



جلسه بیست و سوم: تعریف امور عامه (۳)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجَبِّينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

لابشرط قسمی

در اصول صحبت می شود که در لابشرط قسمی، خود لابشرط، قسیم بشرط شیء و بشرط لا است، منتها عدم اللحاظ أحدٌ من طرفی القید و نفيه مورد نظر است، که این عدم اللحاظ را به عنوان نفی، قید قرار می دهند.

من باب مثال وقتی به شما می گویند: «أكرم العالم». شما سؤال می کنید: «أی عالم؟» در جواب گفته می شود: «سواءً كان يهودياً أو نصرانياً و سواءً كان فقيهاً أو نحوياً و سواءً 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 نفیی است، و هر دوی اینها قید است. اما يك وقت مولا می گوید: «جئنی بماء» آن عبد سؤال می کند: «أی ماء؟» 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.

اطلاقی 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 ساذج] نخواسته است؛ [به‌خلاف آنچه] در وضو می‌گویند که آب باید مطلق باشد، که خود اطلاق به‌عنوان قید اخذ شده است، یعنی آب ساذجی باشد که نه رنگ داشته باشد و نه بو داشته باشد و نه طعم داشته باشد.

این یک مسئله خیلی ساده است! من باب‌مثال شما در باب انواع چه می‌گویید؟ پدرتان به شما می‌گوید: «برو دو کیلو انگور بخر!» شما به میوه‌فروشی می‌روید و می‌بینید 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 نمی‌تواند به شما اعتراض کند، چون در اینجا به‌صورت مطلق و لابشرط اخذ کرده است.

یک‌وقت به شما می‌گوید: «برو انگور شانی بخر!» این بشرط شیء می‌شود. یک‌وقت می‌گوید: «برو انگور بی‌رنگ بخر!» این بشرط لا می‌شود. یک‌وقت می‌گوید: «برو انگور بخر!» این لابشرط می‌شود.

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

تفاوت لابشرط قسمی و مقسمی

اما یک‌جا فقط در بیان اخذ مفهوم است، در آنجا لابشرط مقسمی لحاظ می‌شود؛ مثلاً وقتی می‌خواهند در مورد کلمه صحبت کنند می‌گویند: «آن لفظی که دال بر معنایی باشد و آن معنا مفید باشد.» در اینجا لابشرط مقسمی در بیان مفهوم است، آن‌وقت خود همین «در بیان مفهوم بودن» همه قیود را در بر می‌گیرد، 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، متنها 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 تای 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 ذاتی اش به این کیفیت است. در اینجا بحث مفهوم نیست، بلکه بحث مصداق است. ما در لابشرط قسمی یا بشرط لا 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 مصداق متعدده جمع شود و با شیء 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. قاعده اش هم همین است که هر اسم جنسی و هر مقسمی عبارت 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

^۱ تلمیذ: یعنی در واقع می‌توان گفت که لابشرط مقسمی مثل ماهیت است؛ من حیث هی هی لیست إلا هی؟!

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.

انگور را تجزیه و تحلیل کنیم و آن را به قسمت‌های متعدد تقسیم کنیم درحالتی که اصلاً به خارج نظر نداریم. ما در اینجا فقط ماهیت را مد نظر می‌گیریم. این لایشرط مقسمی می‌شود. در لایشرط مقسمی، ما این ماهیت را به انگور رنگ‌دار و انگور بی‌رنگ تقسیم می‌کنیم، انگور بی‌رنگ هم به انگور بزرگ و انگور کوچک تقسیم می‌شود، انگور بزرگ و انگور کوچک هم به این اصناف متعدده، مثل بی‌دانه و امثال ذلک تقسیم می‌شود، انگور رنگ‌دار هم به رنگ‌های متفاوت تقسیم می‌شود: صورتی، زرد، قرمز و سیاه، و بعد هر کدام از اینها به اصناف دیگری تقسیم می‌شوند. 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 می‌تواند باشد، آن وقت مولا در مقام خارج به غلامش می‌گوید: «جئنی بالعنب!» اینکه می‌گوید «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 لایشرط مقسمی نظر ندارد، چون لایشرط مقسمی در مقام ماهیت بود، ولی در اینجا به لحاظ وجود خارجی می‌گوید. این لایشرط 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.

توجیهی 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 هم چنین «کیف» که هم عارض بر کم می‌شود، مثل خط انحنا 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 صدرالمتهلین 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 الْمَشْتَقَّاتُ وَ مَا فِي حُكْمِهَا؛ «یکی از تمحلاتی 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، «متکمّم» 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 برطرف نمی‌کند، به‌خاطر اینکه کم و کیف از مقولاتی هستند که عارض بر موضوع می‌شوند من حیث تَخَصُّصٍ لِلِاسْتِعْدَادِ الْجَسْمَانِيَّةِ، پس در اینجا هم متکمّم و متکیّف از امور عامه نیستند، چون این مربوط به مادیات و امثال ذلک است. این یکی از اشکالات بود.

توجیهی در دفاع از تعریف دوم امور عامه

و منها: أَنَّ الْمَرَادَ شَمُولَهَا مَعَ مَقَابِلٍ وَاحِدٍ يَتَعَلَّقُ بِالطَّرْفَيْنِ غَرَضٌ عِلْمِيٌّ؛

«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 متكررة و إما غير متعلقة بطرفيها غرض علمی، كقبول الخرق و الإلتیام و عدم قبولها بمعنی السلب، لا بمعنی عدم الملكة.

«و آن احوالات خصوصیه ای که شما برای جسم و مجرد و جوهر ذکر کرده اید، یا (مثل تضادها و مقولات و امثال اینها) از امور متکثره هستند (که عارض بر جسم می شوند 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 نمی گیرد، 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 می کند. لذا اگر خرق و عدم خرق یا التیام و عدم التیام را به معنای ملکه بگیریم، مربوط به جسمانیات می شود و از بحث [خارج است]؛ لذا اینها می گویند:

«ما اصلاً اینها را به معنای سلب مطلق می گیریم.»

وقتی به معنای سلب مطلق گرفتیم، آن وقت می توانیم موجود را تقسیم کنیم: «الموجود إمّا يقبل الخرق و إمّا لا يقبل.»

«يقبل الخرق» مربوط به جسمانیات می شود، «لا يقبل الخرق» به خود خدا هم مربوط می شود و در مورد خود خدا هم صدق می کند، پس این از امور عامه می شود، یعنی امری که از ناحیه نفی و عدم به همه تعلق می گیرد. حالا این مثل همان مطلبی است که در بحث های گذشته عرض شد که در اینجا به امر عدمی غرض علمی تعلق نمی گیرد، 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 درباره این موضوع نتیجه بگیریم.

من باب مثال در پزشکی نمی توانیم 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 این طور 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: «الإنسان ضاحك»، به این بحث غرض علمی تعلق می‌گیرد، چون ضحك از اختصاصات انسان است؛ اما اگر بگوییم: «الإنسان ماشي»؛ 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: بالآخره 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 می‌گیرد.

در هر صورت، ما در هر علمی از عوارض و نعوت و احوالی از موضوع صحبت می‌کنیم که مساوی با موضوع آن علم باشند و خارج از حیطه آن نباشند؛ مثلاً موضوع علم طب «بدن انسان من حیث الصّحة و المراضية» است و «بدن انسان من حیث أنه ذو نفسٍ ناطقة» نمی‌تواند 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 مجرد 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 می‌شود] که در قالب صحت و مرض عارض می‌شوند: صحت در چه موقع عارض می‌شود؟ 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

هم چنین راجع به تعریف سوم گفته اند 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 مباینت دارند، با احوالی که مربوط به جوهر است مباینت دارند، با احوالی که مربوط به واجب الوجود است مباینت دارند. پس این احوال من حیث المجموع امور عامه را تشکیل می‌دهند، چون گفتیم که امور عامه اموری است که خودش با آنچه مباین با خودش است [همه موجودات را در بر می‌گیرد]، حالا هر چه می‌خواهد باشد؛ مثلاً احوالی که مربوط به جسم است با احوالی که مربوط به واجب الوجود است مباین است، لذا اگر هر دو را با هم یک کاسه کنیم، امور عامه می‌شود؛ البته اینها احوالات خاصه هستند، نه احوالات 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 وجوب 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 وجود 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 وجود و لا وجود 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 ممکن به لحاظ وجود در مقابل هم قرار می‌گیرند، 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 می‌کند.»

وقتی که شما می‌گویید «بالعرض» تمام احوالات 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 مصداق خودشان با همدیگر تقابل دارند، پس همه احوالات خاصه داخل در تعریف عام می‌شوند و این خلاف است.

إلى غير ذلك من التكاليف و التعسفات الباردة؛ «و همین‌طور تمحلات دیگری ذکر کرده‌اند که

دارای تکلف و انحرافات خنک و بی جا است.]]

تعریف مؤلف از امور عامه

و أنت إذا تذكّرت أنّ أقسام الحكمة الإلهية ما يُبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بهاوموجودٌ مطلقٌ - أي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على أن يصير تعليمياً أو طبيعياً - لاستغنيت عن هذه التكلّفات و أشباهها؛ إذ بملاحظة هذه الحثية في الأمر العام مع تقييده بكونه من النوع الكليّة، ليخرج البحث عن الذوات - لا بما يختصّ بقسم من الموجود كما توهم - يندفع عنه النقوض و يتمّ التعريف سالماً عن الخلل و الفساد.¹

«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 می شود، 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 بی نیاز 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 تقيید امر به عام، برای خروج بحث از ذواتی است که موضوع برای سایر علوم واقع می شوند، ولی از امور عامه نیستند. (بعضی از حکما از این نکته غفلت ورزیده اند) و پنداشته اند که این تقيید برای این است که فهمانده شود که امور عامه اختصاص به قسمی از موجود ندارند. (پس با ملاحظه این حیثیت) اشکالات و نقض ها از این تعریف دفع می شود و تعریف سالم از خلل و فساد می گردد.]]»

قید «بهاوموجودٌ مطلقٌ» یعنی موجود مطلق به لحاظ آنکه متخصص الاستعداد نیست، به لحاظ آنکه مقیدٌ بآنه جسمٌ نیست، مقیدٌ بآنه جوهرٌ نیست، مقیدٌ بآنه عرضٌ نیست، مقیدٌ بآنه واجب الوجود نیست، مقیدٌ بآنه مجردٌ نیست؛ بلکه موجود مطلق بهاوموجودٌ 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.

¹ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۹ و ۳۰.

تلمیذ: آیا در اینجا موجود مطلق که موضوع فلسفه شده است، لابلشرط مقسمی است؟ استاد: بله، اما چون خود موجود ماهیت برنمی‌دارد، لذا در اینجا لابلشرط مقسمی و قسمی یک معنا پیدا می‌کند. لابلشرط 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» نمی‌شود؟ استاد: نه خیر، چون ممکن است شما از عوارض ذاتی موجود خاصی بگیریید، 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. یک وقت ما موجود مطلق را بدون قید در نظر می‌گیریم، آن وقت بپاهو موجود مطلق می‌شود؛ اما اگر شما گفتید موجود به لحاظ آنه مقید، این همان موجود مطلق است که آن را از اطلاق بیرون آورده‌اید و به لحاظ آنه انسان یا به لحاظ آنه مجرد 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. یک وقت اول شما جنس را در نظر می‌آورید و مثلاً می‌گویید: «حیوان»، بعد می‌گویید: عوارض ذاتی حیوان چیست؟ اما یک 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 دراک 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 بپاهو حیوان، بل حیوان بپاهو انسان. این قید «بپاهو انسان»، بقر و غنم و امثال ذلك را خارج می‌کند، ولی بالآخره تعجب از عوارض ذاتی حیوان است. یا مثلاً فصل، از عوارض ذاتی جنس است و جنس را به انواع متعدده تقسیم می‌کند، ولی درعین حال اخص است.

حالا در اینجا عوارض ذاتی موجود چیست؟ مثلاً یکی از عوارض ذاتی موجود تحیز است، منتها به لحاظ کونه جسماً، نه به لحاظ کونه مجرداً. بله، اگر موجود را به لحاظ کونه مجرداً بگیریم، این تحیز دیگر از عوارض ذاتی آن نیست؛ ولی اگر موجود را به لحاظ کونه جسماً طبیعاً بگیریم، تحیز یکی از عوارض ذاتی آن می‌شود. بنابراین ما ناچاریم موجود را با هو موجود 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 تحیز 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 موجود باشد، یا باید حتماً واجب باشد یا باید حتماً 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 تقید است. اما ما آن تقید را در اینجا در نظر نمی‌گیریم. ما هیچ وقت 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 تبدیل پیدا کرده است. اگر آن اصل و ریشه به حال خودش باشد اسمش را واجب‌الوجود می‌گذاریم و اگر شما در حال تبدلش به آن نگاه می‌کنید اسمش را ممکن‌الوجود می‌گذاریم.

وقتی که وجود را به «وجوب» و «امکان» تقسیم کردیم، آن وقت به سراغ امکان می‌آییم. در امکان، یا ماهیت مجرد است یا غیر مجرد است. مجرد را کنار می‌گذاریم و به سراغ غیر مجرد می‌آییم. غیر مجرد، یا جسمش لطیف است یا جسم کثیف است. جن را کنار می‌گذاریم و به سراغ جسم کثیف می‌آییم و می‌گوییم که این جسم کثیف، یا جماد است و یا نبات است. جماد کنار می‌رود و سراغ نبات می‌آییم. این نبات، یا متبدل به حیوان می‌شود و یا نمی‌شود. همه اینها تقسیمات بعدی هستند، چون در این تقسیمات بعدی، احوالاتی که بر موضوعات مسائل ما عارض می‌شوند متخصص‌الاستعداد

هستند؛ ولی امور عامه تقسیمات اولی وجود هستند و وجود در عین تنهایی خودش تقسیم می‌شود، یعنی ما وجود را فقط به تعین برداشتن و برنداشتن تقسیم می‌کنیم و کاری به سایر تعیناتش نداریم. تلمیذ: پس جوهر و عرض باید خارج بشود، درحالی که در خود فلسفه از آن بحث می‌کنند. استاد: فلسفه که فقط امور عامه نیست! در فلسفه بحث‌های متعددی است: فلسفه امور عامه است، امور خاصه است، مسائل مربوط به واجب‌الوجود است، مسائل مربوط به خصوصیات هر کدام از این اجرام است و... اصلاً در گذشته در فلسفه، ریاضی و امثال‌ذلک 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. خصوص 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 تذکرت أن أقسام الحکمة الإلهیه ما یبحث فیها عن عوارضه الذاتیه» 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 می‌شود، از عوارض ذاتی 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، بشرطاً اخذ می‌کنیم؛ یعنی موجودی که تعین نداشته باشد، تشخیص نداشته باشد، و کیف و کم و عرض عارض نشود.

وقتی که بشرطاً اخذ می‌کنیم، تبدیل به موجود مطلق می‌شود؛ ولی بحث ما در فلسفه اعم از موجود مطلق و موجود مقید است، یعنی در اینجا می‌خواهیم موجود مطلق را بشرطاً تصور کنیم، ولی نه موجود مطلق که از بشرطاً پیدا شده است. موجود مطلق که ما در مورد واجب‌الوجود بحث می‌کنیم، موجود مطلق است که نتیجه بشرطاً 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، علیت 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» می شوند.

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 مطلقى 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 می گوئیم این اصل الوجود یجتمع مع القیود. اگر وجود مطلق را به لحاظ انسان در نظر گرفتیم، عوارض ذاتی انسان عوارض ذاتی وجود است.

ما یک وقت اطلاق را لازمه وجود می دانیم و می گوئیم: اصلاً امکان ندارد که وجود، مقید

باشد؛ چون اگر وجود مقید باشد، یک مقید نمی تواند تبدیل به یک مقید دیگر بشود؛ مثلاً سیاه هیچ وقت تبدیل به سفید نمی شود، یا سفید تبدیل به قرمز نمی شود، چون سفید یک وجود مقید و یک عرض مقید است. مقید هیچ گاه تبدیل به مقید دیگر نخواهد شد. بنابراین چون وجود اطلاق دارد، این همه صورت می گیرد. این اطلاق «اتزاعی» می شود، نه «اتلاق 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 باهوانسان می شود. لذا ما باید در اینجا «باهوموجود 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 «باهوموجود 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 دنبالم نیاید و تنها باشم. الحمدلله رفتم و کناری نشستم. همین که دعای مکارم الاخلاق 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 پیدايتان 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 جنتلمن 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 گویند؟

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 گذاشته اید؟

گفت: زهرا!

گفتم: به به، دیگر خیلی عالی شده است! شما از دست امام رضا علیه السلام عیدی گرفته اید! 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.

ببینید 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 برده اند! واقعاً برای ائمه و پیغمبر آبرو نگذاشته اند! اما این مسیر،

مسیری است که آقا به رفقاییشان یاد داده اند. ایشان این قسم سلوک با مردم و این قسم ترویج دین را

یاد می دادند.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ