



جلسه بیست و دوم: تعریف امور عامه (۲)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُنتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

## خلاصه اشکالات وارد بر تعاریف قوم از

### امور عامه

ثم ارتكبوا في رفع الإشكال تمحلات شديدة:

منها أن الأمور العامة هي المشتقات وما في حكمها.

و منها أن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلّق بالطرفين غرض علمي، و تلك الأحوال إما

أمور متكررة و إما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي، كقبول الخرق و الالتيام و عدم قبولها

بمعنى السلب، لا بمعنى عدم الملكة.<sup>۱</sup>

ایشان بعد از بیان تعاریف قوم برای امور عامه

و بیان احوالی که بر موضوع علم الهی که موجود

---

<sup>۱</sup> الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۹.

است عارض می‌شود، اشکالات اینها را بیان می‌نمایند.

یکی از تعاریف قوم این بود که گفتند: «بها لا یختصّ بقسم من أقسام الموجود؛ اختصاص به یک قسم نداشته باشد.» که اقسام موجود، واجب و جوهر و عرض بودند. اشکالی که مرحوم صدرالمتهین وارد کرد این بود: کمّ متصل و کیف، بر یک قسم عارض نمی‌شوند، بلکه هم بر جوهر عارض می‌شوند و هم بر عرض عارض می‌شوند، بنابراین یک قسم نیستند؛ پس حالا که اکثر از یک قسم واحد هستند باید بگوییم که بحث از کمّ و کیف هم جزء مباحث امور عامه است، در حالی که این طور نیست!

تعریف دیگری که شده بود این بود: «بر سبیل تقابل است؛ حالا یا تقابل سلب و ایجاب است یا تقابل ملکه و عدم ملکه است یا تضایف است و یا تضاد است.» مرحوم صدرالمتهین در اینجا اشکال را از ناحیه بعضی آجلة المتأخرین نقل فرمودند:

اگر منظور از تقابل، تقابل اربعه است، امکان و

و جوب جزء این تقابل به حساب نمی آیند؛ و اگر تقابل همان مباینت است، همه احوال خاصه که مختص به یک قسم است با احوال خاصه مربوط به قسم دیگر مجموعاً همه امور را شامل می شوند، پس بحث از احوال خاصه هر علمی داخل در امور عامه شد؛ درحالی که امور عامه اموری است که اولاً بلا اول به همه اقسام موجود تعلق می گیرد، نه اینکه اختصاص به وجود خاصی داشته باشد.

## توجیه اول در رفع اشکال تعریف اول امور عامه

حالا در اینجا برای اینکه اشکال اول بر طرف بشود می فرمایند:

ثم ارتكبوا في رفع الإشكال تمحلات شديدة؛ «اینها برای رفع این اشکالات، تمحلاتی را مرتکب شدند و چاره اندیشیدند.»  
منها أن الأمور العامة هي المشتقات و ما في حكمها؛ «امور عامه مشتقات و آن چیزی است که در حکم مشتقات است.»

در تعریف امور عامه گفتیم: «بما لا يختص بقسم

من أقسام الموجود» اما کم و کیف مشتق نیستند، بلکه از اعراض هستند و بشرط لا اخذ می شوند.

وجه اشتراک و وجه افتراق عرض و

### عرضی

در اینجا مطلبی است: اعراض بشرط لا

هستند؛ یعنی اگر ما مقولات را ده تا بدانیم، نه تای

از آنها عرض هستند و یکی جوهر است. حالا اگر شما عرض را به شرط عدم حملش بر موضوعی لحاظ کنید به آن «عرض» می‌گویید و اگر لا بشرط اخذ کنید به آن «عرضی» باب ایساغوجی می‌گویید.

عرض بر مقولات تسعه اطلاق می‌شود که

عبارت است از: این، متی، اضافه، کم، کیف، [وضع،

جده، أن یفعل و أن ینفعل]. اینها درقبال جوهر و

موضوع اخذ شده‌اند. عرض یعنی آن حیثیت

وجودیه‌ای که وقتی تحقق خارجی آن لحاظ بشود، این

تحقق لابد آن یكون فی موضوع لامستقلًا و لامستغنیًا

عن الموضوع. ما در اینجا این را بشرط لا اخذ کردیم؛

یعنی این مقولات سوای آن جوهری که این عرض بر

آن جوهر حمل و عارض می‌شود، بشرط لا است.

اما اگر همین عرض را به لحاظ عروضش بر

آن موضوع در نظر بگیریم به آن «عرضی» می‌گویید.

پس عرضی عبارت است از نعت و وصفی که عارض

بر موضوعی شده است. این عرضی در مقابل ذاتی

باب ایساغوجی است. ذاتی عبارت است از آن

وصفی که مقوم و باعث قوام نوع و موجب قوام آن

ماهیت است که عبارت است از جنس و نوع و فصل؛ یعنی نوعیت نوع است که موجب قوام این نوع شده است، یا جنس است که موجب قوام این نوع شده است، یا فصل است که مقسّم آن جنس و مقومّ نوع شده است، که البته منظور علل قائمه است، نه فصل تنها. به این «عرضی» می‌گویند.

## مشکل تنافی احوالات عرضِ بشرطِ لا با

### لحاظ قید بشرط عروض بر موضوع

اما نکته‌ای که برای بعضی‌ها در بعضی از مسائل، مشکل پیش آورده این است که اگر ما عرض را بشرطِ لا بدانیم دیگر آن احوالی که متوجه این عرض هستند، متوجه موضوع نخواهند بود، یعنی این احوال دیگر مخصوص بشرطِ لا خواهند بود و ما دیگر نمی‌توانیم بگوییم: این احوال بالعرض متوجه موضوع هستند و بر آن حمل می‌شوند. پس آن احوالی که متوجه عرضِ بشرطِ لا هستند، با آن احوالی که مختصّ عرضی هستند تفاوت دارند.

عرضی به لحاظ حملش بر موضوع حالاتی

به خود می‌گیرد و ما می‌توانیم بگوییم که آن احوال بر خود موضوع هم حمل می‌شوند؛ اما اگر ما خود آن

حال را مختصاً عرض بشرطاً بدانیم، در این صورت دیگر آن حال نمی‌تواند متعلق به آن موضوع بشود؛ و چون عرض بشرطاً نمی‌تواند در خارج تحقق پیدا کند الا اینکه در ضمن موضوع باشد، بنابراین آن حالی را ندارد که در زمان بشرطاً بودنش اخذ شده است.

به‌عنوان مثال اگر ما استقامت یا انحنا را از احوال خط بدانیم، در صورتی می‌توانیم بگوییم که خط یا منحنی است یا مستقیم است، که آن خط لا بشرط اخذ شده باشد؛ یعنی ما حالاتش را در هنگام عروض بر موضوع در نظر بگیریم. اما نفس خط بدون جهت عروضش در خارج اصلاً حالتی ندارد؛ یعنی حالت خط هنگامی تحقق دارد که این خط وجود خارجی داشته باشد، اما اگر خطی وجود خارجی نداشته باشد حالتی هم ندارد. من باب مثال کم یا کیف فی حدّ نفسه وجود استقلالی ندارند تا ما بتوانیم حالی را بر آنها مترتب بکنیم یا مترتب نکنیم؛ بلکه در ضمن وجود موضوع، احوالی بر اینها مترتب می‌شود. بنابراین به جهت اینکه کم مربوط به مقدار

و جسم است و به لحاظ ریاضی بودن و  
تعلیمی بودنش به موضوعی اختصاص پیدا می کند  
که برای عروض این عرض، متخصص الاستعداد  
باشد.

لذا به طور کلی بحث کم و کیف و... از امور  
عامه نیستند و در زمینه موجود بهاهوموجود از این  
مقولات صحبت نمی شود. ما در موجود بهاهو جسم<sup>۲۶</sup>  
طبیعی<sup>۲۷</sup>، از زمان یا مکان یا خیلی از بحث های دیگری  
که در اینجا پیش می آید بحث می کنیم. البته بعضی از  
مقولات هستند که به نفس وجود و به نفس جوهر  
تعلق می گیرند که اعم از جسم طبیعی هستند، ولی  
چون آن مقولات مادون مرتبه موجود هستند و اول  
باید موجودیت و تعین یک موجود لحاظ بشود تا بعداً  
آن ماهیات بتوانند بر آن عارض بشوند، بنابراین اینها  
نمی توانند در بحث امور عامه بیایند. این مطلب  
درست است؛ چون مقولات نسبت و زمان و مکان  
و... به موجود بهاهوموجود تعلق نمی گیرند، چراکه  
موجود بهاهوموجود مافوق زمان و مکان و امثال ذلك



است، لذا اینها از امور غیر عامه هستند؛ حالا یا باید از اینها در طبیعیات بحث بشود یا اعم از امور عامه صحبت شود، مثل بحث‌هایی که مرحوم حاجی فرموده‌اند.

در هر صورت وقتی که ما عرض را بشرطاً  
اخذ کنیم، مقوله در مقابل جوهر خواهد شد؛ منتها  
این احوالی که ما بر این عرض حمل می‌کنیم،  
به لحاظ عروضش بر موضوع است، اما خود این کم  
به تنهایی یا کیف به تنهایی در اینجا احوالی ندارند؛  
یعنی در اینجا تمام احوالشان به لحاظ عروضشان بر  
موضوع اخذ شده است، مثلاً استقامت، انحناء،  
تسطیح و تمام این مسائلی که عارض بر خط  
می‌شود، به شرط عروض بر این موضوع است، یا  
مثلاً تحیز و زمان و امثال ذلک به لحاظ انتساب با  
جسم لحاظ می‌شوند؛ اما اگر شما بخواهید خود  
زمان را به تنهایی در نظر بگیرید، هیچ حالی بر آن  
حمل نمی‌شود، چون زمان در اینجا مقوله لا بشرطی  
است و فقط یک وجود ذهنی دارد که به لحاظ  
تعلقش به یک امر خارجی که یک وجود خارجی

است، تدرج در آن حاصل شده است. در آنجا است که اتصال و آنات پیدا می‌شود و این انقضا و انصرامی که در زمان وجود دارد، به لحاظ تعلقش به یک موضوع خارجی است، اما خود زمان و مکان اصلاً وجودی ندارند تا شما بتوانید آنها را در نظر بگیرید. پس در اینجا دو لحاظ داریم: یکی اینکه خود زمان را صرف نظر از تعلقش به یک موضوع خاص در نظر بگیریم، که این مقوله‌ای در مقابل جوهر می‌شود، یعنی آن عرض را بشرطاً اخذ می‌کنیم و یک جوهر را در نظر می‌گیریم که آن جوهر می‌تواند ظرف عروض این موضوع باشد؛ اما یک وقت یک عرض را در نظر می‌گیریم که این عرض می‌تواند عارض بر این جوهر بشود.

### تبیین کیفیت أخذ عرض بشرطاً

وقتی شما يك عرض را در نظر می‌گیرید، چه تصویری از این عرض در ذهن شما می‌آید؟ آیا تصور با جوهر در ذهن شما است؟ یعنی آیا اصلاً تصور بشرط‌لائیّت برای عرض در ذهن نمی‌آید الا اینکه منضمّ به موضوعی باشد که بر آن عارض بشود، یا ما

خودمان تصورات ذهنی‌هٔ استقلالیه‌ای از این اعراض داریم؟ وقتی که شما مقولهٔ اضافه را در ذهن می‌آورید، این مقولهٔ اضافه در اینجا بشرط لا اخذ شده است؛ لذا شما در مقولهٔ اضافه، نه ابوت و بنوتی در ذهن می‌آورید و نه فوقیت و تحتیتی در ذهن می‌آورید و نه زوجیتی در ذهن می‌آورید، چون هیچ‌کدام از اینها در ذهن نیستند، بلکه صرف همان مقوله در ذهن می‌آید، حالا می‌خواهد بآیّ موضوع و بآیّ جوهر تعلق بگیرد یا نگیرد. به این می‌گویند: «بشرط لا»؛ یعنی در ذهن شما هیچ‌کدام از این موضوعات نمی‌آید.

بله، شما در ذهن مصادیقی برای این تضایف می‌سازید؛ یکی از این مصادیق ابوت است، یکی از این مصادیق زوجیت است، یکی از این مصادیق فوقیت و تحتیت است، یکی از این مصادیق تقابل است - معنای تقابل اصلاً تضایف است، یعنی اگر شخصی بخواهد مقابل دیگری واقع بشود طبعاً او هم باید مقابل این واقع بشود - اما هیچ‌وقت شما این مقوله را منضمماً به یک موضوع در ذهن نمی‌آورید، و دلیلش این است که تمام مصادیق خارجی‌ای را که

شما لحاظ می‌کنید، بر آن مقوله‌ای که در ذهن دارید منطبق می‌کنید، لذا شما نمی‌توانید مقوله تضایف را با ابوت در ذهن بسازید و زوجیت در خارج را منطبق بر آن کنید، چون این دو تا با همدیگر منافات دارند، مقوله زوجیت یک مقوله است و مقوله ابوت یک مقوله دیگری است؛ یا اینکه شما نمی‌توانید تضایف را در قالب ابوت و بنوت در ذهن بسازید و فوقیت و تحتیت را منطبق بر آن کنید.

لذا ذهن همیشه موضوعات و اعراض را بشرط لا اخذ می‌کند؛ یعنی یک جوهر را به تنهایی و بدون انضمام آن با مشخصات خارجی اخذ می‌کند، یعنی جوهر مبهمه‌ای که دیگر مشخصات خارجی ندارد و فقط یک جوهر است. لذا به کاغذ نگاه می‌کند و می‌گوید «جوهر»، به فرش نگاه می‌کند و می‌گوید «جوهر»، به آهن نگاه می‌کند و می‌گوید «جوهر»، حتی در مرتبه بالاتر، به ملائکه و مجردات نگاه می‌کند و باز هم می‌گوید «جوهر». در اینجا چه برداشتی از جوهر در ذهن آمده است که با تمام این مصادیق خارجی مادی و مجرد می‌سازد؟ این

برداشت همان جوهر بشرط‌لا است، یعنی به شرط  
عدم خصوصیت مورد و بشرط عدم دخالت فصل  
ممیز یا صورت.

**عدم تنافی بشرط‌لا بودن مفهوم عرض با**

**لابشرط بودن آن نسبت به مصادیقش**

این بشرط‌لا بودن از نقطه نظر مفهومی منافاتی

با لابشرطی ندارد؛ یعنی وقتی که من جوهری را در

ذهن می‌آورم با انضمام مشخصات خارجی نیست،

درحالتی که اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند باید

مشخصات خارجی داشته باشد؛ پس این چه تصور

ذهنی‌ای است؟!!

تلمید: مفهوم لابشرطی در مصادیق موجود

است؛ لذا مثلاً ما در باب تضایف یقیناً ابوت و بنوت

را تصور می‌کنیم، بعد می‌گوییم که این بحث تضایف

است؛ و در زوجیت هم که تطبیق می‌دهیم، از باب

این است که لابشرطی در این بشرط‌لا موجود است،

بعد آن ممیزات را ثبت می‌کنیم و آن مفهوم لابشرط

را بر مصادیق خارجی منطبق می‌کنیم.

استاد: چطور ممکن است که عقل بتواند

بحث تضایف را با آن ابوت و بنوت خارجی لحاظ

کند؟! منظورم مصادیق خارجی است، یعنی چطور می‌توان مصداق خارجی ابوت و بنوت را تصور کرد؟! بنابراین آن تضایفی تصور می‌شود که بشرط لای از ممیزات خارجی و بشرط عدم دخالت مصادیق خارجی لحاظ شده باشد. وقتی که به شرط عدم ممیزات لحاظ شود آن وقت یک معنای سعی و قابل توسعه‌ای پیدا می‌کند که هم بر این مصداق قابل حمل است و هم بر آن مصداق؛ اما اگر مشخص خارجی بخواهد در این مفهوم دخالت کند دیگر شما نمی‌توانید این مفهوم را بر مصداق دیگری حمل کنید.

به عنوان مثال وقتی که شما تضایف را در قالب ابوت و بنوت در ذهن می‌آورید، به شرطی که ابوت و بنوت مقوم برای مقوله تضایف شما باشد، دیگر شما نمی‌توانید این نوع محصل در ذهن خود را بر یک نوع مقوم به غیر این فصلی که در ذهن دارید، منطبق کنید؛ یعنی ممتنع و مستحیل است که شما تضایف در قالب ابوت و بنوت را - که نوعی است که در ذهن شما شکل پیدا کرده است - بر یک نوع

خارجی زوجیت - که مقوم این زوجیت، عقد زواج و ارتباط زواجی است، نه ارتباط ابوتی و بنوتی - حمل و منطبق کنید، الا اینکه مانند جنس، بشرطاً اخذ شود.

جنس بشرطاً عبارت است از جنسی که ماده مشترک بین انواع را تشکیل می دهد و هیچ فصلی نمی تواند آن را به انواع مختلفی تقسیم کند؛ و الا اگر شما در مفهوم جنس، فصل را هم دخیل بدانید - درحالی که جنس آن چیزی است که فصل، آن را تقسیم می کند - آن وقت کدام فصل آن را تقسیم می کند؟! اگر ناطقیت تقسیم کند این جنس دیگر بشرطاً نمی شود، بلکه به شرط انضمام به ناطقیت و به شرط تنوع به نوع انسانی می شود، و اگر فصل ناهقیت بخواهد به این جنس تنوع بدهد باز هم مسئله همین طور می شود.

به طور کلی آنچه عقل در مقولات - چه اعراض و چه جواهر و چه ذاتیات - تصور می کند بشرطاً است، یعنی خود آنها را مستقلاً تصور می کند. آن وقت اگر بخواهد این را عارض بر

موضوعی کند بشرط شیء می شود. این بشرط لا بودن همان معنای لا بشرط مقسمی بودن است؛ یعنی ما بشرط لا را اخذ می کنیم و وقتی که بشرط لا اخذ شد، آن وقت لا بشرط می شود. در اینجا ما برای تفصیل این مفهوم لا بشرطی باید دور بزنیم؛ یعنی اول موضوعات خارجی را بشرط لا ببینیم [بعد مفهوم لا بشرطی را اخذ کنیم]. البته این بشرط لا بودن با آن بشرط لا بودنی که شما در اصول و امثال ذلک خوانده اید تفاوت دارد.

### بازگشت مفهوم لا بشرط به مفهوم بشرط لا

يك وقت شما يك مفهوم را بشرط لا اخذ

می کنید، به عنوان مثال می گوید: «أكرم العالم بشرط

أن لا يكون نحوياً، أو بشرط أن لا يكون حكيمًا»؛ اما

يك وقت لا بشرط اخذ می کنید، به عنوان مثال

می گوید: «أكرم العالم»، آن وقت لا بشرط مجتمع مع

ألف شرط، یعنی سواءً كان نحوياً أو كان حكيمًا أو كان

فقيهاً أو امثال ذلك. آن وقت در اینجا این معانی و آن

موضوعی که اخذ شده است تفاوت پیدا می کند.

یا به عنوان مثال وقتی شما می خواهید اسم یا



فعل یا حرف را معنا کنید، می گوئید: اسم بشرطلا است، یعنی اسم آن مفهومی است که استقلال ذاتی دارد و بر زمان‌های ثلاثه دلالت نمی‌کند و از ترکیب آن با نظیر و مماثل آن، معنای کلام تام و تمام می‌شود. همه اینها بشرطلا است، یعنی زمان و عدم استقلال را نفی کرده‌اید. بعد می‌بینید همین بشرطلا بودن در فعل هم هست و می‌گوئید: فعل کلمه‌ای است که استقلال ذاتی دارد، یعنی معنای استقلالی از آن استفاده می‌شود و بر زمان‌های ثلاثه دلالت می‌کند و از انضمام مماثل و معادل با آن، معنای کلام تمام نمی‌شود. در واقع ما در اینجا با آوردن این قید بشرط شیء، قید بشرطلا داریم و می‌خواهیم آن دو تای دیگر را نفی کنیم. در اینجا بشرطلا یعنی به شرط عدم اجتماع این مفهوم با مفهوم دیگر؛ یعنی ما این حدود را برای فعل می‌آوریم تا حرف و اسم در معنای فعل راه پیدا نکنند. در مورد حرف هم همین تعریف را با تعبیرات دیگری می‌آوریم. این بشرطلا می‌شود.

حالا اگر ما کلمه را به گونه دیگری تعریف

کنیم و بگوییم: «کلمه آن صدایی است که مفید معنا است و متکلم در مقام بیان مراد خودش آن را از دهانش بیرون می آورد»، در اینجا مفید معنا بودن اعم از این است که در ضمن اسم باشد یا در ضمن فعل باشد، چون همه اینها مفید معنا هستند، منتها نحوه افاده معنا متفاوت است. لذا اینکه الآن ما در اینجا گفتیم که کلمه یک چنین خصوصیتی دارد، در واقع یک معنای شمولی و سعی برای کلمه آورده ایم که دیگر بشرط لایبی نیست، بلکه معنای لابشرطی است که از ناحیه مفهومی خودش است؛ چون بشرط لایبی آن، حکایت و نظارت بر مسائل دیگری مثل اشاره یا حرکات دارد.

اما در اینجا این معنا منظور ما نیست؛ بلکه منظور ما از بشرط لایبی بودن در باب اعراض و جواهر این است که وقتی یک عاقل دارد عرض یا جوهری را تصور می کند [معنایی را تصور می کند که در ذهنش قوام دارد و قائم به ذات خودش است]، ولی او نمی تواند آن عرض را به نحوی تصور کند که هم معروض آن و هم موضوع آن در تصورش دخالت

داشته باشد.

وقتی شما عرضی مثل کیف را در ذهن می آورید، آن کیف یک خصوصیتی در ذات خودش دارد که آن خصوصیت در ذهن شما می آید؛ یا وقتی شما کم را تصور می کنید، لازمه تصور کم، تصور جسم مانند چوب، تخته، در، دیوار، انسان، حیوان، حجر و مدر نیست، بلکه کم عبارت از معنای بشرط لائیّت است، یعنی معنایی که در ذهن شما است - نه در خارج - به خودش قوام دارد و قائم به ذات خودش است؛ به این دلیل که اگر این کم و کیف قائم به شیئی باشند که آن شیء در این قوام دخالت داشته باشد، بنابراین این کم و کیف، نوع اینها را تشکیل می دهد، نه جنس کم و کیفی را که با فصول مختلف متنوع بشود.

بناءً علی هذا به طور کلی تمام معانی سعی ای که ما در ذهن می آوریم، اول آن را بشرط لا و به شرط عدم دخالت ممیزی از ممیزات شخصیّه خارجیّه در این مفهوم گرفته ایم، یعنی اول از فردیت شروع کرده و یکی یکی حذف کرده ایم و همین طور بالا می آییم؛

مثلاً در این جوهر دیگر زیدیت و عمرویت دخالت ندارند، سیاهی و سفیدی و زردی دخالت ندارند، ایرانی بودن یا عرب بودن یا غیر اینها دخالت ندارند، زمان و مکان و ظروف و... دخالت ندارند، بلکه این خصوصیات فردیه خارجیه یا صنفیه را یکی یکی حذف کردیم تا اینکه در آخر فقط یک انسان ماند که اسمش را حیوان ناطق گذاشتیم.

پس وقتی که شما نوع را اخذ می کنید، آن را در ضمن زید و عمرو اخذ نمی کنید، بلکه آن را بشرط لای از زید و عمرو و سیاه و سفید و زمان و مکان و... در ذهن می آورید. این بشرط لای می شود. حالا که ما این نوع را بشرط لایی تحصیل کردیم، این لای بشرط می شود؛ یعنی لای بشرط تطبیقش بر زید و لای بشرط تطبیقش بر عمرو. پس ما از این محدوده یک دور منطقی زدیم، متها همه اینها خیلی سریع انجام می گیرد. بنابراین از بشرط لای به لای بشرط رسیدیم.

این مسئله در مورد نوع بود، ولی در مورد جنس و فصل و صنف هم همین طور است. هم چنین

این مسئله مربوط به جواهر بود، ولی در مورد اعراض هم همین‌طور است، یعنی وقتی که ما اعراض را [به شرط عدم دخالت ممیزات خارجی] در نظر بگیریم به لاشرط می‌رسیم.

خلاصه اینکه ما وقتی که می‌خواهیم کلمه یا اسم را بشرطاً تعریف کنیم، به خود ذات اسم یا کلمه کار داریم، نه به لحاظ تحقق خارجی‌اش؛ پس اگر شما خود اسم را در مقابل فعل و حرف در نظر بگیرید بشرطاً می‌شود، ولی اگر همین اسم را نسبت به مصادیق خارجی‌اش اخذ کنید لاشرط می‌شود؛ یعنی ما برای تحصیل لاشرط باید اول بشرطاً را بیاوریم، و الا لاشرط به دست نمی‌آید.

بله، ما می‌توانیم لاشرطی را در اینجا بیاوریم که بشرطاً نباشد، و آن لاشرطی است که اصلاً از ابتدا قید خروج و اخراجی در آن نداریم. البته ممکن است بالنسبه به بعضی چیزهای دیگر، قیودی داشته باشد؛ چون بالأخره هر مقسمی خودش نوعی از انواع است، و هر نوعی با انواع دیگر متفاوت است. بنابراین شما هر مقسمی را که بخواهید

تعریف کنید باید لا جرم بین آن و بین انواع دیگر  
فرق بگذارید، و این اصل اولی در تعاریف است،  
یعنی وقتی شما در تعاریف اشیاء ذاتیات یا عوارض  
آن را می آورید، آن تعریف باید هم مانع و هم جامع  
باشد. این مانع بودنش جنبه بشرط لایی دارد - حالا  
ما کار به جامع بودنش نداریم - مثلاً همین که شما  
می خواهید بگویید: «کلمه عبارت از آن صوتی است  
که از دهان خارج می شود و آن صوت دالّ بر معنایی  
است» شما اشاره را خارج کرده اید، حرکات را خارج  
کرده اید، فعلی را که شخص انجام می دهد خارج  
کرده اید؛ همه اینها را خارج کرده اید. این  
بشرط لا بودن نسبت به این قضیه است. اما همین  
کلمه نسبت به مصادیق خارجی خودش لا بشرط  
است؛ یعنی وقتی که نوع را در اینجا می آوریم، نظر  
ما به مصادیق خارجی آن قضیه است.

### **رابطه معنا و قصد و ظهور و حجّیت**

پس در آنجایی که ما لا بشرط اخذ می کنیم،  
می گوییم: کلمه آن صوتی است که دلالت بر معنایی  
دارد. بنابراین مثلاً چون «دیز» دلالت بر معنایی

ندارد، کلمه نیست؛ بلکه این فقط یک صوت مانند بقیه صداهایی است که هیچ معنایی ندارند. ولی «زید» معنا دارد، حالا سواءً اینکه آن لافظ، قاصد این معنا باشد یا قاصد این معنا نباشد. لذا اگر دیوانه هم حرفی به شما بزند، شما معنایی از حرف او می‌فهمید و نمی‌توانید بگویید که چون دیوانه بود من هیچ چیزی نفهمیدم! این بحث، بحث خیلی مهمی است، و آن اینکه در دلالت الفاظ بر معانی خودشان قصد لافظ شرط نیست.

البته این بحث با بحث ظهور فرق دارد. از اینجا ما می‌فهمیم که بحث «ظهور» یک بحث است و «دلت الفاظ» یک بحث دیگری است. به عنوان مثال اگر شخصی در خواب حرفی بزند، مثلاً بگوید: «من آب می‌خواهم، به من آب بدهید!» با اینکه قطع دارید که او در خواب است، ولی دلالت این حرفش بر معانی اولیه و معنای مطابقی‌اش بلا شک و لا شبهه است؛ یعنی وقتی که می‌گوید: «به من آب بدهید!» در نظر شما جمله «به من آب بدهید» می‌آید، نه جمله «به من نان بدهید»! اما این

لفظ اصلاً ظهور در این معنا ندارد، چون آدم خواب این حرف را زده است، و ظهور همیشه دلالت بر قصد متکلم می‌کند.

لذا حجیت از متفرعات ظهور و از لوازم ظهور است - البته حجیت به معنای ظهور و مساوی با آن نیست - لذا اصلاً هر جا ظهور است در آنجا حجیت هم است، نه اینکه حجیت با ظهور منافات داشته باشد. بنابراین بعضی وقت‌ها که شما می‌بینید کشف خلاف می‌شود، آن کشف خلاف به حجیت ظهور مربوط نیست؛ چون کشف خلاف در مورد نص هم همین‌طور است و گاهی اوقات در یک مسئله نص هست، بعد مولا تخصیص می‌زند و یا آن را نسخ می‌کند. پس اصلاً امکان ندارد که ظهوری باشد و در آنجا حجیت نباشد.

بناءً علی هذا، در باب اعراض آنچه انسان تصور می‌کند، یک تصور استقلالی منحاز از موضوع و جوهر است؛ منتها بعد نسبت به هر موضوعی که بر آن حمل بشود، این را لابلشرط اخذ می‌کند. این مقدمه‌ای بود برای این بحثی که مرحوم آخوند دارد.



## نحوه تبیین یک معنای لایشرط به وسیله

### قیود بشرط لا

تلمیذ: آیا می‌توانیم این‌طور بگوییم که در اینجا خود معنای بشرط لایی در باب اعراض قید برای معنا نیست، اما در مفاهیم اصولی بشرط لائیت قید برای مفهوم است؟

استاد: البته در اصول هم همین‌طور است، منتها چون در آنجا دقت نمی‌شود، به‌طور کلی بشرط لا را اخذ کرده‌اند؛ اما اگر شما در همان‌جا هم این را لحاظ کنید، می‌بینید که خواهی‌نخواهی از بشرط لا، يك لایشرط خارج می‌شود. به‌عنوان مثال وقتی من می‌گویم: «اکرم العالم»، شما می‌گویید: کدام عالم؟ من می‌گویم: به شرط اینکه اهل دنیا نباشد، به شرط اینکه عالم و درس‌خوانده باشد، به شرط اینکه مواظب بر افعال و نوافل و واجبات و... باشد، به شرط اینکه دارای اخلاق خوب باشد، من نمی‌خواهم عالم بد اخلاق دعوت کنم. با این بشرط‌لاهایی که می‌آورم، يك مفهوم در ذهن ترسیم می‌کنم، یعنی در اینجا عالمی منظور اکرام واقع شده است که این خصوصیات را

نداشته باشد؛ اما خود این عالم معنای سعی دارد و فقط منحصر در يك نفر نیست، و این لا بشرط می شود. یعنی وقتی که شما یکی یکی این قیدها را نفی کردید و گفتید: دنیایی نباشد، بداخلاق نباشد، مواظب بر اعمال و رفتارش نباشد، در فلان مسئله دقیق باشد، در مسئله فلسفه فیلسوف باشد - البته این سه تا بشرطی است ولی در واقع بشرط لا است و دیگری را نفی می کند - در اینجا با نفی این قیود، معنایی در ذهن می آید که معنایی انحصاری نیست، بلکه معنایی شامل و عام و قابل توسعه است؛ منتها از هزار تا عالم، شامل صدتا می شود و شامل نه صدتای دیگر نمی شود. این لا بشرط می شود؛ یعنی وقتی که این معنا آمد، شما هر کسی را در خیابان با این خصوصیات پیدا کردید، می توانید او را مشمول اکرام قرار دهید.

ببینید، در اینجا لا بشرط از بشرط لا به وجود می آید؛ یعنی وقتی که شما این قیود را یکی یکی حذف می کنید، خواهی نخواهی معنایی را در ذهنتان ترسیم می کنید. به عنوان مثال وقتی می گوید که

منزلی می‌خواهم که رو به خیابان نباشد، پس می‌خواهید داخل کوچه باشد، یا وقتی می‌گویید که منزلی می‌خواهم که مشرف [به خانه‌های اطراف] نباشد، پس می‌خواهید در فلان کوچه باشد؛ یعنی همین که بخواهید این معانی را حذف کنید، معنای دیگری جایگزین خواهد شد؛ یعنی همه این چیزهایی که دارید می‌گویید، مدام دارید معنایی را در ذهنتان می‌سازید؛ یعنی از یک طرف دارید نفی می‌کنید و از یک طرف دارید می‌سازید. ما حاصلی که در ذهنتان می‌آید، قابل انطباق بر کثیرین است، لذا لا بشرط می‌شود؛ چون اگر در اینجا بشرطاً به عنوان مصداق خارجی باشد [دیگر قابل صدق بر کثیرین نیست].

بله، در مصداق خارجی مفهوم بشرطاً هست، یعنی به شرط عدم صدقش بر چیز دیگری. لذا وقتی می‌گوییم که این ضبط صوت یا این کتاب اسفار، دیگر این قابل صدق بر کثیرین نیست، بلکه مختصّ به خودش است: الجزئی ما لا یصدق علی کثیرین. یعنی به‌طور کلی در مفهوم هر مشخصه خارجی و هر مصداق خارجی

بشرط لائیت هست. بشرط لائیت در اینجا در صورتی است که مانفس آن جزئی و آن مصداق خارج را در نظر بگیریم، نه مفهومش را. اگر مفهومش را در نظر بگیریم، در اینجا معنای لائیت بشرطی می آید.

من باب مثال «زوجه زید» از نظر مصداق

خارجی بشرط لا است، یعنی به شرط عدم صدقش بر کثیرین است؛ اما به لحاظ مفهومی خودش ممکن است زوجه زید بر صد هزار نفر یا بر همه زنهای عالم حمل شود: هذه تمكن أن تكون زوجة لزید و هذه و هذه و هذه. لذا می گویند: «جزئی» به لحاظ مصداقش قابل صدق بر کثیرین است و شما می توانید به این بگویید: جزئی، به آن بگویید: جزئی، به آن بگویید: جزئی، و... که همه اینها مصادیق جزئی هستند، پس به لحاظ مصداق قابل صدق بر کثیرین است؛ اما به لحاظ مفهومش قابل صدق بر کثیرین نیست، چون جزئی به لحاظ مفهومش همان است که صدق بر کثیرین نکند.

در اینجا هم همین طور است؛ یعنی شما وقتی

که یک عرض را بشرط لا در نظر می گیرید، مثلاً

وقتی که می‌خواهید مکان را تعریف کنید - البته این تعریف درست نیست و یک تعریف ابتدایی است - می‌گویید: «عرضی است که می‌تواند در ظرف یک ذات و یک جوهر واقع بشود.» این تعریف مکان که بشرط‌لا است، کم را خارج می‌کند، نسبت را خارج می‌کند، کیف را خارج می‌کند و.... ما حصلی از «مکان» که در ذهن شما است، عبارت است از مفهومی که یک جهت ارتکازی در ذهن شما دارد و آن مفهوم باعث می‌شود که شما مصادیق خارجی را بر آن مفهوم خودتان حمل کنید و بگویید: این مکان است. به‌عنوان مثال وقتی چشمتان به کاسه داخل بشقاب فروشی می‌افتد می‌گویید که این مکان است، چشمتان به سینی می‌افتد می‌گویید که این مکان است، چشمتان به اطاق می‌افتد می‌گویید که این مکان است، چشمتان به سماء و ارض می‌افتد می‌گویید که این مکان است. یعنی «مکان» مفهومی پیدا می‌کند که هم شامل یک انگشته می‌شود که خیاط در انگشتش می‌کند تا سوزن در دستش فرو نرود، و هم شامل تمام کهکشان‌ها می‌شود. این

معنای لابشرطی است. پس ما اول این مفهوم را بشرط لا اخذ کردیم تا کم و کیف و جده و متی و جوهر و... خارج شوند، بعد وقتی که همه اینها خارج شدند، در نهایت یک مفهوم باقی می ماند که قابل تسری بر تمام مصادیق خارجی خواهد بود؛ که این لابشرط می شود.

تلمیذ: ما که در مقام فعل هستیم و داریم مفهومی را اخذ می کنیم اگر این مفهوم مقید به اخذ «بشرط لایّت» باشد پس دیگر اطلاقی پیدا نخواهد کرد.

استاد: اطلاق پیدا نکند، ولی ما حاصلش را که پیدا می کند! شما وقتی که یک مفهوم بشرط لا را اخذ کردید، بالأخره در نهایت مفهومی در ذهنتان باقی می ماند. شما به خاطر خروج افراد دیگر، گفتید که مکان چیزی است که این نباشد، این نباشد و...؛ اما آیا دیگر هیچ چیزی در ذهن شما نیست؟!!

می گویند:

یکی به شخصی گفت: «بیا و یک شیر برای من خال کوبی کن!» تا او سوزن را فرو کرد، گفت: «این چیست؟!» گفت: «این دمش است.» گفت:

«نخواستم، حالا شیر بی دم اشکال ندارد!» بعد  
گفت: «دندان هم نداشته باشد!» بعد گفت: «این  
چیست؟!» گفت: «این پایش است.» گفت:  
«نمی‌خواهم!» آن شخص گفت: «آخر این که  
شیر نشد!»<sup>۱</sup>

اگر شما یکی یکی حذف کنید، دمش را حذف  
کنید، پایش را حذف کنید، سرش را حذف کنید  
و...؛ در نهایت چیزی باقی نمی‌ماند! بالأخره باید  
چیزی باقی بگذارید که بگویند: این شیر است. حالا  
آیا مفهوم عرضِ مکان در ذهن شما هست یا  
نیست؟!

بله، وقتی که ما به آن مفهوم لابلش شرط رسیدیم  
دیگر بشرط لائیت از بین می‌رود. اصلاً تمام این  
بشرط لاها، بشرط شیءها، لابلشها و امثال ذلک،  
قیودی هستند که شما آنها را برای تحصیل مفهوم  
به کار می‌برید، اما خود اینها منظور نیستند.  
به عنوان مثال وقتی شما می‌خواهید یک چنین عالمی  
را دعوت کنید، آیا عالم بشرط لا را دعوت می‌کنید؟!  
بشرط لا بودن که در دعوت کردن دخالت ندارد؛

---

<sup>۱</sup> مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر اول، ص ۱۳۴.

بلکه این بشرطاً بودن قیدی است که یک ذات را تحصیل می‌کند، و وقتی که تحصیل کرد دیگر خودش کنار می‌رود و می‌گوید: تمام هنر ما این بود که عالمی را با این خصوصیات که اهل دنیا نباشد و... برای شما تحصیل کنیم، حالا که تحصیل کردیم دیگر با ما کاری ندارید و ما می‌رویم. حالا آن مفهومی که در ذهن آمده است می‌گوید: حالا نوبت من است، من دارای معنای سعی هستم! به آن معنای سعی «لابشرط» می‌گویند. پس ما برای تحصیل این مفهوم ابتدا نیاز به بشرط‌لایی داریم؛ و الاً اگر نبود می‌بایست همه کره زمین را اکرام می‌کردیم! ولی ما می‌خواهیم یکی یکی رد کنیم و بگوییم: کاسب کنار برود، فلان شخص کنار برود و...، تا در نهایت فقط یک ذات باقی بماند که دارای فلان خصوصیت است. یعنی یک آقا باقی می‌ماند که این آقا یک نفر نیست، بلکه ممکن است هزاران نفر باشد! این لابشرط است. پس هر لابشرطی یک مقدمه بشرط‌لایی دارد.

در مورد کلمه هم همین طور است؛ خود کلمه



لابشرط است و دلالت بر اسم و فعل و حرف می کند، اما اگر شما بخواهید به مفهوم این کلمه برسید باید اول بشرط لایی یا بشرط شیئی را در اینجا بیاورید، و فرقی نمی کند که در بعضی از موارد بشرط لایی بیاورید و در بعضی از موارد بشرط شیئی بیاورید، چون بشرط شیئی هم بشرط لایی است و برای اخراج قیود است. پس ما برای تحصیل یک مفهوم، هم نیاز به بشرط لا داریم و هم نیاز به بشرط شیء داریم. اما وقتی که این معنا حاصل شد، دیگر آن معنای لابشرطی پیش می آید و می گوید: حالا نوبت من است، من معنای سعی دارم و شامل مصادیق می شوم.

حالا در اینجا در تطبیق لابشرط است؛ یعنی ما به لحاظ خروج انواع متخالف، این حدود را بشرط لایی می آوریم، اما وقتی که خارج کردیم دیگر این مفهوم لابشرط است. این مقام اطلاق می شود.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ