

واژه‌شناسی امور عامه و بررسی سیر تاریخی کاربرد آن در فلسفه اسلامی

جمیله فاطمی*

کلید واژه: امور عامه، الهیات بمعنی‌الخاص، الهیات بمعنی‌الاعم، علم کلی، علم الهی، وجود، عوارض ذاتی وجود، تعلیم، مقولات، واجب.

مقدمه

تبیین جایگاه واقعی امور عامه و بررسی سیر تاریخی کاربرد آن، همراه با بیان تعریف صحیح و تعیین محدوده مسائل آن، از دو جهت اهمیت دارد:

۱. از آنجا که مسائل امور عامه بخش عمده‌ای از مسائل فلسفه اسلامی، اعم از فلسفه مشاء، حکمت اشراق و حکمت متعالیه را تشکیل می‌دهد، تعاریف مختلفی از آن ارائه شده است. با پذیرش هریک از تعاریف، محدوده مسائل امور عامه متفاوت خواهد بود؛ لذا، بررسی تحلیلی معنای این واژه و مصادیق آن اهمیت خاصی دارد.

چکیده: امور عامه بخش عمده‌ای از مسائل فلسفه اسلامی را به خود اختصاص داده است و مدخل ورود به مباحث الهیات بمعنی‌الخاص، محسوب می‌گردد. موضوع این نوشتار ترمینولوژی امور عامه و بررسی تحلیلی کاربرد آن در تاریخ فلسفه اسلامی است. موضوعات زیر در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است:

۱. وجه تسمیه امور عامه و نحوه کاربرد آن در تاریخ فلسفه اسلامی؛
۲. نخستین کسی که واژه امور عامه را به کار برد؛
۳. نخستین کسی که مباحث فلسفه را به امور عامه و امور خاصه تقسیم کرد؛
۴. نقد و تحلیلی بر تعاریف امور عامه؛
۵. تفاوت نحوه طرح واجب در امور عامه و الهیات بمعنی‌الخاص؛
۶. ادغام الهیات بمعنی‌الاعم و الهیات بمعنی‌الخاص در قرون اخیر؛
۷. توجیه جواز طرح مقولات در امور عامه و تفاوت آن با طرح آن در طبیعیات و منطق؛
۸. تناقض‌گویی ملاصدرا در باب مقولات و توجیه آن.

* عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور، مرکز فیروزآباد.

هستی‌شناسی نیز امر ساده‌ای نیست و ما را به این نتیجه خواهد رساند که وی در حوزه هستی‌شناسی به سه واقعیت صانع واحد، مثل و نفس معتقد است. در کتاب هفتم جمهوری نظریه شناخت‌شناسی خود را در قالب تمثیل (Idea) بیان می‌کند و ضمن اعتقاد به شناخت مطلق و خطاناپذیری آن، متعلق واقعی شناخت را مثل یا صور ذاتی می‌داند که مجرد از ماده‌اند. علاوه بر نظریات معرفت‌شناسانه، دربارهٔ صنع واحد یا اصل نهایی و منشاء عالم صور در تیمائوس به بحث می‌پردازد و در قدروس از نفس سخن می‌گوید و بحث‌های هستی‌شناسانه او منحصر به همین واقعیات است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۹۳/۱، ۱۷۱؛ کربون، ۱۳۶۳: ۱۲۰/۱-۱۴۰). و ارسطو شاگرد وی در متافیزیک مسائلی چون جوهر، عرض، قوه، فعل، ماده و صورت و عوالم سه‌گانه، علل چهارگانه و زمان و مکان را مورد بررسی قرار داده است. عمده مسائل امور عامه که در کتب فلاسفه اسلامی آمده است، توسط ارسطو بنیانگذاری شده است؛ از این جهت، امور عامه در فلاسفه اسلامی معادل واژه متافیزیک یا مابعدالطبیعه ارسطو است. اما او این واژه یا معادل آن را به کار نبرده است. اصطلاح متافیزیک را اولین بار آندرونیکوس رودسیایی، که در قرن اول پیش از میلاد می‌زیست، در نسخه‌ای که از مجموع آثار این فیلسوف برای خود تنظیم و تدوین می‌کرده به کار برد. وی مسائلی را که مربوط به فلسفه اولی ارسطو (تقاسیم وجود) بود بعد از مباحثی که از طبیعت یا فیزیک گفتگو می‌کرد قرار داد و از این جهت به آن عنوان یونانی متافوسیکا یعنی بعدالطبیعیات داد. و چون

۲. مطالعه و بررسی مسائل الهیات بمعنی‌الاصح قبل از بررسی مسائل امور عامه امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ زیرا بسیاری از مفاهیمی که در الهیات بمعنی‌الاصح مطرح می‌گردد باید قبلاً در الهیات بمعنی‌الاعم تعریف شده و مورد بحث قرار گرفته باشد تا بتواند به عنوان مدخلی برای ورود به مباحث الهیات بمعنی‌الاصح باشد. این امر خود مستلزم بررسی معنای اصطلاحی واژه امور عامه و بررسی حیطة مسائل آن در تاریخ فلسفه اسلامی است.

اولین سوالی که در اینجا مطرح می‌گردد این است که لفظ امور عامه از چه زمان، در معنای اصطلاحی خود استعمال و وضع گردیده و واضع این لفظ چه کسی بوده است؛ از طرف دیگر، از چه زمان و توسط کدامیک از فلاسفه، فلسفه به الهیات بمعنی‌الاعم (یا امور عامه) و الهیات بمعنی‌الاصح (یا امور خاصه) تقسیم شده است؟

در این باره می‌توان به صراحت اذعان نمود که در نظام فلسفی افلاطون، ارسطو و فارابی، مسائل فلسفه الهی، آنگونه که در کتب فلاسفه بعد از آنها به چشم می‌خورد، بخش‌بندی نگردیده است و بخش خاصی از آن به عنوان امور عامه از بخش‌های دیگر متمایز نگشته است و هیچیک از آنها این لفظ را استعمال نکرده‌اند.

افلاطون از چهار مسئله مهم، مانند روح، علم، صانع و واحد سخن گفته است؛ آن هم در قالبی معرفت‌شناسانه^۱ در حالی که مسائل امور عامه مشتمل بر عوارض ذاتی موجود بماهو موجود است و جنبه کاملاً هستی‌شناسانه^۲ دارد. او در هیچیک از آثار خود به مباحث امور عامه، از قبیل وحدت و کثرت، تقدم و تأخر، علت و معلول نپرداخته است، و بالطبع، لفظ یونانی معادل این واژه را نیز استعمال ننموده است. خلاصه کردن شناخت‌شناسی افلاطونی و تفکیک آن از

1. Epistemological

2. Ontological

و فلسفه او از گستردگی خاصی برخوردار است، در کتاب *شفا* لفظ امور عامه را به کار نبرده است. او در آن کتاب مسائل فلسفه را به سه دسته تقسیم نموده است:

۱. تعلیم اول، که مقدم بر مسائل دیگر تعلیم داده می‌شود؛

۲. تعلیم دوم، یا اجناس عالی که در آن مقولات مورد تحقیق قرار می‌گیرد؛

۳. تعلیم سوم، که در این قسمت از اثبات واجب و چگونگی صفات او و همچنین از اثبات روز واپسین سخن به میان می‌آید و مراد او از این قسم، حکمت الهی به معنای خاص است (ابن‌سینا، *شفا*، بخش الهیات، مقاله اول: ۱۶۱۰؛ و نیز همو، ۱۳۶۴: ۴۹۴).

مراد ابن‌سینا از تعلیم اول همان امور عامه است که در امر تعلیم باید مقدم بر تعلیم دوم و تعلیم سوم به دوستان این علم آموخته شود؛ زیرا امور عامه به منزلهٔ مدخلی برای ورود به دیگر مباحث فلسفی است.

شیخ‌الرئیس در کتاب *نجات* نیز به جای امور عامه عنوان علم الهی را برای مباحث موجود مطلق و لواحق ذاتی آن و مبادی و علل وجود استعمال می‌کند. او دلیل نامگذاری خود را این‌گونه عنوان می‌کند:

از آنجا که خدای تعالی نه تنها مبدأ معلول معینی بلکه مبدأ همه موجودات معلول است، پس ناگزیر همین دانش است که باید علم الهی خوانده شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۷: ۲۴ و ۲۳).

البته نخستین بار عنوان علم الهی را ارسطو به فلسفه خود داده است؛ زیرا، از نظر ارسطو، گرچه موضوع فلسفه وجود خداوند نیست بلکه وجود

است متفکران اسلامی آن را به مابعدالطبیعه ترجمه کردند (دادبه، ۱۳۶۹: ۳۵-۳۶). و چون برخلاف افلاطون غالب بحثهای متافیزیک ارسطو هستی‌شناسانه است آن را هستی‌شناسی^۳ نامیده‌اند. از آنجا که فلاسفه اسلامی پیرو ارسطو متوجه شده‌اند که غالب مباحث فلسفه ارسطو احکام عام وجود و صفات ذاتی آن است و به موجود متعین و خاصی اختصاص ندارد آن را امور عامه نامیده‌اند.

فارابی نیز در نظام فلسفی خود، ترتیب و چگونگی تقدم و تأخر مباحث فلسفی را مشخص نکرده است و عنوان امور عامه در کتب او به کار نرفته است. او بخش مستقلی را تحت این عنوان از دیگر بخشها متمایز ساخته است.^۴

شارحان کتب ارسطو، به ویژه ابن‌رشد، نیز اصطلاح امور عامه را به کار نبرده‌اند و برای مباحثی چون وحدت و کثرت، تقدم و تأخر، قوه و فعل، علت و معلول، عنوان مابعدالطبیعه را استعمال نموده‌اند.

اکثر فلاسفه مشایی نیز، به تبعیت از ارسطو، بدون آنکه لفظ امور عامه را بر مباحث فلسفه اطلاق نمایند، همچون ارسطو، از اقسام موجود و احکام و عوارض ذاتی آن بحث می‌کنند. آنان، بدان سان که غزالی در کتاب *مقاصد الفلاسفه* مطرح کرده است، وجود یا موجود را به جوهر و عرض، کلی و جزئی، واحد و کثیر و ... تقسیم می‌کنند و در باب علت و معلول، هستی متناهی و نامتناهی، موجود بالقوه و بالفعل و سرانجام در باب واجب و ممکن سخن می‌گویند و بحث را با طرح مسائل مربوط به واجب الوجود و صفات و افعال وی به پایان می‌رسانند (دادبه، همان، ۱۲۸).

در این میان ابن‌سینا، با اینکه در نظام فلسفی خود مسائل بیشتری را مورد بررسی و تحقیق قرار داده است

3. Ontology

۴. فهرست مطالب *احصاء العلوم* ابونصر فارابی، ترجمه حسین خدیوجم و نیز فهرست مطالب *آراء اهل المدینه الفاضله*، ترجمه و شرح سیدجعفر سجادی، مبنی این مطلب است.

ابن سینا به کار رفته است، در این کتاب تعریف خاصی از آن ارائه نشده است. بهمنیار شاگرد ابن سینا، نیز گرچه در ابتدای کتاب *التحصیل* اعتراف کرده است که عمده مطالب کتابش همان مطالب استادش ابن سیناست بلکه غالباً عین عبارات استاد را مورد استناد قرار داده است، لفظ امور عامه را به کار نبرده است و، بالطبع، تعریف خاصی نیز از آن ارائه نکرده است (بهمنیار، ۱۳۷۵: مقدمه).

در فلسفه واژه امور عامه در مورد اعراض ذاتی وجود مانند وحدت و کثرت به کار رفته است، اما او در کتاب خود صفت عام را به عوارض ذاتی وجود نسبت نداده، بلکه تنها به خود وجود نسبت داده است: قد عرفت ان موضوع هذ العلم هو الامر العام لجمع الامور، و هو الموجود بما هو موجود اعنی الوجود (همان: ۲۷۹، ۲۸۲).

او در جای دیگری از کتاب خود مجدداً صفت عام را به وجود نسبت می‌دهد (همان: ۲۷۹، ۲۸۲). بنابراین، بهمنیار در مورد عام بودن موضوع این علم سخن می‌گوید، اما از عام بودن مسائل این علم (عوارض ذاتی وجود) سخنی به میان نمی‌آورد. در عین حال، در کتاب خود، مباحث امور عامه را در بخش مستقل (در کتاب دوم) آورده است؛ گرچه عنوان امور عامه بر آن نهاده و مباحث مربوط به الهیات بمعنی الاخص را در بخش دیگری گنجانده است. گویی که او در ذهن خود الهیات بمعنی الاعم (امور عامه) را از الهیات بمعنی الاخص (امور خاصه) تفکیک نموده است.

شیخ اشراق نیز در فلسفه خود از مسائلی چون حدوث و قدم، امکان و وجوب، علت و معلول و غیره به عنوان علم کلی و تقاسیم وجود یاد نموده است و لفظ امور عامه را به کار نبرده است. وی فلسفه الهی را به دو بخش کرده است:

۱. علم کلی، که در آن تقاسیم وجود می‌آید (مراد

علی الاطلاق است، مصداق اعم وجود، آن حقیقت نامتغیری است که در آثار ارسطو به عنوان محرک نخستین نامگذاری شده است. پس فلسفه را به حق باید الهیات نامید (کاپلستون، ۴۰؛ ارسطو، ۱۳۶۶: ۷-۱۰).

ابن سینا در کتاب *اشارات و تنبیهات* نیز تعبیر وجود و علل آن را به کار برده است و خواجه طوسی در شرح *اشارات* گفته است که منظور از وجود، وجود عام است و مقصود از علل آن، افراد آن وجود عام است یعنی در فلسفه از وجود عام بدیهی و افراد آن بحث می‌شود (حائری یزدی: ۴۲).

وی در کتاب *اشارات* فلسفه را علم ماقبل الطبیعه نامیده است که از مبادی طبیعت و امور عامه سخن می‌گوید. بنابراین در تاریخ فلسفه اسلامی لفظ امور عامه نخستین بار توسط ابن سینا و در کتاب مذکور به کار رفته است. او ابتدا مباحث کتاب خود را این‌گونه برمی‌شمرد: مبدی من علم المنطق و منتقل عنه الی علم الطبیعه و ماقبله (ابن سینا، *اشارات و التنبیهات*: ۸۷).

او خود در شرح این جمله منظور از علم ماقبل الطبیعه را فلسفه اولی و امور عامه عنوان می‌کند. به این ترتیب، نخستین بار واژه امور عامه را ابن سینا در کتاب *اشارات* به کار می‌برد: العلم مبادی الطبیعه و بما یجری مجریها من الامور العامه قد یسمی علم ماقبل الطبیعه (همان‌جا).^{۱۳}

پس منظور او از علم ماقبل الطبیعه، همان امور عامه است. گرچه شیخ طوسی در شرح علم ماقبل الطبیعه برفاضل مقدار خرده گرفته است که ماقبل منظور قبل از طبیعت نیست و فلسفه اولی علم ماقبل الطبیعه نیست و اگر منظور ابن سینا علم قبل از طبیعت بود در این صورت باید از ضمیر «ها» استفاده می‌کرد (همان‌جا).

گرچه لفظ امور عامه نخستین بار در کتاب *اشارات*

طبیعیات است و مقدمه آنها محسوب می‌گردد، امور عامه نیز نسبت به سایر مباحث فلسفه، همین منزلت را دارند و لذا، فلاسفه امور عامه را مقدم بر سایر فصول مباحث ذکر کرده‌اند (شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری: ۸؛ و نیز تعلیقه بر شرح منظومه میرزا مهدی مدرس آشتیانی: ۳۵؛ و نیز ذهنی تهرانی (مقدمه)، فصول الحکمه فی شرح المنظومه و شرحها، بخش اول الهیات).

به عبارت دیگر، امور عامه کلید فلسفه الهی است و بنابراین، از نظر حکمای الهی بدون اینکه قبلاً درباره امور عامه تحقیق کافی به عمل آید، بحث فلسفی درباره مبدأ و معاد بیهوده است (مطهری، شرح مختصر منظومه: ۱۳/۱). پس از ملاهادی سبزواری دیگر فلاسفه نیز، خصوصاً فلاسفه معاصر، همگی در کتاب خود این واژه را به کار برده‌اند و بخشی از کتاب خود را تحت همین عنوان نامگذاری کرده‌اند.

تعاریف و تفاسیر فلاسفه و محققین درباره امور عامه

امور عامه عبارت از صفاتی است که باید در مابعدالطبیعه مورد بحث قرار گیرد. ملاک ارسطو برای تعیین این دسته از صفات ذاتی بودن صفت و یافت شدن آن در تمامی مقولات است. او مسائلی چون وحدت و خیر را از این قبیل می‌داند (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۳۵/۱). فلاسفه اسلامی نیز آن صفات ذاتی را عرض ذاتی خوانده‌اند. آنها موضوع هر علمی را عبارت از چیزی می‌دانند که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود. موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است و مسائل آن عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است، پس بالطبع، امور عامه عوارض ذاتی موجود

از آن همان امور عامه است گرچه لفظ امور عامه را به کار نبرده است).

۲. علم الهی، که در آن مباحث مربوط به مبدأ مورد بحث قرار می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۹۶: مقدمه ۳؛ همو، المشارع و المطارحات: ۱۹۶۱).

چنین احتمال می‌رود که، برای اولین بار، صدرالمآلهین بخشی از فلسفه خود را، که در آن تقاسیم وجود مورد بحث قرار می‌گیرد، امور عامه نامیده است. او در اکثر کتب خود این لفظ را به کار برده است. وی اولین سفر از اسفار اربعه خود را تحت همین عنوان آغاز می‌کند. و در کتاب الشواهد الربوبیه، مباحث حکمت متعالیه را این گونه برمی‌شمرد:

۱. اموری که مطلقاً عاری و مجرد از ماده‌اند، مانند عقول کلیه و آن قسم از علم که بحث از این موجودات می‌کند به زبان یونانی اثولوجیا یعنی علم ربوبی نامیده می‌شود؛

۲. معانی و مفاهیم کلیه‌ای که هم موجودات مجرد را در برمی‌گیرد و هم موجودات مادی را، مانند مفهوم وحدت و کثرت، علت و معلول، حادث و قدیم که دربرگیرنده تمام موجودات اعم از مجرد و مادی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۸: ۱۳۶۶) و این قسم را امور عامه نامیده است.

پس از ملاصدرا، حاج ملاهادی سبزواری نیز در شرح المنظومه مباحث فلسفه را در سه بخش آورده است و هر یک از بخشها را یک مقصد نامیده است. بخشها عبارت‌اند از: ۱. امور عامه، ۲. مقولات و ۳. الهیات بمعنی الاخص.^۵ وی جایگاه امور عامه را در فلسفه الهی به منزله جایگاه سماع طبیعی یا سماع الکیان^۶ در طبیعیات به شمار آورده است؛ زیرا، همچنان‌که در علم طبیعی مباحث کلی و عمومی همچون شکل طبیعی، جسم و تناهی و عدم تناهی ابعاد جسم و نظایر آن، مقدم بر سایر مسائل

۵. مراجعه به فهرست مطالب و مقدمه کتاب شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری این نکته را روشن می‌سازد.
۶. سماع الکیان علمی است که در آن احوال عمومی طبیعیات مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بماهو موجود هستند. اما، در عین حال، فلاسفه اسلامی در این باب در دو مسئله اختلاف نظر دارند:

۱. در تفسیر واژه امور عامه و اینکه چرا قید صفت عامه بر اموری چون وحدت و کثرت، تقدم و تأخر و غیره اطلاق گردیده است؛

۲. در معنای عوارض ذاتی و مصادیق آن.

به دلیل همین دو اختلاف، فلاسفه امور عامه را به گونه‌های متفاوت تعریف نموده‌اند و حیطة مسائل آن، بر اساس تعاریف مختلف، دچار نقصان و زیادت شده است. در میان فلاسفه اسلامی ابن سینا عوارض ذاتی موجود را آن دسته از صفاتی فرض نموده است که بدون واسطه بر موجود بماهو موجود عارض می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۷۷: فصل اول). گفته است: انقسامه الی القوه والفعل والواحد والکثیر والقدیم والمحدث و... مایجری مجراها یشبه الانقسام بالعوارض.

ابن سینا تقسیم موجود بماهو موجود را به اقسام خود، انقسام به عوارض ندانسته است بلکه تعبیر شبیه انقسام به عوارض را به کار برده است و این نکته‌ای است که ملاصدرا بر آن تأمل نکرده است.

ملاصدرا در *اسفار اربعه* تأکید کرده است که تمام اختلافات بر سر تعریف امور عامه و استقصاء مسائلش به این نکته برمی‌گردد که تعریف صحیحی از عوارض ذاتی ارائه نشده است. از نظر او عوارض ذاتی موجود بماهو موجود صفاتی هستند که عروضشان بر موجود متوقف بر این نیست که آن موجود تعین خاصی پیدا کند، مثلاً جسم تعلیمی یا جسم طبیعی شود؛ از نظر او اینگونه امور، عامه‌اند. اما صفاتی که عروض آنها بر وجود مسبوق به وجود استعداد خاصی باشد امور عامه محسوب نمی‌گردد (ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه*: ۱۷).

ملاصدرا تعریف دیگری را از عرض ذاتی ارائه کرده و به نقد آن می‌پردازد و آن اینکه عرض ذاتی

خارج محمولی است که یا لذاته عارض بر چیزی می‌شود یا به سبب امری مساوی. این تعریف از نظر ملاصدرا برای صاحب تعریف این مشکل را ایجاد می‌کند که گاهی می‌بیند علوم از احوالی که مختص به بعضی از انواع موضوع است سخن گفته می‌شود به ناچار گاهی گفته‌اند که پیشوایان علوم در اقوالشان به اینکه مراد از عرض ذاتی موضوع که در تعریف علم می‌آید (موضوع کل علم مایبحث فیه عن عوارضه الذاتیه) اعم است از اینکه عرض ذاتی برای موضوع علم باشد یا برای نوع آن باشد یا عرض عامی برای نوع آن به شرط اینکه در عموم از اصل موضوع علم تجاوز نکند یا عرض ذاتی باشد برای نوعی از عرض ذاتی برای اصل موضوع علم یا عرض عامی باشد برای عرض ذاتی نوعی از اعراض ذاتی موضوع به شرط مذکور.

گاهی نیز برای رفع این تکلف گفته‌اند فرق است بین محمول علم و محمول مسئله، کما اینکه موضوع علم از موضوع مسئله متفاوت است و گفته‌اند محمول علم آن چیزی است که محمولات مسائل بر طرق تردید به آن تقسیم می‌گردد.

از نظر ملاصدرا آنان به این مسئله توجه نداشته‌اند که آنچه که اختصاص به نوعی از انواع موضوع دارد چه بسا برای ذات موضوع بماهو هو عرض ذاتی باشد. اخص بودن چیزی از چیزی منافی عروض آن برای آن شیء من حیث هو هو نیست؛ مانند فصول ممنوعه برای اجناس؛ زیرا فصل که مقسم جنس است من حیث لذاته عارض بر ذات جنس می‌شود، با اینکه فصل اخص از جنس است (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۰۱/۱-۳۲).

از نظر ملاصدرا ملاک تشخیص عرض ذاتی از عرض غیرذاتی (غریب) این است:

هرچه که عارض بر شیء می‌شود، به دلیل امری

آنها بالعرض است. از آنجایی که آن دو مقابل وجود و امکان می‌باشند، به تبع وجود و امکان، از آنها هم بحث می‌شود. در باب وجوب چنین گفته است که مراد از وجوب، مطلق وجوب است، یعنی ضرورت وجود چه بالذات باشد و چه بالغیر.

قدم را نیز چنین توجیه کرده است که مراد از قدم عدم مسبوقیت به عدم است و چون فلاسفه عالم را نیز قدیم می‌دانند، در این صورت، قدم نیز مانند دیگر امور عامه مختص به یک قسم از موجود نخواهد بود (لاهیجی، *سوارق‌الالهام*: ۱۵).

ملاصدرا با وجود این توجیهاات، این تعریف را نمی‌پذیرد و بر آن اشکال دیگری را وارد می‌کند؛ زیرا این تعاریف با دخول کم متصل که عارض بر جوهر و عرض می‌شود، نقض می‌گردد. چنانکه جسم تعلیمی عارض بر ماده می‌شود و سطح، هم بر جسم تعلیمی عارض می‌گردد و هم بر خط، لذا هم عارض بر جوهر می‌شود و هم عارض بر عرض و نیز کیف هم عارض بر جوهر و هم عارض بر عرض می‌شود، درحالی‌که نه کیف از امور عامه است و نه کم (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۸؛ نیز همو، ۱۳۶۸: ۲۹/۱)!

گاهی نیز امور عامه را تعریف کرده‌اند به آنچه که شامل همه موجودات و یا اکثر آنها می‌شود. با این تعریف، وجوب ذاتی و وحدت حقیقیه و علیت مطلقه و امور دیگری که مختص به واجب است از امور عامه، خارج خواهند شد (همان). البته ملاصدرا خود در *شواهد الربوبیه* امور عامه را مفاهیم کلیه‌ای دانسته است که هم موجود مجرد و هم موجود مادی را شامل می‌شود؛ اما در اسفار این تعریف را قبول ندارد (نک: مباحث حکمت متعالیه، در همین مقاله).

تعریف دیگری که ملاصدرا، از قول فلاسفه، در کتاب خود نقل کرده و به نقد آن پرداخته است این است که

اخص، و آن شیء در عروض آن امر را بپذیرد عرض ذاتی نیست بلکه عرض غریب است. به عنوان مثال، آنچه که عارض بر موجود بماهو موجود می‌شود، بعد از اینکه موجود، جسم تعلیمی یا طبیعی شود، مسائل علم الهی (امور عامه) نیست.

صدرالمتألهین تعاریف فلاسفه دیگر را دربارهٔ امور عامه مشوش توصیف نموده و آنها را مورد انتقاد قرار داده است (همان: ۲۸/۱-۳۰). یکی از آن تعاریف، تعریف صاحب مواقف است که امور عامه را اینگونه تعریف نموده است:

امور عامه، عبارت است از اموری که تنها یک قسم از اقسام موجود، یعنی واجب، جوهر و عرض را دربر نمی‌گیرد بلکه بیش از یک قسم را شامل می‌گردد.

بر مبنای این تعریف، گاهی امور عامه همه اقسام سه‌گانه موجود را دربر می‌گیرد؛ مانند وحدت، زیرا هر موجودی اگرچه کثیر باشد دارای نوعی وحدت است، و نیز ماهیت و تشخیص، نزد کسی که قائل به مغایرت ماهیت واجب و وجود آن است و نیز، بنا بر دلایل، کسی که مرادش از ماهیت، همان حقیقت است؛ چون در این صورت همه موجودات اعم از واجب، جوهر و عرض، دارای ماهیت خواهند بود. و گاهی نیز امور عامه، دو قسم از موجودات را شامل می‌شود مانند امکان خاص و حدوث و وجوب بالغیر و معلولیت که همه اینها در جوهر و عرض مشترکند (ایجی، *المواقف*: ۵۱-۵۹).

بر این تعریف نیز اشکالاتی وارد شده است. یکی از آن اشکالات این است که بر مبنای این تعریف عدم، امتناع، وجوب ذاتی و قدم، از امور عامه خارج خواهند بود (همان: ۵۹).

صاحب *سوارق‌الالهام* در پاسخ به این اشکال به دفاع از صاحب مواقف پرداخته است و گفته است که گرچه عدم و امتناع در هیچ موجودی مصداق ندارد، بحث از

امور عامه چیزی است که یا به تنهایی همه موجودات را شامل گردد و یا با طرف مقابل خود. این تعریف شامل احوال مختص به هریک از موجودات سه‌گانه نیز خواهد شد؛ زیرا احوال مختص به واجب‌الوجود با احوال مختص به جوهر و احوال مختص به عرض که مقابل احوال مختص به واجب‌الوجودند، من حیث-المجموع، شامل کلیه موجودات خواهند بود؛ لذا، برای اخراج احوال مقتصد از تعریف امور عامه، قیدی بر تعریف یادشده اضافه نموده‌اند و گفته‌اند که امور عامه احوالی است که یا خود آنها به تنهایی یا به انقسام احوال و اوصاف مقابل، شامل کلیه موجودات بشوند. به شرط آنکه به هریک از طرفین متقابل غرض علمی، تعلق بگیرد. بدین معنی که هریک از طرفین مقابل، مستقلاً و مستقیماً مورد بحث قرار گیرند و به هریک از طرفین غرض و نتیجه علمی تعلق بگیرد. برای مثال، قابلیت خرق و التیام که از احوال مختص به جوهر و جسم طبیعی است، با عدم قابلیت خرق و التیام که مقابل اوست، هرچند که هر دو با هم شامل کلیه موجودات عالم می‌باشد، و می‌توان گفت هر موجودی یا قابل خرق و التیام است و یا قابل خرق و التیام نیست، اما عدم قابلیت خرق و التیام بدین اطلاق و عمومیت و به طور سلب مطلق به هیچ‌وجه در فلسفه مورد بحث نبوده و هیچ غرض و نتیجه علمی بر آن مرتب نیست. یا مثلاً وجوب و لاجوب، که مقابل آن است، هرچند که شامل کلیه موجودات می‌باشند، لاجوب، بدین مفهوم عام سلبی، در فلسفه مورد بحث نبوده و غرض و نتیجه علمی بر آن مرتب نیست. بلکه آنچه که در فلسفه، به عنوان صفت مقابل وجوب، مورد بحث فلسفی است، صفت امکان است نه لاجوب. لذا قید فوق بر تعریف یادشده افزوده شده است تا تعریف شامل احوال مختص به یک قسم از اقسام سه‌گانه وجود شود و به اصطلاح تعریف، جامع افراد و مانع

اغیار باشد(ملاصدرا، الشواهد الربوبیه: ۱۹؛ همو، ۱۳۶۸: ۲۹/۱). در همه این تعاریف تلاش شده است تا، به نوعی، دلیل عام بودن امور عامه تبیین شود و وجه تسمیه آنها بیان شود، اما ملاصدرا در تعریف خود این‌گونه تلاشی را نشان نداده است بلکه تنها به ذکر اینکه امور عامه عوارض ذاتی‌اند و به معنای عوارض ذاتی اکتفا کرده است. این نکته خاص فلسفه نیست، بلکه از نظر حکما معمول مسائل هر علمی عوارض ذاتی‌اند و موضوع هر علمی چیزی است که در عوارض ذاتی آن بحث می‌شود. این مطلب جدیدی نیست که توسط ملاصدرا ارائه شده باشد. در باب اینکه در اینجا منظور از ذاتی، ذاتی باب اسیاغوجی نیست بلکه ذاتی باب برهان است سخنها گفته شده است(نک: دینانی، ۵۳۱/۲-۵۴۰).

از دیدگاه علامه طباطبایی، اگر امور عامه را چیزی بدانیم که مساوی موجود مطلق است، حال یا به تنهایی با طرف مقابلش - و مراد از مقابل، نتیجه تردیدی باشد که در تقسیم است - در این صورت همه آن اشکالاتی که ملاصدرا بر تعاریف دیگر فلاسفه وارد کرده است مندفع می‌گردد(طباطبایی، ۱۳۶۸: ۲۸/۱).

استاد شهید مرتضی مطهری نیز، بیشتر مقولات کانت از قبیل وحدت، کثرت، علیت، را با امور عامه قابل انطباق دانسته است؛ زیرا کانت در مقولات خود، امور حسی را از امور غیر حسی جدا می‌کند و عقیده دارد که مقولات دوازده‌گانه از قبیل علیت، وحدت، وجوب و امکان و غیره را ذهن از ناحیه خودش دارد و امور عامه نیز اینگونه هستند(مطهری، ۱۴۰۴: ۱۷/۱-۱۸).

استاد مصباح یزدی نیز تعبیر معقولات ثانی فلسفی، را در مقابل امور عامه استعمال کرده است. گرچه این تعبیر نیز دقیق نیست، زیرا برخی از معقولات ثانیه خارج از امور عامه‌اند.

اما اگر امور عامه را معقولات ثانیه بدانیم که

الممكن در آنجا بحث می‌شود. اما در الهیات خاص به منزله هل هو است.

صدرالمتألهین بر این رأی است که در فلسفه اولی احوال و خواص واجب را بیان می‌کنند و در الهیات بمعنی الاخص، وجود او را اثبات می‌نمایند (ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ذیل حدیث پنجم از باب حدوث العالم دأب الحکما). بنابراین، جایز نیست اثبات مبدأ اعلی از مطالب امور عامه باشد، زیرا که اساساً امر عام نیست، بلکه باید در الهیات بمعنی الاخص مطرح گردد (ملاصدرا، تعلیقه بر الهیات شفا: ۵) او در کتاب مبدأ و معاد

به همین سبک عمل نموده است. در این کتاب قبل از آغاز بحث درباره صفات مبدأ ذکر مباحث امور عامه یا فلسفه اولی را برسیل حکایت و مبدائیت لازم دانسته است؛ گویی که مباحثی از امور عامه همچون بساطت وجود، اشتراک معنوی وجود، مساوقت وجود و تقسیم وجود به واجب و ممکن و مسائلی از این قبیل که در امور عامه مطرح می‌گردند را مدخلی برای ورود به بحث صفات مبدأ فرض نموده است.

البته با مراجعه به فهرست کتب فلاسفه اسلامی می‌توان به این نتیجه رسید که در عصر اسلامی مسائل متافیزیک یا امور عامه با مسائل خداشناسی، حتی مسائل دیگری مانند معاد و اسباب سعادت ابدی انسان و پاره‌ای از مسائل نبوت و امامت ادغام شده است؛ چنانکه در الهیات شفا ملاحظه می‌شود.

در کتب فلاسفه معاصر نیز چنین ادغامی را می‌توان دید. علامه طباطبایی بحث واجب‌الوجود را یک بار در بحث مواد ثلاث گنجانده است و در آنجا دو مسئله واجب‌الوجود ماهیته انیته و واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع الهیات را مطرح کرده است (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۴۹-۵۰). و در جای دیگری از کتاب خود بحث‌های اثبات واجب، اثبات وحدانیت خداوند و

عروض آنها در ذهن است، در آن صورت سخن استاد مطهری صحیح خواهد بود. به گفته او بعضی از مقولات کانت از قبیل وحدت، کثرت، علیت و ... همان امور عامه به شمار می‌آیند. زیرا اکثر مقولات کانت، معقول ثانیه فلسفی می‌باشند (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۳: ۸). گرچه برخی از مقولات ثانیه فلسفی از مقولات کانت خارج است.

چرا بحث از واجب‌الوجود هم در امور عامه مطرح می‌گردد و هم در الهیات بمعنی الاخص؟

به این سوال این گونه می‌توان پاسخ داد که، از آنجا که تقسیم موجود به ممکن و واجب از مسائل فلسفه اولی است، لذا همان‌گونه که جای بحث از ممکن در امور عامه است، واجب نیز با اینکه به تفصیل در الهیات بمعنی الاخص مورد بررسی قرار می‌گیرد، فصلی از فصول امور عامه و بخشی از بخش‌های فلسفه کلی خواهد بود؛ از طرف دیگر، برای اینکه بحث از واجب در الهیات بمعنی الاخص، نیازمند یک سلسله اصول و مقدماتی است که باید قبلاً به طور کامل برهانی شود. لذا در الهیات بمعنی الاخص آن اصول و مقدمات پی‌ریزی می‌شود تا در بخش الهیات بمعنی الاخص بتوان وارد مسائل اثبات واجب و صفات او شد (جوادی‌آملی، ۱۳۶۸: ۶ (بخش یکم)، ۱۹۷/، نیز ۱۱۰-۱۱۱).

به عبارت دیگر، در الهیات بمعنی الاخص، که تقاسیم موجود مطرح می‌گردد، بحث از واجب و ممکن به عنوان مقسم‌های موجود و به نحو کلی مورد بررسی قرار می‌گیرد. اما در الهیات بمعنی الاخص، که موضوع آن وجود واجب و صفات و افعال واجب‌الوجود است، به نحو خاص و مبسوط مطرح می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۵).

از طرف دیگر، بحث از واجب در امور عامه به منزله بحث از ماهو الواجب است؛ همچنانکه از ماهو-

تعاریفی که برای امور عامه شده بود باز می‌گردیم تا ببینیم براساس آن تعاریف، بحث از مقولات در امور عامه لازم است یا خیر؟

در همه تعاریفی که برای امور عامه بیان نمودیم، از امور عامه به عنوان صفات و احوال، تعبیر شده است؛ در حالی که مقولات صفات نیستند بلکه ذوات و موجودات مستقل هستند؛ چنانکه ملامهدی نراقی در تفسیر این قول ابن سینا که: بعض هذه الامور هي له كالانواع كالجوهر والكم والكيف و... می‌گوید: مقولات موجودات مستقل و منفردی هستند برخلاف امور عامه، که دارای وجود منفرد از ماهیاتی که بدانها متصف می‌شوند نیستند (نراقی، شرح‌الهیات نجات: ۷۰-۷۱).

پس به این ترتیب، باید نتیجه گرفت که جای بحث از مقولات در امور عامه نیست و اصولاً مقولات و امور عامه دو بخش مستقل از یکدیگر می‌باشند.

اما او در جای دیگر از همان کتاب می‌گوید ظاهر کلام شیخ این است که خود مقولات و امور عامه از اعراض ذاتی است زیرا از دیدگاه او عرض ذاتی نفی واسطه در عروض است و اینجا نیز امر چنین است، زیرا عروض مقولات و امور عامه هر دو بر موجود بما هو موجود متوقف بر واسطه نیست (همان: ۷۱). این دیدگاه نیز صحیح نیست؛ زیرا امور عامه بر موجود عارض می‌گردند، اما مقولات، صفت نیستند تا بر چیزی عارض گردند، حال چه با واسطه و چه بدون واسطه.

از طرف دیگر، ملاصدرا نیز در این باره دچار تناقض‌گویی شده است؛ زیرا در تعلیقه برالهیات شفا در شرح همین عبارت ابن سینا (و بعض هذه الامور له كالانواع ..) می‌گوید:

نسبت مقولات عشر به طبیعت موجود بما هو موجود مانند نسبت انواع اولیه ذاتیه به جنس است پس از اعراض

صفات الهی چون علم و اراده و افعال وی را در امور عامه آورده است (همانجا، نیز: ۱۶۷-۱۸۳).

او ضرورت بحث واجب را در فلسفه اولی (امور عامه) این گونه مطرح کرده است:

حقیقت وجود که اصیل است و هیچ چیز غیر از او اصیل نیست و صرف است و هیچ چیز با او مخلوط نیست ... واجب‌الوجود است. پس اگر قرار است در امور عامه حقیقت وجود مورد بحث قرار گیرد پس بحث از واجب‌الوجود ضروری است. در جای دیگری از همان کتاب، شناخت خداوند و اسماء حسنی و صفات او را نیز از غایت اصلی فلسفه اولی برشمرده است و این مطلب را تقریباً در اوایل بحث از امور عامه آورده است؛ در حالی که از نظر دیگر فلاسفه شناختن صفات و اسماء خداوند غایت الهیات بمعنی الاخص است: فالحکمه الالهیه هی العلم الباحت عن احوال الموجود بما هو موجود و یسمى ایضاً الفلسفه الاولی و العلم الاعلی و موضوعه الموجود بما هو موجود و غایه: تمییز الموجودات الحقیقه من غیرها و معرفه العلل العالیه للوجود و بالاکخص العله الاولی التي تنتهی سلسله الموجودات و اسمائه الحسنی و صفاته العلیا و هو الله عزاسمه (همان: ۱۰).

آیا جای بحث از مقولات در امور عامه است؟

از آنجا که بحث از مقولات در بعضی از کتب خارج از امور عامه آورده شده؛ از قبیل کتب المشارع والمطارحات، التلویحات، المقاومات سهوردی، شرح المنظومه سبزواری، اسفار ملاصدرا، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد و در برخی از کتب دیگر، مانند الشواهد الربوبیه ملاصدرا در بخش امور عامه آورده شده است، این سؤال مطرح می‌گردد که آیا جای واقعی بحث از مقولات در امور عامه است یا نه؟ برای اینکه پاسخ این سؤال را بیایم بار دیگر به

و شرط او این بود که موجود تعین خاصی از قبیل جسمانیت نداشته باشد. پس این مسئله نیاز به توجیه دیگری دارد.

ایراد دیگری نیز ممکن است بر ملاصدرا گرفته شود که موجود بماهوموجود به عرض و جوهر تقسیم نمی‌شود بلکه ابتدا به واجب و ممکن تقسیم شده و سپس موجود ممکن به جوهر و عرض تقسیم می‌گردد و واجب نه جوهر است نه عرض. در این صورت آیا باز هم تقسیم موجود به جوهر و عرض تقسیم اولی محسوب می‌گردد؟ مگر نه این است که خود ملاصدرا تقسیم اولی و یا عرض ذاتی را عرضی می‌داند که بدون واسطه، چه واسطه اعم و یا مساوی عارض بر موضوع گردد، در حالی که در اینجا جوهریت و عرضیت به واسطه ممکن عارض بر موجود بماهوموجود گردیده است پس عرض ذاتی نیست.

شاید بتوان به این مشکل اینگونه پاسخ داد که اگرچه جای اصلی بحث از مقولات در امور عامه نیست، به آن دلیل که مقولات از عوارض ذاتی موجود بماهوموجود نیستند، اما چون بحث از ماهیت به تبع وجود در امور عامه مطرح می‌گردد، به تبع بحث ماهیت اقسام ماهیات (جوهر و عرض) نیز، به اجمال، در امور عامه مطرح می‌گردد. چنانکه ملاصدرا اینگونه عمل کرده است و از آنها در *الشواهد الربوبیه*، به اجمال، و در جلد چهارم *اسفار*، در آغاز بحث طبیعیات به تفصیل سخن گفته است. گویی که خود او نیز در عمل متوجه شده است که مقولات اعراض ذاتیه نیستند. و در عمل خلاف قول خود اقدام کرده است و عمل او در این زمینه صحیحتر از قول اوست.

البته مقولات عشر در منطق نیز به عنوان اجناس عالیه ماهیات مختلف مطرح می‌گردند. گرچه تعین طبایع کلیات، چه عالی و چه سافل و چه جوهر و چه

ذاتیه است (ملاصدرا، *تعلیق بر الهیات شفا*، ۸۷) و وقتی اعراض ذاتیه باشد در آن صورت تعریف امور عامه درباره آنها مصداق دارد، بنابراین باید از امور عامه باشند، درحالی که در *الشواهد الربوبیه*، آنجا که مسائل حکمت الهی را برمی‌شمرد، می‌گوید: یک قسم از مسائل حکمت الهی، امور عامه است که مانند عوارض خاصه برای موجود هستند و قسم دیگر مقولات است که برای موجود مانند انواع هستند (ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه*: ۱۵-۱۶). و این قول خلاف قول قبلی وی است. ملاصدرا در اسفار تناقض‌گویی خود را در مورد مقوله کم و کیف اینگونه توجیه می‌نماید:

عدد که کم است را به دو لحاظ می‌توان مورد بحث قرار داد: ۱. من حیث هو، به این اعتبار از جمله امور مجردة از ماده است و در ضمن بحث وحدت و کثرت که از امور عامه است مطرح می‌گردد؛ ۲. از حیث تعلقش به ماده، نه در وهم بلکه در خارج. به این اعتبار، در علم حساب مورد بحث قرار می‌گیرد.

در مورد کیف و بقیه مقولات نیز همین دو لحاظ را می‌توان فرض کرد که به لحاظ اول در امور عامه و به لحاظ دوم در علم خاص مربوط به خود مطرح می‌شوند.

اما این ایراد کماکان بر ملاصدرا وارد است که، حتی اگر کم و دیگر مقولات عرضی را بتوان اینگونه توجیه نمود، در مورد مقوله جوهر که ذات است و عرض ذاتی نیست؛ این مسئله قابل توجیه نیست؛ زیرا جواهر ذوات هستند نه صفات، در حالی که امور عامه صفات هستند نه ذوات. در ثانی، در مورد کم و کیف و دیگر مقولات عرضی نیز این نکته قابل تأمل است که این اعراض از صفات موجود بماهوموجود نیستند، بلکه از صفات جسم به شمار می‌آیند. درحالی که او امور عامه را از صفات موجود بماهوموجود می‌دانست

۳. باتوجه به اینکه موضوع فلسفه موجود بماهوموجود است و موضوع هر علمی آن چیزی است که از عوارض ذاتی آن در آن علم بحث می‌شود، پس امور عامه صرفاً صفات و عوارض ذاتی موجود بماهوموجود هستند و هرچه عرض ذاتی موجود نباشد از امور عامه خارج است.

۴. براساس تعریف ملاصدرا صفات جسم طبیعیخارج از محدوده امور عامه است و مسائل مربوط به آن باید در طبیعیات مطرح گردد نه در امور عامه، زیرا آن صفات از عوارض ذاتی موجود نیستند.

۵. براساس تعریف صاحب مواقف، مباحث عدم، امتناع، وجوب ذاتی و قدم از امور عامه خارج می‌گردد و مسائل مربوط به کم و کیف، که به عقیده برخی باید خارج از امور عامه مطرح گردد، داخل در این تعریف است.

۶. ملاصدرا تعاریف سایر فلاسفه را درباره امور عامه، به دلیل جامع و مانع نبودن، رد می‌کند. گرچه در تعریف او وجه تسمیه امور عامه به صراحت بیان نشده است و او تنها به معادل دانستن امور عامه با عوارض ذاتی وجود اکتفا نموده است.

۷. با تعریف ارائه‌شده توسط ملاصدرا اشکالات وارده بر دیگر تعاریف مرتفع می‌گردد.

۸. با تعریفی که علامه طباطبایی ارائه می‌کند همه اشکالاتی که ملاصدرا بر تعاریف دیگر وارد کرده است مرتفع خواهد شد.

۹. بحث از عوارض ذاتی یک شیء قبل از آنکه آن شیء هیچگونه تعین خاصی یا استعداد خاصی داشته باشد جای تأمل دارد. شاید به همین دلیل ابن سینا انقسام موجود بماهوموجود به قوه و فعل واحد و کثیر و... را مشابه انقسام به عوارض دانسته است نه خود انقسام به عوارض؛ اما ملاصدرا بر این نکته تأمل نکرده است.

عرض، وظیفه اصلی منطبق دانان نیست؛ اما شکی نیست که تعریف ماهیات مختلف به حد و به رسم و نیز اکتساب مقدمه‌های قیاس، که مسائل اصلی علم منطق به شمار می‌آیند، بدون تصور مقولات، که اجناس عالی‌اند امکان‌پذیر نیست. به همین دلیل است که مقولات در منطق نیز مورد بحث قرار می‌گیرد (طوسی، ۱۳۲۶: ۳۴).

نتیجه‌گیری

از آنچه در این مقاله گذشت به نتایج زیر می‌توان دست یافت:

۱. واژه امور عامه را نخستین بار ابن سینا به کار برده است؛ گرچه عمده مسائل مربوط به آن در آثار اکثر فلاسفه یونانی و اسلامی، خصوصاً ارسطو، مطرح شده است. اما آنچه مسلم است آنها از آن مسائل تحت عنوان امور عامه یاد نکرده‌اند و عناوین دیگری چون متافیزیک علم کلی، تقسیمات وجود و تعلیم اول را استعمال کرده‌اند. خود ابن سینا نیز در کتب خود بخش مستقلی را تحت عنوان امور عامه نامگذاری نکرده است، بلکه نخستین بار ملاصدرا مسائل امور عامه را در بخش مستقلی و تحت همین عنوان مطرح و نامگذاری کرده است.

۲. فلاسفه مشاء و فلاسفه اشراقی، یعنی ابن سینا و شیخ اشراق، هیچ تعریفی از امور عامه ارائه نکرده‌اند. درعین حال از امور عامه توسط کسانی چون ملاصدرا، قاضی عضدالدین ایجی و علامه طباطبایی تعاریفی ارائه گردیده است که براساس هر یک از تعاریف، محدوده مسائل آن متفاوت خواهد بود؛ زیرا با پذیرفتن هر یک از آنها پاره‌ای از مسائل از حوزه امور عامه خارج می‌گردد.

کلیه ماهیات مطرح می‌شود. بدان منظور که منطقیون بتوانند آن ماهیات را به حد و به رسم تعریف نمایند.
 ۱۶. توجیه دیگر برای طرح مقولات در امور عامه آن است که چون ماهیت به تبع وجود در فلسفه اولی مطرح می‌شود، و از آنجا که مقولات از اقسام ماهیات هستند، پس به تبع ماهیت است که مقولات نیز در امور عامه مطرح می‌شوند.

منابع

- ابن سینا، حسین ابوعلی، الشفا، چاپ سنگی؛
 — (۱۳۶۴)، النجات، چاپ دوم، المکتبه المرتضویه، تهران؛
 — (۱۳۷۷)، ترجمه و پژوهش دکتر سید یحیی یرینی، انتشارات فکر روز، تهران؛
 اوسطو، (۱۳۶۶)، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران؛
 ایجی، قاضی عضدالدین، المواقف، شرح سید شریف جرجانی و دو حاشیه السیالکوتی و حسن چلبی؛
 بهمنیار، (۱۳۷۵)، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران؛
 جوادی آملی، عبیدالله (۱۳۸۸)، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، بخش یکم از جلد ششم و بخش دوم از جلد ششم، تهران، انتشارات الزهراء (س)، تهران؛
 حائری یزدی، کاشف‌الغایب، عقل نظری، چاپ دوم؛
 ذهنی، سید محمدجواد، فصوص الحکمه، فی شرح المنظومه و شرحها، بخش اول الهیات؛
 سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، چاپ سنگی؛
 سجادی، سید جعفر، ترجمه و شرح آراء اهل المدینه الفاضله؛
 سه‌رودی، شهاب‌الدین، (۱۳۹۶)، المشارع والمطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران؛
 — (۱۳۹۶)، التلویحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران؛
 طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۸)، الحاشیه علی الاسفار الاربعه (ضمیمه الاسفار)، انتشارات مصطفوی، قم؛

۱۰. اکثریت فلاسفه بعد از ملاصدرا، به تبعیت از وی، بخشی از مباحث کتاب خود را، به طور مستقل، به امور عامه اختصاص داده و دقیقاً همین واژه را به کار برده‌اند. فلاسفه قبل از ملاصدرا چنین نکردند.
 ۱۱. بحث از واجب در امور عامه به منزله بحث از ماهو الواجب است؛ همچنان‌که ماهو الممكن نیز در امور عامه مطرح می‌شود. اما در الهیات خاص، واجب به منزله هل هو موجود مطرح می‌گردد و صفات خداوند در الهیات بمعنی الاخص اثبات می‌گردد، گرچه در آثار فلسفی قرون اخیر مرز بین الهیات بمعنی الاعم و الهیات بمعنی الاخص کم رنگ شده است.
 ۱۲. از نظر ملامهدی نراقی، شارح کتاب نجات، جای بحث از مقولات در امور عامه نیست و اصولاً مقولات و امور عامه دو بخش مستقل از یکدیگرند.
 ۱۳. حاج ملاهادی سبزواری نیز در شرح منظومه مقولات را خارج از امور عامه مطرح نموده است.
 ۱۴. کلام ملاصدرا در مورد مقولات تناقض‌آمیز است. او در شواهد الربوبیه، مقولات را بخشی از امور عامه می‌داند اما در کتاب شفا خارج از امور عامه. او این تناقض‌گویی را در کتاب اسفار توجیه نموده است اما کماکان براو انتقاد وارد است.
 ۱۵. ماحصل کلام درباره مقولات آنکه، محل اصلی بحث از مقولات را در بخش طبیعیات بدانیم که در آنجا به تفضیل مورد بحث قرار می‌گیرند؛ اما از آنجا که در امور عامه موجودات ابتدا به واجب و ممکن تقسیم می‌شوند و بیان احوال و صفات ممکن به این طریق در امور عامه مطرح می‌شود به تبع موجود ممکن، بحث از عرض و جوهر نیز مطرح می‌گردد، یعنی در امور عامه ابتدا موجود به واجب و ممکن و سپس موجود ممکن به جوهر و عرض و سپس عرض به اقسام نه‌گانه خود تقسیم می‌شود. مقولات در منطق نیز به عنوان اجناس

- _____ (۱۴۰۴) بدایه الحکمه، نشر دانش اسلامی، قم؛
 طوسی، نصیرالدین، (۱۳۲۶)، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی،
 انتشارات دانشگاه تهران، تهران؛
 فارابی، ابونصر محمد، (۱۳۵۰)، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم،
 مطبعه السعاده، قاهره؛
 فارابی، ابونصر محمد، آراء اهل المدینه الفاضله، ترجمه و شرح مید جعفر
 شهیدی؛
 کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه یونان و روم، ج ۱، ترجمه
 جلال‌الدین مجتبی، سروش، تهران؛
 کربون، آندره (۱۳۶۳)، فلاسفه بزرگ، ج ۱، ترجمه کاظم عمادی، انتشارات
 صفی‌علی‌شاه، تهران؛
 لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام، چاپ سنگی؛
 مدرس آشتیانی، میرزا مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه، حاشیه شرح منظومه
 ملاهادی سبزواری، چاپ سنگی؛
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳)، دروس فلسفه، مؤسسه مطالعات و
 تحقیقات فرهنگی، تهران؛
- مطهری، مرتضی، شرح مختصر منظومه، انتشارات حکمت؛
 _____ (۱۴۰۴)، شرح مبسوط منظومه، انتشارات حکمت؛
 ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، التعلیقه علی الشفاء (الالهیات)، چاپ سنگی و
 نیز انتشارات بیدار، قم؛
 _____ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مرکز نشر دانشگاهی،
 تهران؛
 _____ شرح اصول کافی، چاپ سنگی؛
 _____ (۱۳۶۸)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، انتشارات
 مصطفوی، قم؛
 _____ (۱۳۶۶)، الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، سروش،
 تهران؛
 _____ (۱۳۶۲) المبدأ و المعاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی،
 به کوشش عبدالله نورانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران؛
 نراقی، ملا مهدی، شرح الهیات نجات، تصحیح مهدی محقق. ■

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی