال، مصداق را از شما خواسته است، منتها مصداقی که قید اثباتی و نفیی ندارد.

# تفاوت لابشرط قسمی و مقسمی

 اما یک‌جا فقط در بیان اخذ مفهوم است، در آنجا لابشرط مقسمی لحاظ می‌شود؛ مثلاً وقتی می‌خواهند در مورد کلمه صحبت کنند می‌گویند: «آن لفظی که دال بر معنایی باشد و آن معنا مفید باشد.» در اینجا لابشرط مقسمی در بیان مفهوم است، آن‌وقت خود همین «در بیان مفهوم بودن» همۀ قیود را در بر می‌گیرد، یعنی همۀ آن قیود در آن هست؛ هم اسم در آن هست، هم فعل در آن هست و هم حرف در آن هست. این لابشرط مقسمی است و در این لابشرط مقسمی، آن سه تای دیگر دخالت دارند و هستند ولی وجودشان وجود مفهومی است، یعنی مفهوم اسم و مفهوم فعل و مفهوم حرف در کلمه وجود دارد، منتها فعلاً پنهان است؛ یعنی این لابشرط، مادۀ برای آن سه مصداق و سه مفهوم دیگر است. ما در لابشرط مقسمی نظر به مفهومی داریم که باید هر سه تای آنها در آن مفهوم باشند؛ ولی در لابشرط قسمی، خود همین شیء خارجی را بدون هیچ قیدی لحاظ می‌کنیم و نظر به مصداق داریم، اما اصلاً نظری به قید نداریم.

 من‌باب‌مثال وقتی که مولا می‌گوید: «برو انگور بیاور!» به مصداق خارجی انگور نظر دارد، نه به مفهوم آن. مفهوم را تقسیم نکرده است، بلکه مصداق را گفته است، منتها برای او مصداق تفاوتی ندارد و منظورش فقط این حبه‌ای است که شیرین است و دارای این خصوصیات است و اوصاف ذاتی‌اش به این کیفیت است. در اینجا بحث مفهوم نیست، بلکه بحث مصداق است. ما در لابشرط قسمی یا بشرط‌لا یا بشرط شیء همیشه مصداق را در نظر داریم؛ اما در لابشرط مقسمی کلاً بحث مفهوم است و بحث مصداق نیست.

تلمیذ: حالا اینکه می‌گوییم لابشرط یجتمع مع ألف شرط، مربوط به قسمی است یا مقسمی؟ اگر مربوط به قسمی است پس مفهوم می‌شود، چون مفهوم است که می‌تواند در خارج در مصادیق متعدده جمع شود و با شیء دیگر یا با عدم شیء دیگر باشد.

 استاد: مربوط به لابشرط قسمی است، منتها ما در اینجا همیشه از مفهوم به لحاظ حکایت از خارج صحبت می‌کنیم.[[1]](#footnote-1) اما در لابشرط مقسمی به عروض یک وصف و یک قیدِ مصداقی، دیگر همان قِسم می‌شود؛ لذا مقسم همان قسم است، منتها در وقتی که به معنای عام اخذ شده باشد. قاعده‌اش هم همین است که هر اسم جنسی و هر مقسمی عبارت از همان مصداق و عین خارجی است، منتها آن عین خارجیِ به حذف قیدش در مقسم لحاظ شده است؛ لذا تمام افراد در مقسم جمع هستند، اما نه‌اینکه همۀ آنها به‌عنوان یک کُلّ مجموعی در آن جمع هستند. این به‌خلاف لابشرط قسمی است که تمام افراد در آن جمع نیستند.

 من‌باب‌مثال ما در لابشرط مقسمی ماهیت انگور را فقط به‌عنوان ماهیت و به‌عنوان اینکه این انگور دارای این خصوصیّت است، این‌مقدار آب در آن هست، یک هسته دارد، این خصوصیات و این ویتامین‌ها و این مزه را دارد در نظر می‌گیریم، بدون توجه به وجود خارجی آن؛ یعنی اگر مثلاً هیچ انگوری در دنیا وجود نداشت باز هم لابشرط مقسمی در اینجا هست، یعنی باز ما در اینجا می‌توانیم انگور را تجزیه و تحلیل کنیم و آن را به قسمت‌های متعدد تقسیم کنیم درحالتی‌که اصلاً به خارج نظر نداریم. ما در اینجا فقط ماهیت را مدّ نظر می‌گیریم. این لابشرط مقسمی می‌شود. در لابشرط مقسمی، ما این ماهیت را به انگور رنگ‌دار و انگور بی‌رنگ تقسیم می‌کنیم، انگور بی‌رنگ هم به انگور بزرگ و انگور کوچک تقسیم می‌شود، انگور بزرگ و انگور کوچک هم به این اصناف متعدده، مثل بی‌دانه و امثال‌ذلک تقسیم می‌شود، انگور رنگ‌دار هم به رنگ‌های متفاوت تقسیم می‌شود: صورتی، زرد، قرمز و سیاه، و بعد هر کدام از اینها به اصناف دیگری تقسیم می‌شوند. همۀ اینها مربوط به مقسم و مفهوم ماهیّت است.

 وقتی که ما از این تقسیم فارغ شدیم که ماهیّت انگور این است، گرچه اصلاً در دنیا وجود خارجی ندارد و ممکن است دارای این خصوصیات باشد و ممکن است در این زمینه خصوصیات و اصناف دیگری از خودمان جعل کنیم که اشکالی هم ندارد و می‌تواند باشد، آن‌وقت مولا در مقام خارج به غلامش می‌گوید: «جئنی بالعنب!» اینکه می‌گوید «عنب بیاور» دیگر در اینجا لحاظ ماهیت نشده است، بلکه لحاظ وجود شده است، منتها وجود همیشه مقید به قیدی است، یعنی آن ماهیّت در خارج به‌واسطۀ یک قید وجودی تحقق پیدا می‌کند؛ لذا غلام سؤال می‌کند: «برای شما انگور قرمز بیاورم یا انگور سفید بیاورم؟» مولا می‌گوید: «فرقی نمی‌کند!» اینکه می‌گوید که فرقی نمی‌کند، به لابشرط مقسمی نظر ندارد، چون لابشرط مقسمی در مقام ماهیت بود، ولی در اینجا به لحاظ وجود خارجی می‌گوید. این لابشرط قسمی است که در آن، نظر به وجود شده است. لذا اینکه می‌گوید که فرقی نمی‌کند، یعنی من در اینجا «اطلاق» را برای این خواست خود قید قرار داده‌ام، یعنی در اینجا نحوۀ وجود برای من فرقی نمی‌کند، بلکه اصل خود وجود برای من مهم است، حالا هر وجود خارجی‌ای که تعلق گرفته باشد.

# توجیهی در دفاع از تعریف اول امور عامه

 یکی از بیاناتی که آقایان در تعریف امور عامه داشتند این بود که امور عامه آن اموری است که اختصاص به قسمی نداشته باشد، بلکه همۀ اقسام را بگیرد.

 به این تعریف اشکال وارد شد که اگر بگوییم امور عامه آن اموری است که مختص به قسمی نباشد، در این‌صورت «کم» هم داخل در تعریف می‌شود، چون کم مختص به یک قسم نیست؛ بلکه کم هم بالعرض بر جوهر عارض می‌شود و هم بر عرض عارض می‌شود، پس اختصاص به یک قسم ندارد؛ و هم‌چنین «کیف» که هم عارض بر کم می‌شود، مثل خط انحنا و خط مستقیم، و هم اینکه ما کیف نفسانی داریم که به جواهر و امثال‌ذلک تعلق می‌گیرد، لذا کیف هم اختصاص به یک قسم ندارد. در نتیجه برای اینکه مبحث کم و کیف را از امور عامه خارج کنند تمحلاتی اندیشیده‌اند.

 البته این اشکال بنا بر آن تفسیری است که مرحوم آخوند از تعریف آنها کرد؛ ولی عرض شد که ما می‌توانیم کلام آنها را توجیه کنیم و بگوییم که به‌عنوان عامّ مجموعی تعریف کرده‌اند، در نتیجه اعتراض مرحوم صدرالمتألهین وارد نمی‌شود و تعریف آنها خالی از خلل می‌شود.

 اما بنا بر تفسیری که ایشان در اینجا از تعریف آنها کرده است، بعضی‌ها در مقام دفاع از این تعریف برآمده‌اند و گفته‌اند:

منها: أنَّ الأمور العامّة هی المشتقّات وَ ما فی حُکمها؛ «یکی از تمحّلاتی که برای توجیه تعریفشان اندیشیده‌اند این است که امور عامه، مشتقات و ما فی حکمها هستند.»

 آنها گفته‌اند: امور عامه مشتقات هستند، یعنی آن ذات و وجودی که دارای کم است؛ یعنی منظور از کم، «متکمّم» است و منظور از کیف، «متکیّف» است یا «ما فی حکمها» است؛ یعنی ذو الکم و ذو الکیف، یعنی آنچه با «ذو» از جهت عرضیت درآورده‌اند و جنبۀ ذاتی به آن داده‌اند. لذا آنچه دارای کم است و آنچه دارای کیف است از امور عامه است.

 ولی روشن است که این قضیه هم اشکال را بر طرف نمی‌کند، به‌خاطر اینکه کم و کیف از مقولاتی هستند که عارض بر موضوع می‌شوند مِن حیثُ تخصّصه للإستعداد الجسمانیّة، پس در اینجا هم متکمّم و متکیّف از امور عامه نیستند، چون این مربوط به مادیات و امثال‌ذلک است. این یکی از اشکالات بود.

# توجیهی در دفاع از تعریف دوم امور عامه

و منها: أنَّ المرادَ شمولها مع مقابلٍ واحدٍ یتعلّق بالطّرفین غرضٌ علمیٌّ؛

«یکی دیگر این است که گفته‌اند: منظور از امور عامه آن اموری است که با یک مقابل خودش (نه با مقابلات متعدد) غرض علمی به طرفین تعلق بگیرد.»

مثل حدوث که در مقابل قدم است و ما غیر از قدم و حدوث، چیزی نداریم، بلکه فقط یکی از اینها را داریم.

و تلک الأحوال إما أمور متکثرة و إما غیر متعلقة بطرفیها غرض علمی، کقبول الخرق و الإلتیام و عدم قبولهما بمعنی السلب، لا بمعنیٰ عدم الملکة.

«و آن احوالاتِ خصوصیه‌ای که شما برای جسم و مجرّد و جوهر ذکر کرده‌اید، یا (مثل تضادها و مقولات و امثال اینها) از امور متکثره هستند (که عارض بر جسم می‌شوند و امر واحد نیستند تا با مقابل واحد خودشان جزء امور عامه باشند) و یا اگر هم امور متکثره نیستند، به دو طرف آنها غرض علمی تعلّق نمی‌گیرد، مثل قبول خرق و التیام.»

 قبول خرق و انفصال و التیام مربوط به کائنات و ماده است، [چون ماده است] که خرق و التیام را قبول می‌کند. لذا اگر خرق و عدم خرق یا التیام و عدم التیام را به معنای ملکه بگیریم، مربوط به جسمانیات می‌شود و از بحث [خارج است]؛ لذا اینها می‌گویند:

«ما اصلاً اینها را به معنای سلب مطلق می‌گیریم.»

 وقتی به معنای سلب مطلق گرفتیم، آن‌وقت می‌توانیم موجود را تقسیم کنیم: «الموجودُ إمّا یقبل الخرق و إمّا لا یقبلُ.»

 «یقبل الخرق» مربوط به جسمانیات می‌شود، «لا یقبل الخرق» به خود خدا هم مربوط می‌شود و در مورد خود خدا هم صدق می‌کند، پس این از امور عامه می‌شود، یعنی امری که از ناحیۀ نفی و عدم به همه تعلّق می‌گیرد. حالا این مثل همان مطلبی است که در بحث‌های گذشته عرض شد که در اینجا به امر عدمی غرض علمی تعلّق نمی‌گیرد، چون امر عدمی همیشه اعم از هر موضوعی است و ما در مباحثات علمی باید بحثی را در پیش بگیریم که نتیجۀ علمی داشته باشد؛ یعنی عوارضی باشد که عارض بر موضوع علم بشود ـ مثل صحت و سلامت و امثال‌ذلک ـ یا مساوی با این موضوع است [و یا مساوی با مساوی این موضوع است]، تا ما از بحث دربارۀ این موضوع نتیجه بگیریم.

 من‌باب‌مثال در پزشکی نمی‌توانیم راجع به جسمانیّت بدن انسان صحبت کنیم، چون جسمانیّت مربوط به پزشکی نیست، بلکه ما باید اول از جسمانیّت فارغ شویم تا بعد راجع به صحت و مرض صحبت کنیم؛ چون کسی نگفته است که بدن روح است، تا اینکه شما بخواهید در پزشکی از جسمانیّت بدن صحبت کنید؛ بلکه جسمانیّت یک امر اعم از موضوع علم طبابت است. وقتی که این‌طور شد، پس شما باید راجع به این بدن از عوارضی صحبت کنید که یا مساوی با آن باشد و یا مساوی با مساوی آن باشد؛ یعنی یا اولاً و بالذات متعلق به آن باشد، مثل عرض «تعجب» که عارض بر انسان می‌شود و مساوی با انسان باشد، و یا [مساوی با مساوی آن باشد]، مثل «ضحک» که مساوی با تعجب است و تعجب مساوی با انسان است.

 لذا اگر راجع به خصوص انسان بگوییم: «الإنسانُ ضاحکٌ»، به این بحث غرض علمی تعلق می‌گیرد، چون ضحک از اختصاصات انسان است؛ اما اگر بگوییم: «الإنسانُ ماشی؛ انسان ماشی است و راه می‌رود»، هیچ فایده‌ای ندارد، چون مشی یک عرض عام است و اعم از انسان است، لذا بحث از مشی در تعریف انسان بلا فایده است و نتیجه‌ای ندارد، مثلاً اگر شما در طبابت بحث کنید که آیا انسان راه می‌رود یا راه نمی‌رود، این راه رفتن و راه نرفتن به طبابت چه مربوط است؟! می‌گویید: بالأخره انسان است و این هم عارض بر انسان می‌شود. می‌گوییم: هرچیزی که عارض بر انسان می‌شود به‌درد موضوع این علم نمی‌خورد، بلکه آنچه عارض می‌شود باید از حیث حصول غرض و نتیجه عارض بر ذات انسان شود، لذا بحث از آن نعوتی که اعم از موضوع هستند مربوط به این علم نیست، بلکه مربوط به یک علم دیگر است. بله، اگر شما بخواهید در یک علم دیگر راجع به حیوان بحث کنید، می‌توانید بگویید که حیوان مشی می‌کند و راه می‌رود، و غرض علمی هم به آن تعلق می‌گیرد، مثلاً به بحث از اینکه مشی ناشی از اراده است یا ناشی از قوۀ خیال است و... غرض علمی تعلق می‌گیرد.

 در هر صورت، ما در هر علمی از عوارض و نعوت و احوالی از موضوع صحبت می‌کنیم که مساوی با موضوع آن علم باشند و خارج از حیطۀ آن نباشند؛ مثلاً موضوع علم طب «بدن انسان مِن حیثُ الصّحة و الممراضیة» است و «بدن انسان مِن حیثُ أنّه ذو نفسٍ ناطقةٍ» نمی‌تواند موضوع علم طب باشد، چون علم طب مربوط به این موضوع نیست.

 حالا اگر به‌واسطۀ نفس ناطقه احوالی را در اینجا مطرح کنیم که مثلاً «چون نفس ناطقه مجرد است، از خصوصیّات مجرد این است که مکان و زمان ندارد، پس باید ادراک معانی مجرده و امثال‌ذلک داشته باشد» این به ما مربوط نیست و اصلاً ربطی به ما ندارد، چون مساوی با این موضوع نیست. با هر موضوعی باید آن نعوت مساوی با خودش لحاظ شود؛ مثلاً آن احوالی [در علم طب بحث می‌شود] که در قالب صحت و مرض عارض می‌شوند: صحت در چه موقع عارض می‌شود؟ تعریف صحت و مرض چیست؟ در چه شرایطی صحت بر مرض غلبه دارد و در چه شرایطی مرض بر صحت غلبه دارد؟ چه عللی موجب صحت است و چه عللی موجب مرض است؟ یعنی اموری که مربوط به نفس موضوع است.

 حالا در مورد قبول خرق و التیام، عدم الخرق عدمی است و عدم همیشه اعم از موضوع است، نه‌تنها اعم از موضوع علم است، بلکه حتی اعم از موضوع علم الهی است که عبارت از موجود است؛ پس بحث از عدم الخرق در اینجا هیچ نوع نتیجۀ علمی برای انسان به بار نخواهد آورد. این هم [یکی از آن تمحلات] برای توجیه تعریف امور عامه بود؛ البته این درصورتی است که ما مقابل را به معنای مقابل واحد بگیریم.

# توجیهی در دفاع از تعریف سوم امور عامه

 هم‌چنین راجع به تعریف سوم گفته‌اند که یا تقابل را به معنای مطلق المباینه بگیریم، یعنی هر احوال خاصه‌ای با یکدیگر مباین است؛ مثلاً احوالی که مربوط به جسم است، با احوالی که مربوط به عرض است مباینت دارند، با احوالی که مربوط به جوهر است مباینت دارند، با احوالی که مربوط به واجب‌الوجود است مباینت دارند. پس این احوال مِن‌حیث‌المجموع امور عامه را تشکیل می‌دهند، چون گفتیم که امور عامه اموری است که خودش با آنچه مباین با خودش است [همۀ موجودات را در بر می‌گیرد]، حالا هرچه می‌خواهد باشد؛ مثلاً احوالی که مربوط به جسم است با احوالی که مربوط به واجب‌الوجود است مباین است، لذا اگر هر دو را با هم یک کاسه کنیم، امور عامه می‌شود؛ البته اینها احوالات خاصه هستند، نه احوالات عامه.

 آن‌وقت گفته‌اند که اگر مراد از تقابل، تقابلِ تضاد باشد، پس امکان و وجوب از کدام‌یک از این اقسام است؟

 اگر از اقسام تقابلِ تضایف است، در تقابل تضایف باید هر دو امر وجودی باشند و هر دو در یک زمان تحقق پیدا کرده باشند، درحالی‌که امکان و وجوب دو امر وجودی نیستند؛ چون گرچه وجوب مساوی وجود است، ولی امکان مربوط به ماهیّت است و عدم در آن تسرّی دارد.

 اگر از مقولۀ سلب و ایجاب باشند، سلب و ایجاب بر امکان و وجوب بار نمی‌شوند؛ چون سلب و ایجاب به معنای زید و لا زید است و امکان و وجوب دو مفهومی هستند که سلب و ایجاب در آنها راه ندارند.

 اگر به معنای عدم و ملکه باشند، عدم و ملکه در آنجایی است که مِن شأنه این‌طور باشند، درحالی‌که ما می‌بینیم امکان و وجوب، شأنی نیستند و چیزی که وجوب به آن تعلق گرفته باشد متصف به امکان نمی‌شود. مگر خدا شأناً متصف به امکان می‌شود؟! نه‌خیر، آن وجود مساوی با وجوب است. پس داخل در این تقابل هم نیستند.

 لذا ایشان در اینجا گفته‌اند:

و منها: أن المراد بالتقابل ما هو أعم من أن یکون بالذات أو بالعرض؛ «مراد از تقابل این است که اعم از بالذات و بالعرض باشد.»

 تقابل بالذات مثل زید و لا زید، امکان و لا امکان، و وجوب و لا وجوب است.

 تقابل بالعرض آن است که بالعرض و به‌واسطۀ وجود، مقابل با او است، گرچه مقابل حقیقی نیست؛ مثل وحدت و کثرت که وحدت مقابل کثرت نیست، چون مقابل، مقابل را طرد می‌کند، ولی وحدت علت برای کثرت است؛ مثلاً عدد یک علت برای عدد دو است و اگر شما یک را از دو بردارید، دیگر دو باقی نمی‌ماند، یا اگر یک را از چهار بردارید سه می‌شود، و اگر یکی دیگر هم بردارید دو می‌شود. پس چطور ممکن است که علت، مقابل با معلول باشد؟! می‌گوییم: منظور از تقابل، تقابل بالعرض است، یعنی به‌واسطۀ مصداق و وجود خارج، این مقابل آن می‌شود؛ مثلاً اگر شما در اینجا چهار تا سیب و در آنجا یک سیب داشته باشید، به لحاظ وجود خارج، این مقابل آن واقع می‌شود.

 در اینجا شما از یک واحد یک وحدت انتزاع می‌کنید، پس در اینجا وحدت هم بالعرض و به‌واسطۀ واحد، مقابل با کثرت می‌شود.

[و بین الواجب و الممکن تقابلٌ بالعرض] کما بین الوحدة و الکثرة؛ «یا مثلاً واجب و ممکن به لحاظ وجود در مقابل هم قرار می‌گیرند، و این تقابل بالعرض است، [مثل وحدت و کثرت که در مقابل یکدیگرند.]»

# نقد مؤلف بر توجیه سوم

و غَفلوا عن صدقها بهذا المعنیٰ علَی الأحوال الخاصة؛ «و غافل شدند از اینکه با این معنا، تعریف بر احوال خاصه هم صدق می‌کند.»

 وقتی که شما می‌گویید «بالعرض» تمام احوالات خاصۀ بالعرض در مقابل یکدیگر هستند، تمام خصوصیات [مثل] سواد و بیاض بالعرض در مقابل یکدیگر هستند، تمام مقولات بالعرض در مقابل یکدیگر هستند؛ یعنی به‌لحاظ وجود و به‌لحاظ مصداق خودشان با همدیگر تقابل دارند، پس همۀ احوالات خاصه داخل در تعریف عام می‌شوند و این خلاف است.

إلیٰ غیر ذلک من التّکلّفات و التّعسّفات الباردة؛ «[و همین‌طور تمحلات دیگری ذکر کرده‌اند که دارای تکلف و انحرافات خنک و بی‌جا است.]»

# تعریف مؤلف از امور عامه

و أنت إذا تذکّرتَ أنَّ أقسام الحکمة الإلهیّة ما یُبحث فیها عن العوارض الذاتیة للموجود المطلق بما هو موجودٌ مطلقٌ ـ أی العوارض التی لا یتوقف عروضها للموجود علیٰ أن یصیر تعلیمیًّا أو طبیعیًّا ـ لَاستغنیت عن هذه التکلّفات و أشباهها؛ إذ بملاحظة هذه الحیثیة فی الأمر العام مع تقییده بکونه من النعوت الکلّیة، لَیخرج البحث عن الذوات ـ لا بما یختصّ بقِسم من الموجود کما توهّم ـ یندفع عنه النقوض و یتم التعریف سالمًا عن الخلل و الفساد.[[2]](#footnote-2)

«وقتی که شما (طبق تعریفی که ما کردیم) متوجه شدی که اقسام حکمت الهیه آن چیزی است که در آن از عوارض ذاتیۀ موجود مطلق از جهت موجود مطلق بودن (نه از عوارض عرَضیه) بحث می‌شود، یعنی از عوارضی که عروضشان بر موجود متوقف بر این نیست که آن موجود، تعلیمی باشد و در مقولۀ تصور درآید یا طبیعی باشد و در مقولۀ جسم و طبیعت درآید، [دراین‌صورت بی‌نیاز خواهی شد از این تکلفات و زحمات و شبیه اینها؛ چون به ملاحظۀ این حیثیت (موجود مطلق) در بیان امر عام از امور عامه با وجود اینکه تقیید امر به عام، برای خروج بحث از ذواتی است که موضوع برای سایر علوم واقع می‌شوند، ولی از امور عامه نیستند.

(بعضی از حکما از این نکته غفلت ورزیده‌اند) و پنداشته‌اند که این تقیید برای این است که فهمانده شود که امور عامه اختصاص به قسمی از موجود ندارند. (پس با ملاحظۀ این حیثیت) اشکالات و نقض‌ها از این تعریف دفع می‌شود و تعریف سالم از خلل و فساد می‌گردد.]»

 قید «بما هو موجودٌ مطلقٌ» یعنی موجود مطلق به لحاظ أنّه متخصّص الإستعداد نیست، به لحاظ أنّه مقیّدٌ بأنّه جسمٌ نیست، مقیّدٌ بأنّه جوهرٌ نیست، مقیّدٌ بأنّه عرضٌ نیست، مقیّدٌ بأنّه واجب‌الوجود نیست، مقیّدٌ بأنّه مجرّدٌ نیست؛ بلکه موجود مطلق بما هو موجودٌ مطلق است، که عبارت است از همان وجود بدون هیچ قیدی.

 وقتی ما این‌طور بحث کردیم که امور عامه به امور و احوالی می‌گویند که بالذات بر نفس‌الوجود عارض می‌شوند، آن‌وقت خواه این وجود، وجود امکانی باشد یا وجود واجبی باشد، خواه این وجود، وجود علّی باشد یا وجود معلولی باشد، در تمام این موارد، امور عامه بر این وجود حمل می‌شود.

تلمیذ: آیا در اینجا موجود مطلق که موضوع فلسفه شده است، لابشرط مقسمی است؟

 استاد: بله، اما چون خود موجود ماهیت برنمی‌دارد، لذا در اینجا لابشرط مقسمی و قسمی یک معنا پیدا می‌کند. لابشرط مقسمی معمولاً در مورد ماهیات است، یعنی صرف نظر از وجود است؛ ولی در اینجا یکی است.

تلمیذ: آیا وقتی قید «ذاتیة» هست، دیگر مغنی از قید «مطلق» و «بما هو موجودٌ» نمی‌شود؟

 استاد: نه‌خیر، چون ممکن است شما از عوارض ذاتیۀ موجود خاصی بگیرید، مثل عوارضی که ذاتاً بر وجود خارجی انسان عارض می‌شود و از عوارض ذاتی انسان است؛ مثلاً تعجب یکی از عوارض وجود خارجی انسان است، فکر از عوارض ذاتی برای انسان است، احساس از عوارض ذاتی انسان است، شعور و ادراک از عوارض ذاتی است. یک‌وقت ما موجود مطلق را بدون قید درنظر می‌گیریم، آن‌وقت بما هو موجودٌ مطلقٌ می‌شود؛ اما اگر شما گفتید موجود به لحاظ أنّه مقیدٌ، این همان موجود مطلق است که آن را از اطلاق بیرون آورده‌اید و به لحاظ أنّه انسانٌ یا به لحاظ أنّه مجرّدٌ و امثال‌ذلک مقید کرده‌اید.

تلمیذ: ولی از عوارض ذاتی موجود نمی‌شود، چون به لحاظ اینکه انسان است بر این وجود حمل می‌شود.

 استاد: شما باید در اینجا بحث را راجع به این قرار بدهید که این عوارض ذاتیه را در چه محدوده‌ای در نظر می‌گیرید. یک‌وقت اول شما جنس را در نظر می‌آورید و مثلاً می‌گویید: «حیوان»، بعد می‌گویید: عوارض ذاتی حیوان چیست؟ اما یک‌وقت شما نوع را در نظر می‌آورید و مثلاً می‌گویید: «انسان»، بعد می‌گویید: عوارض ذاتی انسان چیست؟ در اینجا ما می‌توانیم بگوییم که یکی از عوارض ذاتی حیوان «تعجب» است، منتها نه همۀ حیوانات، بلکه فقط می‌توانیم این را در خصوص انسان بگوییم. آیا تعجب برای حیوان نیست؟! منظور از حیوان، گوسفند نیست، بلکه آن ماهیت درّاک شاعر و آن احساس‌کننده‌ای است که جنبۀ شمول دارد و هم انسان را شامل می‌شود و هم غیر انسان را. بله، تعجب از عوارض ذاتی حیوان است، منتها نه حیوان بما هو حیوان، بل حیوان بما هو انسان. این قید «بما هو انسان»، بقر و غنم و امثال‌ذلک را خارج می‌کند، ولی بالأخره تعجب از عوارض ذاتی حیوان است. یا مثلاً فصل، از عوارض ذاتی جنس است و جنس را به انواع متعدده تقسیم می‌کند، ولی در عین‌حال اخص است.

 حالا در اینجا عوارض ذاتی موجود چیست؟ مثلاً یکی از عوارض ذاتی موجود تحیّز است، منتها به لحاظ کونهُ جسمًا، نه به لحاظ کونهُ مجردًا. بله، اگر موجود را به لحاظ کونه مجرّدًا بگیریم، این تحیّز دیگر از عوارض ذاتی آن نیست؛ ولی اگر موجود را به لحاظ کونهُ جسمًا طبیعیًا بگیریم، تحیّز یکی از عوارض ذاتی آن می‌شود. بنابراین ما ناچاریم موجود را بما هو موجودٌ مطلقٌ بگیریم، یعنی ما باید قید اطلاق را در موجود حفظ کنیم و موجود مطلق را با اطلاقش در نظر بگیریم تا عوارض ذاتیه‌اش فقط آن چیزی بشود که به اصل موجودیت برمی‌گردد، نه به جهت قیدش؛ آن‌وقت چون تحیّز به‌لحاظ قیدش است، خارج می‌شود.

تلمیذ: حالا اینجا یک اشکال است: اگر عارض، عارض ذاتیِ وجود مطلق است پس چرا موجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنیم؟! وجوب و امکان اگر عارض ذاتیِ موجود باشد، یا باید حتماً واجب باشد یا باید حتماً ممکن باشد، و دیگر نمی‌توانیم دو تا شِقّ متضاد را بر آن حمل کنیم، به‌خاطر اینکه ما دربارۀ وجود مطلق می‌گوییم: «إمّا واجبٌ و إمّا ممکنٌ».

 استاد: به لحاظ این حمل می‌کنیم که آن وجود مطلق، اصل و مبدأ برای تقیّد است. اما ما آن تقیّد را در اینجا در نظر نمی‌گیریم. ما هیچ‌وقت در مقام تقسیم، قید را لحاظ نمی‌کنیم، بلکه خود اصل آن مفهوم را در نظر می‌گیریم؛ اما چون در وجود، مفهوم معنا ندارد، لذا تعین خارجی را لحاظ می‌کنیم، یعنی تشخص را با لحاظ صُوَر متعدده‌ای که دارد لحاظ می‌کنیم و می‌گوییم: وقتی که آن وجود خارجی را لحاظ می‌کنیم یک اصل و ریشه دارد که آن اصل و ریشه مبدأ برای صور و مبدأ برای قیود و مبدأ برای این تعینات است. حالا آن اصل و ریشه، یا به حال خودش است یا تبدّل پیدا کرده است. اگر آن اصل و ریشه به حال خودش باشد اسمش را واجب‌الوجود می‌گذاریم و اگر شما در حال تبدلش به آن نگاه می‌کنید اسمش را ممکن‌الوجود می‌گذاریم.

 وقتی که وجود را به «وجوب» و «امکان» تقسیم کردیم، آن‌وقت به سراغ امکان می‌آییم. در امکان، یا ماهیت مجرده است یا غیر مجرده است. مجرد را کنار می‌گذاریم و به سراغ غیر مجرد می‌آییم. غیر مجرد، یا جسمش جسم لطیف است یا جسم کثیف است. جن را کنار می‌گذاریم و به سراغ جسم کثیف می‌آییم و می‌گوییم که این جسم کثیف، یا جماد است و یا نبات است. جماد کنار می‌رود و سراغ نبات می‌آییم. این نبات، یا متبدل به حیوان می‌شود و یا نمی‌شود. همۀ اینها تقسیمات بعدی هستند، چون در این تقسیمات بعدی، احوالاتی که بر موضوعات مسائل ما عارض می‌شوند متخصص‌الإستعداد هستند؛ ولی امور عامه تقسیمات اوّلیِ وجود هستند و وجود در عین تنهایی خودش تقسیم می‌شود، یعنی ما وجود را فقط به تعین برداشتن و برنداشتن تقسیم می‌کنیم و کاری به سایر تعیناتش نداریم.

تلمیذ: پس جوهر و عرض باید خارج بشود، درحالی‌که در خود فلسفه از آن بحث می‌کنند.

 استاد: فلسفه که فقط امور عامه نیست! در فلسفه بحث‌های متعددی است: فلسفه امور عامه است، امور خاصه است، مسائل مربوط به واجب‌الوجود است، مسائل مربوط به خصوصیات هر کدام از این اجرام است و.... اصلاً در گذشته در فلسفه، ریاضی و امثال‌ذلک مورد بحث قرار می‌گرفت. در فلسفه از کم، کیف، معقولات و وجود ذهنی بحث خواهد شد، ولی اینها امور عامه نیستند.

 اولین کاری که الآن باید نسبت به امور عامه بکنیم این است که امور عامه را درست تعریف کنیم که به چه چیزی امور عامه می‌گویند. خصوص امور عامه‌ای که الآن از آن صحبت می‌کنیم تعریف خاصی دارد و در فلسفه از آنها بحث خواهد شد. امور عامه اموری هستند که به وجود من حیث الوجود برمی‌گردند، نه به وجود به لحاظ تحققش در ذهن و نه به وجود به لحاظ تحققش در خارج. پس دیگر جای اعتراض نیست.

# تفاوت «مطلق الوجود» در موضوع علم حکمت و «وجود مطلق» در تعریف امور عامه

تلمیذ: وقتی می‌گوییم «و أنت إذا تذکّرت أنّ أقسام الحکمة الإلهیه ما یبحثُ فیها عن عوارضه الذاتیة» آیا در حکمت بحث از عوارض ذاتی «موجود مطلق» است؟

 استاد: نه‌خیر، بحث از موجود مطلق نیست، بلکه بحث از عوارض موجود است. آن بحثی که در اقسام حکمت الهیه می‌شود، از عوارض ذاتیۀ موجود است؛ «إمّا موجودٌ مطلقٌ» امور عامه است و «إمّا موجودٌ مقیّدٌ» هم از عوارض ذاتی است، مثل مباحث مربوط به باری تعالیٰ، که باری تعالیٰ موجود مطلق نیست. اگر ما بخواهیم در این مقام بحث کنیم، بشرط‌لا اخذ می‌کنیم؛ یعنی موجودی که تعیّن نداشته باشد، تشخّص نداشته باشد، و کیف و کم و عرض عارض نشود.

 وقتی که بشرط‌لا اخذ می‌کنیم، تبدیل به موجود مطلق می‌شود؛ ولی بحث ما در فلسفه اعم از موجود مطلق و موجود مقید است، یعنی در اینجا می‌خواهیم موجود مطلق لابشرط را تصور کنیم، ولی نه موجود مطلقی که از بشرط‌لا پیدا شده است. موجود مطلقی که ما در مورد واجب‌الوجود بحث می‌کنیم، موجود مطلقی است که نتیجۀ بشرط‌لا است، یعنی آن چیزی است که تعین ندارد، جسم ندارد، تجردش تجرد امکانی نیست، رنگ ندارد، مزه ندارد، عرض ندارد، هیچ‌کدام از اینها را ندارد؛ بلکه فقط یک وجود زلال و صاف باقی می‌ماند که اسمش را خدا می‌گذاریم؛ یعنی وقتی که ما صفات را از او سلب کردیم، آنچه باقی می‌ماند عبارت از وجود مطلق است، که این وجود مطلق همان واجب‌الوجود است.

 ولی وجود مطلقی که ما در امور عامه از آن بحث می‌کنیم فقط خدا را نمی‌گیرد، بلکه بشرط‌لا و بشرط شیء و لابشرط را هم می‌گیرد، یعنی هم وجود مقیّد را می‌گیرد و هم وجود مطلق را می‌گیرد، یعنی «مطلق‌الوجود» می‌شود.

 در عوارض ذاتیۀ موجود، ما باید ببینیم که آن عارضی که برای خود این موضوع است چیست. الآن بحث ما موجود مطلق است و در موجود مطلق و موجود بدون قید که عبارت از وجود است بحث می‌کنیم.

 اصلاً ما می‌خواهیم شما موجود مطلق را کنار بگذارید. ما الآن می‌خواهیم عوارضی را که بر خود وجود عارض می‌شوند در نظر بگیریم؛ مثل وحدت، کثرت، علّیت و معلولیت، اشتراک، تشخص، بساطت، تشکیک، اشتراک معنوی و امثال‌ذلک. اینها عوارض ذاتیۀ خود وجود هستند، خواه این وجود مجرد باشد یا نباشد؛ اصلاً کاری به آن نداریم. این عوارض ذاتیۀ خود وجود، خمیرمایۀ «امور عامه» می‌شوند.

 پس ما در اینجا باید قید اطلاق را بیاوریم؛ چون گرچه محمولات ذاتی مساوی با موجود هستند، منتها اگر ما قید «موجود مطلق» را نیاوریم ممکن است آن موجود را موجود مطلق به‌لحاظ [تقیدش به انسان] بگیریم، چون اطلاق در خود وجود هست و اصلاً وجود، مطلق است؛ بنابراین جمعش با مقید اشکال ندارد، یعنی اشکال ندارد که موجود مطلق به لحاظ تقیدش به انسان لحاظ بشود. بنابراین اگر ما از عوارض ذاتیۀ موجود مطلق بما هو انسان بحث کنیم، از عوارض ذاتیۀ وجود و موجود مطلقی است که به انسان تقیّد خورده است. وجود، موجود مطلق است و مقید نیست. اصل‌الوجود مطلق است و اطلاق از نعوت انتزاعیۀ وجود است.

 لذا اگر ما انتزاع اطلاق را به‌لحاظی قید اضافی در نظر گرفتیم، چون اصل‌الوجود مطلق است، بنابراین می‌گوییم این اصل‌الوجود یجتمع مع القیود. اگر وجود مطلق را به‌لحاظ انسان در نظر گرفتیم، عوارض ذاتی انسان عوارض ذاتی وجود است.

 ما یک‌وقت اطلاق را لازمۀ وجود می‌دانیم و می‌گوییم: اصلاً امکان ندارد که وجود، مقید باشد؛ چون اگر وجود مقیّد باشد، یک مقید نمی‌تواند تبدیل به یک مقید دیگر بشود؛ مثلاً سیاه هیچ‌وقت تبدیل به سفید نمی‌شود، یا سفید تبدیل به قرمز نمی‌شود، چون سفید یک وجود مقید و یک عرض مقید است. مقید هیچ‌گاه تبدیل به مقید دیگر نخواهد شد. بنابراین چون وجود اطلاق دارد، این‌همه صورت می‌گیرد. این اطلاق «اطلاق انتزاعی» می‌شود، نه «اطلاق اعتباری»؛ ولی ما در اینجا باید اطلاق اعتباری را در نظر بگیریم، نه انتزاعی. بنابراین این وجودی که انسان است، وجود مقید نیست که تبدیل به انسان شده است، بلکه همان وجود مطلق است که تبدیل به انسان شده است.

 حالا اگر ما از عوارض ذاتیۀ انسان بحث کردیم، این از عوارض ذاتیۀ موجود مطلق بما هو إنسان می‌شود. لذا ما باید در اینجا «بما هو موجودٌ مطلق» را به‌عنوان قید اعتباری در نظر بگیریم و بگوییم که بحث ما از وجود، وجودی نیست که به قید انسان باشد یا به قید حیوان باشد، بلکه خود وجود، تنهای تنها! لذا ایشان قید «بما هو موجودٌ مطلقٌ» را برای این جهت در اینجا آورده‌اند. پس این عوارض ذاتیه اصلاً کفایت نمی‌کند.

# حکایتی از شارح در نحوۀ معاشرت با مردم

 چند شب پیش کنار ضریح امام رضا علیه السلام نشسته بودم و درست موازی ضریح تکیه داده بودم. تنها بودم و ظاهراً این اولین دفعه‌ای بود که ما تنها به حرم مشرف شده بودیم! اما یک‌دفعۀ دیگر که حرم رفته بودیم، گفتم نصف‌شب بروم تا دیگر کسی دنبالمان نیاید و تنها باشم. الحمدلله رفتم و کناری نشستم. همین‌که داشتم دعای مکارم الاخلاق را می‌خواندم و خیلی خوش بودم یک‌دفعه نگاه کردم دیدم دو تا صف پشت سرمان نشسته‌اند و هیچ هم نمی‌گویند! گفتم: رهایم نمی‌کنید؟! نصف‌شب از کجا پیدایتان شد؟! ولی این‌دفعه کسی با من نبود، و خیلی‌ها آنجا نشسته بودند، هفت هشت تا از آقایان هم این‌طرف و آن‌طرف بودند. من چهار زانو نشسته بودم و کاری نمی‌کردم. یک‌دفعه جوانی آمد که خیلی شیک‌پوش و جِنتِلمن و خیلی مرتب و اصلاح‌کرده و عطر و ادکلن زده بود و بویش از پنج شش متری می‌آمد. آمد و دیدم مدام دارد نگاه می‌کند. من هم سرم را پایین انداختم ولی مواظبش بودم. همین‌طوری نگاه می‌کرد، چشمش به من افتاد، نگاهی کرد و جلو آمد و سلام کرد و گفت: خدا بچه‌ای به ما داده است. آیا اذان و اقامه می‌گویید؟

 گفتم: بله، البته آقا، البته!

 خیلی خوشحال شد و بعد از پنج دقیقه یک بچه را باند رول کرده و خیلی مرتب آورد. گفتم: به‌به، بارک‌اللَه، آفرین، خدا برکت بدهد! خدا إن‌شاءاللَه طول عمر بدهد! خدا خانۀ شما را به‌واسطۀ این طفل مبارک کند! اسمش را چه گذاشته‌اید؟

 گفت: زهرا!

 گفتم: به‌به، دیگر خیلی عالی شده است! شما از دست امام رضا علیه السّلام عیدی گرفته‌اید!

 اذان و اقامه را گفتم و بعد، یک هزار تومانی هم گذاشتم و گفتم: با این امشب شیرینی بخرید.

 گفت: نه، نه آقا، من باید پول بدهم!

 گفتم: آقا مال من نیست!

 دیگر این بنده‌خدا خیلی خوش‌حال و متأثر شد و رفت.

 ببینید که این چقدر مؤثر است! یعنی واقعاً اگر انسان این‌طور با مردم برخورد داشته باشد بهتر است یا اینکه بگوید: «شما را به این امام رضا بچه درست نکنید!»

 اصلاً اینها آبروی پیغمبر را برده‌اند! واقعاً برای ائمه و پیغمبر آبرو نگذاشته‌اند! اما این مسیر، مسیری است که آقا به رفقایشان یاد داده‌اند. ایشان این قسم سلوک با مردم و این قسم ترویج دین را یاد می‌دادند.

 اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

1. تلمیذ: یعنی در واقع می‌توان گفت که لا بشرط مقسمی مثل ماهیت است؛ مِن حیثُ هِیَ هِیَ لیسَت إلاّ هی؟!

   استاد: در آنجا به مفهوم است، منتها چون بحث ما در ماهیت به وجود مربوط نیست، ما نفس ماهیّت شیء را در نظر می‌گیریم که همان نفس مفهومی است، چون ماهیت عبارت از «مفهوم» است و عبارت از «خارج» نیست. [↑](#footnote-ref-1)
2. الحکمة المتعالیة، ج ١، ص ٢٩ و ٣٠. [↑](#footnote-ref-2)