

طریق سوّم مرحوم آخوند برای اثبات وجود ذهنی

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الطريقة الثالثة:

إنّ لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعیناتها الشخصیّة أو الفصلیّة المشترکة فی نوع أو جنس معنی واحداً یَنطبقُ علی کلّ من الأشخاص؛ بحیثُ جازَ أن یقالَ علی کلّ منها أنّه هوَ ذلکَ المعنی المنترَعُ الکلی، مثلاً جازَ لک أن تنترَعَ من أشخاص الإنسان المُنفَرَقَةِ المُختلفَةِ المُتبايِنَةِ معنی واحداً مُشترکاً فیهِ و هوَ الإنسانُ المُطلقُ.

توضیح کلی درباره طریق سوّم مرحوم آخوند برای اثبات وجود ذهنی

مرحوم آخوند در طریق سوّم برای اثبات وجود

ذهنی از طریق انتزاع امر مشترک وارد می شوند؛ قطعاً

وعاء امر مشترک که امر انتزاعی است نمی تواند وعاء

خارج باشد زیرا وعاء خارج، وعاء تشخص و

جزئیّت است، و انتزاع امر مشترک که در تمام

جزئیّات، موجود است باید وعاء و موضوعی غیر از

خارج داشته باشد و چون یا خارج وجود دارد و یا

ذهن، پس ظرف برای تحقّق این امر مشترک، ذهن

خواهد بود. این اصل و اساس طریقه ثالثی که

مرحوم آخوند مطرح می کنند.

یک إن قلت در اینجا هست که می خواهد بفرماید

که متأخرین و محقّقین از حکماء گفته اند: اجناس و

فصول حقیقتی در اعیان دارند یعنی حیوان یا ناطقیّت

که یک معنای انتزاعی و مشترک فیهِ بین الجزئیّات

است یک حقیقتی در اعیان خارجی دارد پس وجودی که برای این اجناس و فصول می‌توان تصوّر کرد عبارت است از نفس این اعیان خارجی. بنابراین موضوع و وجود دیگری باقی نمی‌ماند تا اینکه آن وجود، وجود خارجی نباشد و وعائش فقط وعاء ذهن باشد.

جوابی که از این اشکال داده می‌شود روشن است؛ مرحوم آخوند در پاسخ به این اشکال این‌طور می‌فرمایند: اگر مقصود این افراد از وجود جنس یا فصل در اعیان خارج به این معنا باشد که نفس آن معنای کلی و همان کلی طبیعی بطبیعتها و بکلیّتها و بجنسیّتها و بفصلیّتها در اعیان خارجی وجود داشته باشد این، خلاف بدیهی و واضح البطلان است، به جهت اینکه آنچه که در اعیان خارجی موجود است عبارت از ماده و صورت است، و ماده و صورت هر شیئی مختصّ به خود او است نه اینکه مربوط به دیگری بشود و یا اینکه افراد و تشخصّات دیگر در این ماده و صورت اشتراک داشته باشند.

گرچه جنس این کاغذ من باب مثال از پنبه یا گیاه یا درخت و یا چوب است، ولی همین کاغذ از

نقطه نظر تشخص خارجی حصّه خاصّ ماده خود را دارد، که آن حصّه خاصّ از ماده با حصّه خاصّ از ماده دیگر متفاوت است. ما از ملاحظه بین این دو حصّه - با اینکه هر دو اینها قرطاس هستند - یک معنای جنسیّت و فصلیّتی انتزاع می کنیم که مابه الاشتراک بین هر دو است، و آن معنای جنسیّت و فصلیّت به عنوان کلی طبیعی برای هر دو تشخص خارجی لحاظ می شود. از این نقطه نظر گفته اند که جنس و فصل، وجود خارجی دارند؛ وجود خارجی جنس و فصل عبارت است از آن حقیقتی که بتشخصه و بجزئیّته حکایت از آن معنای کلی می کند، نه اینکه آن کلیّت به کلیّت خود در آن جزئیّت حلول کرده است و وجود آن کلی عبارت از وجود نفس آن شیء است.

پس کلی طبیعی که وجودش عبارت از وجود اشیاء است، به این معنا نیست که وجود او بکلیّته عبارت از وجود زید، وجود عمرو، وجود بکر و وجود خالد است، نه! آن کلی طبیعی از نقطه نظر جزئیّت عبارت از وجود زید است، نه از نقطه نظر

کَلَّیت. یعنی اگر شما آن انسانیت را مدّ نظر قرار بدهید و هیچ انسانی در خارج وجود نداشته باشد و فقط همین یک زید در روی زمین وجود داشته باشد، این زید وجودش بجزئیّته حکایت از این طبیعت مشترک^۱ فیها این انسانیت می‌کند. اگر دوتا شدند؛ زید و عمرو، باز این کلیّ طبیعی تقسیم نمی‌شود، جزء نمی‌شود، تکه‌تکه نمی‌شود بلکه وجود همان کلیّ طبیعی در زید و به همان لحاظ وجودش در عمرو به‌عنوان محاکات - که آن جزئی خارجی حکایت از این بکند - وجود دارد. اما به این معنا نیست که خود آن کلیّ طبیعی با کلیّتش در اعیان خارجی موجود است، این سخن سخن مردودی است.

متن مرحوم آخوند در طریقه سوّم برای اثبات وجود ذهنی

الطریقه الثالثه:
 إنّ لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفه بتعیّیناتها الشخصیّة أو الفصلیّة المشترکة فی نوع أو جنس معنی واحدًا ینطبق علی کلّ من الأشخاص؛ بحیث جاز أن یقال علی کلّ منها أنّه هو ذلک المعنی المنتزع الکلی، مثلاً جاز لک أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفه المتباینه معنی واحدًا مشترکًا فیه و هو الإنسان المطلق الذی ینطبق علی الصغیر و الکبیر و الحیوان العامّ المحمول علی البغال و الحمیر مجامعًا لکلّ من تعیناتها مجرّدًا فی حدّ ذاته من عوارضها المادیّة و مقارناتها؛^۱

«طریقه سوّم (برای اثبات وجود ذهنی): ما می‌توانیم از اشخاص مختلفه به‌واسطه تعیّینات شخصیّه آنها (بالأخره اشخاص مختلفه تعیّینات شخصی دارند، هر کسی برای خودش امتیازات و تعیّن خاصّی دارد.) یا فصلیه‌ای که مشترک در نوع یا جنس است، (فصلیت انسان، بقر و غنم وقتی که متعیّن می‌شوند آن جزئی خارجی را تشکیل می‌دهند که مشترک در نوع یا جنس است.) معنای واحدی را اخذ بکنیم که بر تمام این اشخاص قابل انطباق است؛ به‌نحوی که صحیح است بر هر کدام از این اشخاص این‌طور گفته بشود که این شخص همان معنای کلی منتزع است. (زید همان انسانی است که ما انتزاع کردیم، عمرو همان انسانی است که ما انتزاع کردیم، بکر همان انسانی است که ما انتزاع کردیم، یعنی ما می‌توانیم آن معنای کلی را بر این جزء منطبق بکنیم و آن جزء را مُحاکی با آن معنای کلی قرار بدهیم. آن جزء با جزئیّت خودش حکایت از آن انسانیت می‌کند و به همان نحو عمرو و خالد و تمام

۱. الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۷۲.

جزئیات.) مثلاً شما می‌توانید از اشخاص انسانی که متفرّق، مختلف و متباین هستند و به‌طورکلی همه با هم در همه چیز اختلاف دارند یک معنای واحدی را انتزاع بکنید که در آن اشتراک دارند، که آن عبارت از انسان مطلق است که بر صغیر و کبیر قابل انطباق است. همین‌طور می‌توانید حیوانی را که عامّ است و بر بغال و حمیر حمل می‌شود انتزاع بکنید، که این معنای عام با تمام تعینات این اشخاص جمع بشود ولی در حدّ ذات خود مجرّد از عوارض مادی و مقارنات آنها است.»

یعنی اگر شما خود این حیوانیت و انسانیت را

در نظر بگیرید، از عوارض و تعینات خارجی

اشخاصِ خودش معرّا است؛ زیرا یک معنای واحد

به لحاظ وحدتی که دارد نمی‌تواند حکایت از تعینات

مختلفه بکند و معنای این، لحاظِ واحد در عین کثرت

است و هُوَ محال^{۲۸}.

لزوم حذف تعینات در لحاظ معنای کلی

بنابراین همین که شما می‌خواهید انسانیت را

در نظر بگیرید باید تعینات را حذف بکنید. حالا وقتی

سراغ تعینات می‌رویم، می‌بینیم این معنای منتزع در

همه آن جزئیات خارجه موجود است. در معنای

انسان که قابل صدق بر کثیرین است، قد، متر، وزن،

رنگ، خصوصیات نژادی، جهل، علم، زن، مرد، پیر

و جوان دخالت ندارد بلکه یک معنای معرّای از تمام

تعینات و تشخصات خارجی است. امّا همین که

می‌خواهیم روی تشخصات برویم می‌بینیم همه

این‌ها می‌آیند، همه این‌ها می‌آید و آن انسانیت را هم

با خودش می‌آورد. این فرق بین معنای انتزاعی با

تشخیص خارجی است.

تلمیذ: آیا این قضیه فقط از یک طرف صادق است؟ یعنی وقتی داریم انسان را با زید قیاس می‌کنیم می‌گوییم که به زید می‌توانیم انسان بگوییم، یعنی انسان محاذی است و در مفهوم زید نهفته است و زید نماینده‌اش است، اما آیا از آن طرف و برعکس این هم صادق است؟ انسان در زید نهفته است اما زید در انسان نیست، چون وقتی قرار شد که انسان معرّا باشد، یعنی کلی طبیعی از این خصوصیات و حیثیات معرّا باشد، با فرض کلی طبیعی بودن چگونه می‌شود این را فرض کرد؟

استاد: زید هم دیگر حکایت از آن انسان می‌کند،

یعنی وقتی که زید وجود دارد شما می‌توانید بگویید

انسانیت وجود دارد، این معنای حکایت است. یعنی

معنای اینکه وجود کلی طبیعی به وجود زید است

دیگر همین است؛ وقتی که زید هست، شما

می‌گویید که انسانیت در عالم هست، دلیلش این

است که می‌گوییم: این زید است او را نگاه بکن، دو

متر هم قد او است! من باب مثال اگر یک طلبه عالمی

بود شما می‌توانید بگویید که علم هنوز نمرده است،

دلیلش این است که می‌گوییم: نگاه کن این طلبه الآن

در اینجا دارد راه می‌رود و عالم و متقی است.

بله، اگر همین فرد هم جاهل شد آن وقت شما

می‌توانید بگویید که علم دیگر وجود ندارد چون علم

معنای منتزع بود و ما آن را انتزاع کردیم. تقوی و

عدالت هم معنای انتزاعی هستند با حذف تشخصات

خارجی. در آن عدالتی که ما آن را در نظر می‌گیریم

زید، عمرو و بکر نخوایده است، در مفهوم عالم،

زید، عمرو، بکر و خالد نخوایده است، عالمیت یک معنای عامی است که قابل صدق بر کثیرین است و وجودش به وجود افراد است. اگر زید، عالم بود می‌توانیم بگوییم که عالم موجود است که همین زید است و این همان معنای حکایت است.

عدم احتیاج تصوّر کلی به مصادیق و افراد خارجی

تلمیذ: وقتی می‌گوییم که کلی طبیعی در خارج به وجود افرادش موجود است، در وجود ذهنی هم همین را اثبات بکنیم و بگوییم که ما برای کلی طبیعی اثبات یک وجود ذهنی می‌کنیم که به وجود مصادیقش موجود است. یعنی چون مصادیقش برای ما موجود هستند، به‌لحاظ وجود مصادیقش آن کلی را هم انتزاع می‌کنیم.

استاد: ما در اینجا اثبات وجود ذهنی به‌لحاظ

کلیتش می‌کنیم و اصلاً به مصادیقش کار نداریم، ما اصلاً فرض می‌کنیم که مصادیقی هم ندارد، یعنی ما مصادیق فرضی برای آن تصوّر می‌کنیم، نه اینکه حتماً در خارج باشند.

البته در این مسئله شکی نیست که انسان برای تصوّر هر کلی طبیعی باید بر مصادیقش اشراف داشته باشد. اما اگر الآن فقط یک نفر در این دنیا است، مثلاً یک بمب اتمی به زمین خورد و همه در تمام کشورها مردند و فقط یک نفر باقی ماند، مثلاً در پناهگاهی رفته بود که این بمب به او نخورده بود. حالا که دیگر هیچ انسانی وجود ندارد ولی این

شخص انسان‌ها را دیده است یعنی دیده است که انسان‌هایی بودند و یک دفعه همه مردند، حالا آیا این شخص می‌تواند کلی طبیعی را انتزاع بکند یا نه؟ بله، می‌تواند انتزاع بکند درحالتی که فرد خارجی ندارد.

ظرف برای تشخص بودن خارج

می‌خواهم این را بگویم که مسئله در اینجا فرضی است، می‌خواهم بگویم که بحث روی این نیست که کلی طبیعی افراد خارج دارد یا ندارد؟ تا از این راه، اثبات وجود ذهنی بشود بلکه بحث روی این است که خارج، ظرف برای تشخص است. خارج، ظرف برای کلیت نیست، اگر کلی بخواهد در خارج وجود پیدا بکند قطعاً وجودش وجود جزئی خواهد بود. و وجود جزئی هم وجود متمایز از غیر است و جزئی لا یَقْبَلُ التَّكْثُرَ و لا یَنْطَبِقُ عَلَى الْغَیْرِ. و این لحاظ وحدت در عین کثرت یا کثرت در عین وحدت خواهد بود که این باطل است.

بنابراین وقتی شما این معنای کلی را در نظر می‌گیرید آن را بر مصادیقش حمل می‌کنید. من باب مثال وقتی که بمب به زمین خورده است و همه مرده‌اند، یک دفعه می‌بینید یکی از زیر زمین

بیرون آمد، می بینید که نَعُوذُ بِاللّٰهِ قیافه اش به گوسفند نمی خورد، به حجر و شجر هم نمی خورد، می بینید به تنها چیزی که ایشان شباهت دارد یک انسان کامل و عالم است. تا نگاه می کنید می گوید که این انسان است! از کجا گفتید که این انسان است در حالی که همه انسان ها مرده بودند؟ چون آن معنای کلی در ذهن هست و ذهن به مجرد اینکه مصداق او را پیدا بکند می گوید که این منطبقٌ علیه آن است. اینکه می گوید مصداقش را پیدا بکند یعنی به محض اینکه این جزئی در خارج خلق شد یک دفعه می گوید که این، منطبقٌ علیه آن است، یعنی همان معنای کلی الآن در این نهفته است.

یک دفعه می بینید که یکی دیگر هم از آنجا بیرون آمد، می گوید این نفر دوّم است، و بعد می بینید که یکی دیگر هم از آنجا بیرون شد، می گوید که این نفر سوّم است. یا حتّی اگر پیدا شدن انسان به حسب عادی و از راه مجرای عادی و طبیعی نبود هم مسئله همین طور است؛ مثلاً اگر یک دفعه سنگی تبدیل به یک انسان شد، دیگر سنگ نیست. وقتی که این

سنگ تبدیل به این انسان شده است ما باید این کلی
طبیعی را بر آن حمل بکنیم و نباید بگوییم که **هذا**
حَجَرٌ، بلکه باید بگوییم که **هذا ليس بِحَجَرٍ و هذا**
انسانٌ. این انسانیتی که شما بر این حمل می کنید به
این لحاظ است که الآن حکایت از آن معنای کلی
می کند، پس چون حکایت از آن معنای کلی می کند
و شما آن را بر این منطبق می کنید، می گوید که این
آن است. این قضیه در همه مسائل هست؛ مثلاً شما
الآن می گوید که این دیوار سفید است. شما به چه
دلیل گفتید که این دیوار سفید است؟

تلمیذ: وقتی که می گوییم: **هذا انسانٌ**، آیا وجود خارجی را لحاظ می کنیم یا وجود ذهنی
را؟ یعنی در اینجا که به مشارالیه خلق می دهیم و برای آن، مشارالیه را می آوریم دیگر این
هذا انسانٌ، وجود خارجی است نه وجود ذهنی!

استاد: چون حکایت کرده و منطبق با ذهن ما
شده است ما این را می گوییم. اگر ما یک ذهنیتی در
اینجا نداشتیم می گفتیم: **هذا حجرٌ**، چرا شما گفتید:
هذا انسانٌ و نگفتید که این، چغندر و بادمجان است؟
چون شما یک کلی در ذهن دارید. الآن شما سفیدی
این دیوار را دارید می بینید یعنی تا من گفتم که این
دیوار سفید است، همه نگاه کردند و در ذهن همه
هم یک معنا آمد، چرا معنای بیاض آمد و معنای سواد
نیامد؟

مانعیّت جزئی بودن امر خارجی برای حمل آن بر دیگری

تلمیذ: پس چون وجود خارجی دارد ما احساس وجود ذهنی داریم.

استاد: نه، ما در اینجا اثبات وجود ذهنی نمی‌کنیم

بلکه ما می‌خواهیم این را بگوییم: این امری که در

خارج هست که عبارت از بیاضِ این جصّ و گچ

است، آیا امر شخصی و خارجی است یا نیست؟

می‌گوییم که امر شخصی است و مختصّ به خودش

است. پس اگر این یک امر شخصی است، چرا همه

گفتند که این، سفید است، چرا یکی نگفت که سیاه

است، چرا یکی نگفت که قرمز است؟ چون یک

وجود ذهنی قبل از این جصّ در ذهن ما هست، آن

چیزی که در ذهن ما هست مرتکز ما است که به

هرچه برسد منطبق بر آن می‌شود؛ وقتی به گچ نگاه

بکنیم می‌گوییم که سفید است درحالی‌که سفیدی

مال گچ است، این سفیدی که مال ذهن ما نیست. یا

اگر شما به این قرطاس و صفحه کاغذ نگاه بکنید،

می‌گویید که این، سفید است، چرا می‌گویید سفید

است؟ چون سفیدی در ذهن شما است و سفیدی

این کاغذ مال این است و در ذهن نمی‌آید.

پس چرا به این می‌گویید سفید و به آن هم

می‌گویید سفید، درحالتی که بیاضیت هر کدام مختصّ
به خود آنها است؟ شما نمی‌توانید چون دیوار و
جدار، ابیض هستند به همان ملاک به قرطاس هم
بگویید ابیض، چون آن بیاضیت مال خودش است.
مثل اینکه من الآن نمی‌توانم آقای فلانی را در اینجا
بینم بعد بگویم که شما با تمام خصوصیات ذاتیه و
عوارض خارجیه خودتان آقای فلانی هستید؛ چون
آن برداشتی که من از ایشان می‌کنم یک برداشت
جزئی است و جزئی را نمی‌توانم بر جزئی دیگر
حمل بکنم. آیا می‌توانم بگویم که دست ایشان،
دست شما است، پای ایشان، پای شما است، سر
ایشان، سر شما است؟! چون تمام این تخیلات و
تصوراتی که الآن من دارم جزئی هستند.

اثبات وجود ذهنی با تصوّر معنای کلی قابل صدق بر کثیرین

ولی یک چیز را می‌توانم حمل بکنم، انسانیت
ایشان با انسانیت شما یکی است. این را می‌توانم
بگویم؛ به جهت اینکه من در ذهن خودم یک معنای
انسانیت کلی را دارم که شما و ایشان را در مقایسه با
آن، واحد می‌بینم و چون واحد می‌بینم همان حکم
هذا انسان را که بر او می‌کنم، همان حکم را می‌توانم

برای شما بکنم و به شما هم بگویم: **هذا انسانٌ**.
بنابراین ما از جهت اشتراک، اثبات وجود ذهنی را
می‌کنیم نه به لحاظ وجود خارج، چون وجودِ خارج،
تشخیصاتِ خاصّ به خودش را دارد. پس چون ما
می‌توانیم یک معنای کلی را در ذهن بیاوریم که آن
معنای کلی بر تمام مصادیق خارجی خودش قابل
انطباق است و از طرف دیگر در خارج خود جزئی
انطباق بر جزئی دیگر ندارد اثبات وجود ذهنی را
می‌کنیم.

آیا وجود شما می‌تواند قابل انطباق بر شخص
دیگری باشد؟! وجود شما مال خود شما است و
وجود ایشان هم قابل انطباق بر خود ایشان است.
منظور من از این وجود، وجود فی نفسه است نه
وجود مضاف و مضاف الیه. یعنی وجودی که فی
نفسه لنفسه است، پس آن وجود که جوهر خارجی
است در هر شخصی مال خودش است و قابل انطباق
بر شخص دیگری نیست. درحالتی که من جسمیت
را به همه منطبق می‌کنم و می‌گویم که **هذا جسمٌ و**
هذا جسمٌ و هذا جسمٌ! جسمیت شما که قابل انطباق

بر شخص دیگر نبود، جسمیت من برای خود من است و قابل انطباق بر شخص دیگر نیست، پس چرا می‌گوییم که هذا جسم؟ به لحاظ آن وجود سابق که وجود کلی است این را می‌گوییم، وعاء آن وجود کلی، ذهن است. آن وجود کلی به واسطه انطباق، حمل بر آن می‌شود، پس قطعاً ظرف تحقق او باید ذهن باشد.

و هذا المعنى لا يوجد في الخارج واجداً و إلا لزم اتصاف امر واحد بصفات متضادة و هي التعينات المتباينة و لوازمها المتنافية.
فوجوده إنما هو بشرط الكثرة و نحن قد لاحظناه من حيث إنه معنى واحد، فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة إنما هو في العقل؛^۱

«و این معنا (که معنای مجرد فی حدّ ذاته و مجرد از عوارض مادیّه باشد) در خارج، واحد یافت نمی‌شود (و نمی‌شود در خارج، یکی باشد). و الاّ باید امر واحد به صفات متکثره و متضاده متّصف باشد (و هو محالّ، حالا که در خارج نمی‌شود واحد باشد پس باید در ذهن، واحد باشد). که آن امور متضاده عبارت از تعینات متباینه و لوازم آن تعینات هستند که متنافی هستند.
پس وجود این امر منتزّع باید بشرط کثرت باشد (یعنی قابل اشتراک بر کثیرین باشد). و ما این را ملاحظه کردیم از حیث اینکه این معنای واحد است، پس این چیزی که معنای واحد است دیگر نباید در خارج باشد؛ (چون معنای واحد در خارج، محلّ برای متنافیات و تعینات است. اگر امر، امر واحد است دیگر با تعینات متنافیه نمی‌تواند در خارج باشد پس و عائش باید و عاء ذهن باشد). پس وجودش از این جهت فقط در عقل است.»

متن آخوند در اشکال بر طریق سوّم اثبات وجود ذهنی

فإن قلت: قد تفرّر عند المحقّقين من الحكماء أنّ الأجناس والأنواع و بالجملة الحقائق المتأصلة دون الاعتباريات لها وجود في الأعيان؛ فإنهم قد صرحوا بأنّ معروضات مفهوم الكلّي و النوع و الجنس من الحقائق التي هي معقولات أولى بالقياس إلى تلك العوارض التي تسمّى عندهم بالمعقولات الثّانية، أمور موجودة في الخارج. فيلزم على رأيهم أن يكون في الوجود إنسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي يقوم بها شخص زيد و شخص عمرو و غيرهما من أشخاص الناس، و هي مع كلّ هذه العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار و غير متغيّرة بنفسها، و إذا عديم شخص من تلك الأشخاص فقد فارقها الأعراض الخاصّة بذلك الشخص فقط و أمّا غير تلك الإنسانية فهي باقية غير فاسدة و إنما يفسد مقدارها لتلك الأعراض فقط، فهي ذات واحدة مفترنة بعينها بأعراض كثيرة و تعينات شتى تصير مع أعراض كلّ شخص إنسانية ذلك الشخص.
و كذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس إلى القُبود و الفُصول المتباينة فلا حاجة إلى القول بوجودها في نحو آخر من الوجود المُسمّى بالذهن؛^۲

«پس اگر گفته شود که محققین از حکماء فرموده‌اند که اجناس، انواع و بالجملة تمام حقایق متّصله و اصلیه (مانند جنس، نوع، فصل و همین‌طور اعراض و مقولات) یک وجودی در اعیان دارند، اما نه آن امور اعتباری که به عنوان مقولات ثانیه در فلسفه یا در منطق مورد توجّه قرار می‌گیرند.
(طبیاع، وجود خارجی دارند، حقایق مانند جنس و فصل، وجود خارجی و در اعیان دارند، وجود کلی طبیعی به وجود موضوع است؛ پس چطور می‌شود که شما می‌گویید: وجود جنس و فصل در عقل است، در حالی که حکماء می‌گویند که وجود این‌ها وجود در اعیان خارجی است، چطور باید بین اینها را جمع کرد؟)
پس ایشان تصریح فرموده‌اند به اینکه معروضات مفهوم کلی و نوع و جنس و فصل - (آن چیزهایی که این مفاهیم کلی بر آنها عارض می‌شوند) از حقایقی که معقول اولی هستند به قیاس با آن عوارضی که بر اینها عارض می‌شوند که نزد آنها به

۱. همان.

۲. همان.

بیان لازمه کلام حکماء برای اشکال بر طریق سوّم اثبات وجود ذهنی

پس بنابر نظر اینها لازم می‌آید که در عالم وجود یک انسانیت باشد که همان انسانیت بعینه مقارن است با عوارضی که شخص زید و شخص عمرو و غیر این دو از اشخاص به آن عوارض قائم هستند. (ما دهتا انسانیت که نداریم، به تعدّد زید و عمرو که ما انسانیت نداریم بلکه ما یک انسانیت داریم و همان یک انسانیت هم در خارج است، بنابراین با زید و عمرو و بکر همان انسانیت واحد تحقق پیدا می‌کند. پس وعاء اینها، وعاء خارج است و دلیلی نداریم که وعاء این‌ها، وعاء ذهن است. ما یک انسانیت داریم که هم در زید است، هم در عمرو و خالد و بکر است، با تمام تعینات متنافیه و با تمام مقارناتی که به واسطه آنها هر کدام با همدیگر متخالفه هستند).^۲

۱. تلمیذ: منظورشان از امور موجوده در خارج، معقولات ثانیه است؟
استاد: نه، معروضات مفهوم کلی، امور موجود خارجی هستند؛ یعنی آن چیزی که کلیّت بر آن می‌آید مثلاً می‌گویند: **الإنسانُ کُلّیّ**، که انسان، امر خارجی است. یا می‌گوید: **النوعُ موجودٌ**، نوع عبارت از همان انسان است که امر خارجی است. یا مانند جنسیت که به عنوان معقولات ثانیه است که عارض بر حیوان می‌شود و حیوان یک امر خارجی است. یا ناطقیّت که عارض بر فصل می‌شود امر خارجی است، انسان امر خارجی است، غنم امر خارجی است. اینهایی که معروض هستند یعنی اینها که عارض بر آن جهت می‌شوند همه امور خارجی هستند و وجودشان به وجود همین جزئیّاتش است.

۲. تلمیذ: در آن کلی طبیعی که وجود خارجی ندارد و مصادیقی برای آن لحاظ نمی‌کنند، یعنی مصداقی ندارد ولی کلی است و ذهن آن را انتزاع می‌کند، مثل دیو چه می‌گویید؟
استاد: آن دیگر کلی نیست!

تلمیذ: بالأخره به آن هم کلی می‌گویند؛ بالأخره برای کلی یا در واقع جزئی هست یا نیست، مثلاً در واجب الوجود یکی هست.

استاد: بعضی از اقسام کلی طبیعی وجود خارجی دارند و بعضی وجود خارجی ندارند، یعنی چند قسم است؛ یا زائیده ذهن است یعنی ذهن به واسطه همان جزئیّات خارج ترکیب می‌کند و یک امر غیر خارجی را انتزاع می‌کند مثل عنقاء یا شمس.

شمس در خارج اگر چه هست فرد *** می‌توان هم مثل او تصویر کرد ***

یا اینکه یک فرد دارد، یا اصلاً فرد ندارد و صرف تصوّر ذهنی است، یا افراد محسوس خارجی دارد، تمام اینها داخل در اقسام کلی طبیعی هستند. آن چیزی که فرد ندارد کل است، اما معروض اینها که عبارت از همان انسانیت یا حیوانیت و یا فصلیت است وجود خارجی دارند. پس یا افراد این‌ها در خارج هستند و یا افرادش مقدّرة الوجود هستند یا اصلاً فردی ندارد و خود ذهن در عالم تخیّل برای او ترسیم می‌کند، تمام این‌ها داخل در اقسام کلی

و این انسانیت با هر یک از این عوارض غیر از آن انسانیت با عارض دیگر است، (بالاعتبار یعنی این با بودن با عارض دیگر تفاوت پیدا می‌کند؛ انسانیت با زید فرق می‌کند با انسانیت با عمرو و باز با انسانیت با بکر فرق می‌کند و هَلَمْ جَرًّا). ولکن خود اینها در ذات خودشان تغییر نمی‌کنند، (یعنی انسانیت زید یکجور است و همین انسانیت با عمرو یکجور دیگر است ولی انسانیت تغییر نکرده است بلکه مصادیق با همدیگر تغییر پیدا کرده‌اند. و این از اعجبِ عجایب خلق خدا است که یک امر با موضوعاتِ مختلفه، واحد باشد ولی خصوصیات خودش را از دست ندهد، درحالی‌که انسانیت با زید غیر از انسانیت با شخص دیگر است. معلوم است که این، تسامح در عبارات است و الا انسانیت همان است و فقط عوارض خارجی فرق کرده‌اند).

و اگر یکی از این افراد انسانیت در اینجا سرش زیر آب برود و نابود گردد پس آن اعراضی که اختصاص به این شخص دارند فقط از بین می‌روند و اما غیر این انسانیت باقی است و فساد پیدا نمی‌کند، و فقط مقارنه این انسانیت با این اعراض فاسد می‌شود ولی خود انسانیت به‌حال خودش باقی است.

پس این انسانیت یک ذات واحده‌ای است که خود همین انسانیت اقتران با اعراض و تعینات زیادی در مصادیق خارجیّه دارد، که با اعراض هر شخصی، انسانیت آن شخص وجود دارد.

و حال در حقیقت حیوان هم با قیاس به قیدها و فصول متباین همین‌طور است (مانند غنم و بقر و امثال‌ذلک). پس ما دیگر نیاز نداریم که یک وجود دیگری برای آن تصوّر بکنیم که ذهن باشد.»

بقاء کلی در ضمن بقاء افرادش

من باب مثال وقتی که زید مرد، همان انسانیت در

ذهن موجود است چون انسانیت زید در اینجا از بین

رفته است ولی انسانیت عمرو به‌حال خودش باقی

است، اگر عمرو هم بمیرد، انسانیت در عمرو از بین

رفته است ولی انسانیت در بکر و خالد باقی مانده

است. پس این انسانیت امر واحدی است که در

تک تک جزئیات با عوارض مخالفه و مقارنات متباینه

می‌تواند خودش را نشان بدهد. پس وعائش وعاء

خارج است و دلیلی بر اینکه وعائش وعاء ذهن است

نداریم. وعائش خارج است منتها این از جمله

اشیائی است که هر لحظه به شکلی درمی‌آید؛ هر

طبیعی هستند.

*** . مثنوی معنوی (میرخانی)، دفتر اول، ص ۴.

لحظه بت عیار به شکلی در آید،^۱ وجود بت عیار که وجود قائم به ذهن نیست. یک روز بت عیار می آید پیراهن و دامن می پوشد، یک روز شلوار می پوشد، و یک روز همه چیز را درمی آورد. پس این بت عیار یک بت عیاری است که فقط لباسش را عوض کرده است، و عیاریت آن با عوض کردن لباس از بین نمی رود و آن انسانیت هم از بین نمی رود.

یعنی این انسانیت هم همین طور است؛ این انسانیت در ضمن زید، عمرو، بکر و خالد است. تا جناب زید به عالم بقاء رحلت می کنند، در این صورت انسانیت در ضمن زید از بین می رود ولی انسانیت در ضمن عمرو، بکر و خالد باقی می ماند تا وقتی که دیگر انسانی وجود نداشته باشد یعنی دیگر روی کره زمین هیچ انسانی نبود، صدای صور جناب عزرائیل در اینجا می آید و همه را از این عالم به آن عالم بقاء می برد و ﴿لَمَنْ أَلَّ مَلَكٌ

۱. کلیات شمس تبریزی، ص ۴۸۳:

هر لحظه به شکلی بت عیار بر آمد *** دل برد و نهان شد
هر دم به لباس دگر آن یار بر آمد *** گه پیر و جوان شد

أَلْ يَوْمَ ﴿۱﴾ در آنجا بین تمام نفوس و ابدان آنها قطع علاقه می‌کند.

بلند بودن ندای ﴿لَمَنْ أَلْ مُلْكُ الْيَوْمَ﴾ در هر زمان

وقتی انسانی در آنجا وجود نداشت، آن وقت خدا می‌گوید: ﴿لَمَنْ أَلْ مُلْكُ الْيَوْمَ﴾؛ کجا است آن وجودات ذهنی متزعّ که درست کرده بودید، آن طبیعت سلطنت و استقلال کلی، وجود کلی، وجود استقلالی، آن انانیت و منیت، این چیزهایی که در آن موقع درست کرده بودید کجا رفتند؟ بلند شوید ببینم، جناب کیخسرو، داریوش، اردشیر و بهرام که دم از کذا و کذا می‌زدید، ﴿لَمَنْ أَلْ مُلْكُ الْيَوْمَ﴾؟ سلطنت مال کیست؟ جناب رؤسای جمهور، سلاطین، والیان فقیه که همه دم از سلطنت می‌زدید، ﴿لَمَنْ أَلْ مُلْكُ الْيَوْمَ﴾؟ بلند شوید بیایید و سلطنت خودتان را احیاء بکنید! هیچ وجودی باقی نمی‌ماند، الآن هم قضیه همین است منتها ما احمق‌ها و جهّال فقط منتظر هستیم یک قضیه‌ای اتفاق بیفتد،

۱. سوره غافر (۴۰) آیه ۱۶. الله شناسی، ج ۲، ص ۲۲۲:

«و خدای تعالی می‌فرماید: ﴿لَمَنْ أَلْ مُلْكُ الْيَوْمَ﴾ أَلْ يَوْمَ لِلَّهِ أَلْ وَحْدٍ أَلْ قَهَّارٍ؛ پادشاهی و اختیار بر نفوس امروز برای چه کسی می‌باشد؟! از برای خدای واحد قهّار است.»

نه آقاجان! الآن هم ﴿لَمَنْ أَلْ مُلْكُ﴾ هست

ولكن گوش شنوا برای این مسئله نیست!

موسئى نیست که دعوى انا الحق شنود *** ورنه این زمزمه اندر شجرى نیست که نیست^۱

الآن هم مسئله همین است، اگر انسان توجّه پیدا
بکند می تواند آن مسئله ای را که بعد انجام می شود
همین الآن فرض بکند؛ عزرائیل الآن می آید و جان
همه ما و خلاق را می گیرد، چون در صدق این معنا
که شک نداریم بالأخره این معنا انجام می شود،
جناب عزرائیل می آید و همه را می میراند، ما همه
جزء یکی از همین افراد هستیم. پس الآن ما خود را
داریم فرض می کنیم که عزرائیل در اینجا آمده است
و در همین مدرسه فیضیه امشب می گوید: من
می خواهم الآن آن ندای ﴿لَمَنْ أَلْ مُلْكُ﴾ را
نسبت به همه انجام بدهم، یک بوق دستش می گیرد
و صدایش به هر کجا برود طرف در آنجا می میرد.
واقعاً وقتی می گوید که من الآن می خواهم تمام این
قضیه ﴿لَمَنْ أَلْ مُلْكُ﴾ را انجام بدهم، واقعاً ما
در این صورت چه حالی پیدا می کنیم؟ اگر آن حال را

^۱. دیوان حکیم سبزواری، غزل شماره ۴۲.

داشته باشیم کار ما درست است!

متن مرحوم آخوند در جواب از اشکال بر طریق سوّم اثبات وجود ذهنی

قُلْنَا: هذا اشتباهٌ وَقَعَ لِبَعْضِ، مَنْشُؤُهُ الْعَقْلَةُ عَنْ رَعَايَةِ الْحَيَثِيَّاتِ وَ الْإِهْمَالِ فِي جَانِبِ الْاِعتبارات. فَإِنَّ قَوْلَهُمْ بِوُجُودِ الطَّبَاعِ النُّوعِيَّةِ وَ الْجِنْسِيَّةِ لَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّ النُّوعَ بِمَا هُوَ نَوْعٌ أَوْ الْجِنْسَ بِمَا هُوَ جِنْسٌ وَ بِالْجُمْلَةِ الْكُلِّيَّ الطَّبِيعِيِّ بِمَا هُوَ كُلِّيٌّ طَّبِيعِيٌّ أَوْ مَعْرُوضٌ الْكُلِّيَّ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ مَعْرُوضٌ الْكُلِّيَّ وَ الْكُلِّيَّةُ، لَهُ تَحَقُّقٌ فِي الْخَارِجِ. فَإِنَّ هَذَا مِمَّا لَا يَنْفَوُهُ بِهِ مَنْ لَهُ أَدْنَى ارْتِيَاضٍ بِالْفَلَسَفَةِ، فَضلاً عَنْ الْحُكَمَاءِ الْأَكْبَارِ وَ قَدْ بَيَّنَّا فِي كُتُبِهِمْ وَ تَعَالِيمِهِمْ أَنَّ الْكُلِّيَّ بِمَا هُوَ كُلِّيٌّ مِمَّا لَا وُجُودَ لَهُ فِي الْخَارِجِ وَ لِلشَّيْخِ الرَّئِيسِ رِسَالَةٌ مُفْرَدَةٌ فِي هَذَا الْبَابِ شَتَعَ فِيهَا كَثِيراً عَلَى رَجُلٍ غَرِيزِ الْمَحَاسِنِ كَثِيرِ السِّنِّ قَدْ صَادَقَهُ بِمَدِينَةٍ هَمْدَان، قَدْ تَوَهَّمَ أَنَّ مَعْنَى وُجُودِ الْأَنْوَاعِ وَ الْأَجْنَاسِ فِي الْأَعْيَانِ هُوَ أَنْ يَكُونَ ذَاتاً وَاجِدَةً بَعَيْنِهَا مُقَارَنَةً لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْكَثْرَةِ الْمُحْصَلَّةِ الْمُخْتَلَفَةِ مُطَابَقَةً لَهَا مُشْتَرِكاً فِيهَا أَمْرٌ مَوْجُودٌ فِيهَا؛ قَائِلاً هَلْ بَلَغَ مِنْ عَقْلِ الْإِنْسَانِ أَنْ يَظُنَّ أَنَّ هَذَا مَوْضِعٌ خِلَافَ بَيْنِ الْحُكَمَاءِ؟!

وَ كَأَنَّ ذَلِكَ الْأَمْرَ لَمَّا سَمِعَ مِنَ الْقَوْمِ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ: إِنَّ الْأَشْخَاصَ تَشْتَرِكُ فِي حَقِيقَةِ وَاجِدَةٍ وَ مَعْنَى وَاحِدٍ مَوْجُودٍ فَتَعَذَّرَ عَلَيْهِ تَحْصِيلُ غَرَضِهِمْ فِي اسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْوَاحِدِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَسَبَقَ إِلَيَّ وَ هَمِهِ أَنَّهُمْ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ الْحَقِيقَةَ الْوَاحِدَةَ وَ الْمَعْنَى الْكُلِّيَّ بِصِفَةِ الْوَاحِدَةِ وَ الْكُلِّيَّةِ وَاقِعَةً فِي الْأَعْيَانِ، وَ هُوَ فَاسِدٌ.

نَعَمْ، الْمَعْنَى الْوَاحِدُ وَ الْمُشْتَرِكُ وَ الْكُلِّيُّ وَ الْعَامُّ وَ النَّوْعُ وَ الْجِنْسُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ اللَّوَاحِقِ قَدْ يَوْجَدُ فِي الْأَعْيَانِ لَكِنْ لَا بِهَذِهِ الْاِعتبارات، فَحَقِيقَةُ الْإِنْسَانِ مَثَلاً مِنْ حَيْثُ هُوَ إِنْسَانٌ مَوْجُودَةٌ فِي الْأَعْيَانِ مُنْصَبِغَةٌ بِالْوُجُودِ، لَا مِنْ حَيْثُ نَوْعِيَّتِهِ وَ اشْتِرَاكِ الْكَثْرَةِ فِيهِ بَلْ مِنْ حَيْثُ طَبِيعَتِهِ وَ ماهِيَّتِهِ.

«جوابی که از این ان قلت داده می‌شود این است که می‌گوییم: بعضی‌ها این‌طور اشتباه کردند و منشأ آن، غفلت از رعایت حیثیات است و اعتبارات را خوب ادراک نکرده‌اند.

وجود خارجی نداشتن کلی از نقطه نظر کلیّش

پس کلام محققین از حکماء که می‌گویند طبایع نوعیّه و جنسیّه وجود دارند به این معنا نیست که جنس از نقطه نظر معنای جنسیّتش که معنای مشترکه است و همین‌طور نوع از نقطه نظر معنای نوعیّتش و کلی طبیعی از نقطه نظر کلی طبیعی بودن و معروض کلی طبیعی که حیوانیّت و امثال ذلک باشد از حیث اینکه معروض کلی و کلیّت است، یک تحقق خارجی دارند.

کسی که یک مقدار کم در عالم فلسفه سیر کرده باشد و در حدائق و روضات فلسفه گردش کرده باشد نمی‌تواند به این تکلم بکند؛ (چطور یک معنای کلی و معنای مشترک می‌تواند در خارج باشد درحالی‌که خارج، ظرف تشخّص است؟! چه رسد به بزرگان از حکماء، ایشان در کتب و تعلیماتشان فرموده‌اند: کلی از نقطه نظر کلیّش وجود خارجی ندارد.

و شیخ الرئیس رساله‌ای در این باب وضع کرده‌اند که ایشان در این رساله تشنّیع کرده‌اند بر یک شخصی که محاسن بسیار زیاد و سنّ بالایی داشت و در همدان آن را دیده بودند، (البته کلام همین شخص هم قابل توجیه است، ان شاء الله در جلسه بعد کلام ایشان را معنا می‌کنیم.) می‌فرمایند که این شخص توهم و خیال کرده است که معنای وجود انواع و اجناس در اعیان این است که: آن وجود یک ذات واحده‌ای است که بعینه مقارن با این کثرات خارجی است که هر کدام در خارج وجود دارند و مختلف هستند، و مطابق است با کثراتی که در خارج هستند، و امری که در تمام این حقایق خارجی موجود است مشترک است در این ذات.

ایشان این‌طور فرموده است: آیا به عقل کسی می‌رسد یعنی یک کسی می‌تواند بگوید که این مسئله موضع خلاف بین حکماء است؟! (بوعلی می‌گوید:) وقتی که این شخص از قوم شنید که ایشان می‌گویند: اشخاص در حقیقت واحد و معنای واحد موجود مشترک هستند پس نتوانسته است بفهمد که منظور آنها از استعمال واحد در این موضع چیست. پس این‌طور خیال کرده است که مقصود ایشان این است که حقیقت واحد و معنای کلی به صفت وحدت و کلیّت نه با جزئیّت در اعیان پیدا می‌شود. (یعنی خیال کرده است که یک معنای کلی با صفت کلی که دارد مثلاً انسان کلی، حیوان کلی، این در اعیان واقع است درحالتی‌که این امکان ندارد و هو فاسد.) بله، معنای واحد و مشترک و کلی و عام و نوع و جنس و غیر این‌ها از لواحق گاهی در اعیان پیدا می‌شوند لکن نه به این اعتبارات؛ (نه به اعتبار کلی بودن و عام بودن و نوع بودن و جنس بودن بلکه به اعتبار جزئی بودن، یعنی به اعتبار اینکه این جزئی برای آن است.) پس حقیقت انسان مثلاً از این جهت که انسان است، در اعیان موجود است و رنگ وجود را پذیرفته است (یعنی این حقیقت، لباس وجود را پوشیده است در ضمن مثلاً زید.) نه از حیث نوعیّتش (یعنی انسان کلی بودنش) و اشتراک کثرت در او، بلکه از حیث ماهیّت و طبیعتش (در خارج موجود است، نه از حیث آن لحاظ کلی و چون که طبیعت کلی است.)»

[وَ قَدْ فُرِضَ الْعُمُومُ لِاجْتِبَافِهَا فِي مَوْطِنٍ يَلِيقُ لُحُوقُهُ بِهَا فِيهِ، وَ هُوَ الذِّهْنُ لَا الْخَارِجُ.^۱

«درحالی‌که عموم فرض شده است که ملحق به آن حقیقت شده است در جایی که سزاوار است که عموم به آن حقیقت در آنجا ملحق گردد و آن، ذهن است نه خارج.»]

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد

^۱ . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۷۳.