



جلسه بیست و سوم: تعریف امور عامه (۳)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

لابشرط قسمی

در اصول صحبت می شود که در لابشرط

قسمی، خود لابشرط، قسم بشرط شیء و بشرط لا

است، منتها عدم اللحاظ أحدٌ من طرفی القید و نفيہ

مورد نظر است، که این عدم اللّحاظ را به عنوان نفي،

قید قرار می دهند.

من باب مثال وقتی به شما می گویند: «أَكْرِمِ

العالم.» شما سؤال می کنید: «أَيُّ عَالِمٍ؟» در جواب گفته

می شود: «سواءٌ كان يهودياً أو نصرانياً و سواءٌ كان فقيهاً
أو نحوياً و سواءٌ كان فقيهاً أو أصولياً.» در اینجا
عدم قید لحاظ شده است و خود همین عدم القید، قید
است.

یا من باب مثال يك وقت می گویم آب هندوانه، و
يك وقت می گویم آبی که ترش نباشد؛ در آنجا قید اثباتی
است و در اینجا قید نفی است، و هر دوی اینها قید
است. اما يك وقت مولا می گوید: «جئنی بهاء» آن عبد
سؤال می کند: «أیُّ ماءٍ؟» مولا می گوید: «من مطلق آب
را می خواهم، یعنی آبی می خواهم که تشنگی من را
برطرف کند، [حالا هر چه باشد].» در اینجا رفع قید از
ناحیه اثبات و نفی شده است و این رفع قید، به آن
اطلاق داده است؛ یعنی اگر برای او آب هندوانه بیاورد
امثال امر کرده است و اگر آب سیب هم بیاورد باز
امثال امر کرده است و اگر آب قراح هم بیاورد باز
امثال امر کرده است. اطلاق 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 مقید نیست.

در اینجا مولا فقط آب قراح [و سازج] نخواسته است؛ [به خلاف آنچه] در وضو می گویند که آب باید مطلق باشد، که خود اطلاق به عنوان قید اخذ شده است، یعنی آب سازجی باشد که نه رنگ داشته باشد و نه بو داشته باشد و نه طعم داشته باشد. این یک مسئله خیلی ساده است! من باب مثال شما در باب انواع چه می گوید؟ پدرتان به شما می گوید: «برو دو کیلو انگور بخر!» شما به میوه فروشی می روید و می بینید 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 نمی تواند به شما اعتراض کند، چون در اینجا به صورت مطلق و لا بشرط اخذ کرده است.

یک وقت به شما می گوید: «برو انگور شانی

بخرا!« این بشرط شیء می شود. یک وقت می گوید:
«برو انگور بی رنگ بخرا!» این بشرط لا می شود.
یک وقت می گوید: «برو انگور بخرا!» این لا بشرط
می شود.

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

تفاوت لا بشرط قسمی و مقسمی

اما یک جا فقط در بیان اخذ مفهوم است، در
آنجا لا بشرط مقسمی لحاظ می شود؛ مثلاً وقتی
می خواهند در مورد کلمه صحبت کنند می گویند:
«آن لفظی که دال بر معنایی باشد و آن معنا مفید
باشد.» در اینجا لا بشرط مقسمی در بیان مفهوم
است، آن وقت خود همین «در بیان مفهوم بودن» همه
قیود را در بر می گیرد، یعنی همه 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 تایی 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، ماده برای آن سه مصداق و سه مفهوم دیگر است. ما در لابشرط مقسمی نظر به مفهومی داریم که باید هر سه تایی 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.

من باب مثال 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 جبه‌ای 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 بشرطاً 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 باشیء 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.^۱ اما در لابشرط مقسمی به عروض یک وصف و یک قید مصداقی، دیگر همان قسم 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

^۱ تلمیذ: یعنی در واقع می‌توان گفت که لابشرط مقسمی مثل ماهیت است؛
مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ لَيْسَتْ إِلَّا هِيَ!؟

استاد: در آنجا به مفهوم است، منتها چون بحث ما در ماهیت به وجود مربوط نیست، ما نفس ماهیت شیء را در نظر می‌گیریم که همان نفس مفهومی است، چون ماهیت عبارت از «مفهوم» است و عبارت از «خارج» نیست.

از همان مصداق و عین خارجی است، منتها آن عین خارجی به حذف قیدش در مقسم لحاظ شده است؛ لذا تمام افراد در مقسم جمع هستند، اما نه اینکه همه آنها به عنوان یک کُلّ مجموعی در آن جمع هستند. این به خلاف لابشرط قسمی است که تمام افراد در آن جمع نیستند.

من باب مثال ما در لابشرط مقسمی ماهیت انگور را فقط به عنوان ماهیت و به عنوان اینکه این انگور دارای این خصوصیت است، این مقدار 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 در حالتی که 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

بی رنگ تقسیم می کنیم، انگور بی رنگ هم به انگور بزرگ و انگور کوچک تقسیم می شود، انگور بزرگ و انگور کوچک هم به این اصناف متعدده، مثل بی دانه و امثال ذلک تقسیم می شود، انگور رنگ دار هم به رنگ های متفاوت تقسیم می شود: صورتی، زرد، قرمز و سیاه، و بعد هر کدام از اینها به اصناف دیگری تقسیم می شوند. همه اینها مربوط به مقسم و مفهوم ماهیت است.

وقتی که ما از این تقسیم فارغ شدیم که ماهیت 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 می تواند باشد، آن وقت مولا در مقام خارج به غلامش می گوید: «جئنی بالعنب!» اینکه می گوید «عنب بیاور» دیگر در اینجا لحاظ ماهیت نشده است، بلکه لحاظ وجود شده است، منتها وجود همیشه مقید به قیدی است، یعنی آن ماهیت در خارج به واسطه يك 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 نحوه وجود برای من
فرقی نمی‌کند، بلکه اصل خود وجود برای من مهم
است، حالا هر وجود خارجی‌ای که تعلق گرفته باشد.

توجهی 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 همه اقسام را
بگیرد.

به این تعریف اشکال وارد شد که اگر بگوییم
امور عامه آن اموری است که مختص به قسمی
نباشد، در این صورت «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 انحناء و خط مستقیم، و هم اینکه ما کیف نفسانی داریم که به جواهر و امثال ذلک 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: أَنَّ الْأُمُورَ الْعَامَّةَ هِيَ الْمَشْتَقَاتُ وَ مَا فِي

حُکْمها؛ «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، «متکّم» است و منظور از کیف، «متکیّف» است یا «ما فی حکمها» است؛ یعنی ذوالکم و ذوالکیف، یعنی آنچه با «ذو» از جهت عرضیت درآورده‌اند و جنبه 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، به خاطر اینکه کم و کیف از مقولات هستند که عارض بر موضوع می‌شوند مِنْ حَيْثُ تَخَصُّصُهُ لِلِاسْتِعْدَادِ الْجَسْمَانِيَّةِ، پس در اینجا هم متکّم و متکیّف از امور عامه نیستند، چون این مربوط به مادیات و امثال ذلك است. این یکی از اشکالات بود.

توجیهی در دفاع از تعریف دوم امور عامه
و منها: أَنَّ الْمَرَادَ شَمُولَهَا مَعَ مَقَابِلٍ وَاحِدٍ يَتَعَلَّقُ

«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 تلك الأحوال إما أمور متکثرة و إما غیر متعلقة بطرفیها غرض علمی، کقبول الخرق و الإلتیام و عدم قبولهما بمعنی السلب، لا بمعنی عدم الملكة.

«و آن احوالات خصوصیه‌ای که شما برای جسم و مجرد 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 تعلق 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، آن وقت

می‌توانیم موجود را تقسیم کنیم: «الموجودُ إمَّا يقبل

الخرق و إمَّا لا يقبلُ.»

«يقبل الخرق» مربوط به جسمانیات می‌شود،

«لا يقبل 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 ناحیه نفی و عدم به همه

تعلق می‌گیرد. حالا این مثل همان مطلبی است که در

بحث‌های گذشته عرض شد که در اینجا به امر عدمی

غرض علمی تعلق نمی‌گیرد، چون امر عدمی همیشه

اعم از هر موضوعی است و ما در مباحثات علمی باید

بحثی را در پیش بگیریم که نتیجه علمی داشته باشد؛

یعنی عوارضی باشد که عارض بر موضوع علم بشود

-مثل صحت و سلامت و امثال ذلك- یا مساوی با این موضوع است [و یا مساوی با مساوی این موضوع است]، تا ما از بحث دربارهٔ این موضوع نتیجه بگیریم. من باب مثال 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 ضاحكٌ»، به این بحث غرض علمی تعلق می‌گیرد، چون ضحك از اختصاصات انسان است؛ اما اگر بگوییم: «الإنسانُ ماشی؛ انسان ماشی است و راه می‌رود»، هیچ فایده‌ای ندارد، چون مشی يك 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: هر چیزی که عارض بر انسان می‌شود به درد 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 يك علم دیگر است. بله، اگر شما بخواهید در يك 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 قوه خیال است و... غرض علمی تعلق می گیرد.

در هر صورت، ما در هر علمی از عوارض و

نعوت و احوالی از موضوع صحبت می کنیم که مساوی

با موضوع آن علم باشند و خارج از حیطه آن نباشند؛

مثلاً موضوع علم طب «بدن انسان من حیث الصّحة و

الممراضیة» است و «بدن انسان من حیث أنّه ذو نفس

ناطقه» نمی تواند موضوع علم طب باشد، چون علم

طب مربوط به این موضوع نیست.

حالا اگر به واسطه نفس ناطقه احوالی را در

اینجا مطرح کنیم که مثلاً «چون نفس ناطقه مجرد

است، از خصوصیات مجرد این است که مکان و

زمان ندارد، پس باید ادراک معانی مجرده و

امثال ذلک 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 می شود] که در قالب صحت و مرض عارض

می شوند: صحت در چه موقع عارض می شود؟

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، نه تنها 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 نتیجه علمی برای انسان به بار نخواهد آورد. این هم [یکی از آن تمحلات] برای توجیه تعریف امور عامه بود؛ البته این در صورتی 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 مابینت دارند، با احوالی که مربوط به جوهر است
مابینت دارند، با احوالی که مربوط به واجب الوجود
است مابینت دارند. پس این احوال من حیث المجموع
امور عامه را تشکیل می دهند، چون گفتیم که امور
عامه اموری است که خودش با آنچه مابین با خودش
است [همه موجودات را دربرمی گیرد]، حالا هرچه
می خواهد باشد؛ مثلاً احوالی که مربوط به جسم است
با احوالی که مربوط به واجب الوجود است مابین
است، لذا اگر هر دو را باهم یک کاسه کنیم، امور عامه
می شود؛ البته اینها احوالات خاصه هستند، نه
احوال عامه.

آن وقت گفته اند که اگر مراد از تقابل، تقابل
تضاد باشد، پس امکان و وجوب از کدام یک از این
اقسام است؟

اگر از اقسام تقابل تضایف است، در تقابل
تضایف باید هر دو امر وجودی باشند و هر دو در
یک زمان تحقق پیدا کرده باشند، در حالی که امکان و

و جوب دو امر وجودی نیستند؛ چون گرچه وجوب مساوی وجود است، ولی امکان مربوط به ماهیت است و عدم در آن تسری دارد.

اگر از مقوله 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 من شأنه این طور باشند، در حالی که 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؟! نه خیر، 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 يكون 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 به واسطه 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 به واسطه 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 به واسطه واحد، مقابل با کثرت می‌شود.

[و بین الواجب و الممكن تقابلٌ بالعرض] كما بین الوحدة و الكثرة؛ «یا مثلاً واجب و ممكن به

لحاظ وجود در مقابل هم قرار می گیرند، و این
تقابل بالعرض است، [مثل وحدت و کثرت که
در مقابل یکدیگرند.]»

نقد مؤلف بر توجیه سوم

و غفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الأحوال
الخاصة؛ «و غافل شدند از اینکه با این معنا،
تعریف بر احوال خاصه هم صدق می کند.»
وقتی که شما می گوید «بالعرض» تمام
احوال خاصه بالعرض در مقابل یکدیگر هستند،
تمام خصوصیات [مثل] سواد و بیاض بالعرض در
مقابل یکدیگر هستند، تمام مقولات بالعرض در
مقابل یکدیگر هستند؛ یعنی به لحاظ وجود و به لحاظ
مصادق خودشان با همدیگر تقابل دارند، پس همه
احوال خاصه داخل در تعریف عام می شوند و این
خلاف است.

إلى غير ذلك من التكاليف والتعسفات الباردة؛ «و همین طور تمحلات دیگری ذکر کرده اند
که دارای تکلف و انحرافات خنک و بی جا است.»

تعریف مؤلف از امور عامه

و أنت إذا تذكّرت أن أقسام الحكمة الإلهية ما يُبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود
المطلق بهاموجود مطلق - أي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على أن يصير
تعليمياً أو طبيعياً - لاستغنيت عن هذه التكاليف وأشباهاها؛ إذ بملاحظة هذه الخيثة في الأمر
العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية، ليخرج البحث عن الذوات - لا بما يختصّ بقسم
من الموجود كما توهم - يندفع عنه النقوض و يتم التعريف سالماً عن الخلل و الفساد.¹

¹ الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۲۹ و ۳۰.

«وقتی که شما (طبق تعریفی که ما کردیم) متوجه شدی که اقسام حکمت الهیه آن چیزی است که در آن از عوارض ذاتیه موجود مطلق از جهت موجود مطلق بودن (نه از عوارض عرضیه) بحث می‌شود، یعنی از عوارضی که عروضشان بر موجود متوقف بر این نیست که آن موجود، تعلیمی باشد و در مقوله تصور درآید یا طبیعی باشد و در مقوله جسم و طبیعت درآید، [در این صورت بی‌نیاز خواهی شد از این تکلفات و زحمات و شبیه اینها؛ چون به ملاحظه 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 ملاحظه 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 آنه متخصّص الإستعداد نیست، به لحاظ آنه مقیدٌ

بأنه جسمٌ نیست، مقیدٌ بأنه جوهرٌ نیست، مقیدٌ بأنه

عرض نیست، مقید بآنه واجب الوجود نیست، مقید بآنه مجرد نیست؛ بلکه موجود مطلق بهاموجود مطلق است، که عبارت است از همان وجود بدون هیچ قیدی. وقتی ما این طور بحث کردیم که امور عامه به امور و احوالی می گویند که بالذات بر نفس الوجود عارض می شوند، آن وقت خواه این وجود، وجود امکانی باشد یا وجود واجبی باشد، خواه این وجود، وجود علی باشد یا وجود معلولی باشد، در تمام این موارد، امور عامه بر این وجود حمل می شود.

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

استاد: بله، اما چون خود موجود ماهیت برنمی دارد، لذا در اینجا لاشرط مقسمی و قسمی یک معنا پیدا می کند. لاشرط مقسمی معمولاً در مورد ماهیات است، یعنی صرف نظر از وجود است؛ ولی در اینجا یکی است.

تلمیذ: آیا وقتی قید «ذاتیة» هست، دیگر معنی از قید «مطلق» و «بما هو موجود» نمی شود؟

استاد: نه خیر، چون ممکن است شما از عوارض

ذاتیّه موجود خاصی بگیری، 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. يك وقت ما موجود مطلق را بدون قید در نظر می‌گیریم، آن وقت به‌اهو موجود^{۲۶} مطلق می‌شود؛ اما اگر شما گفتید موجود به لحاظ آنّه مقید^{۲۶}، این همان موجود مطلق است که آن را از اطلاق بیرون آورده‌اید و به لحاظ آنّه انسان^{۲۶} یا به لحاظ آنّه مجرد^{۲۶} و امثال ذلك 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. يك وقت اول شما جنس را در نظر می‌آورید و مثلاً می‌گویید: «حیوان»، بعد می‌گویید:

عوارض ذاتی حیوان چیست؟ اما يك وقت 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 همه 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 جنبه شمول دارد و هم انسان را شامل می‌شود و هم غیر انسان را. بله، تعجب از عوارض ذاتی حیوان است، منتها نه حیوان به‌هوی حیوان، بل حیوان به‌هوانسان. این قید «به‌هوانسان»، بقر و غنم و امثال ذلك 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 عین حال اخص است.

حالا در اینجا عوارض ذاتی موجود چیست؟

مثلاً یکی از عوارض ذاتی موجود تحیز است، منتها به

لحاظ کونه جسمًا، نه به لحاظ کونه مجردًا. بله، اگر موجود را به لحاظ کونه مجردًا بگیریم، این تخیز دیگر از عوارض ذاتی آن نیست؛ ولی اگر موجود را به لحاظ کونه جسمًا طبیعیًا بگیریم، تخیز یکی از عوارض ذاتی آن می‌شود. بنابراین ما ناچاریم موجود را به‌هواموجود^{۲۶} مطلق 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؛ آن وقت چون تخیز به لحاظ قیدش است، خارج می‌شود.

تلمیذ: حالا اینجا يك اشکال است: اگر عارض، عارض ذاتی وجود مطلق است پس چرا موجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنیم؟! وجوب و امکان اگر عارض ذاتی وجود باشد، یا باید حتمًا واجب باشد یا باید حتمًا ممکن باشد، و دیگر نمی‌توانیم دو تاشق متضاد را بر آن حمل کنیم، به خاطر اینکه ما درباره 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 تشخیص را با لحاظ صور 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 تبدّلش به آن نگاه می‌کنید اسمش را ممکن‌الوجود می‌گذاریم.

وقتی که وجود را به «جوب» و «امکان» تقسیم کردیم، آن‌وقت به سراغ امکان می‌آییم. در امکان، یا ماهیت مجرد است یا غیر مجرد است. مجرد را کنار می‌گذاریم و به سراغ غیر مجرد

می آیم. غیر مجرد، یا جسمش جسم لطیف است یا جسم کثیف است. جن را کنار می گذاریم و به سراغ جسم کثیف می آیم و می گوئیم که این جسم کثیف، یا جماد است و یا نبات است. جماد کنار می رود و سراغ نبات می آیم. این نبات، یا متبدل به حیوان می شود و یا نمی شود. همه اینها تقسیمات بعدی هستند، چون در این تقسیمات بعدی، احوالاتی که بر موضوعات مسائل ما عارض می شوند متخصص الاستعداد هستند؛ ولی امور عامه تقسیمات اولی وجود هستند و وجود در عین تنهایی خودش تقسیم می شود، یعنی ما وجود را فقط به تعین برداشتن و برنداشتن تقسیم می کنیم و کاری به سایر تعیناتش نداریم.

تلمیذ: پس جوهر و عرض باید خارج بشود، درحالی که در خود فلسفه از آن بحث می کنند.

استاد: فلسفه که فقط امور عامه نیست! در فلسفه بحث های متعددی است: فلسفه امور عامه است، امور خاصه است، مسائل مربوط به واجب الوجود است، مسائل مربوط به خصوصیات

هر کدام از این اجرام است و... اصلاً در گذشته در فلسفه، ریاضی و امثال ذلک 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. خصوصاً 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 تذكّرت أن أقسام
الحكمة الإلهية ما يبحثُ فيها عن عوارضه الذاتية» آیا در
حکمت بحث از عوارض ذاتی «موجود مطلق» است؟

استاد: نه خیر، بحث از موجود مطلق نیست، بلکه بحث از عوارض موجود است. آن بحثی که در اقسام حکمت الهیه می شود، از عوارض ذاتی^{۲۶} موجود است؛ «إمّا موجودٌ مطلقٌ» امور عامه است و «إمّا موجودٌ مقیدٌ» هم از عوارض ذاتی است، مثل مباحث مربوط به باری تعالی، که باری تعالی موجود مطلق نیست. اگر ما بخواهیم در این مقام بحث کنیم، بشرط لا اخذ می کنیم؛ یعنی موجودی که تعین نداشته باشد، تشخیص نداشته باشد، و کیف و کم و عرض عارض نشود.

وقتی که بشرط لا اخذ می کنیم، تبدیل به موجود مطلق می شود؛ ولی بحث ما در فلسفه اعم از موجود مطلق و موجود مقید است، یعنی در اینجا می خواهیم موجود مطلق لا بشرط را تصور کنیم، ولی نه موجود مطلقی که از بشرط لا پیدا شده است. موجود مطلقی که ما در مورد واجب الوجود بحث می کنیم، موجود مطلق است که نتیجه بشرط لا است، یعنی آن چیزی است که تعین ندارد، جسم ندارد، تجردش مجرد امکانی نیست، رنگ ندارد، مزه

ندارد، عرض ندارد، هیچ کدام از اینها را ندارد؛ بلکه فقط یک وجود زلال و صاف باقی می ماند که اسمش را خدا می گذاریم؛ یعنی وقتی که ما صفات را از او سلب کردیم، آنچه باقی می ماند عبارت از وجود مطلق است، که این وجود مطلق همان واجب الوجود است.

ولی وجود مطلقى که ما در امور عامه از آن بحث می کنیم فقط خدا را نمی گیرد، بلکه بشرط لا و بشرط شیء و لا بشرط را هم می گیرد، یعنی هم وجود مقید را می گیرد و هم وجود مطلق را می گیرد، یعنی «مطلق الوجود» می شود.

در عوارض ذاتیه 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 می کنیم.

اصلاً ما می خواهیم شما موجود مطلق را کنار بگذارید. ما الآن می خواهیم عوارضی را که بر خود وجود عارض می شوند در نظر بگیریم؛ مثل وحدت،

کثرت، علّیت و معلولیت، اشتراک، تشخص، بساطت، تشکیک، اشتراک معنوی و امثال ذلک. اینها عوارض ذاتیه خود وجود هستند، خواه این وجود مجرد باشد یا نباشد؛ اصلاً کاری به آن نداریم. این عوارض ذاتیه خود وجود، خمیرمایه «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 بیاوریم ممکن است آن موجود را موجود مطلق به لحاظ [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 ذاتیه موجود مطلق بما هو انسان بحث کنیم، از عوارض ذاتیه وجود و موجود مطلق است که به انسان تقید خورده است. وجود، موجود مطلق است و مقید نیست. اصل الوجود مطلق است و اطلاق از نعوت انتزاعیه

وجود است.

لذا اگر ما انتزاع اطلاق را به لحاظی قید اضافی در نظر گرفتیم، چون اصل الوجود مطلق است، بنابراین می‌گوییم این اصل الوجود یجتمع مع القيود. اگر وجود مطلق را به لحاظ انسان در نظر گرفتیم، عوارض ذاتی انسان عوارض ذاتی وجود است.

ما یک وقت اطلاق را لازمه وجود می‌دانیم و می‌گوییم: اصلاً امکان ندارد که وجود، مقید باشد؛ چون اگر وجود مقید باشد، یک مقید نمی‌تواند تبدیل به یک مقید دیگر بشود؛ مثلاً سیاه هیچ وقت 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، این همه صورت می‌گیرد. این اطلاق «اتزاعی» می‌شود، نه «اتزاع 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 ذاتی انسان بحث

کردیم، این از عوارض ذاتی موجود مطلق بهاهو انسان

می شود. لذا ما باید در اینجا «بهاوموجود مطلق» را

به عنوان 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 «بهاوموجود مطلق» را برای این جهت در

اینجا آورده اند. پس این عوارض ذاتیه اصلاً کفایت

نمی کند.

حکایتی از شارح در نحوه 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 دفعه ای

بود که ما تنها به حرم مشرف شده بودیم! اما یک دفعه

دیگر که حرم رفته بودیم، گفتم نصف شب بروم تا

دیگر کسی دنبالمان نیاید و تنها باشم. الحمدلله رفتم

و کناری نشستم. همین که داشتم دعای مکارم

الاحلاق را می خواندم و خیلی خوش بودم یک دفعه نگاه کردم دیدم دو تا صف پشت سرمان نشسته اند و هیچ هم نمی گویند! گفتم: رهایم نمی کنید؟! نصف شب از کجا پیدایتان شد؟! ولی این دفعه کسی با من نبود، و خیلی ها آنجا نشسته بودند، هفت هشت تا از آقایان هم این طرف و آن طرف بودند. من چهار زانو نشسته بودم و کاری نمی کردم. یک دفعه جوانی آمد که خیلی شیک پوش و جنتل من و خیلی مرتب و اصلاح کرده و عطر و ادکلن زده بود و بویش از پنج شش متری می آمد. آمد و دیدم مدام دارد نگاه می کند. من هم سرم را پایین انداختم ولی مواظبش بودم. همین طوری نگاه می کرد، چشمش به من افتاد، نگاهی کرد و جلو آمد و سلام کرد و گفت: خدا بچه ای به ما داده است. آیا اذان و اقامه می گوید؟

گفتم: بله، البته آقا، البته!

خیلی خوشحال شد و بعد از پنج دقیقه یک بچه را باند رول کرده و خیلی مرتب آورد. گفتم: به به، بارک الله، آفرین، خدا برکت بدهد! خدا

إن شاء الله طول عمر بدهد! خدا خانه شما را
به واسطه این طفل مبارک کند! اسمش را چه
گذاشته‌اید؟

گفت: زهرا!

گفتم: به به، دیگر خیلی عالی شده است! شما

از دست امام رضا علیه السلام 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 بنده خدا خیلی خوش حال و متأثر

شد و رفت.

بینید که این چقدر مؤثر است! یعنی واقعاً

اگر انسان این طور 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.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ