



جلسه بیست و یکم: تعریف امور عامه (۱)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

مراد از وجود در موضوع فلسفه

بحثی که راجع به مسئله وجود و موجود بود

تمام شد. ما حاصل مطلب این بود که وجود یا مفهوم

است یا مصداق است. به عبارت دیگر، اگر ما وجود

را به معنای مفهوم بدانیم این همان جنبه عروض و

حدوثی یک حقیقت بر یک ماهیت می شود؛ سواءً

اینکه آن ماهیت عین همان وجود باشد که در مورد

خداوند متعال است، یا جدای از آن ماهیت باشد که

در مورد بقیه ممکنات است. اما اگر وجود را به معنای مصداقی بدانیم، یعنی وجود عبارت از نفس الحقیقه باشد که عارض می‌شود و جنبه حقیقتش لحاظ می‌شود، در این صورت 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 جنبه عروض در آن لحاظ می‌شود تا بتوانیم بگوییم مصدر است و نه نتیجه‌الفعل می‌باشد تا اسم مصدر باشد.

مصدر عبارت است از تغیر و تبدل و حدوث. نتیجه‌الفعل عبارت است از تعین یک شیء خارجی به واسطه 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 نفس التّحول است، یعنی به نفس التّحول و التّبدل که زدن است مصدر می‌گویند و به نتیجه‌اش که همان درد محقق خارجی است اسم مصدر می‌گویند؛ مثلاً به نفس گفتن، قول می‌گویند و به نتیجه‌اش گفتار می‌گویند. لذا چون وجود مقوله‌ای مافوق این دو است

- یعنی نه جنبهٔ تبدل و حدوث می تواند معرف وجود باشد و نه نتیجهٔ الحدوث می تواند معرف وجود باشد - بنابراین به وجود نه می توانیم مصدر بگوییم و نه اسم مصدر.

پس وجود عبارت است از يك 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 اطلاقى باشد؛ اما اگر منظور از موجود ذاتٌ ثبت له الوجود باشد، دیگر در اینجا موجود با وجود از نقطه نظر مفهومی تفاوت پیدا می کند و آن تفاوت دلالت بر ثبوت ذاتٌ ثبت له الوجود می کند 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 در واقع 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 می کنیم و آن را از سایر موجودات دیگر تمیز می دهیم.

اقسام اولیة وجود

غشاوة و همیة و ازاحة عقلیة:

لما تیقت أنّ الفلسفة الأولى باحثه عن أحوال الموجود بما هو موجود و عن أقسامه الأولیة، أى التی يمكن أن یعرض للموجود من غیر أن یصیر ریاضیاً أو طبیعیاً، و بالجملة أمراً متخصص الإستعداد لعروض تلك الأقسام، سواءً كانت القسمة بها مستوفاة أم لا؛

«از آنجایی که ما متوجه شدیم که فلسفه اولی از احوال موجود بما هو موجود (نه موجود به لحاظ تجرّدش و نه موجود به لحاظ طبعش) و از اقسام اولیة موجود بحث می کند، آن اقسامی که ممکن است عارض بر موجود شوند بدون اینکه موجود، موجود ریاضی یا موجود طبیعی بشود (یعنی بدون اینکه جنبه ریاضی یا جنبه تعلیمی یا جنبه طبیعی آن که همان جسم و ماده بودن آن است، در نظر گرفته شود.)»

در اینجا «امراً» عطف بر «ریاضیاً» است:

«و بالجملة، بدون اینکه امری عارض بر این اقسام بشود که استعدادش مختصّ به این اقسام و مخصوص آنها است.»

این اقسام به لحاظ آن خصوصیت استعدادی می آیند که استعداد برای بعضی اقسام خاص است، مثلاً سواد و بیاض به لحاظ خصوصیت استعدادی ای که در جسم است می آیند؛ لذا اینها داخل در فلسفه 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.»

البته در پایین، مرحوم علامه اشکالی کرده‌اند^۱ که محلّ تأمل است.

و ربما كانت القسمة مستوفاة و الأقسام لاتكون أولية؛ «چه‌بسا تقسیم مستوفی است ولی اقسامش اولیه نیستند.»

می‌خواهد بگوید که ما در بند استیفا یا عدم استیفای اقسام نیستیم؛ بلکه ما در بند این هستیم که وقتی می‌خواهیم موجود را به اقسام اولیه تقسیم کنیم، آن اقساممان درست باشد و در آنجا خلاف نرفته باشیم. من باب مثال فرض کنید که ما موجود را به سواد و لاسواد تقسیم کنیم و بگوییم: «الموجود إما أسود أو لأسود.» الآن این تقسیم مستوفی است و شامل همه

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۸، تعلیقه ۲.

موجودات می‌شود و واقعاً منحصر است و دائر مدار
بین سلب و ایجاب است و این حصر، حصر عقلی است؛
اما این تقسیم مربوط به طبیعات می‌شود، نه مربوط به
موجود بیهو موجود.

البته اگر اسود و لا اسود به عدم و ملکه باشد،
ممکن است شما بگویید که در اینجا تقسیم به سواد
و عدم سواد مستوفی نیست، چون مخصوص به
طبیعات 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 مسئله تناقض
می‌شود شقّ ثالثی برای آن فرض کرد!» اینها واقعاً
چقدر نفهم هستند! اینها در اینجا خلط کرده‌اند و
من باب مثال می‌گویند: آیا یکشنبه سبز است؟

– نه، یکشنبه سبز نیست!

– پس حالا که سبز نیست باید قرمز باشد!

- نه، یکشنبه قرمز هم نخواهد بود!

درحالتی که در اینجا اگر سبز و عدم سبز، یا بیاض و عدم بیاض را به عنوان ملکه و عدم ملکه اخذ کرده باشند - یعنی شیئی که من شأنه آن یکن بیاضاً و لکن لایکون بیاضاً - بنابراین در اینجا یکشنبه نه بیاض است و نه عدم البیاض، به خاطر اینکه بیاض و عدم بیاض از مقوله کیف و مبصرات است، ولی یکشنبه اصلاً از این مقوله خارج است و از مقوله زمان است، و این دوتا به همدیگر مربوط نیستند.

ولی اگر ما بیاض و عدم بیاض را به عنوان 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 تناقض در اینجا موجود است و رفع تناقض هم محال است. بنابراین یکشنبه جزء لا بیاض است به عنوان سلب مطلق، نه به عنوان 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

موضوع 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 شائستگی برای عروض این بیاض و عدم بیاض ندارد، پس اصلاً از مقوله بحث خارج است و اصلاً این بحث در آنجا نمی‌آید و داخل در مقوله 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: امتناعیت ارتفاع نقیضین به حال خودش باقی می‌ماند.

فلا یكون البحث عنها من الفنّ الأعلى، بل یكون من العلم الأسفل، كقسمة الموجود إلى الأسود و اللاأسود بالسلب المطلق.

«اگر اقسام اولیه نباشد بحث از فنّ اعلیٰ نیست (بلکه مربوط به طبیعیات و ریاضیات و امثال ذلک 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 مستوفی است، ولی برای ما فایده‌ای ندارد، چون مربوط به طبیعات است.)»

فتأمل في ذلك و اقض العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الأمور العامة التي يبحث عنها في إحدى الفلسفتين الإلهيتين، بل تحيروا في موضوعات سائر العلوم، كما سيظهر 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 فلسفه الهی (یعنی الهیات

بالمعنى الأعم، نه الهیات بالمعنى 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

می شوند؛ اما نه به لحاظ یک خصوصیت خاص،
نه به لحاظ طبیعت موجود و طبع بودنش، نه به
لحاظ مجرد بودن موجود، نه به لحاظ اسود یا
ابيض بودن موجود و نه به لحاظ ریاضی بودن یا
طبیعی بودن موجود.

مثل اینکه ما بحث می کنیم 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 می شود یا نمی شود؟ و امثال ذلک.

اینها عوارض ذاتیه و انتزاعاتی است که از
نفس وجود یا به عبارت دیگر از موجود
بما هو موجود انتزاع می کنیم، و در اینجا به
خصوصیت و تحیت وجود به یک حیثیت خاص
کاری نداریم؛ چون اگر این طور باشد، وجود
اختصاص به یک علم خاص پیدا می کند.

فرض کنید اگر بگوییم: «آیا این موجود زبر
است یا نرم است؟» اصلاً مجردات از بحث خارج
می شوند و فقط مخصوص ماده می شود، 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 فلسفه اولی 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:

فإنهم فسّروا الأمور العامة تارةً بما لا يختصّ بقسم من أقسام الموجود التي هي 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 الكم المتصل العارض للجوهر و العرض، فإنَّ الجسم التعليمي يعرض المادة، و السطح يعرض الجسم التعليمي، و يعرضه الخط؛ و كذا الكيف لعروضه للجواهر و الأعراس.

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

مرحوم آخوند می فرماید: 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 بگویند که کمّ متصل هم جزء امور عامه است، چون به لحاظ جسم تعلیمی، هم بر جوهر عارض می شود و هم بر عرض عارض می شود و هر دو تا را در بر گرفته است؛ اما این طور 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 ذهنیه ما. این صورت ذهنیه را نمی توان در دست گرفت؛ چون شما چیزی را می توانید در دست بگیرید که وزن داشته باشد، ولی این وزن ندارد و فایده ای هم ندارد. انسان باید همیشه به دنبال مسائلی برود که در خواب و خیال و اهواء و احلام و... نباشد. آن قضیه مولانا را دیده اید که حال و هوای دنیا را به آن شخصی تشبیه می کند که در خواب می دید که دارد با یک زن جماع می کند، بعد وقتی که از خواب بیدار می شود می بیند که باید به حمام برود و فقط ضعفش برایش مانده است، و هرچه به دنبال آن زن می گردد او را پیدا نمی کند!^۱

^۱ مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر اول، ص ۲۲.

آن جماع، صورت ذهنیه بوده است و نمی توان آن را در دست گرفت. بعد می فرماید: همه این امور دنیا هم خواب است، و مثل آن شخصی است که در احتلام به سر می برد.

ما خیال می کنیم که اینها مسائل واقعی و حقیقی است، ولی یک دفعه می بینیم که عمر تمام شده است و همه را باید بگذاریم و برویم! می گوئیم: ای وای، من بیچاره شدم و این همه به دنبالش دویدم تا این را تحصیل کردم! ولی می گویند: ای بیچاره بدبخت، تو خواب بوده ای؛ حالا باید همه اینها را بگذاری، و آن چیزی که با خودت می ببری فقط همان چیزی است که در دستت می گیری، و آن چیزی که باقی می گذاری همه خواب و خیال بوده است که به دنبالش بوده ای!

حالا جسم تعلیمی هم مثل قضیه همین بنده خدا است، یعنی نمی توان در دست گرفت، چون یک صورت ذهنیه است که عارض بر ماده می شود؛ مثلاً اینکه شما الآن این کتاب را مشاهده می کنید، به خاطر این است که یک جسم تعلیمی عارض بر

این شده است، والاّ این کتاب در مغز شما نمی آید، چون مغزتان منفجر می شود! حتی کمتر از این هم نمی تواند در مغزتان بیاید؛ بلکه هر چیزی جسم تعلیمی اش که عارض بر آن شده است در مغز شما جا می گیرد. لذا اگر این طور باشد یک کوه هم در مغز انسان جا می گیرد، کره زمین هم جا می گیرد، سماوات هم جا می گیرند؛ چون باعث تصور تمام اینها جسم تعلیمی شان است. در اینجا هیچ فرقی نمی کند که آن جسم تعلیمی یک مکعب باشد یا هرم باشد یا مخروط باشد.

آن وقت سطح هم که خودش عرض است، عارض بر جسم تعلیمی می شود. پس عروض سطح بر جسم هم به لحاظ جسم تعلیمی اش است؛ یعنی چون این کتاب دارای جسم تعلیمی است، لذا سطح عارض بر آن می شود.

بناءً علی هذا کم متصل اختصاص به یکی از اینها ندارد، بلکه هم بر عرض عارض می شود و هم بر جوهر عارض می شود، 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 خصوصیت

یک موجود؛ اما جوهریت یکی از خصوصیات

وجود است و یک وجود مقید است. لذا کم 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 لا یختصّ بقسمٍ من اقسام

الموجود؛ «مختصّ به یک قسم 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

تعالی و الهیات 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 یک قسم ندارد،

بلکه اختصاص به دو قسم دارد؛ یعنی هم جوهر را دربرمی گیرد و هم عرض را دربرمی گیرد. 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 مفروغ عنه است.

ما تعریفمان را چگونه بناء کنیم؟ ممکن است بگویید: المعنی فی بطن الشاعر؛ مثلاً ممکن است بگویید که کم به ممکن برمی گردد، یا ممکن است بگویید که کم به وجود طبعی ممکن برمی گردد نه به وجود مجرد آن؛ اما تعریف این را نمی‌رساند. آن چیزی که در تعریف هست این است که امور عامه اموری است که مختص به یک قسم 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 می شود.»

کیف هم در اینجا همین طور است؛ یعنی هم عارض بر جواهر می شود، مثل کیف نفسانی یا کیفی که عارض بر امور مادی مثل بویایی ها و چشیدنی ها و مبصرات و امثال ذلک می شود؛ و هم عارض بر عرض می شود، مثل کیفی که عارض بر خط می شود، چون خط یا مستقیم است یا منحنی است، و این انحنا و استقامت مربوط به کیف آن کم است، چون خود کم هم کیف بردار است.

جواب شارح به نقد مؤلف

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

يك وقت عام افرادی است، مثلاً وقتی

می گوییم: «أكرم العلماء»، حکم إکرام برای تک تک علما

است علیٰ نحو الاستقلال و علیٰ نحو الفرديّة؛ یعنی «أكرم العلماء» شامل حال هر فردی از علما می‌شود. ولی يك وقت عامّ مجموعی لحاظ شده است، مثلاً وقتی می‌گوییم: «أكرم العلماء إن كان مجموعاً» یعنی من نمی‌خواهم علما را تنها آنها إکرام کنید، بلکه اگر همه باهم بودند اکرام کنید؛ یعنی اثری در اینجا مترتب بر اجتماع است که بر تک تک 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 من حیث المجموع 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، نه اینکه ما بخواهیم این طور 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 من حیث المجموع دربرگیرد. 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 يشمل الموجودات [أو أكثرها؛ فیخرج منه الوجوب الذاتي و الوحدة الحقيقية و العلیة المطلقة و أمثالها مما یختص بالواجب].

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

نقد مؤلف بر تعریف دوم امور عامه

اگر تعریف ما این‌طور باشد، وجوب ذاتی، وحدت حقیقیه، علیت 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 امثال ذلك در امور عامه بحث می‌کنیم. یعنی ما در اینجا موجود را تقسیم می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم: الموجود بما هو موجودٌ إما واجبٌ بالذات و إما واجبٌ بالغير، یا إما واحدٌ و إما كثيرٌ، یا إما له الوحدة الحقيقية و إما له الوحدة العددية، یا إما له العلیة المطلقة که فقط اختصاص به واجب متعال دارد و إما له العلیة النسبية، 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 همه 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 کرده کسی بگذاریم و توجیه کنیم. این قضیه مانند
قضیه 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 به درد 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! ^۱ 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 گُردهٔ کاتب بگذاریم.

تعریف دیگری هم برای امور عامه شده است:

^۱ کلیات اشعار و آثار فارسی شیخ بهاء الدین محمد عاملی، موش و گربه، ص ۱۷۰.

تعریف سوم مشهور برای امور عامه

و تارة بما يشمل الموجودات إما على الإطلاق أو على سبيل التقابل بأن يكون هو و ما يقابله شاملاً لها، و لشموله الأحوال المختصة زيد قيد آخر و هو أن يتعلق بكل من المتقابلين 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 مقابلهش هر دو را

با هم جمع بکنیم من حیث المجموع همه

موجودات را در بر می‌گیرند.»

من باب مثال 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 همه موجودات تقسیم

می‌شوند به وجوب بالذات و وجوب بالغیر؛ یا اینکه

خودش و مقابلهش (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 باری تعالی 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 مقابلهش غرض علمی تعلق بگیرد.»

احوال مختصّه یعنی احوال چیزهایی که متخصص الاستعداد هستند، مثل سواد و لاسواد که مربوط به ماده است و اگر ما سلب را سلب مطلق بگیریم، لاسواد شامل غیرماده هم می شود حتی خدا. اما درست است که مربوط به خدا هم می شود، ولی بحث از آن چه فایده‌ای دارد؟! وقتی بگوییم که خدا لاسواد است، و لاسواد را يك امر عدمی بگیریم، در اینجا بحث از يك امر عدمی فایده‌ای ندارد، چون لاسواد را به عنوان عدم السواد می گیریم و عدم السواد با عدم البیاض هیچ فرقی نمی کند. آن بحثی نتیجه دارد که اثری بر آن مترتب بشود. اما اگر شما از يك عدم بحث کنید که مثلاً خداوند عدم السواد است، این بحث چه فایده‌ای دارد و چه نتیجه‌ای به ما می دهد؟! 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 يك علم خاص و یا يك موضوع خاص بشود، نه همۀ 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: «در صورتی که به هر کدام از اینها و به مقابلهش غرض علمی تعلق بگیرد.»

من باب مثال 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؛ در حالی که سواد مربوط به ماده است نه مجردات، گرچه ما می‌توانیم تحت یک عنوان و یک اعتبار عامی سواد و بیاض را در نظر بگیریم، ولی صرف آوردن 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 همه 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 کیف 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 عليه بعض أجلة المتأخرين بأنّه: إن أريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد و التضايف و السلب والإيجاب و العدم والملكة، فالإمكان و الوجوب ليسا من هذا القبيل، إذ مقابل كلُّ منهما بهذا المعنى كاللاوجوب و اللإمكان أو ضرورة الطرفين، أو سلب ضرورة الطرف الموافق، لا يتعلق به غرض علمی.

هرجا مرحوم آخوند «أجلة المتأخرين»

می آورد، منظور همین محقق دوانی است.^۱ مرحوم محقق دوانی مرد بسیار دقیقی بوده و نظراتش نظرات خیلی مفیدی است، و من تا آنجایی که تحقیق کرده‌ام، به دست آورده‌ام که ایشان شخصی نیست که بتوان به آسانی از نظراتش گذشت. خلاصه، نظراتش قابل دقت است. [ایشان به این تعریف اشکال می‌کند]:

«اگر منظورتان از مقابله آن چیزی است که منحصر در تضاد و تضایف و سلب و ایجاب و ملکه و عدم ملکه 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

^۱ مرحوم ملاصدرا - رحمة الله علیه - در شرح الهدایة الأثریة، ص ۲۵۸ تصریح می‌کنند که مستشکل محقق دوانی می‌باشد. (محقق)

و جوب، ممکنات را در بر نمی‌گیرد، پس برای اینکه بحث از وجوب جزء امور عامه بشود می‌گوییم: وجوب و مقابله هر دو شامل همه موجودات می‌شوند و از خدا تا خلق خدا همه را در بر می‌گیرند، پس ما یک وجوب داریم و یک لا وجوب داریم، که وجوب خدا است و لا وجوب هم بقیه خلق الله.

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 به معنای سلب ضرورت طرفین است و مقابله ضرورت طرفین است، و وجوب به معنای ضرورت طرف موافق است و مقابله 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 الإمكان است، در اینجا اصلاً هیچ استفاده‌ای از عدم الامکان نمی‌شود. این طور نیست که بگویید: از عدم الإمكان استفاده‌ی وجوب می‌کنیم. چون منظور از لا امکان همان معنای عدمیتش 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 عدم تنها برای انسان نتیجه‌ای ندارد، مگر اینکه شما مصداق مقابله‌اش 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 ضرورت‌الطرفین 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 صورتی که 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 المبانيّة و المنافاة، فالأحوال المختصة بكلّ واحدٍ من الثلاثة مع الأحوال المختصة بالآخرين تشمل جميع الموجودات و يتعلّق بجمعها الغرض العلمي، فإنّها من المقاصد العلمية.^۱

«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

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۸ و ۲۹.

در بر می‌گیرد، حتی تضاد را هم در بر می‌گیرد، حتی سلب و ایجاب به نحو 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] مابینت دارند (مثلاً احوالاتی که مختصّ به واجب است با احوالاتی که مختصّ به جوهر است مابینت دارد). پس می‌گوییم: همین مقدار کافی است که شامل همه 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 - مثلاً علم طب مربوط به امور مادی است - آن وقت بحث از امور ماده به اضافه بحث از امور واجب، من حیث المجموع موجودات را شامل می‌شوند؛ بنابراین شما دیگر همه علوم را جزء امور عامه آورده‌اید!

«و به همه آنها غرض علمی تعلق می گیرد (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.»

درحالی که هیچ کسی بحث از ماده تنها را جزء امور عامه نمی داند، یا بحث از عرض تنها را جزء امور عامه نمی داند، یا بحث از واجب تنها را جزء امور عامه نمی داند.

البته در اینجا نکته ای است که ان شاء الله در

مجلس بعد خدمتتان عرض می کنم.

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ