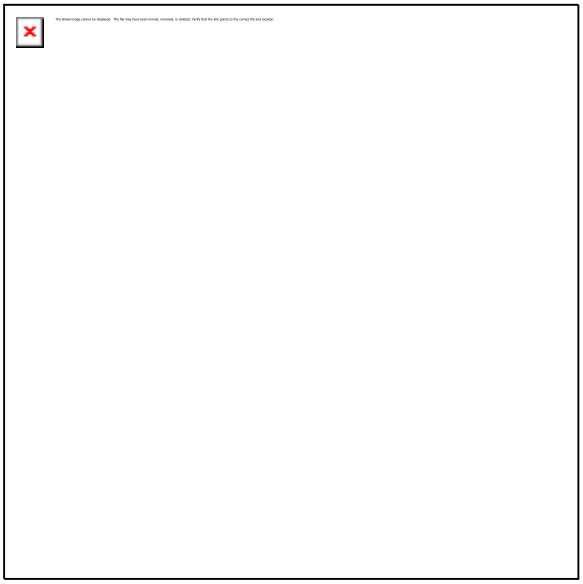

جلسهٔ بیست و دوم: تعریف امور عامه (۲)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

خلاصهٔ اشكالات وارد بر تعاريف قوم از امور عامه

ثم ارتكبوا فی رفع الإشكال تمحّلات شديدة:

منها أنّ الأمور العامة هی المشتقات و ما فی حكمها.

و منها أن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلّق بالطرفين غرض علمی، و تلك الأحوال إما أمور متكثرة و إما غيرمتعلقة بطرفيها غرض علمی، كقبول الخرق و الالتيام و عدم قبولهما بمعنى السلب، لابمعنى عدم الملكة.[1]

ايشان بعد از بيان تعاريف قوم برای امور عامه و بيان احوالی كه بر موضوع علم الهی كه موجود است عارض می‌شود، اشكالات اينها را بيان می‌نمايند.

يكی از تعاريف قوم اين بود كه گفتند: «بما لايختصّ بقسم من أقسام الموجود؛ اختصاص به يك‌قسم نداشته باشد.» كه اقسام موجود، واجب و جوهر و عرض بودند. اشكالی كه مرحوم صدرالمتألهين وارد كرد اين بود: كمّ متصل و كيف، بر يك‌قسم عارض نمی‌شوند، بلكه هم بر جوهر عارض می‌شوند و هم بر عرض عارض می‌شوند، بنابراين يك‌قسم نيستند؛ پس حالاكه اكثر از يك‌قسم واحد هستند بايد بگوييم كه بحث از كمّ و كيف هم جزء مباحث امور عامه است، درحالی‌كه اين‌طور نيست!

---

[1] الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۲۹.

تعریف دیگری که شده بود این بود: «بر سبیل تقابل است؛ حالا یا تقابل سلب و ایجاب است یا تقابل ملکه و عدم‌ملکه است یا تضایف است و یا تضاد است.» مرحوم صدرالمتألهین در اینجا اشکال را از ناحیهٔ بعض أجلة المتأخرین نقل فرمودند:

اگر منظور از تقابل، تقابل اربعه است، امکان و وجوب جزء این تقابل به‌حساب نمی‌آیند؛ و اگر تقابل همان مباینت است، همهٔ احوال خاصه که مختصّ به یک قسم است با احوال خاصهٔ مربوط به قسم دیگر مجموعاً همهٔ امور را شامل می‌شوند، پس بحث از احوال خاصهٔ هر علمی داخل در امور عامه شد؛ درحالی‌که امور عامه اموری است که اولاً بلا اول به همهٔ اقسام موجود تعلق می‌گیرد، نه‌اینکه 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 می‌فرمایند:

ثم ارتکبوا فی رفع الإشکال تمحّلات شدیدة؛ «اینها برای رفع این اشکالات، تمحلاتی را مرتکب شدند و چاره اندیشیدند.»

منها أنّ الأمور العامة هی المشتقات و ما فی حکمها؛ «امور عامه مشتقات و آن چیزی است که در حکم مشتقات است.»

در تعریف امور عامه گفتیم: «بما لایختصّ بقسم من أقسام الموجود» اما کم و کیف مشتق نیستند، بلکه از اعراض هستند و بشرط‌لا اخذ می‌شوند.

وجه اشتراک و وجه افتراق عرض و عرضی

در اینجا مطلبی است: اعراض بشرط‌لا 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» می‌گویند و اگر لابشرط اخذ کنید به آن «عرضی» باب ایساغوجی می‌گویند.

عرض بر مقولات تسعه اطلاق می‌شود که عبارت است از: أین، متیٰ، اضافه، کم، کیف، [وضع، جده، أنیفعل و أنینفعل]. اینها درقبال جوهر و موضوع اخذ شده‌اند. عرض یعنی آن حیثیت وجودیه‌ای که وقتی تحقق خارجی آن لحاظ بشود، این تحقق لابدّ أنیکون فی موضوع لامستقلًّا و لامستغنیًا عن الموضوع. ما در اینجا این را بشرط‌لا اخذ کردیم؛ یعنی این مقولات سوای آن جوهری که این عرض بر آن جوهر حمل و عارض می‌شود، بشرط‌لا است.

اما اگر همین عرض را به‌لحاظ عروضش بر آن موضوع در نظر بگیریم به آن «عرضی» می‌گویند. 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 مقوّم 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 مقوّم نوع شده است، که البته منظور علل قائمه است، نه فصل تنها. به این «عرضی» می‌گویند.

مشکل تنافی احوالات عرضِ بشرطلا 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 بشرطلا بدانیم دیگر آن احوالی که متوجه این عرض هستند، متوجه موضوع نخواهند بود، یعنی این احوال دیگر مخصوص بشرطلا خواهند بود و ما دیگر نمی‌توانیم بگوییم: این احوال بالعرض متوجه موضوع هستند و بر آن حمل می‌شوند. پس آن احوالی که متوجه عرضِ بشرطلا هستند، با آن احوالی که مختصّ عرضی هستند تفاوت دارند.

عرضی به‌لحاظ حملش بر موضوع حالاتی به‌خود می‌گیرد و ما می‌توانیم بگوییم که آن احوال بر خود موضوع هم حمل می‌شوند؛ اما اگر ما خود آن حال را مختصّ عرض بشرطلا بدانیم، در این‌صورت دیگر آن حال نمی‌تواند متعلق به آن موضوع بشود؛ و چون عرض بشرطلا نمی‌تواند در خارج تحقق پیدا کند الا اینکه در ضمن موضوع باشد، بنابراین آن حالی را ندارد که در زمان بشرطلا بودنش اخذ شده است.

به‌عنوان‌مثال 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 لابشرط 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، امّا اگر خطی وجود خارجی نداشته باشد حالتی هم ندارد. من‌باب‌مثال کم یا کیف فی‌حدّنفسه 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 به‌جهت اینکه کم مربوط به مقدار و جسم است و به‌لحاظ ریاضی بودن و تعلیمی بودنش به موضوعی اختصاص پیدا می‌کند که برای عروض این عرض، متخصص‌الإستعداد باشد.

لذا به‌طورکلی بحث کم و کیف و... از امور عامه نیستند و در زمینهٔ موجود بماهوموجود از این مقولات صحبت نمی‌شود. ما در موجود بما هو جسمٌ طبیعیٌ، از زمان یا مکان یا خیلی از بحث‌های دیگری که در اینجا پیش می‌آید بحث می‌کنیم. البته بعضی از مقولات هستند که به نفس وجود و به نفس جوهر تعلق

می‌گیرند که اعمّ از جسم طبیعی هستند، ولی چون آن مقولات مادون مرتبهٔ موجود هستند و اول باید موجودیت و تعین یك‌موجود لحاظ بشود تا بعداً آن ماهیات بتوانند بر آن عارض بشوند، بنابراین اینها نمی‌توانند در بحث امور عامه بیایند. این مطلب درست است؛ چون مقولات نسبت و زمان و مکان و... به موجود بماهوموجود تعلق نمی‌گیرند، چراکه موجود بماهوموجود مافوق زمان و مکان و امثال‌ذلك است، لذا اینها از امور غیرعامه 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 بشرط‌لا اخذ کنیم، مقوله در مقابل جوهر خواهد شد؛ منتها این احوالی که ما بر این عرض حمل می‌کنیم، به‌لحاظ عروضش بر موضوع است، اما خود این کم به‌تنهایی یا کیف به‌تنهایی در اینجا احوالی ندارند؛ یعنی در اینجا تمام احوالشان به‌لحاظ عروضشان بر موضوع اخذ شده است، مثلاً استقامت، انحنا، تسطیح و تمام این مسائلی که عارض بر خط می‌شود، به شرط عروض بر این موضوع است، یا مثلاً تحیز و زمان و امثال‌ذلک به‌لحاظ انتساب با جسم لحاظ می‌شوند؛ اما اگر شما بخواهید خود زمان را به‌تنهایی در نظر بگیرید، هیچ حالی بر آن حمل نمی‌شود، چون زمان در اینجا مقولهٔ لابشرطی است و فقط یک وجود ذهنی دارد که به‌لحاظ 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، به‌لحاظ 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 بشرط‌لا اخذ می‌کنیم و یک جوهر را در نظر می‌گیریم که آن جوهر می‌تواند ظرف عروض این موضوع باشد؛ اما یک‌وقت یک عرض را در نظر می‌گیریم که این عرض می‌تواند عارض بر این جوهر بشود.

تبیین کیفیت أخذ عرض بشرط‌لا

وقتی شما یك عرض را درنظر می‌گیرید، چه تصوری از این عرض در ذهن شما می‌آید؟ آیا تصور با جوهر در ذهن شما است؟ یعنی آیا اصلاً تصور بشرط‌لائیت 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 بشرط‌لا 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 بأیّ موضوعٍ و بأیّ جوهرٍ تعلّق بگیرد یا نگیرید. به این می‌گویند: «بشرط‌لا»؛ 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 ـ معنای تقابل اصلاً تضایف است، یعنی اگر شخصی بخواهد مقابل دیگری واقع بشود طبعاً او هم باید مقابل این واقع بشود ـ اما هیچ‌وقت شما این مقوله را منضماً 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 مقولهٔ تضایف را با ابوت در ذهن بسازید و زوجیتِ در خارج را منطبق بر آن کنید، چون این دو تا با همدیگر منافات دارند، مقولهٔ زوجیت یک مقوله است و مقولهٔ ابوّت یک مقولهٔ 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 بشرط‌لا اخذ می‌کند؛ یعنی یک جوهر را به‌تنهایی و بدون انضمام آن با مشخصات خارجیه 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 مرتبهٔ 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 خصوصیّت مورد و بشرط عدم دخالت فصل ممیّز یا صورت.

عدم تنافی بشرط‌لا بودن مفهوم عرض با لابشرط بودن آن نسبت به مصادیقش

این بشرط‌لا بودن از نقطه‌نظر مفهومی منافاتی با لابشرطی ندارد؛ یعنی وقتی که من جوهری را در ذهن می‌آورم با انضمام مشخّصات خارجی نیست، درحالتی‌که اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند باید مشخصات خارجی داشته باشد؛ پس این چه تصور ذهنی‌ای است؟!

تلمیذ: 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 ابوّت و بنوّت را تصور کرد؟! بنابراین آن تضایفی تصور می‌شود که بشرطلای از ممیزات خارجی و بشرط عدم دخالت مصادیق خارجی لحاظ شده باشد. وقتی که به شرط عدم ممیزات لحاظ شود آن‌وقت یک معنای سعی و قابل توسعه‌ای پیدا می‌کند که هم بر این مصداق قابل حمل است و هم بر آن مصداق؛ اما اگر مشخّص خارجی بخواهد در این مفهوم دخالت کند دیگر شما نمی‌توانید این مفهوم را بر مصداق دیگری حمل کنید.

به‌عنوان‌مثال وقتی که شما تضایف را در قالب ابوت و بنوت در ذهن می‌آورید، به شرطی که ابوت و بنوت مقوم برای مقولهٔ تضایف شما باشد، دیگر شما نمی‌توانید این نوع محصّل 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 تضایفِ در قالب ابوت و بنوت را ـ که نوعی است که در ذهن شما تشکل پیدا کرده است ـ بر یک نوع خارجیِ زوجیت ـ که مقوّم این زوجیت، عقد زواج و ارتباط زواجی است، نه ارتباط ابوتی و بنوتی ـ حمل و منطبق کنید، الا اینکه مانند جنس، بشرطلا اخذ شود.

جنسِ بشرطلا عبارت است از جنسی که مادهٔ مشترک بین انواع را تشکیل می‌دهد و هیچ فصلی نمی‌تواند آن را به انواع مختلفی تقسیم کند؛ وإلاّ اگر شما در مفهوم جنس، فصل را هم دخیل بدانید ـ درحالی‌که جنس آن چیزی است که فصل، آن را تقسیم می‌کند ـ آن‌وقت کدام فصل آن را تقسیم می‌کند؟! اگر ناطقیت تقسیم کند این جنس دیگر بشرطلا نمی‌شود، بلکه به‌شرط انضمام به ناطقیت و به‌شرط تنوع به نوع انسانی می‌شود، و اگر فصل ناهقیت بخواهد به این جنس تنوع بدهد باز هم مسئله همین‌طور می‌شود.

به‌طور کلی آنچه عقل در مقولات ـ چه اعراض و چه جواهر و چه ذاتیات ـ تصور می‌کند بشرطلا است، یعنی خود آنها را مستقلاً تصور می‌کند. آن‌وقت اگر بخواهد این را عارض بر موضوعی کند بشرط شیء می‌شود. این بشرطلا بودن همان معنای لابشرط مقسمی بودن است؛ یعنی ما بشرطلا را اخذ می‌کنیم و وقتی که بشرطلا اخذ شد، آن‌وقت لابشرط می‌شود. در اینجا ما برای تفصیل این مفهوم لابشرطی باید دور بزنیم؛ یعنی اول موضوعات خارجی را بشرطلا ببینیم [بعد مفهوم لابشرطی را أخذ کنیم]. البته این بشرطلا بودن با آن بشرطلا بودنی که شما در اصول و امثال‌ذلک خوانده‌اید تفاوت دارد.

بازگشت مفهوم لابشرط به مفهوم بشرطلا

یك‌وقت شما یك‌مفهوم را بشرطلا اخذ می‌کنید، به‌عنوان‌مثال می‌گویید: «أکرم العالم بشرط أن‌لایکون نحویًا، أو بشرط أن‌لایکون حکیمًا»؛ اما یك‌وقت لابشرط اخذ می‌کنید، به‌عنوان‌مثال می‌گویید: «أکرم العالم»، آن‌وقت لابشرط یجتمع مع ألف شرط، یعنی سواءً کان نحویًا أو کان حکیمًا أو کان فقیهًا أو امثال‌ذلك. آن‌وقت

در اینجا این معانی و آن موضوعی که اخذ شده است تفاوت پیدا می‌کند.

یا به‌عنوان‌مثال وقتی شما می‌خواهید اسم یا فعل یا حرف را معنا کنید، می‌گویید: 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. همهٔ اینها بشرطلا است، یعنی زمان و عدم استقلال را نفی کرده‌اید. بعد می‌بینید همین بشرطلا بودن در فعل هم هست و می‌گویید: 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 به‌گونهٔ 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 می‌آورد»، در اینجا مفید معنا بودن اعمّ از این است که در ضمن اسم باشد یا در ضمن فعل باشد، چون همهٔ اینها مفید معنا هستند، منتها نحوهٔ افادهٔ معنا متفاوت است. لذا اینکه الآن ما در اینجا گفتیم که کلمه یک‌چنین خصوصیتی دارد، در واقع یک معنای شمولی و سعی برای کلمه آورده‌ایم که دیگر بشرطلایی نیست، بلکه معنای لابشرطی است که از ناحیهٔ مفهومی خودش است؛ چون بشرطلاییِ آن، حکایت و نظارت بر مسائل دیگری مثل اشاره یا حرکات دارد.

اما در اینجا این معنا منظور ما نیست؛ بلکه منظور ما از بشرطلا بودن در باب اعراض و جواهر این است که وقتی یک عاقل دارد عرض یا جوهری را تصور می‌کند [معنایی را تصور می‌کند که در ذهنش قوام دارد و قائم به ذات خودش است]، ولی او نمی‌تواند آن عرض را به‌نحوی تصور کند که هم معروض آن و هم موضوع آن در تصورش دخالت داشته باشد.

وقتی شما عرضی مثل کیف را در ذهن می‌آورید، آن کیف یک خصوصیتی در ذات خودش دارد که آن خصوصیت در ذهن شما می‌آید؛ یا وقتی شما کم را تصور می‌کنید، لازمهٔ تصور کم، تصور جسم مانند چوب، تخته، در، دیوار، انسان، حیوان، حجر و مدر نیست، بلکه کم عبارت از معنای بشرطلائیّت است، یعنی معنایی که در ذهن شما است ـ نه در خارج ـ 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 می‌دهد، نه جنس کم و کیفی را که با فصول مختلف متنوع بشود.

بناءً علیٰ هذا به‌طور کلی تمام معانی سعی‌ای که ما در ذهن می‌آوریم، اول آن را بشرطلا و به شرط

عدم دخالت ممیزی از ممیزات شخصیهٔ خارجیهٔ در این مفهوم گرفته‌ایم، یعنی اول از فردیت شروع کرده و یکی‌یکی حذف کرده‌ایم و همین‌طور بالا می‌آییم؛ 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 فردیهٔ خارجیه یا صنفیه را یکی‌یکی حذف کردیم تا اینکه در آخر فقط یک انسان ماند که اسمش را حیوان ناطق گذاشتیم.

پس وقتی که شما نوع را اخذ می‌کنید، آن را در ضمن زید و عمرو اخذ نمی‌کنید، بلکه آن را بشرطلای از زید و عمرو و سیاه و سفید و زمان و مکان و... در ذهن می‌آورید. این بشرطلا می‌شود. حالا که ما این نوع را بشرطلایی تحصیل کردیم، این لابشرط می‌شود؛ یعنی لابشرط تطبیقش بر زید و لابشرط تطبیقش بر عمرو. پس ما از این محدوده یک دور منطقی زدیم، منتها همهٔ اینها خیلی سریع انجام می‌گیرد. بنابراین از بشرطلا به لابشرط رسیدیم.

این مسئله در مورد نوع بود، ولی در مورد جنس و فصل و صنف هم همین‌طور است. هم‌چنین 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 لابشرط می‌رسیم.

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

بله، ما می‌توانیم لابشرطی را در اینجا بیاوریم که بشرطلا نباشد، و آن لابشرطی است که اصلاً از ابتدا قید خروج و اخراجی در آن نداریم. البته ممکن است بالنسبة 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 می‌آورید، آن تعریف باید هم مانع و هم جامع باشد. این مانع بودنش جنبهٔ بشرطلایی دارد ـ حالا ما کار به جامع بودنش نداریم ـ مثلاً همین‌که شما می‌خواهید بگویید: «کلمه عبارت از آن صوتی است که از دهان خارج می‌شود و آن صوت دالّ بر معنایی است» شما اشاره را خارج کرده‌اید، حرکات را خارج کرده‌اید، فعلی را که شخص انجام می‌دهد خارج کرده‌اید؛ همهٔ اینها را خارج کرده‌اید. این بشرطلا بودن نسبت به این قضیه است. اما همین کلمه نسبت به مصادیق خارجی خودش لابشرط است؛ یعنی وقتی که نوع را در اینجا می‌آوریم، نظر ما به

مصادیق خارجی آن قضیه است.

رابطهٔ معنا و قصد و ظهور و حجّیت

پس در آنجایی که ما لابشرط اخذ می‌کنیم، می‌گوییم: 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 بقیهٔ صداهایی است که هیچ معنایی ندارند. ولی «زید» معنا دارد، حالا سواءٌ 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 مهمّی 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 «دلالت الفاظ» یک بحث دیگری است. به‌عنوان‌مثال 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 شکٍ و لا شبهه است؛ یعنی وقتی که می‌گوید: «به من آب بدهید!» در نظر شما جملهٔ «به من آب بدهید» می‌آید، نه جملهٔ «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 ـ البته حجیت به‌معنای ظهور و مساوی با آن نیست ـ لذا اصلاً هرجا ظهور است در آنجا حجیت هم است، نه‌اینکه حجیت با ظهور منافات داشته باشد. بنابراین بعضی وقت‌ها که شما می‌بینید کشف‌خلاف می‌شود، آن کشف‌خلاف 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.

بناءًعلیٰ‌هذا، 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 لابشرط اخذ می‌کند. این مقدمه‌ای بود برای این بحثی که مرحوم آخوند دارد.

نحوهٔ تبیین یک معنای لابشرط به‌وسیلهٔ قیود بشرطلا

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

استاد: البته در اصول هم همین‌طور است، منتها چون در آنجا دقت نمی‌شود، به‌طورکلی بشرطلا را

اخذ کرده‌اند؛ اما اگر شما در همان‌جا هم این را لحاظ کنید، می‌بینید که خواهی‌نخواهی از بشرط‌لا، یك‌لابشرط خارج می‌شود. به‌عنوان‌مثال 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 بداخلاق دعوت کنم. با این بشرط‌لاهایی که می‌آورم، یك‌مفهوم 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 یك‌نفر نیست، و این لابشرط می‌شود. یعنی وقتی که شما یکی‌یکی این قیدها را نفی کردید و گفتید: دنیایی نباشد، بداخلاق نباشد، مواظب بر اعمال و رفتارش باشد، در فلان مسئله دقیق باشد، در مسئلهٔ فلسفه فیلسوف باشد ـالبته این سه‌تا بشرط‌شیء است ولی درواقع بشرط‌لا است و دیگری را نفی می‌کندـ در اینجا با نفی این قیود، معنایی در ذهن می‌آید که معنایی انحصاری نیست، بلکه معنایی شامل و عام و قابل توسعه است؛ منتها از هزارتا عالم، شامل صدتا می‌شود و شامل نهصدتای دیگر نمی‌شود. این لابشرط می‌شود؛ یعنی وقتی که این معنا آمد، شما هر کسی را در خیابان با این خصوصیات پیدا کردید، می‌توانید او را مشمول اکرام قرار دهید.

ببینید، در اینجا لابشرط از بشرط‌لا به‌وجود می‌آید؛ یعنی وقتی که شما این قیود را یکی‌یکی حذف می‌کنید، خواهی‌نخواهی معنایی را در ذهنتان ترسیم می‌کنید. به‌عنوان‌مثال وقتی می‌گویید که منزلی می‌خواهم که رو به خیابان نباشد، پس می‌خواهید داخل کوچه باشد، یا وقتی می‌گویید که منزلی می‌خواهم که مشرِف [به خانه‌های اطراف] نباشد، پس می‌خواهید در فلان کوچه باشد؛ یعنی همین‌که بخواهید این معانی را حذف کنید، معنای دیگری جایگزین خواهد شد؛ یعنی همهٔ 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 حصلی که در ذهنتان می‌آید، قابل انطباق بر کثیرین است، لذا لابشرط می‌شود؛ چون اگر در اینجا بشرط‌لا به‌عنوان مصداق خارجی باشد [دیگر قابل صدق بر کثیرین نیست].

بله، در مصادیق خارجی مفهوم بشرط‌لا هست، یعنی به شرط عدم صدقش بر چیز دیگری. لذا وقتی می‌گوییم که این ضبط‌صوت یا این کتاب اسفار، دیگر این قابل صدق بر کثیرین نیست، بلکه مختصّ به خودش است: الجزئی ما لایصدق علیٰ کثیرین. یعنی به‌طورکلی در مفهومِ هر مشخصهٔ خارجی و هر مصداق خارجی بشرط‌لائیت هست. بشرط‌لائیت در اینجا در صورتی است که ما نفس آن جزئی و آن مصداق خارج را درنظر بگیریم، نه مفهومش را. اگر مفهومش را درنظر بگیریم، در اینجا معنای لابشرطی می‌آید.

من‌باب‌مثال «زوجهٔ زید» از نظر مصداق خارجی بشرط‌لا است، یعنی به‌شرط عدم صدقش بر کثیرین است؛ اما به‌لحاظ مفهومیِ خودش ممکن است زوجهٔ زید بر صد هزار نفر یا بر همهٔ زن‌های عالم حمل شود: هذه تمکن أن‌تکون زوجة لزیدٍ و هذه و هذه و هذه. لذا می‌گویند: «جزئی» به‌لحاظ مصداقش قابل صدق بر کثیرین است و شما می‌توانید به این بگویید: جزئی، به آن بگویید: جزئی، به آن بگویید: جزئی، و... که همهٔ اینها مصادیق جزئی هستند، پس به لحاظ مصداق قابل صدق بر کثیرین است؛ اما به‌لحاظ مفهومش قابل صدق بر کثیرین نیست، چون جزئی به لحاظ مفهومش همان است که صدق بر کثیرین نکند.

در اینجا هم همین‌طور است؛ یعنی شما وقتی که یک عرض را بشرط‌لا در نظر می‌گیرید، مثلاً وقتی که می‌خواهید مکان را تعریف کنید ـ البته این تعریف درست نیست و یک تعریف ابتدایی است ـ 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. به‌عنوان‌مثال وقتی چشمتان به کاسهٔ داخل بشقاب‌فروشی 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 انگشتانه 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 بشرط‌لا اخذ کردیم تا کم و کیف و جده و متی و جوهر و... خارج شوند، بعد وقتی که همهٔ اینها خارج شدند، در نهایت یک مفهوم باقی می‌ماند که قابل تسری بر تمام مصادیق خارجی خواهد بود؛ که این لابشرط می‌شود.

تلمیذ: ما که در مقام فعل هستیم و داریم مفهومی را اخذ می‌کنیم اگر این مفهوم مقیّد به اخذ «بشرط‌لایّت» باشد پس دیگر اطلاقی پیدا نخواهد کرد.

استاد: اطلاق پیدا نکند، ولی ماحصلش را که پیدا می‌کند! شما وقتی که یک مفهوم بشرط‌لا را اخذ کردید، بالأخره در نهایت مفهومی در ذهنتان باقی می‌ماند. شما به‌خاطر خروج افراد دیگر، گفتید که مکان چیزی است که این نباشد، این نباشد و...؛ اما آیا دیگر هیچ چیزی در ذهن شما نیست؟!

می‌گویند:

یکی به شخصی گفت: «بیا و یک شیر برای من خال‌کوبی 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!»[1]

اگر شما یکی‌یکی 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 لابشرط رسیدیم دیگر بشرطلائیت از بین می‌رود. اصلاً تمام این بشرطلا ها، بشرط شیءها، لابشرط‌ها و امثال‌ذلک، قیودی هستند که شما آنها را برای تحصیل مفهوم به‌کار می‌برید، اما خود اینها منظور نیستند. به‌عنوان‌مثال وقتی شما می‌خواهید یک‌چنین عالمی را دعوت کنید، آیا عالم بشرطلا را دعوت می‌کنید؟! بشرطلا بودن که در دعوت کردن دخالت ندارد؛ بلکه این بشرطلا 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، حالاکه 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؛ وإلاّ اگر نبود می‌بایست همهٔ کرهٔ زمین را اکرام می‌کردیم! ولی ما می‌خواهیم یکی‌یکی 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 مقدمهٔ بشرطلایی دارد.

در مورد کلمه هم همین‌طور است؛ خود کلمه لابشرط است و دلالت بر اسم و فعل و حرف می‌کند، اما اگر شما بخواهید به مفهوم این کلمه برسید باید اول بشرطلایی یا بشرط‌شیئی را در اینجا بیاورید، و فرقی نمی‌کند که در بعضی از موارد بشرطلایی بیاورید و در بعضی از موارد بشرط شیئی بیاورید، چون بشرط شیئی هم بشرطلایی است و برای اخراج قیود است. پس ما برای تحصیل یک مفهوم، هم نیاز به بشرطلا داریم و هم نیاز به بشرط‌شیء داریم. اما وقتی که این معنا حاصل شد، دیگر آن معنای لابشرطی پیش می‌آید و می‌گوید: حالا نوبت من است، من معنای سعی دارم و شامل مصادیق می‌شوم.

حالا در اینجا در تطبیق لابشرط است؛ یعنی ما به لحاظ خروج انواع متخالف، این حدود را بشرطلایی می‌آوریم، اما وقتی که خارج کردیم دیگر این مفهوم لابشرط است. این مقام اطلاق می‌شود.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

---

[1] مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر اول، ص ۱۳٤.