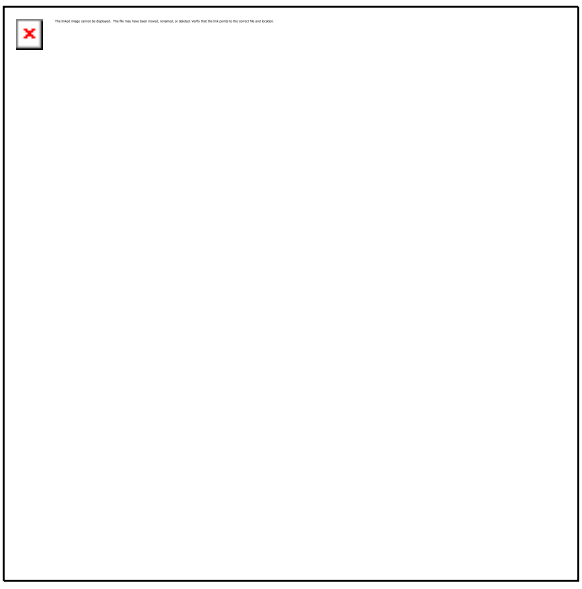

جلسهٔ بیست و یکم: تعریف امور عامه (۱)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

مراد از وجود در موضوع فلسفه

بحثی که راجع به مسئلهٔ وجود و موجود بود تمام شد. ماحصل مطلب این بود که وجود یا مفهوم است یا مصداق است. به عبارت دیگر، اگر ما وجود را به معنای مفهوم بدانیم این همان جنبهٔ عروض و حدوثیِ یک حقیقت بر یک ماهیت می‌شود؛ سواءٌ اینکه آن ماهیت عین همان وجود باشد که در مورد خداوند متعال است، یا جدای از آن ماهیت باشد که در مورد بقیّهٔ ممکنات است. اما اگر وجود را به

معنای مصداقی بدانیم، یعنی وجود عبارت از نفس‌الحقیقه باشد که عارض می‌شود و جنبهٔ حقیقتش لحاظ می‌شود، در این‌صورت دیگر به این وجود نه می‌توان مصدر گفت و نه اسم مصدر، بلکه مقوله‌ای فراتر و بالاتر از این دو مقوله خواهد بود که نه جنبهٔ عروض در آن لحاظ می‌شود تا بتوانیم بگوییم مصدر است و نه نتیجةالفعل می‌باشد تا اسم مصدر باشد.

مصدر عبارت است از تغیر و تبدل و حدوث.

نتیجةالفعل عبارت است از تعین یک شیء خارجی به‌واسطهٔ حدوث یک امر در خارج؛ یعنی چکیده و ماحصل این عمل و فعلی که از متکلم سر زده است.

فرق مصدر و اسم مصدر در نتیجه و نفس‌التّحول است، یعنی به نفس‌التّحول و التّبدل که زدن است مصدر می‌گویند و به نتیجه‌اش که همان درد محققِ خارجی است اسم مصدر می‌گویند؛ مثلاً به نفسِ گفتن، قول می‌گویند و به نتیجه‌اش گفتار می‌گویند.

لذا چون وجود مقوله‌ای مافوق این دو است ـ یعنی نه جنبهٔ تبدل و حدوث می‌تواند معرِّف وجود

باشد و نه نتیجةالحدوث می‌تواند معرِّف وجود باشد ـ بنابراین به وجود نه می‌توانیم مصدر بگوییم و نه اسم مصدر.

پس وجود عبارت است از یك حقیقت خارجی که همان نفس ذات و شیئی است که مساوی با وجود است. البته این در صورتی صحیح است که منظور از وجود، وجود اطلاقی باشد؛ اما اگر منظور از موجود ذاتٌ ثبت له الوجود باشد، دیگر در اینجا موجود با وجود از نقطه‌نظر مفهومی تفاوت پیدا می‌کند و آن تفاوت دلالت بر ثبوت ذاتٌ ثبت له الوجود می‌کند که آن ذات عبارت است از ماهیت.

البته اینکه ذاتٌ ثبت له الوجود به معنای تقدم طبعی ذات بر موجود باشد غلط است؛ بلکه این ذات درواقع نفس همان وجود است، منتها نفس وجودی که مقید است، و به لحاظ ربط آن قید با آن مقید است که ما ماهیت را انتزاع می‌کنیم و آن را از سایر موجودات دیگر تمییز می‌دهیم.

اقسام اولیهٔ وجود

غشاوةٌ وهمیةٌ و ازاحةٌ عقلیةٌ:

لمّا تيقّنت أنّ الفلسفة الأولىٰ باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود و عن أقسامه الأولية، أى التى يمكن أنيعرض للموجود من غير أنيصير رياضيًا أو طبيعيًا، و بالجملة أمرًا متخصص الإستعداد لعروض تلك الأقسام، سواءٌ كانت القسمة بها مستوفاة أم لا؛

«از آنجايى كه ما متوجه شديم كه فلسفهٔ اولىٰ از احوال موجود بما هو موجود (نه موجود به لحاظ تجرّدش و نه موجود به لحاظ طبعش) و از اقسام اوليّهٔ موجود بحث مى‌كند، آن اقسامى كه ممكن است عارض بر موجود شوند بدون اينكه موجود، موجود رياضى يا موجود طبيعى بشود (يعنى بدون اينكه جنبهٔ رياضى يا جنبهٔ تعليمى يا جنبهٔ طبيعى آن كه همان جسم و ماده بودن آن است، در نظر گرفته شود.)»

در اينجا «امرًا» عطف بر «رياضيًا» است:

«و بالجمله، بدون اينكه امرى عارض بر اين اقسام بشود كه استعدادش مختصّ به اين اقسام و مخصوص آنها است.»

اين اقسام به لحاظ آن خصوصيت استعدادى مى‌آيند كه استعداد براى بعضى اقسام خاص است،

مثلاً سواد و بیاض به لحاظ خصوصیت استعدادی‌ای که در جسم است می‌آیند؛ لذا اینها داخل در فلسفهٔ اولی نخواهند بود.

«حالا ما کاری نداریم و اشکالی به هم نمی‌رساند که این موجود را که به این اقسام تقسیم می‌کنیم قسمت مستوفی باشد یا نباشد.»

البتّه در پایین، مرحوم علاّمه اشکالی کرده‌اند[1] که محلّ تأمل است.

و ربما کانت القسمة مستوفاة و الأقسام لاتکون أوّلیة؛ «چه‌بسا تقسیم مستوفیٰ است ولی اقسامش اقسام اوّلیه نیستند.»

می‌خواهد بگوید که ما در بند استیفا یا عدم‌استیفای اقسام نیستیم؛ بلکه ما در بند این هستیم که وقتی می‌خواهیم موجود را به اقسام اوّلیه تقسیم کنیم، آن اقسامان درست باشد و در آنجا خلاف نرفته باشیم. من‌باب‌مثال فرض کنید که ما موجود را به سواد و لاسواد تقسیم کنیم و بگوییم: «الموجود إما أسود أو لاأسود.» الآن این تقسیم مستوفیٰ است و شامل همهٔ موجودات می‌شود و واقعاً منحصر است و دائرمدار بین سلب و ایجاب است و این حصر، حصر عقلی است؛

---

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۸، تعلیقه ۲.

اما این تقسیم مربوط به طبیعیات می‌شود، نه مربوط به موجود بماهوموجود.

البته اگر اسود و لا اسود به عدم و ملکه باشد، ممکن است شما بگویید که در اینجا تقسیم به سواد و عدم سواد مستوفیٰ نیست، چون مخصوص به طبیعیات است. اما اگر اسود را کلی بگیریم، یعنی لا اسود به سلب المطلق باشد، شامل همه می‌شود، هم شامل مجردات می‌شود و هم شامل واجب بالذات می‌شود، چون واجب بالذات هم لا سواد است.

این مثل همین بحثی است که اخیراً در اینجا مطرح کرده‌اند و می‌گویند: «در مسئلهٔ تناقض می‌شود شقّ ثالثی برای آن فرض کرد!» اینها واقعاً چقدر نفهم هستند! اینها در اینجا خلط کرده‌اند و من‌باب‌مثال می‌گویند: آیا یکشنبه سبز است؟

ـ نه، یکشنبه سبز نیست!

ـ پس حالا که سبز نیست باید قرمز باشد!

ـ نه، یکشنبه قرمز هم نخواهد بود!

درحالتی‌که در اینجا اگر سبز و عدم‌سبز، یا بیاض

و عدم‌بیاض را به‌عنوان ملکه و عدم‌ملکه اخذ کرده باشند ـیعنی شیئی که مِن شأنه أن‌یکون بیاضًا و لکن لایکون بیاضًاـ بنابراین در اینجا یکشنبه نه بیاض است و نه عدم البیاض، به‌خاطر اینکه بیاض و عدم‌بیاض از مقولهٔ کیف و مبصرات است، ولی یکشنبه اصلاً از این مقوله خارج است و از مقولهٔ زمان است، و این دوتا به همدیگر مربوط نیستند.

ولی اگر ما بیاض و عدم بیاض را به‌عنوان سلب و ایجاب مطلق بگیریم که همان تناقض است، یکشنبه لا بیاض است؛ و این هیچ اشکالی ندارد و هیچ رفع تناقضی در اینجا لازم نیست، چون تناقص در اینجا موجود است و رفع تناقض هم محال است. بنابراین یکشنبه جزء لا بیاض است به‌عنوان سلب مطلق، نه به‌عنوان ملکه و عدم ملکه.

بنابراین اگر ما کیف را به لحاظ عروضش بر موضعی در نظر بگیریم که شأن آن موضع این است که این لحاظ را داشته باشد، در اینجا دیگر باید به موضع و به موضوع نظر بکنیم؛ یعنی باید ببینیم آن موضوعی که این عرض بر آن عارض می‌شود، چه

موضوعی است: اگر موضوعی مثل مجردات است که اصلاً شأنیّتی برای عروض این بیاض و عدم بیاض ندارد، پس اصلاً از مقولهٔ بحث خارج است و اصلاً این بحث در آنجا نمی‌آید و داخل در مقولهٔ دیگری است، و بیاض و عدم بیاض مخصوص به موضوعاتی می‌شود که متخصص الاستعداد برای این عروض هستند. اما اگر منظورمان از لا بیاض، لا بیاض مطلق باشد، می‌توانیم بگوییم که مجردات هم لا بیاض هستند، و اشکالی ندارد. پس می‌گوییم: امتناعیّت ارتفاع نقیضین به حال خودش باقی می‌ماند.

فلایکون البحث عنها من الفنّ الأعلیٰ، بل یکون من العلم الأسفل، کقسمة الموجود إلی الأسود و اللاأسود بالسلب المطلق.

«اگر اقسام اوّلیه نباشد بحث از فنّ أعلیٰ نیست (بلکه مربوط به طبیعیات و ریاضیات و امثال‌ذلک می‌شود) و این از علم اسفل است (و اصلاً برای ما فایده‌ای ندارد)؛ مثل تقسیم موجود به اسود و لا اسود به سلب مطلق (که در اینجا متخصص الاستعداد است و با اینکه تقسیم

مستوفیٰ است، ولی برای ما فایده‌ای ندارد، چون مربوط به طبیعیات است).»

فتأمل فی ذلك و اقض العجب من قومٍ اضطرب کلامهم فی تفسیر الأمور العامة التی یبحث عنها فی إحدی الفلسفتین الإلهیتین، بل تحیّروا فی موضوعات سائر العلوم، کما سیظهر لك.

«شما در این مسئله تأمل کن و تعجب کن [از کسانی که کلامشان] در تفسیر امور عامه‌ای که از آن در یکی از دو فلسفهٔ الهی (یعنی الهیات بالمعنی الأعم، نه الهیات بالمعنی الأخص) [بحث می‌شود، اضطراب دارد]؛ بلکه اصلاً اینها در موضوعات علوم دیگر متحیر شده‌اند که موضوعات آن علوم را چه چیزی قرار بدهند! [همان‌طور که به‌زودی برای تو روشن خواهد شد.]»

در اینجا تعاریفی برای امور عامه شده است که مرحوم آخوند اشکالاتی بر آن تعاریف وارد می‌کند.

تعریف مؤلف از امور عامه

ایشان می‌گوید:

امور عامه عبارت است از عوارض ذاتیه و اوصافی که برای موجود است و اختصاص به وجودی دون وجودی ندارد، بلکه این عوارض به لحاظ نفس موجود و خود وجود حمل می‌شوند؛ اما نه به لحاظ یک خصوصیّت خاص، نه به لحاظ طبیعت موجود و طبع بودنش، نه به

لحاظ مجرّد بودن موجود، نه به لحاظ اسود یا ابیض بودن موجود و نه به لحاظ ریاضی بودن یا طبیعی بودن موجود.

مثل اینکه ما بحث می‌کنیم از اینکه آیا وجود مشترک معنوی است یا نه؟ آیا مشکک است یا نه؟ آیا وجود اصالت دارد یا ماهیت اصالت دارد؟ آیا وجود قائم بالغیر است یا قائم به ذات خودش است؟ آیا ممکن است یا واجب است؟ آیا به ممکن و واجب تقسیم می‌شود یا نمی‌شود؟ و امثال‌ذلک.

اینها عوارض ذاتیه و انتزاعاتی است که از نفس وجود یا به عبارت دیگر از موجود بما هو موجود انتزاع می‌کنیم، و در اینجا به خصوصیّت و تحیّث وجود به یک حیثیّت خاص کاری نداریم؛ چون اگر این‌طور باشد، وجود اختصاص به یک علم خاص پیدا می‌کند.

فرض کنید اگر بگوییم: «آیا این موجود زبر است یا نرم است؟» اصلاً مجردات از بحث خارج می‌شوند و فقط مخصوص ماده می‌شود، یا اگر بگوییم: «آیا طبع این موجود سرد است یا گرم است؟» مخصوص علم پزشکی و طب می‌شود که

آیا طبع این گیاه و دارو سرد است یا گرم است، و یا اگر در مورد اجرام و اجسام تعلیمیه سؤال کنیم، بحث به ریاضی بودن موجود تعلق می‌گیرد، نه به نفس موجود.

به عبارت دیگر، آنچه ما در فلسفهٔ اولیٰ و امور عامه از آن بحث می‌کنیم عبارت است از احوال و انتزاعات و اوصاف و عوارضی که بر خود موجود من حیث هو موجود در اینجا حمل می‌شود.

تعریف اول مشهور برای امور عامه

فلاسفه تعاریف و تفاسیری برای امور عامه بیان کرده‌اند:

بعضی گفته‌اند:

فإنّهم فسّروا الأمور العامة تارةً بما لایختصّ بقسم من أقسام الموجود التی هی الواجب و الجوهر و العرض.

«در یک تعریف، امور عامه را تفسیر کردند به آن عوارضی که به یک قسم از اقسام موجود اختصاص ندارد، بلکه همه را در بر می‌گیرد. اقسام موجود سه تا است؛ یا واجب است یا جوهر است یا عرض است، و غیر از اینها نیست، (عدم هم از اقسام موجود نیست.)»

یعنی اگر شما کل عالم وجود را در نظر بگیرید، یا واجب است که خداوند متعال است، یا جوهر است و یا عرض است.

نقد مؤلف بر تعریف اول امور عامه

فانتقض بدخول الکم المتصل العارض للجوهر و العرض، فإنّ الجسم التعلیمی یعرض المادة، و السطح یعرض الجسم التعلیمی، و یعرضه الخط؛ و کذا الکیف لعروضه للجواهر و الأعراض.

«این تعریف نقض می‌شود به کمّ متصل که هم عارض بر جوهر می‌شود و هم عارض بر عرض می‌شود. پس جسم تعلیمی عارض بر ماده می‌شود، سطح هم عارض بر جسم تعلیمی می‌شود، خط هم عارض بر سطح می‌شود، بنابراین کمّ متصل همهٔ اینها را در بر می‌گیرد؛ چون کم، هم عارض بر خط می‌شود و هم عارض بر جسم تعلیمی می‌شود و هم عارض بر سطح می‌شود، و جسم تعلیمی هم عارض بر جسم طبیعی می‌شود، بنابراین کم عارض بر هر دو قسم جوهر و عرض می‌شود.»

مرحوم آخوند می‌فرمایند: اگر ما امور عامه را به اموری تفسیر کنیم که اختصاص به یکی از اینها نداشته باشد و فقط یک قسم را در بر نگیرد، ممکن است شما بگویید که کمّ متصل هم جزء امور عامه است، چون به‌لحاظ جسم تعلیمی، هم بر جوهر

عارض می‌شود و هم بر عرض عارض می‌شود و هر دو تا را در بر گرفته است؛ اما این‌طور نیست.

این کتاب یک جسم طبیعی دارد که وزنش نیم کیلو است، و یک جسم تعلیمی دارد که عبارت است از مکعب مستطیل بودنش در صورت ذهنیهٔ ما. این‌صورت ذهنیه را نمی‌توان در دست گرفت؛ چون شما چیزی را می‌توانید در دست بگیرید که وزن داشته باشد، ولی این وزن ندارد و فایده‌ای هم ندارد.

انسان باید همیشه به‌دنبال مسائلی برود که در خواب و خیال و اهواء و احلام و... نباشد. آن قضیهٔ مولانا را دیده‌اید که حال و هوای دنیا را به آن شخصی تشبیه می‌کند که در خواب می‌دید که دارد با یک زن جماع می‌کند، بعد وقتی که از خواب بیدار می‌شود می‌بیند که باید به حمام برود و فقط ضعفش برایش مانده است، و هرچه به‌دنبال آن زن می‌گردد او را پیدا نمی‌کند![1]

آن جماع، صورت ذهنیه بوده است و نمی‌توان آن را در دست گرفت. بعد می‌فرماید: همهٔ

---

[1] مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر اول، ص ۲۲.

این امور دنیا هم خواب است، و مثل آن شخصی است که در احتلام به‌سر می‌برد.

ما خیال می‌کنیم که اینها مسائل واقعی و حقیقی است، ولی یک‌دفعه می‌بینیم که عمر تمام شده است و همه را باید بگذاریم و برویم! می‌گوییم: ای وای، من بیچاره شدم و این‌همه به‌دنبالش دویدم تا این را تحصیل کردم! ولی می‌گویند: ای بیچارهٔ بدبخت، تو خواب بوده‌ای؛ حالا باید همهٔ اینها را بگذاری، و آن چیزی که با خودت می‌بری فقط همان چیزی است که در دستت می‌گیری، و آن چیزی که باقی می‌گذاری همه خواب و خیال بوده است که به‌دنبالش بوده‌ای!

حالا جسم تعلیمی هم مثل قضیهٔ همین بنده‌خدا است، یعنی نمی‌توان در دست گرفت، چون یک صورت ذهنیه است که عارض بر ماده می‌شود؛ مثلاً اینکه شما الآن این کتاب را مشاهده می‌کنید، به‌خاطر این است که یک جسم تعلیمی عارض بر این شده است، والاّ این کتاب در مغز شما نمی‌آید، چون مغزتان منفجر می‌شود! حتی کمتر از این هم

نمی‌تواند در مغزتان بیاید؛ بلکه هر چیزی جسم تعلیمی‌اش که عارض بر آن شده است در مغز شما جا می‌گیرد. لذا اگر این‌طور باشد یک کوه هم در مغز انسان جا می‌گیرد، کرهٔ زمین هم جا می‌گیرد، سماوات هم جا می‌گیرند؛ چون باعث تصور تمام اینها جسم تعلیمی‌شان است. در اینجا هیچ فرقی نمی‌کند که آن جسم تعلیمی یک مکعب باشد یا هرم باشد یا مخروط باشد.

آن‌وقت سطح هم که خودش عرض است، عارض بر جسم تعلیمی می‌شود. پس عروض سطح بر جسم هم به‌لحاظ جسم تعلیمی‌اش است؛ یعنی چون این کتاب دارای جسم تعلیمی است، لذا سطح عارض بر آن می‌شود.

بناءً‌علی‌هذا کم متصل اختصاص به یکی از اینها ندارد، بلکه هم بر عرض عارض می‌شود و هم بر جوهر عارض می‌شود، پس کم باید جزء امور عامه باشد.

تلمیذ: اما واجب را در بر نمی‌گیرد!

استاد: بله، آنچه ما در امور عامه از آن بحث می‌کنیم، به خود موجود برمی‌گردد، نه به خصوصیّت

یک موجود؛ اما جوهریت یکی از خصوصیّات وجود است و یک وجود مقید است. لذا کمّ متصل اختصاص به ممکن دارد و واجب را در بر نمی‌گیرد.

اما این تعریفی که در اینجا هست این است که امور عامه اموری هستند که لایختصّ بقِسمٍ مِن اقسام الموجود؛ «مختصّ به یك‌قسم از اقسام ثلاثه موجود نباشد.» یعنی اگر ما شیئی را پیدا کردیم که مخصوص عرض بود و آن دوتای دیگر خارج بود، این جزء امور عامه نیست؛ یا اگر مخصوص جوهر بود و آن دوتای دیگر خارج بود، این جزء امور عامه نیست؛ یا اگر فقط مخصوص واجب بود، مثلاً بحث در مورد صفات باری تعالیٰ و الهیّات خاصه، جزء امور عامه نیست، چون فقط اختصاص به واجب دارد. بنابراین اگر اختصاص به یکی از اینها داشت دون بقیه، به آن امور عامه نمی‌گویند. ولی کم متصل اختصاص به یك قسم ندارد، بلکه اختصاص به دو قسم دارد؛ یعنی هم جوهر را دربرمی‌گیرد و هم عرض را دربرمی‌گیرد. بنابراین باید بگوییم جزء امور عامه است.

تلمیذ: آیا اینکه بگوییم جوهر و عرض و واجب، یا اینکه بگوییم واجب و ممکن، از تقسیمات فلسفی است؟

استاد: بحث راجع به اینکه ما سه چیز داریم، واجب و جوهر و عرض، اصلاً مفروغٌ‌عنه است.

ما تعریفمان را چگونه بناء کنیم؟ ممکن است بگویید: المعنیٰ فی بطن الشاعر؛ مثلاً ممکن است بگویید که کم به ممکن برمی‌گردد، یا ممکن است بگویید که کم به وجود طبعی ممکن برمی‌گردد نه به وجود مجرد آن؛ اما تعریف این را نمی‌رساند. آن چیزی که در تعریف هست این است که امور عامه اموری است که مختصّ به یك‌قسم از این اقسام ثلاثه نباشد، و ما می‌بینیم که کم به دو قسمش مربوط است، پس کم جزء امور عامه است.

«و همین‌طور به کیف هم نقض می‌شود؛ چون کیف، هم عارض بر جواهر می‌شود و هم عارض بر اعراض می‌شود.»

کیف هم در اینجا همین‌طور است؛ یعنی هم عارض بر جواهر می‌شود، مثل کیف نفسانی یا کیفی که عارض بر امور مادی مثل بویایی‌ها و چشیدنی‌ها

و مبصرات و امثال‌ذلک می‌شود؛ و هم عارض بر عرض می‌شود، مثل کیفی که عارض بر خط می‌شود، چون خط یا مستقیم است یا منحنی است، و این انحنا و استقامت مربوط به کیفِ آن کم است، چون خود کم هم کیف‌بردار است.

جواب شارح به نقد مؤلف

این یك مسئله است. ولی ما می‌توانیم به اشکال مرحوم آخوند جواب بدهیم، و از آن شخصی که این‌طور مفسر امور عامه است دفاع کنیم و بگوییم: منظور ایشان از اینکه می‌گوید: «بقسم من اقسام الموجود» این است که جنبهٔ مجموعی را در نظر گرفته است؛ یعنی در اینجا عامّ مجموعی را گفته است، نه عامّ افرادی.

یك‌وقت عام افرادی است، مثلاً وقتی می‌گوییم: «أکرم العلماء»، حکم إکرام برای تك‌تك علما است علیٰ نحو الاستقلال و علیٰ نحو الفردیّه؛ یعنی «أکرم العلماء» شامل حال هر فردی از علما می‌شود. ولی یك‌وقت عامّ مجموعی لحاظ شده است، مثلاً وقتی

می‌گوییم: «أکرم العلماء إن کان مجموعًا» یعنی من نمی‌خواهم علما را تنهاتنها إکرام کنید، بلکه اگر همه باهم بودند اکرام کنید؛ یعنی اثری در اینجا مترتب بر اجتماع است که بر تك‌تك افراد نیست.

پس در اینجا منظور ایشان عامّ مجموعی است، نه آن تفسیری که آخوند کرده بود. یعنی وقتی می‌گوید: «امور عامه اموری است که اختصاص به یکی دون دیگری نداشته باشد» می‌خواهد بگوید که به مجموع مِن‌حیث‌المجموع اختصاص داشته باشد، نه به یکی از آنها. لذا در اینجا کم اختصاص به دو تا دون دیگری دارد، پس داخل در امور عامه نخواهد بود.

این را عبارت می‌رساند، نه‌اینکه ما بخواهیم این‌طور توجیه کنیم. ما چه داعی‌ای داریم که بخواهیم عبارت را طوری معنا کنیم که اشکال وارد بشود؟! پس «بقسم من اقسام الموجود» یعنی مختصّ به یکی دون دیگری نباشد و مجموع را من‌حیث‌المجموع دربربگیرد. اما کمّ و کیفی که شما در اینجا فرمودید، مخصوص به ممکن است؛ آن‌هم مخصوص به ممکن

مادی، نه مجرد.

تعریف دوم مشهور برای امور عامه

تعریف دیگری که در اینجا شده این است که فرموده‌اند:

و تارة بما یشمل الموجودات [أو أکثرها؛ فیخرج منه الوجوب الذاتی و الوحدة الحقیقیة و العلّیة المطلقة و أمثالها مما یختص بالواجب].

«[در تعریف دیگری گفته‌اند: امور عامه] عوارضی است که شامل همهٔ موجودات یا اکثر آنها می‌شود.

نقد مؤلف بر تعریف دوم امور عامه

اگر تعریف ما این‌طور باشد، وجوب ذاتی، وحدت حقیقیه، علّیت مطلقه و امثالش از آن چیزهایی که اختصاص به واجب متعال دارد، از بحث امور عامه خارج می‌شوند.»

درحالی‌که ما از اینها در امور عامه بحث می‌کنیم، مثلاً از علّیت مطلقه و امثال‌ذلك در امور عامه بحث می‌کنیم. یعنی ما در اینجا موجود را تقسیم می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم: الموجود بماهوموجودٌ إما واجبٌ بالذات و إما واجبٌ بالغیر، یا إما واحدٌ و إما کثیرٌ، یا إما

لَه الوحدة الحقیقیه و إما لَه الوحدة العددیه، یا إما لَه العلّیة المطلقه که فقط اختصاص به واجب متعال دارد و إما لَه العلّیه النّسبیة، یعنی نسبت به مادونش علت است و نسبت به علت مافوقش معلول است. پس تمام این بحث‌ها اختصاص به واجب دارد، ولی در امور عامه از آن بحث می‌کنیم. لذا نباید در تعریف بگویند: «آن اموری که شامل همهٔ موجودات بشود» چون وجوب بالذات شامل همه نمی‌شود؛ بلکه باید بگویند: اموری که به نفس وجود برگردد.

البته می‌توانید این تعریف را توجیه کنید. اتفاقاً یکی از مسائلی که در مرحوم آخوند هست این است که ایشان یکی را همین‌طور بالا می‌برد و بالا می‌برد، بعد او را آن‌چنان به زمین می‌زند! ولی اگر از یک نفر خوشش بیاید و بخواهد در مقام تعریف او بربیاید، آن‌چنان عباراتش را توجیه می‌کند! درحالی‌که او اصلاً این را نگفته است.

یک وقت ما می‌خواهیم مطلبی از خودمان را بر گردهٔ کسی بگذاریم و توجیه کنیم. این قضیه مانند قضیهٔ کسی است که عده‌ای جاهل را به دور خود

جمع کرده بود. یک روز وقتی از جایی عبور می‌کردند یک دفعه یک دهاتی را دیدند که یک طبق روی سر خود قرار داده بود. این شخص رو کرد به آن افراد و گفت: «الآن در ملکوت مشاهده کردم که این طبق مخصوص شما است!» اینها خیال کردند که داخل این طبق مثلاً زردآلوهایی است که این دهاتی از باغش آورده است تا به شهر ببرد و بفروشد. در میان شاگردان ولوله‌ای افتاد و گفتند: «عجیب، عجیب! استاد فرموده است! حضرت مولانا فرموده است!» بعد به آن دهاتی گفتند: «این را به ما بده!» گفت: «نه‌خیر، می‌خواهم به شهر ببرم!» گفتند: «نه‌خیر، الآن ما مشاهده کردیم که این سهم ما است و باید این را بدهی!» هرچه این دهاتی انکار می‌کرد و می‌گفت: «این به‌درد شما نمی‌خورد!» آن شاگردان بیشتر اصرار می‌ورزیدند تا اینکه بالأخره به زور از او گرفتند تا بخورند. اما دیدند که او سرگین الاغش را داخل طبق ریخته است تا ببرد و یکی این کود را از او بخرد! استادشان وقتی دید که اوضاع خراب است گفت: «ظاهری نامناسب دارد ولی باطنی بس شیرین

دارد!» شاگردان در مقام توجیه برآمدند؛ یکی گفت: «عجب بوی عنبرآمیزی دارد!» دیگری گفت: «عجب طعم زعفرانی دارد!» و خلاصه تمام آن سرگین‌های طبق را خوردند![1] قضیهٔ مرید نفهم همین است!

اگرچه راه توجیه باز است و انسان می‌تواند توجیه کند، ولی صحبت در این است که انسان باید کلمات هر کسی را طبق آنچه او گفته است بیان کند؛ یک وقت قابل توجیه است و یک وقت هم نیست. حالا ما در اینجا می‌خواهیم این مسئله را بر گُردهٔ عبارت و بر گردهٔ کاتب بگذاریم.

تعریف دیگری هم برای امور عامه شده است:

تعریف سوم مشهور برای امور عامه

و تارة بما یشمل الموجودات إما علی الإطلاق أو علی سبیل التقابل بأن یکون هو و ما یقابله شاملاً لها، و لشموله الأحوال المختصة زید قید آخر و هو أن یتعلق بکلّ من المتقابلین غرض علمی.

«در تعریف دیگری گفته‌اند: امور عامه آن اموری است که شامل موجودات می‌شود، یا مطلقاً و بدون قید و یا وقتی خودش و مقابلش هر دو را با هم جمع بکنیم من‌حیث‌المجموع همهٔ

---

[1] کلّیات اشعار و آثار فارسی شیخ بهاء الدّین محمد عاملی، موش و گربه، ص ۱۷۰.

موجودات را در بر می‌گیرند.»

من‌باب‌مثال وجوب و عدم وجوب از امور عامه هستند؛ پس یا خود وجوب شامل همه می‌شود، البته در صورتی که ما وجوب را اعمّ از ذاتی و بالغیر بدانیم، یعنی بگوییم که همهٔ موجودات تقسیم می‌شوند به وجوب بالذّات و وجوب بالغیر؛ یا اینکه خودش و مقابلش (یعنی وجوب و امکان) شامل همه می‌شوند، که در اینجا امکان در مقابل وجوب است، یعنی امکان به ممکنات اختصاص پیدا می‌کند و وجوب هم به باری‌تعالیٰ اختصاص پیدا می‌کند.

«ولی از آنجایی که این تعریف شامل احوال مختصّه می‌شود، لذا برای اینکه این عوارض داخل در امور عامه نشود، قیدی اضافه کرده‌اند و گفته‌اند: این در صورتی است که به هر کدام از اینها و به مقابلش غرض علمی تعلق بگیرد.»

احوال مختصّه یعنی احوال چیزهایی که متخصص‌الاستعداد هستند، مثل سواد و لاسواد که مربوط به ماده است و اگر ما سلب را سلب مطلق بگیریم، لاسواد شامل غیرماده هم می‌شود حتی خدا. اما درست است که مربوط به خدا هم می‌شود، ولی

بحث از آن چه فایده‌ای دارد؟! وقتی بگوییم که خدا لاسواد است، و لاسواد را یك‌امر عدمی بگیریم، در اینجا بحث از یك‌امر عدمی فایده‌ای ندارد، چون لاسواد را به‌عنوان عدم السواد می‌گیریم و عدم‌السواد با عدم‌البیاض هیچ فرقی نمی‌کند. آن بحثی نتیجه دارد که اثری بر آن مترتب بشود. اما اگر شما از یك‌عدم بحث کنید که مثلاً خداوند عدم‌السواد است، این بحث چه فایده‌ای دارد و چه نتیجه‌ای به ما می‌دهد؟! اگر یکی بگوید که خداوند عدم البیاض است؛ گفتن این عدم‌ها در اینجا چه نتیجه و چه اثری برای ما دارد؟!

در اینجا چون «هو و ما یقابله» ممکن است شامل احوال مختصّ به یك علم خاص و یا یك موضوع خاص بشود، نه همهٔ علوم و موضوعات؛ یعنی برای اینکه عوارضی که اختصاص به ماده دارد اما عدمش شامل بقیه می‌شود، داخل در امور عامه نشود، قید دیگری اضافه کرده‌اند و گفته‌اند: «درصورتی‌که به هر کدام از اینها و به مقابلش غرض علمی تعلق بگیرد.»

من‌باب‌مثال اگر شما بخواهید حتی از کم یا

کیف صحبت کنید، می‌تواند یکی از امور عامه واقع بشود، چون کم و لا کم یا کیف و لا کیف یا سواد و لا سواد شامل همه می‌شود؛ درحالی‌که سواد مربوط به ماده است نه مجردات، گرچه ما می‌توانیم تحت یک عنوان و یک اعتبار عامّی سواد و بیاض را در نظر بگیریم، ولی صرفِ آوردنِ لا سواد در اینجا هیچ فایده‌ای ندارد و ما می‌بینیم که به لا سواد غرض علمی تعلق نمی‌گیرد؛ مثلاً گفتن هذا لا سواد، چه فایده‌ای دارد؟! یا مثلاً جسم و لا جسم مربوط به همهٔ موجودات می‌شود، اما بحث از لا جسم در اینجا هیچ فایده‌ای ندارد، چون بحث از لا جسم یعنی چیزی که جسم نیست، حالا این در اینجا چه فایده‌ای دارد؟! چون از هر چیزی که در هر علمی بحث می‌شود باید نتیجه‌ای از آن بحث عائد انسان بشود، ولی ما در اینجا اگر از شیئی که لا سواد است بحث کنیم، چه نتیجه‌ای برای انسان می‌دهد؟! یا اگر از لا کم بحث کنیم، عدم الکم چه فایده‌ای دارد؟! یا اگر از لا کیف بحث کنیم، عدم الکیف چه فایده‌ای دارد؟! این بحث‌ها هیچ نتیجه‌ای برای ما ندارد، پس

چون غرض علمی به مقابل اینها متعلق نمی‌شود لذا از تحت این تعریف خارج می‌شوند و داخل در امور عامه نخواهند بود.

نقد محقق دوانی بر تعریف سوم امور عامه

و اعترض علیه بعض أجلة المتأخرین بأنّه: إن أرید بالمقابلة ما ینحصر فی التضاد و التضایف و السلب‌والإیجاب و العدم‌والملکة، فالإمکان و الوجوب لیسا من هذا القبیل، إذ مقابل کلٌّ منهما بهذا المعنیٰ کاللاوجوب و اللاإمکان أو ضرورة الطرفین، أو سلب ضرورة الطرف الموافق، لایتعلق به غرض علمی.

هرجا مرحوم آخوند «أجلة المتأخرین» می‌آورد، منظور همین محقق دوانی است.[1] مرحوم محقق دوانی مرد بسیار دقیقی بوده و نظراتش نظرات خیلی مفیدی است، و من تا آنجایی که تحقیق کرده‌ام، به‌دست آورده‌ام که ایشان شخصی نیست که بتوان به‌آسانی از نظراتش گذشت. خلاصه، نظراتش قابل دقت است.

---

[1] مرحوم ملاصدرا ـ رحمة اللَه علیه ـ در شرح الهدایة الأثیریة، ص ۲۵۸ تصریح می‌کنند که مستشکل محقق دوانی می‌باشد. (محقق)

[ایشان به این تعریف اشکال می‌کند]:

«اگر منظورتان از مقابله آن چیزی است که منحصر در تضاد و تضایف و سلب‌وایجاب و ملکه‌وعدم‌ملکه است، امکان و وجوب از این قبیل نیستند، چون غرض علمی به مقابل اینها تعلق نمی‌گیرد.»

قبول داریم که امکان شامل بعضی می‌شود، اما برای اینکه این امکان جزء امور عامه بشود باید مقابلش که لا امکان است شامل آن بعض دیگر بشود، یعنی نصفش را این بگیرد و نصف دیگرش را هم آن بگیرد، تا خودش و مقابلش عارض بر موجود بشوند. وجوب هم همین‌طور است، یعنی خود وجوب، ممکنات را در بر نمی‌گیرد، پس برای اینکه بحث از وجوب جزء امور عامه بشود می‌گوییم: وجوب و مقابلش هر دو شامل همهٔ موجودات می‌شوند و از خدا تا خلق خدا همه را در بر می‌گیرند، پس ما یک وجوب داریم و یک لا وجوب داریم، که وجوبش خدا است و لا وجوبش هم بقیهٔ خلق‌اللَه.

بنابراین اگر بخواهیم مقابل حقیقی امکان و

وجوب را به این معنا بگیریم، لا وجوب و لا امکان است؛ و اگر بخواهیم مقابل اصطلاحی آنها را بگیریم، امکان به‌معنای سلب ضرورت طرفین است و مقابلش ضرورت طرفین است، و وجوب به‌معنای ضرورت طرف موافق است و مقابلش سلب ضرورت طرف موافق است. اما به هیچ کدام از این دو معنا غرض علمی تعلق نمی‌گیرد:

اگر منظور از مقابل وجوب، لا وجوب باشد، غرض علمی بر لا وجوب تعلق نمی‌گیرد، چون عدم الوجوب در اینجا عدم است، و بر عدم چیزی تعلق نمی‌گیرد. هم‌چنین مقابل امکان هم لا امکان است و بحث از لا امکان هم هیچ فایده و هیچ نتیجه‌ای ندارد، چون عدم است و بحث از عدم محض اصلاً فایده‌ای ندارد؛ مثلاً اینکه خدا لا امکان، یعنی عدم الإمکان است، در اینجا اصلاً هیچ استفاده‌ای از عدم الامکان نمی‌شود. این‌طور نیست که بگویید: از عدم الإمکان استفادهٔ وجوب می‌کنیم. چون منظور از لا امکان همان معنای عدمیّتش است. لذا اینکه دائماً بگوییم که خدا لا امکان است، خدا لا امکان است، هیچ فایده‌ای

ندارد و برای ما اثبات وجوب نمی‌کند؛ چون لا امکان که وجوب را نمی‌رساند، بلکه لا امکان یعنی عدم الامکان. اما اینکه آیا در خارج، مصداق وجوب دارد یا ندارد، حرف دیگری است؛ چون ممکن است معنای لا امکان، امتناع باشد، چون عدم می‌تواند به هر دو طرف بخورد، هم به امتناع بخورد و هم به وجوب. پس بحث از عدمِ تنها برای انسان نتیجه‌ای ندارد، مگر اینکه شما مصداق مقابلش را پیدا کنید، ولی در اینجا این را نمی‌رساند.

اما اگر منظورتان از امکان، همان معنای اصطلاحی خودش باشد که سلب ضرورت طرفین است و مقابلش ضرورت طرفین؛ حالا آیا شما می‌توانید چیزی در عالم پیدا کنید که ضرورةالطرفین داشته باشد، یعنی هم وجوبش ضرورت داشته باشد و هم عدمش ضرورت داشته باشد؟! این یک حرف هزل و لغو است. در وجوب هم که ضرورت طرف موافق است، همین‌طور است؛ یعنی ما در اینجا طرف موافق را سلب می‌کنیم، و سلب ضرورت طرف موافق می‌شود، که این هم در اینجا برای ما فایده‌ای

نخواهد داشت.

لذا در صورتی‌که ما معنای مقابلین را تقابل به این چهار تا بگیریم، بحث از امکان و وجوب جزء امور عامه نخواهد بود!

و إن أريد بها مطلق المباينة و المنافاة، فالأحوال المختصة بكلّ واحدٍ من الثلاثة مع الأحوال المختصة بالآخرين تشمل جميع الموجودات و يتعلّق بجميعها الغرض العلمى، فإنّها من المقاصد العلمية.[1]

«و اگر شما گفتید: منظورمان هیچ‌یک از این چهار تا نیست، بلکه منظور از تقابل، تباین است، یعنی مطلق مباینه و منافات اراده بشود؛»

مطلق المباینه یعنی حتی نقیضین را هم در بر می‌گیرد، حتی تضاد را هم در بر می‌گیرد، حتی سلب و ایجاب به‌نحو مطلق را هم در بر می‌گیرد؛ پس احوالی که مختصّ مطلق المباینه است همه را در بر می‌گیرد.

«پس احوالی که مختصّ به هر کدام از این ثلاثه است (یعنی احوالی که مختصّ به جوهر است یا احوالی که مختصّ به عرض است یا احوالی که مختصّ به واجب است) با احوالی که مختص به آن [دوتای دیگر است] مباینت دارند (مثلاً احوالاتی که مختصّ به واجب است با احوالاتی که مختصّ به جوهر است مباینت دارد). پس

---

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۸ و ۲۹.

می‌گوییم: همین مقدار کافی است که شامل همهٔ موجودات بشود. بنابراین شما تمام علوم اولین و آخرین را جزء امور عامه آورده‌اید؛»

چون اگر شما روی هر علمی دست بگذارید، یا مربوط به واجب است یا مربوط به جوهر است یا مربوط به عرض است ـ مثلاً علم طب مربوط به امور مادی است ـ آن‌وقت بحث از امور ماده به‌اضافهٔ بحث از امور واجب، من‌حیث‌المجموع موجودات را شامل می‌شوند؛ بنابراین شما دیگر همهٔ علوم را جزء امور عامه آورده‌اید!

«و به همهٔ آنها غرض علمی تعلق می‌گیرد (چون غرض علمی لازم نیست حتماً غرض فلسفی باشد، بلکه اشکالی ندارد که غرض علمی، غرض مادی باشد) پس اینها از مقاصد علمیّه خواهند بود.»

درحالی‌که هیچ کسی بحث از مادهٔ تنها را جزء امور عامه نمی‌داند، یا بحث از عرضِ تنها را جزء امور عامه نمی‌داند، یا بحث از واجبِ تنها را جزء امور عامه نمی‌داند.

البته در اینجا نکته‌ای است که إن‌شاءاللَه در مجلس بعد خدمتتان عرض می‌کنم.

اللَهمّ صلّ على محمد و آل محمد