

تقریرات مختلف براهین وجود ذهنی (۲)

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم^۱

تأثیر ارتباط با اولیاء الهی در مسیر حرکت انسان (ت)

و فيه بحثٌ من وجوه:
الأول: أَنَّهُ لَا شَكَّ أَنَّ أَمْثَالَ هَذِهِ الْقَضَايَا لَيْسَتْ فِعْلِيَّةً خَارِجِيَّةً حَتَّى يَكُونَ مَعْنَى قَوْلِكَ
كُلُّ عِنَقَاءٍ طَائِرٌ، أَنَّ كُلَّ مَا هُوَ قَرْدٌ لِلْعِنَقَاءِ وَ لَوْ بِحَسَبِ التَّقْدِيرِ فَهُوَ طَائِرٌ بِالْفِعْلِ ...
الثاني: لَوْ تَمَّ هَذَا الْكَلَامُ لَزِمَ مِنْهُ وُجُودُ جَمِيعِ الْأَفْرَادِ الْمُقَدَّرَةِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ لِأَمْثَالِ
هَذِهِ الْعُنُوتَاتِ عَلَى التَّفْصِيلِ فِي ذَهْنِنَا عِنْدَ هَذَا الْحُكْمِ.

۱ . افراد هر چقدر ارتباط و رفت و آمدشان با ایشان* بیشتر بود خواهی نخواهی در وضعیتی آنها تغییر و تحول پیدا می شد، اصلاً **مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ** این طور بود؛ یعنی نفس ارتباط با ایشان یک انگیزه تکوینی در انسان به وجود می آورد نه اعتباری! یعنی خواهی نخواهی انسان قلباً تمایل به همان طریق و سمت ایشان را داشت.

و این از خصوصیات اولیاء خدا است که ارتباط ظاهری با آنها برای انسان یک اثرات تکوینی به وجود می آورد. انگار شعاع مصاحبت با ایشان و آن میدان مغناطیسی، انسان را می گیرد و بدون اینکه انسان بخواهد نحوه تمایلاتی که راجع به کیفیت خاصّ از زندگی و ارتباطات بود، همین طور کم کم برمی گردند و یک نسخه دیگری می شوند؛ یعنی میل نفسانی و درونی انسان منقلب می شود و برمی گردد، و انسان دیگر خواهی نخواهی از یک چیزی خوشش نمی آید و نمی داند که چرا؟ اینکه نمی داند یعنی ریشه اش را پیدا نمی کند ولی مشخص است که جهتش چیست، و با اینکه کسی به او نگفته است که فلان کار را بکن این طور می شود!

و این مطلب را خیلی از افراد که سالک هم نبودند می گفتند؛ بعد از فوت مرحوم آقا افراد غریبه ای به من می گفتند که ما در ارتباط با ایشان وقتی که با ایشان می نشیستم خواهی نخواهی یک حرکتی در ما به سمت آن منویات و کیفیت سلوک ایشان پیدا می شد! و طبعاً خلافتش هم همین طور بود، یعنی دور بودن از ایشان کم کم انسان را در محیط های مختلف دیگر و کثرات می برد.

* حضرت علامه آیه الله حاج سید محمدحسین حسینی طهرانی قدس سرّه.



طریقه دوّم از دلایل اثبات وجود ذهنی مربوط به حملِ محمول بر موضوع بود، به عبارت دیگر تصدیق به وجودِ محمول برای موضوع، موجب وجودِ موضوع خواهد بود، به جهت اینکه قضیه‌ای که موضوع ندارد محمول هم نخواهد داشت. بنابراین اثبات محمول برای موضوع، طبق قاعده فرعیّه اثبات می‌کند که موضوع هم باید موجود باشد.

اشکال اوّل بر طریقه دوّم از دلایل اثبات وجود ذهنی

اشکالاتی بر این مسئله وارد شده است؛ اوّل اینکه شما در این قضیه، وجودِ موضوع را بالفعل فرض می‌کنید، یعنی همان‌طور که محمول برای موضوع، بالفعل موجود است پس موضوع هم باید بالفعل موجود باشد، درحالی‌که مسئله فعلیت در امثال این قضایا منتفی است، زیرا وقتی که شما می‌گویید: **كُلُّ عَنقَاءٍ فَهوَ طَائِرٌ**، نمی‌توانید طیران را به نحو فعلیت به عنقاء نسبت بدهید بلکه این مسئله بنابر فرضِ تقدیر است یعنی اگر عنقائی موجود باشد فهو طائرٌ.

پس به خاطر این جهت، موضوع شما در این قضیه فعلی نخواهد بود بلکه موضوع، موضوع

فرضی است درحالتی که در علم - که عبارت از وجود ذهنی است یا به عبارت این افراد، شَبَحی از خارج است - نفسِ آن شَبَح بالفعل است یعنی وجود خارجی بالفعل خواهد بود و وقتی آن وجود، بالفعل است شَبَح آن هم برای ذهن بالفعل خواهد بود. و چون ذهن قضایای غیرفعلیّه را ادراک می‌کند که وجودشان فرضی است نه وجود فعلی، پس آنچه از علم و وجود ذهنی را هم که تصوّر می‌کنیم وجود آنها، وجود بالفعل نخواهد بود بلکه وجودشان فرضی است.

بنابراین ما در ذهن وجودی نداریم چون وجود، آن چیزی است که تشخیص موجب فعلیت او خواهد شد و تعینش موجب تشخیص او خواهد شد. شما در اینجا وجود را فرضی تصوّر می‌کنید پس وجود فرضی دیگر وجود فعلی نخواهد بود. و از آنجایی که در بحث تشخیص وجود، ثابت است که در هر کجا تشخیص باشد در آنجا وجود است یعنی هر کجا فعلیت باشد در آنجا وجود است و در هر کجا وجود است در آنجا فعلیت و تشخیص است، و

این دو در خارج ملازمان هستند؛ بنابراین آنچه که در ذهن پیدا می‌شود وجود نیست زیرا موضوع او فعلیت ندارد، این اشکال اولی است که در اینجا شده است.

اشکال دوم بر طریقه دوم از دلایل اثبات وجود ذهنی

اشکال دومی که در اینجا شده است این است که اگر این مسئله صحیح باشد که وجود موضوع در ذهن، وجود فعلی باشد و حکم روی همه افراد چه مقدّر و چه غیرمقدّر یعنی موجوده رفته باشد، لازمه‌اش این است که به مقدار موضوعات آن طبیعت خارجیّه به نحو لایتناهی در ذهن، وجود موضوع داشته باشیم؛ زیرا من باب مثال **كُلُّ مُثَلِّثٍ فَإِنَّ زَوَايَاهُ الثَّلَاثَ مُسَاوِيَةً لِقَائِمَتَيْنِ**، یک قضیه طبیعیّه است که یک سری افراد خارجی دارد که منظور مثلث‌هایی هستند که فعلاً موجود هستند و اینها متناهی هستند، و یک سری موضوعات و مصادیق غیرمتناهی دارد یعنی هر مثلثی را که فرض بکنید به این نحو خواهد بود.

بنابراین در صورتی که وجود ذهنی اقتضاء وجود موضوع را بکند باید شما بتوانید به مقدار موضوعات

این قضیه طبیعیّه در ذهنتان وجودِ موضوع را به صورت لایتناهی فرض بکنید، درحالتی که این واضح البطلان است؛ چون هیچ وقت ذهن در تصوّر یک قضیه طبیعیّه، موضوعات غیرمتناهی را فرض نمی کند بلکه فقط یک موضوع را فرض می کند. من باب مثال در اینجا آن موضوع، شکل مثّلت است، شکل مثّلی که زوایای آن مساوی با قائمتین هستند که دیگر افرادی برای او نمی شود تصوّر کرد. و این دلیل بر این است که ما وجود ذهنی نداریم چون وجود ذهنی اقتضاء وجودِ تعینی موضوعات را خواهد کرد. من دیگر به «ان قیل» در اشکال دوّم نمی پردازم، به خاطر اینکه جواب هایی که می دهند مشخص است، فقط طرح قضیه است.

اشکال سوّم بر طریقه دوّم از دلایل اثبات وجود ذهنی

اشکال سوّمی که در اینجا هست این است که در مورد قضایای شخصیّه که اینها قبلاً موجود بوده اند و فانی شده اند مانند اینکه زیدی بوده است و از دنیا رفته است و بدنش هم پوسیده است، می گوئیم که این زید دارای این خصوصیات بود؛ ۷۰ کیلو وزنش بود، عالم بود، آکل بود، ماشی و نائم بود، یعنی

خصوصیات یک شخصی که از دنیا رفته است را شرح می‌دهیم؛ مثلاً می‌گوییم که مرحوم فلانی اینجا بود، منزلش در فلان کوچه بود، در فلان مسجد نماز می‌خواند، فلان درس را می‌داد، ارتباطاتش با مردم به این کیفیت بود، یعنی قضایای خارجیّه‌ای که آنها را بیان می‌کنیم درحالی‌که شخص الآن دیگر وجود ندارد، یا اینکه حتّی اگر وجود هم داشته باشد فرقی نمی‌کند، منتها دراین صورت بنابر این است که وجود ندارد.

شکّی نیست بر اینکه محمولات ما در این قضایا محمولات خارجی هستند، خوردن، خوابیدن و راهرفتن محمولات ذهنی نیستند بلکه محمولات خارجی هستند. و تحقّق محمولات خارجی برای موضوع، اقتضاء موضوعات خارجی را می‌کند، بنابراین اگر ما وجود ذهنی را بپذیریم باید همان محمولاتی را که شما در این قضایا حمل بر موضوعات کردید الآن به صورت وجود شخصی برای این بار بشوند. پس وجود ذهنی شما وجود شخصی خارجی است، دراین صورت اشکال وحدت در عین تعدّد اثنین در اینجا پیش می‌آید،

اتحاد اثنین و دو چیزی که اینها واقعاً دو چیز هستند
پیش می‌آید؛ یکی در زمان سابق بوده است و یکی
الآن هست، یعنی در عین اینکه آنها دو چیز هستند
در عین حال یک چیز هستند و این واضح البطلان
است.

و بعضی‌ها از این مسئله جواب دادند بر اینکه
وحدت در عین کثرت اشکال ندارد، زیرا اشکال
ندارد که همان خصوصیتی که برای موضوع
خارجی هست الآن به عنوان دیگری بر یک وجود
ذهنی در اینجا بار بشود؛ مثلاً آن نوم که برای یک
وجود خارجی هست الآن برای زیدی که قبلاً بوده
است، در ذهن بار بشود و این اشکالی ندارد.

مرحوم صدر المتألهین می‌فرمایند که خیلی معنای
این حرف، باطل است به جهت اینکه ظرف تحقق
خصوصیات خارجی خارج است و معنا ندارد که آن
خصوصیات خارجی در ذهن بیایند، من باب مثال اگر
آن کوه خارجی در ذهن بیاید مغز منفجر می‌شود،
پس باید صورت ماهیت خارجیّه آن در ذهن بیاید.

جواب جامع آخوند برای تمام اشکالات بر دلیل دوم وجود ذهنی

جوابی را که ایشان می‌فرمایند جواب جامعی

برای تمام اشکالات است و آن این است که ذهن یک جنبه حکایی با خارج دارد یعنی خودش یک جنبه دارد و یک جنبه حکایت دارد. پس از باب اینکه حکایت خارج را می‌کند می‌شود محمولات خارجی را بر آن موضوع حمل بکنیم؛ زید این‌طور بود، نائم بود، آکل بود، راه می‌رفت، درس می‌داد، یعنی این محمولات خارجی را برای آن زید به‌لحاظ حکایت خارجی می‌آید بیان می‌کند و اشکالی هم پیش نمی‌آید؛ به‌جهت اینکه این محمولات خارجی به همان هویت خارجی که در ذهن نیستند چون ذهن برای آنها جا ندارد، در ذهن ما یک انگشت زید هم جا نمی‌گیرد چه برسد به اینکه هیکل او در کله ما برود و بخواهیم راجع به آن حکم بکنیم. پس آنچه را که ما در ذهن می‌آوریم عبارت است از مُحاکی با آن محمولات خارجی، یعنی حکایت آن محمولات واقع خارجی که جنبه حکایت دارد در ذهن آمده است نه نفس همان تعین خارجی و حقایق خارجی. و آن چیزی که در ذهن به‌عنوان وجود ذهنی می‌آید دیگر جنبه حکایت ندارد بلکه جنبه تشخیص دارد یعنی برای خودش مستقل است و کسی است!

پس دو لحاظ در ذهن انجام می گیرد؛ لحاظ اوّل همین است که ما می گوئیم زید این طور بود یعنی داریم قصّه تعریف می کنیم، تاریخ بیان می کنیم، از واقعیّات خارجی حکایت می کنیم، پس قضیه ما در این مرحله، هویتی ندارد تا به واسطه آن هویت، حکم خاصی بر او بار بشود بلکه نفس حکایت در اینجا مدّ نظر است، بنابراین این می شود وجود ذهنی.

پس وجود ذهنی عبارت است از شیئی که از نقطه نظر حکایت از یک امر خارجی در ظرف ذهن قرار می گیرد و این مسئله لازم نگرفته است که همان محمولات واقعی خارجی در ذهن بیایند؛ زیرا ما در اینجا حکایت می کنیم نه اینکه آن محمول را در ذهن می آوریم، حاکی از آن محمول را در ذهن می آوریم، پس در اینجا دیگر وحدت امر متعدّد نخواهد شد.

اما اگر به همین قضیه ای که در ذهن هست نظر بکنیم نه به عنوان حکایت؛ دیگر جنبه حکایی ندارد بلکه برای خودش کسی است، بالأخره یک مسئله و پدیده ای است که در ذهن اتّفاق افتاده است که حساب خاصّ خودش را دارد و یک مقدار از ذهن

ما را اشغال کرده است. پس نظر در اینجا دیگر نظر
استقلالی می‌شود.

توضیح جنبه آلی و استقلالی با معنای حرفی

مسئله اینجا به‌مانند معنای حرفیّت است؛ یک
وقتی شما نظر به حرف می‌کنید و آن جنبه آلیّت و
وساطت آن را مدّ نظر قرار می‌دهید در اینجا به آن،
حرف می‌گویید؛ **سِرْتُ مِنَ الْبَصَرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ**،
معنای «مِنْ» در اینجا مخفی است یعنی آن معنا در
بین «سِرْتُ» و «بَصَرَهُ» منطوی است. **سِرْتُ مِنَ
الْبَصَرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ**؛ از بصره حرکت کردم و به کوفه
رسیدم، یعنی در اینجا نفس آن ابتدای مسیر مورد نظر
است نه چیز دیگر. این معنا، معنای حرفی است
یعنی این «مِنْ» ابتدای حرکتی را که مستند به ابتدای
بصره است را در اینجا می‌فهماند.

ولی یک وقتی می‌گویند «مِنْ» چه معنایی دارد؟
ما در جواب می‌گوییم که این میم و نون به معنای
ابتدائیّت است، می‌گوییم: «مِنْ» **لِإِبْتِدَاءِ الْغَايَةِ**،
در این صورت این «مِنْ» دیگر معنای وساطت ندارد
بلکه «مِنْ» در اینجا موضوع برای قضیه است و مبتدا
است. پس از حرفیّت خارج می‌شود و به اسمیّت

متبدّل می‌شود چون معنای وساطت خودش را در اینجا از دست می‌دهد.

در قضایای وجود ذهنی هم مسئله از همین قرار است؛ یک وقتی به وجود ذهنی از جنبه آلّیت و حکایت از واقع نظر می‌کنیم، در اینجا مسئله وجود ذهنی مطرح است. ولی یک وقت در اینجا به خود آن قضیه نگاه می‌کنیم در اینجا دیگر آن مسئله مطرح می‌شود که بالأخره این، کیف نفسانی است یا اینکه جوهر است؟ و خصوصیات جوهری و امثال ذلک در اینجا مدّ نظر قرار می‌گیرند. پس در آنجایی که جنبه حکایت است در آنجا واقعیّتی نیست تا اینکه دو واقعیّت در اینجا محقّق بشود، و در آنجایی که جنبه استقلالّیت است آنجا دیگر حکایتی نیست. بنابراین فرق گذاشتن بین این دو مسئله موجب رفع تمام این اشکالات خواهد شد.

متن مرحوم آخوند در اشکال اوّل بر طریقه دوّم از دلایل اثبات وجود ذهنی

و فيه بحث من وجوه:
الأوّل: أنّه لا شك أنّ أمثال هذه القضايا ليست فعليّة خارجيّة حتّى يكون معنى قولك كلّ عنقاء طائر، أنّ كلّ ما هو فردٌ للعنقاء و لو بحسب التقدير فهو طائرٌ بالفعل. كيف و من ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم و أمثاله، بل هي قضايا حقيقيّة موضوعاتها مقدّرة الوجود، و معناها كلّ ما لو وجد و كان متّصفاً بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا. و الحكم بهذا النحو لا يقتضى إلا وجود الموضوع بحسب التقدير فجاز أن يكون هو الوجود الخارجيّ فلم يثبت وجود آخر أصلاً؛^١

^١. الحکمة المتعالیة، ج ١، ص ٢٧٠.

»در تقریر و بیان طریقهٔ دوّم از چند جهت بحث است:

اشکال اوّل: شکی نیست که امثال این قضایا (مثل کُلُّ مُثَلَّثٍ فَإِنَّ زَوَايَاهُ الثَّلَاثُ مُسَاوِيَةٌ لِقَائِمَتَيْنِ و امثالذلک) قضیّه فعلیه خارجیه نیستند تا اینکه معنای قول شما که هر عَنقائی طائر است این باشد که هر چیزی که فرد برای عناق است - و لو بهحسب تقدیر و فرض - بالفعل طائر است، (عنقائی که اصلاً وجود خارجی ندارد! آن وقت در اینجا موضوع ما فرضی می‌شود و محمول ما فعلی می‌شود که این دیگر خیلی عالی می‌شود! می‌فرمایند که قضیه این‌طور نیست.) این چگونه می‌شود؟! درحالی‌که کسی که وجود ذهنی را انکار می‌کند، صدق این حکم و امثالش را انکار می‌کند (می‌گوید که اینها صادق نیست زیرا موضوع خارج ندارد، اینها قضایایی هستند که از صدق و کذب خارج هستند.) بلکه اینها قضایای حقیقیّه‌ای هستند که موضوعاتشان مقدّرة الوجود هستند، (لو تَحَقَّقَ عَنقَاءٌ فِي الْخَارِجِ لَكَانَ طَائِرًا، نه اینکه الآن بالفعل طائر باشد، درحالتی‌که ما در وجود، فعلیت را می‌خواهیم پس آنچه که در ذهن است وجود نیست بلکه صرف تخیل و شبح است که اطلاق کردن وجود بر آن، صحیح نیست. این اشکال در اینجا است.)

و معنای آن این است که هر چیزی که مقدّرة الوجود است اگر پیدا بشود و به چنین عنوانی متّصف بشود (مثلاً با این خصوصیات، متّصف به‌عنوان عناق بشود،) به‌گونه‌ای است که اگر وجود پیدا بکند چنین محمولی بر او صدق می‌کند، (مثلاً طیران بر او صدق می‌کند اما نه اینکه الآن هست.)

این‌طور حکم کردن فقط اقتضاء وجود موضوع را بهحسب تقدیر می‌کند نه اقتضاء وجود موضوع را بالفعل. پس جایز است که این موضوع، وجود خارجی داشته باشد، بنابراین وجود دیگری ثابت نشده است که فعلیت داشته باشد. (آن چیزی که در ذهن است هم فعلیت ندارد و وجود نیست، بنابراین اطلاق وجود بر آن کردن در اینجا صحیح نیست.)»

متن مرحوم آخوند در اشکال دوّم بر طریقه دوّم از دلایل اثبات وجود ذهنی

الثّانی: لو تَمَّ هذا الكلام لَزِمَ مِنْهُ وُجُودُ جَمِيعِ الْأَفْرَادِ الْمُقَدَّرَةِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ لِأَمْثَالِ هَذِهِ الْعُنَوَانَاتِ عَلَى التَّفْصِيلِ فِي ذَهْنِنَا عِنْدَ هَذَا الْحُكْمِ؛ فَإِنَّا إِذَا قُلْنَا: كُلُّ مُثَلَّثٍ كَذَا، يَوْجَدُ فِي ذَهْنِنَا جَمِيعُ الْمُثَلَّثَاتِ الْمُقَدَّرَةِ عَلَى التَّفْصِيلِ، لِأَنَّهُ مِمَّا تُقَرَّرُ عَلَى مَدَارِكِ الْمُتَأَخِّرِينَ أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْمَحْصُورَةِ عَلَى ذَوَاتِ الْأَفْرَادِ فَوَجَبَ لِصِدْقِهَا وُجُودُ الْأَفْرَادِ لَا وُجُودَ الْعُنْوَانِ.

وَ إِن سَلَكْنَا مَسْلَكَ التَّحْقِيقِ وَ قُلْنَا: إِنَّ الْمَحْكَومَ عَلَيْهِ فِي الْمَحْصُورَةِ هُوَ الْعُنْوَانُ لَكِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ الطَّبِيعِيَّةِ أَنَّ الْحُكْمَ فِيهَا عَلَى وَجْهِ يَسْرَى إِلَى الْأَفْرَادِ بِخِلَافِ الطَّبِيعِيَّةِ فَيَنْحَلُّ الْإِشْكَالُ.

لَكِنَّهُ عَلَى هَذَا يَجِبُ الْاِقْتِصَارُ عَلَى عُقُودٍ لَيْسَ لِمَوْضُوعَاتِهَا وُجُودٌ عَيْنِيٌّ أَصْلًا وَ إِلَّا فَلَا حِدَّ أَنْ يَقُولَ إِنَّ الطَّبَاعِ مَوْجُودَةٌ بِوُجُودِ الْأَفْرَادِ، فَإِذَا كَانَ لِلْمَوْضُوعِ فَرْدٌ عَيْنِيٌّ يَوْجَدُ الْعُنْوَانُ بِوُجُودِهِ فَالْحُكْمُ عَلَيْهِ بِذَلِكَ الْاِعْتِبَارُ؛^۱

»اشکال دوّم این است که اگر این کلام تمام و درست باشد (که هر چیزی که در ذهن است وجود فعلی دارد و موضوع آن، فعلی است) لازمهٔ آن، این است که در وقتی که ما این حکم را می‌کنیم باید جمیع افراد مقدّره غیرمتناهیّه برای امثال این عنوانات در ذهن ما پیدا بشوند؛ پس زمانی که گفتیم: هر مثلاً این‌طور است (یعنی زوایایش فلان است) باید در ذهن ما تمام مثلاًهای مقدّر به‌نحو تفصیل وجود بیابند، (درحالتی‌که موضوعات این مثلاًت، لا یتناهی هستند و به‌حدّ یَقِف نمی‌رسند.

پس ذهن شما باید این‌قدر گنجایش داشته باشد که بتواند موضوعات غیر متناهی را در خودش جمع بکند، آن هم نه یک قضیه! چون ما قضایای طبیعیّه غیرمتناهی داریم که هر کدام از آنها هم موضوعات غیرمتناهی دارند، آن‌وقت ببینید چه خبر خواهد شد.) زیرا بنابر نظریهٔ متأخرین، حکم در قضیهٔ محصوره بر ذوات افراد خارجی است نه بر ماهیت، پس به‌خاطر صدق محصوره واجب است که تمام افراد وجود داشته باشند نه اینکه عبارت از وجود عنوان باشد.

و اگر بنابر مسلک تحقیق بگوییم: مسئله در قضیهٔ محصوره به‌نحو دیگری است؛ یعنی اگر گفتیم محکوم علیه در محصوره، عنوان است نه افراد، بحث دیگر روی عنوان می‌رود. ولی فرق آن با قضیهٔ طبیعیّه در این است که حکم در محصوره به یک نحوی است که به افراد تسری می‌کند ولی در طبیعیّه به همان موضوع و طبیعت حکم برمی‌گردد، و در این‌صورت اشکال حل می‌شود.

(حالا اینکه آن عنوان، افراد خارجی دارد یک مطلب دیگری است ولی بحث یک مرتبه و مستقیم روی ذوات نمی‌رود؛ وقتی که می‌گوییم: کُلُّ انْسانٍ ماشِی، معنایش این نیست که هر فردی که الآن در خارج است من‌باب‌مثال آنهایی که در قارهٔ آسیا هستند یا در قارهٔ آفریقا هستند ماشی هستند، بلکه حکم روی انسان بما هو انسان می‌رود یعنی انسان بما هو انسان، ماشی است.

حالا مثلاً الآن زمین چهار میلیون نفر جمعیت دارد، چهار میلیون ماشی هستند، ممکن است فردا ان‌شاءالله سه میلیون حذف بشوند، دوتا این‌طرف و آن‌طرف به سر همدیگر بزنند - گفته‌اند که قبل از ظهور امام زمان ارواحنا فداء دو سوّم مردم از

بین می‌روند - در این‌صورت یک میلیون، ماشی می‌شوند.^۲

^۱ . همان .

^۲ . می‌گویند در زمان ظهور حضرت ارواحنا فداء ارزاق زیاد می‌شود، بله! وقتی سه میلیون بروند معلوم است که ارزاق زیاد می‌شود. این مسئله دیگر احتیاجی به معجزه هم ندارد، حالا بگذریم که حضرت معجزه هم می‌کنند، ولی خود اینها زدند و همدیگر را درب و داغان کرده‌اند، در این‌صورت رزق

پس حکم در قضیه محصوره روی عنوان می‌رود، حالا این عنوان به هر مقدار که افراد خارجی داشته باشد، به همان مقدار مصداق دارد، نه اینکه حکم روی مصادیق می‌رود بلکه حکم روی عنوان است و افراد مقدره را هم شامل می‌شود. لکن فرق بین محصوره و طبیعیه در این است که حکم در محصوره به یک نحوی است که به افراد تسری می‌کند ولی حکم در طبیعیه به همان موضوع و طبیعت برمی‌گردد، پس هر فردی که در خارج باشد طبعاً این حکم شامل او خواهد شد. ولی حکم در هر دو مورد به عنوان برمی‌گردد و مستقیماً ناظر به افراد خارجی نیست.)

ولی بنابر این نظر باید اکتفا بکنیم بر عقدهایی که موضوعاتشان اصلاً وجود عینی ندارند، و الا کسی می‌تواند بگوید که طبایع به وجود افراد، موجود هستند پس اگر برای یک موضوع، فرد عینی باشد، عنوان به وجود همین فرد عینی وجود پیدا می‌کند و وجود دیگری ندارد، بنابر این حکم بر آن موضوع به اعتبار همین فردی است که در خارج است نه اینکه حکم به‌خاطر عنوانش باشد.»

اشکال و جواب مطرح شده در اشکال دوم

فإن قيل: إنا لا نأخذُ الموضوع في المحصورة على وجهٍ مُشَخَّصٍ جزئيٍّ حتَّى يكونَ الحُكْمُ في قولنا كُلُّ إنسانٍ كذا، على إنسانٍ مَوْجُودٍ بِوُجُودِ جزئيٍّ مُشَخَّصٍ بَلْ نَأْخُذُهُ بِحَيْثُ يُقْبَلُ الاشتراكُ بَيْنَ كَثِيرِينَ، فَهُوَ بهذا الاعتبار ليسَ مَوْجُوداً في الخارجِ ضرورةً.

قيل: كما أنَّ الموجودَ الخارجيّ مُشَخَّصٌ لا يَقْبَلُ الاشتراكَ كذلك الموجودُ الذَّهنيُّ لَهُ تَعَيَّنٌ يَمْتَنِعُ فرضُ اشتراكِهِ مَعَ ذلك التَّعَيَّنِ؛ ضرورةً أنَّ الوجودَ لا يَعْرِضُ المُبْهَمَ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُبْهَمٌ، غايةُ الأمرِ أنَّ للعقلِ أَنْ يُلَاحِظَ الوجودَ الذَّهنيَّ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ تَعَيُّنِهِ، فكما جازَ أَنْ يُلَاحِظَ الموجودَ الذَّهنيَّ الْمُتَعَيَّنَ بِحَسَبِ الوجودِ الذَّهنيِّ مِنْ حَيْثُ هُوَ فَلْيُجْزِ ذلك في الوجودِ العينيِّ.

لا بُدَّ لِنَفْسِهِ مِنْ دَلِيلٍ، وَ الْحَقُّ أَنَّ الْمَأْخُودَ عَلَى وَجْهِ الاشتراكِ لَيْسَ تَحَقُّقُهُ إِلَّا فِي الْعَقْلِ لَكِنْ مَعَ عَدَمِ اعتبارِ تَحَقُّقِهِ فِيهِ وَ سَيَجِيءُ تَحْقِيقُ ذلك عَنْ قَرِيبٍ ان شاء الله تعالى؛^۱

«اگر در جواب گفته بشود: ما موضوع در محصوره را به یک وجهی قرار نمی‌دهیم که مشخص و جزئی باشد، تا اینکه حکم در آنجا که می‌گوییم هر انسانی چنین است، بر یک انسان موجود به وجود جزئی مشخص، حمل بشود، بلکه موضوع ما در قضیه محصوره به‌گونه‌ای است که قبول اشتراک بین افراد زیاد را می‌کند، (مثلاً وقتی می‌گوییم: انسان؛ یعنی خیلی از افراد انسان، یعنی همه افرادی که می‌توانند داخل در تحت انسانیت بشوند.) پس موضوع ما به این اعتبار دیگر در خارج موجود نیست، بلکه مشترک و طبیعت است.

جوابی که اینها می‌دهند این است: همان‌طوری که موجود خارجی مشخص است و قبول اشتراک نمی‌کند، موجود ذهنی هم تعیین دارد و فرض اشتراکش با این تعیین، ممتنع است. (یعنی فرض اشتراکش در عین‌اینکه متعین است ممتنع است، چون بالأخره وجود ذهنی هم متعین است.) به‌خاطر ضرورت این مسئله که وجود، عارض بر مبهم من حیث هو مبهم نمی‌شود. (هر کجا که وجود باشد در آنجا باید تشخیص باشد، هیچ‌وقت وجود به امر مبهم تعلق نمی‌گیرد.)

غایت امر این است که عقل می‌تواند وجود ذهنی را من‌حیث‌هو با قطع نظر از تعیینش نگاه بکند، پس همان‌طوری که جایز است موجود ذهنی متعین را به‌حسب وجود ذهنی من‌حیث‌هو و تنها ملاحظه بکند پس این در وجود عینی هم جایز است یعنی اینکه آن را به تنهایی تصوّر می‌کند.

برای نفی این باید از دلیلی استفاده بکنیم، (یعنی مشخص می‌شود که نسبت به این قضیه، اشکال وارد می‌شود.) مرحوم آخوند می‌فرمایند که حق مطلب این است که آن چیزی که به‌نحو اشتراک اخذ شده است، تحققش فقط در عقل است نه در وجود خارجی، لکن فقط به خودش نظر داریم از جنبه حکایتی که می‌کند و با عدم اعتبار تحققش در عقل. (و الا اگر بخواهیم آن را به این جهت لحاظ بکنیم خود آن، یک وجود مشخص ذهنی می‌شود و وجود مشخص ذهنی فقط مال ذهن است و اشتراک‌بردار نیست، پس یک قضیه وجودیه ذهنیه می‌شود.) و به زودی تحقیق این مطلب ان‌شاءالله خواهد آمد.»

زیاد می‌شود.

البته در آن زمان وقتی مردم می‌بینند که رزق فراوان است، به دست و پا می‌افتند و با وجود کثرتِ نعمات، زاد و ولد هم زیاد می‌شود. حالا اگر افراد در آن زمان پیر شدند چه کار کنیم؟! می‌گوید:

ز سر گیرد این جان عروج منازل *** ز نو گیرد این تن مزاج جوانی ***
ما هم امیدوار هستیم! مرحوم آقای حلبی در مسجد قائم (طهران) منبر می‌رفت گاهی این شعرها را می‌خواند، بعد می‌گفت: پیرمردها دعا کنند امام زمان بیاید.

*** . دیوان شمس، غزل شماره ۳۱۱۹.

۱ . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۷۱.

متن مرحوم آخوند در اشکال سوم بر طریقه دوم از دلایل اثبات وجود ذهنی

الثالث: أَنَا قَدْ نَتَصَوَّرُ شَخْصًا كَانَ موجودًا وَ نَحْكُمُ عَلَيْهِ بِحُكْمٍ خَارِجِيٍّ كَمَا أَنَا نَحْكُمُ عَلَى جِسْمٍ قَدْ فَنَى أَنَّهُ كَانَ صَلْبًا ثَقِيلًا مُتَحَرِّكًا، فَيَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ صَوْرَتُهُ الذِّهْنِيَّةُ وَ الشَّخْصُ الْخَارِجِيُّ وَاحِدًا بِالْعَدَدِ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَحْكَامَ إِنَّمَا كَانَتْ لِلشَّخْصِ الْخَارِجِيِّ لَكِنَّهُ مَحَالٌّ بِالْبَدِيهَةِ.

وَ التَّرَمُّ بَعْضُهُمْ فِي الْجَوَابِ اتَّحَادُهُمَا بِالْعَدَدِ، قَالَ: إِنَّ الشَّخْصَ الْخَارِجِيَّ مَعَ تَشْخُّصِهِ الْخَارِجِيِّ وَ تَعَيُّنِهِ الْعَيْنِيِّ يَوْجِدُ فِي الْخَيَالَاتِ وَ هَذَا فَاسِدٌ جَدًّا، فَإِنَّ الذَّاتَ الْوَاحِدَةَ لَا يَكُونُ لَهَا إِلَّا وُجُودٌ وَاحِدٌ. كَيْفَ وَ الْوُجُودُ إِمَّا مُسَاوِقٌ لِلشَّخْصِ أَوْ مُتَّحِدٌ مَعَهُ

بَلِ الْجَوَابُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْمَحْمُولَ الْخَارِجِيَّ أَيْضًا كَالْمَوْضُوعِ، لَهُ صَوْرَةٌ ذَهْنِيَّةٌ مُطَابِقَةٌ لِلأَمْرِ الْعَيْنِيِّ مُتَّحِدٌ مَعَ الْمَوْضُوعِ الذِّهْنِيِّ، لَكِنَّ الْمَنْظُورَ إِلَيْهِ فِي الْقَضِيَّةِ الْخَارِجِيَّةِ لَيْسَ حَالُ الْمَوْضُوعِ وَ الْمَحْمُولِ بِحَسَبِ وُجُودِهِمَا الذِّهْنِيِّ بَلِ حَكَايَةُ حَالِهِمَا بِحَسَبِ الْخَارِجِ.

وَ لَا جَرَّ فِي كَوْنِ الشَّيْءِ الْمَوْجُودِ فِي الذِّهْنِ حَكَايَةً عَنِ الْأَمْرِ الْخَارِجِيِّ الْمَحْكِيِّ عَنْهُ؛ لِأَنَّ الْمَنْظُورَ إِلَيْهِ فِي الْحَكَايَةِ لَيْسَ حَالُ الْحَكَايَةِ نَفْسِهَا بَلِ حَالُ الشَّيْءِ الْمَحْكِيِّ عَنْهُ عَلَى وَجْهِ يُطَابِقُهَا الْحَكَايَةُ؛^۱

«اشکال سوم: ما یک شخصی را تصوّر می‌کنیم که قبلاً بوده است و بر او حکم می‌کنیم به یک حکم خارجی، (من باب مثال می‌گوییم که این آقا راه می‌رفت). کما اینکه حکم می‌کنیم بر یک جسمی که قبلاً بوده است و بعد از بین رفته است و فانی شده است؛ به اینکه این، سفت بود، ثقیل بود و سنگینی داشت و متحرک بود.

پس لازم می‌آید که صورت ذهنیه و شخص خارجی آن، واحد بالعدد باشد (چون ما همان محمولات خارجی را بر این شخص بار می‌کنیم. و چون محمول خارجی، واحد فعلیت خارجی دارد پس باید موضوعش هم واحد باشد، در عین اینکه اینها دوتا هستند، چون این شخص مرده است و الآن شما دارید در وجود ذهنی او را درست می‌کنید و خلق می‌کنید. پس باید دو، یک بشود که این محال است.)

به‌خاطر اینکه این احکام و محمولات برای فرد خارجی هستند و برای فرد فرضی نیستند، لکن به پداهت معلوم است که تعدّد امر واحد محال است.

و بعضی از قائلین به وجود ذهنی برای جواب، ملّترم به اتّحاد آنها در عدد شده‌اند (و گفته‌اند که هر دو اینها به واسطه عدد متحد هستند و اشکال ندارد.) و این‌طور گفته‌اند: شخص خارجی با تشخّص خارجی و تعین عینی خودش در خیال وارد می‌شود. (در این صورت که باید سرتان منفجر بشود و بترکد!) و این جدّاً فاسد است، چون ذات واحد فقط یک وجود دارد و آن هم وجود خارجی است. چگونه این‌طور نیست؟! درحالتی که وجود یا مساوی با تشخّص است یا متحد با او است، بنابر دو جنبه‌ای که در اینجا هست.

(پس آنچه که در ذهن است نمی‌شود همان شیء خارجی باشد، چون شیء خارجی احکام خاصّ به خارج را دارد و نمی‌تواند در ذهن قرار بگیرد، چون ذهن جنبه حکایت را دارد.) بلکه جواب این است که گفته بشود: محمول خارجی مانند موضوع خارجی یک صورت ذهنیه دارد که مطابق با امر عینی است و متحد با موضوع ذهنی است. (پس ما یک محمول خارجی داریم و یک موضوع خارجی، و یک محمول ذهنی داریم و یک موضوع ذهنی؛ این محمول ذهنی حکایت از محمول خارجی می‌کند، موضوع ذهنی هم حکایت از موضوع خارجی می‌کند، نه اینکه آن محمول و موضوع خارجی در ذهن می‌آید.) لکن آن چیزی که به او در قضیه خارجیّه توجّه می‌شود حال موضوع و محمول به‌حسب وجود ذهنی آنها نیست بلکه حکایت حال اینها به‌حسب خارج است.

(من باب مثال وقتی ما می‌گوییم: زید بود، زید را می‌رفت، زید عالم بود؛ این عالم و زیدی که در ذهن ما هست از نقطه نظر حکایت جنبه خارجی می‌شود متابع. ولی از نقطه نظر خود وجود ذهنی برای خودش تشخّصی دارد و در اینجا دیگر جنبه حکایت ندارد بلکه این برای خودش یک استقامت و استقلال دارد، می‌گوید: من هم هستم؛ حالا یک وقتی زید، زید خارجی بود با محمول خارجی، و الآن بنده هستم با محمول ذهنی خودم! پس من هم مانند زید خارجی برای خودم کسی هستم.

پس اگر ما به جنبه وجود ذهنی نگاه بکنیم در اینجا حکایت دیگر معنی ندارد و اگر ما از این جنبه صرف نظر بکنیم همان جنبه حکایی از خارج می‌شود؛ یعنی همان جنبه آلی و استقلالی.)

و اشکال ندارد که شیء موجود در ذهن حکایت از امر خارجی که حاکی از آن است بکند، به‌خاطر اینکه آن چیزی که در حکایت به آن توجّه می‌شود حال خود حکایت نیست بلکه حال شیئی است که از او حکایت شده است بر وجهی که این حکایت مطابقت با او دارد.»

فرق جنبه آلی و استقلالی با ذکر مثال

چرا وقتی من در باب حکایت یک قضیه‌ای را

نقل می‌کنم این در شما اثر می‌گذارد؟ آیا چون من

دارم این را می‌گویم در شما اثر می‌گذارد یا اینکه

^۱ . همان.

شما به آن مَحکی توجّه دارید و آن مَحکی است که در شما اثر می‌گذارد؟ مثلاً چرا وقتی که می‌گوییم: زید مُرد در حالی که شما توقّع آن را ندارید، یک دفعه رنگ شما تغییر می‌کند و می‌پرد؟ آیا چون این قضیه از دهان من بیرون می‌آید، رنگ شما تغییر می‌کند یا چون شما توجّه به آن مَحکی دارید رنگتان عوض می‌شود؟ دو مسئله است؛ یک وقت شما نظر می‌کنید به اینکه من این مطلب را می‌گویم یعنی به نفس صوتی که از دهان من بیرون می‌آید توجّه می‌کنید، در این صورت شما دیگر بین زید مُرد و زید زنده شد دیگر فرقی نمی‌بینید، به جهت اینکه نفس این لفظی که از دهان من بیرون می‌آید مورد نظر شما است.

مثل آنجا که خدا فرمود: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَمُوسَىٰ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيَّهَا وَأَهْشُرُ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ﴾؛^۱ حضرت موسیٰ علی نبینا و آله و علیه السّلام شروع کرد به

۱. سوره طه (۲۰) آیه ۱۷ و ۱۸.

ترجمه: «ای موسیٰ، در دست راست تو چیست؟ گفت: این عصای من است؛ بر آن تکیه می‌کنم، با آن برای گوسفندانم برگ می‌ریزم، و مرا با آن نیازها و کارهای دیگری است.» (محقق)

حرف زدن، از این باب که الآن که خدا او را خطاب قرار داده است، می خواست بیشتر با خدا حرف بزند؛ این عصای من است که با آن راه می روم با آن چوب می زنم. یعنی کاری نداشت به اینکه مفهوم کلامش در اینجا چیست بلکه می خواست با خدا بیشتر حرف بزند. حالا ما داریم از قول حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السّلام جسارت می کنیم و اینها را می گوئیم! مثل اینکه حالا طرف را گیر آورده است و خیلی دوستش دارد می گوید که فلان قضیه را برای من نقل بکن، به خاطر اینکه این نرود می گوید که بگو فلان چیز چه شده است، یا آن قضیه چطور اتفاق افتاده است؟ حالا آن هم می نشیند و حرف می زند.

یک شخصی می گفت که من با یکی به مسافرت رفتم که خیلی حرف می زد. می گفت که شب در مسافرخانه بودیم دیدم که این شروع به حرف زدن کرد و من هم خوابم می آمد. گفتم که مادرتان چه طوری مُرد؟ گفت این شروع کرد از اوّل خلقتِ آدم نقل کردن تا اینکه برسد به مادرش، که مادرش چه طوری مرده است؛ خدا زمینی و آسمانی را را خلق کرده بود، تا بالأخره آدم و حوایی آمدند.

می گفت وقتی می خواست یک قضیه ای را بگوید همین طور حرف می زد، می گفت که ما خوابمان برد و او همین طور تعریف می کرد. یک دفعه بیدار شدم دیدم که آخرهایش است که دارد مادرش را در قبر می گذارد، بالأخره در قبر گذاشت و بعد گفت که فلانی مادر شما چطوری مرد؟ گفتم: تب کرد و مُرد، بعد لحاف را کشیدم روی سرم.

حالا یک وقتی منظور طرف این است که فقط حرف بزند حالا به اینکه چه می گوید کاری ندارد، فقط می خواهد حرف بزند و صدای دلنوازش را بشنود ولی یک وقتی نه، ما می خواهیم ببینیم چه می گوید. پس ما به صوتی که از طرف بیرون می آید دو جور می توانیم نظر بکنیم؛ از جنبه آلی و جنبه استقلالی.

توضیح جنبه آلی و جنبه استقلالی در وجود ذهنی

قضیه در وجود ذهنی هم همین طور است؛ یک وقت در وجود ذهنی یک قضیه، جنبه حکایت از خارج مورد نظر شما است، در این صورت وقتی که می گوید زید مُرد، فقط ناظر به همان جنبه خارجی هستید و کاری ندارید به اینکه این «زید مُرد» را که

می‌گویید الآن در نفس شما وجود دارد، اصلاً به آن توجه پیدا نمی‌کنید. مسئله دوّم همین استقرارش است.

مثلاً گاهی اوقات اتّفاق هم می‌افتد که شما یک سرّی را از دهان یک نفر می‌شنوید درحالی‌که خودتان به آن اطلاع دارید؛ وقتی که به شما می‌گوید که فلان قضیه اتّفاق افتاده است، می‌گویید چه کسی به شما چنین حرفی را زده است؟ یعنی شما از آن خبر داشته‌اید، پس در اینجا به جنبه حکایی این مسئله توجه ندارید بلکه به اینکه چرا الآن شما این قضیه را فهمیدید کار دارید و الاّ خودتان خبر دارید که فلان مسئله این‌طور شده است، و مثلاً اگر یک شخص صاحب زوری باشد، ممکن است که طرف را بکشد که این سرّش برملاء و آشکار نشود.

ما الآن در اینجا به وجود ذهنی نظر داریم به اینکه الآن این مطلب در ذهن طرف قرار گرفته است و به اینکه محکی چه چیزی است کار نداریم چون خودمان می‌دانیم که آن محکی چیست، نیاز به خبر دادن نداریم. بلکه اینکه الآن این طرف آن را می‌داند ما را متأثر می‌کند، نه اینکه این محکی، واقع شده

است یا نه؟ این به لحاظِ مواردِ مختلفهٔ وجودِ ذهنی و جنبهٔ حکایی آن است.

توضیح **أَنَّ الْمَأْخُودَ عَلَى وَجْهِ الْإِشْتِرَاكِ لَيْسَ تَحَقُّقُهُ إِلَّا فِي الْعَقْلِ**

تلمیذ: «لكن مَعَ عَدَمِ اعْتِبَارِ تَحَقُّقِهِ فِيهِ» در کلامِ مرحوم آخوند؛ و الْحَقُّ أَنَّ الْمَأْخُودَ عَلَى وَجْهِ الْإِشْتِرَاكِ لَيْسَ تَحَقُّقُهُ إِلَّا فِي الْعَقْلِ لکن مَعَ عَدَمِ اعْتِبَارِ تَحَقُّقِهِ فِيهِ، را توضیح می‌دهید؟

استاد: اینکه بر وجه اشتراک گرفتیم مثل اینکه

می‌گوییم: **كُلُّ إِنْسَانٍ مَاشِيٍّ**، یا می‌گوییم: **الإنسانُ**

ماشِيٍّ؛ این «الإنسان» افرادِ زیادی دارد، و این انسان

که الآن در ذهن تحقق دارد یک جنبهٔ اشتراکی دارد،

ولی این جنبهٔ اشتراک در خارج نیست بلکه در عقل

است. آن چیزی که در خارج هست زید خارجی

است که اشتراک ندارد، عمرو خارجی و موجودات

و موجودات جزئی خارجی هستند که اینها هیچ کدام

مابه‌الاشتراک نیستند. آن جنبهٔ اشتراکی که بین همهٔ

اینها یک مسئلهٔ مشترک به وجود می‌آورد، آن انسانی

است که در ما است، نه آن انسانی است که در خارج

است؛ آن انسانی که در خارج است مال زید است

ولی مال عمرو نیست، عمرو هم برای خودش یک

انسانیتی دارد که اختصاص به خودش دارد و قابل

اشتراک نیست یعنی وجودِ مشخصِ خارجی قابل

اشتراک نیست، جزئی قابل اشتراک نیست. کلی قابل

اشتراک است که وعاء آن هم ذهن است و خارج نیست.

ولی همین کلی را که شما در ذهنتان مابه‌الاشتراک می‌دانید، وقتی که می‌گویید: **الانسانُ کذا و کذا نائمٌ، آکلٌ، عالمٌ و جاهِلٌ**؛ اگر به همین انسانی که شما آن را در قضیه ذهنی بین افراد کثیر مابه‌الاشتراک می‌دانید، به‌عنوان وجود ذهنی به آن نگاه بکنیم یک قضیه شخصیّه و یک وجود جزئی می‌شود. این انسان دیگر قابل اشتراک نیست؛ دلیلش هم این است که **الانسانُ نائمٌ** را که شما در ذهنتان تصوّر کردید مال خود شما است و آن **الانسانُ نائمٌ** را که من تصوّر کردم هم مال خود من است، یعنی این قضیه در ذهن من است و به شما منتقل نمی‌شود، آن قضیه هم در ذهن شما است و به من منتقل نمی‌شود درحالتی که خود این قضیه مابه‌الاشتراک است.

پس مابه‌الاشتراک بودنش به لحاظ حکایت است نه به لحاظ خود وجودی که الآن در این نفس، مستقرّ است؛ تخیّلات شما مال شما هستند و از ذهن شما به جای دیگری منتقل نمی‌شوند؛ اگر آن،

مابه‌الاشتراک بود، به محض اینکه آن تخیل در شما
 پیدا می‌شد باید در ما و همه هم پیدا بشود
 درحالتی که این طور نیست. و اگر آن، مابه‌الاشتراک
 باشد، هر کسی که قضیه کلی یا طبیعی را تصور
 می‌کند باید آن قضیه در ذهن دیگران هم پیدا بشود
 درحالتی که آن قضیه، مال آن است و برای همین
 است که موارد مختلف پیدا می‌شود. شما یک قضیه
 را تصور می‌کنید، برای من جور دیگر پیدا می‌شود،
 من اعتراض می‌کنم، بعد شما اعتراض می‌کنید، اینها
 همه دلیل بر این است که هر کدام از این قضایا یک
 وجود مشخص خاص به خود آن شخص دارد. از
 این نقطه نظر قضیه می‌شود قضیه شخصی و
 مابه‌الاشتراک نیست.

تلمیذ: ضمیر در لیس تحققه به چه برمی‌گردد؟

استاد: به مأخوذ، آن چیزی که اخذ شده است
 برمی‌گردد. لیس تحققه یعنی تحقق آن مأخوذ که
 موضوع در قضیه باشد، در عقل است لکن با عدم
 اعتبار تحقق آن مأخوذ در عقل. یعنی ما با این اعتبار،
 تصور نمی‌کنیم که الآن این، وجود ذهنی است بلکه
 به اعتبار حکایت از خارج، آن را مورد نظر قرار

می‌دهیم، نه به‌عنوان اینکه در ذهن پیدا شده است
چون آن چیزی که در ذهن پیدا بشود مابه‌الاشتراک
ندارد و یک قضیه جزئی است.

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد