

ادامه ذکر ادله مرحوم آخوند برای اثبات وجود ذهنی

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

وَقَدْ نَصَّ الشَّيْخُ فِي سَائِرِ كُتُبِهِ: أَنَّ الْإِنْسَانِيَّةَ الْمَوْجُودَةَ كَثِيرَةً بِالْعَدَدِ وَ أَلَيْسَتْ ذَاتًا وَاحِدَةً وَ كَذَلِكَ الْحَيَوَانِيَّةُ.

کلام رجل همدانی و اعتراض ابن سینا بر ایشان

بحث راجع به وجود نوع و معقولات ثانیه منطقیه

یا فلسفیه در وجود ذهنی بود، مرحوم آخوند کلامی

را از آن عالم همدانی ذکر کردند که ابن سینا بر او

اعتراض وارد کرده بود. کلام او این بود که انسانیت

و حیوانیت بطبیعتها الکلیّة یعنی با همان طبیعت

خودش در وجود افراد تحقق پیدا می کند، یعنی

وجود حقیقت و طبیعت انسانی به وجود افراد خارج

تکثر پیدا می کند. وجود آن انسانیت در عین وحدتی

که دارد و با حفظ تذوّت ذات، با مشخصات و

متعیّنات و مصادیق خارجی کثرت پیدا می کند.

ابن سینا بر او اعتراض می کند و می فرمایند که

وجود این طبیعت انسانی و حقیقت نوعی حیوانی و

امثال این طبایع این طور نیست که با مقابلات

مشخصه مصادقی تکثر پیدا می کنند، بلکه به طور کلی

آن ذات انسانی در زید به نحوی است و آن ذات انسانی در عمرو به نحو دیگری است. البته این ذات انسانی در زید با مشخصات خارجی زید قرین و هم نشین است، نه اینکه آن مشخصات و ممیزات خارجی مصادیق بیابند آن حقیقت انسانی را مشخص بکنند و از او کثرت بسازند؛ زیرا وجود خود آن طبیعت مولد مشخصات است نه اینکه مشخصات مولد آن طبیعت باشند، به عبارت دیگر در اینجا علت به جای معلول نشسته است و این صحیح نیست.

استفاده‌ای که از این کلام ابن سینا می‌شود این است که ایشان در این قسمت از بیانشان اشاره دارند به آن مطلبی که در شفا در بحث نفس می‌فرمایند؛ که گرچه اطلاع بر جنس برای عموم افراد میسور است ولی اطلاع بر فصول اشیاء برای عموم افراد الا شد و ندر میسور و مهیا نیست؛ زیرا فصل هر شیئی عبارت از صورت نوعیّه آن شیء است و صورت نوعیّه شیء عبارت از نحوه وجود آن شیء است و کسی غیر از علام الغیوب نمی‌تواند از آن نحوه وجود اطلاع پیدا بکند.

کلام ایشان کلام خوبی است و خالی از دقت نیست، ولی نکته‌ای در اعتراض به مطلب همین عالم همدانی هست که اگر در خاطرتان باشد قرار شد ما از او دفاع بکنیم، گرچه مطالب بدون دلیل و بی‌ربطی را که به هم مربوط کرده است، ابن سینا را در مقام تشنیع در آورده است. و علی‌کلّ حال ما دیدیم بالأخره باید دفاع کرد؛ ابن سینا در انسانیتی که اینجا مطرح می‌کنند به طبیعت انسانیت من حیث هی‌هی اشاره ندارند بلکه اشاره ایشان در این انسانیت یا حیوانیت خاص نه به عنوان جنسیت بلکه به عنوان نوعیت به آن جنبه فصلیت طبایع است، که هر فصلی از نقطه نظر تشخص خارجی عبارت است از همان **صورةُ الاشياء فی المصادیق و فی الأعیان**، که از نقطه نظر کلی از آن، تعبیر به فصول می‌آوریم.

و چون **حقیقهُ الشّیء بِصورَتِهِ لا بِمادَّتِهِ**، پس ماده در میان همه مشترک است ولی آن چیزی که هویت خارجی شیء را تشکیل می‌دهد صورت نوعیه آن است که وقتی جنبه مشخصات شیء حذف بشود از آن به عنوان یک امر مشترک تعبیر به طبیعت

نوعیه یا به عبارت دیگر طبیعت فصلیه آورده می شود.

بناءً علی هذا ابن سینا رحمه الله می خواهند این طور
 بفرمایند که انسانیت در زید با انسانیت در عمرو دوتا
 است، انسانیت در زید و عمرو با انسانیت در خالد
 دوتا است، یعنی هر شخصی برای خودش یک
 انسانیتی دارد. که البته آن انسانیت در خارج با یک
 سری متفارقات و متمیزات خارجی مُصاحِب و قرین
 است که به واسطه آن انسانیت است که زید، انسان
 است و به واسطه آن انسانیت است که عمرو، انسان
 است. پس انسانیتی که در اینجا منظور شیخ است
 عبارت از همان حقیقت فصلیه است که در خارج
 - به شکل جزئی - از آن تعبیر به صورت آورده
 می شود.

دفاعی از کلام رجل همدانی

لا شکّ و لا شبهة که تعبیر از انسانیت و فصل به
 این کیفیت اشکالی ندارد، صورت هر شیء و انسانی
 عبارت از تحقق عینی همان انسان است و آن تحقق
 عینی با سایر از امثال آن، تفاوت فاحش دارد. ولی
 صحبت ما در اینجا این است که اگر این انسانیتی که
 شما می فرمایید در همه با هم تفاوت دارد و انسانیت

زید با انسانیت عمرو و چیز دیگری است، پس چرا این لفظ انسانیت را در همه موارد انسانیت استعمال می‌کنید، چرا به جای انسانیت، غنمیت و بقریت و صاهلیت را نمی‌آورید؟ اینکه یک لفظ واحد را در همه اینها استعمال می‌کنید اشاره به به یک طبیعت نوعیه‌ای دارد که وراء انسانیت زید و عمرو و بکر و خالد است، ما اسم آن طبیعت نوعیه را انسانیت کلی می‌گذاریم.

و آن انسانیت کلی وقتی که بخواهد در خارج بیاید دیگر کلی نیست بلکه انسانیت زید، انسانیت عمرو و انسانیت بکر می‌شود. انسانیت عمرو جزئی است و قابل صدق بر دیگری نیست، انسانیت خالد جزئی است و قابل صدق بر دیگری نیست. به این انسانیت دیگر طبیعت نوعیه نمی‌گویند بلکه به آن، فصل و صورت می‌گویند. جناب شیخ بحث ما در طبیعت نوعیه بر سر طبیعتی است که مابه‌الاشتراک بین زید و عمرو و بکر است، در حالی که آن انسانیتی که در زید است اختصاص به زید دارد و قابل صدق بر دیگری نیست، و تجاوز از زید در آن جایز نیست

که ما از زید تجاوز بکنیم و بگوییم این انسانیتی که در زید است همان انسانیتی است که در عمرو است یعنی آن انسانیت با این انسانیت یکی است. در حالی که این مسئله امکان ندارد، اگر انسانیت شما با ایشان یکی بود دیگر شما دو نفر نبودید، شما یک روح بودید اندر دو بدن، بلکه یک بدن و یک روح بودید و به هم چسبیده بودید.

پس انسانیتی که در یک شخص است با انسانیت شخص دیگر تفاوت دارد همان طور که جسمی که مربوط به زید است نمی شود که جسم عمرو باشد. عمرو برای خودش جسم و ماده‌ای دارد و زید هم برای خودش جسم، ماده و بدنی دارد؛ بدن زید مربوط به زید است و بدن عمرو هم مربوط به عمرو است. همین طور روحی که متولی بدن است و حاکم و مسیطر بر بدن است که از آن روح تعبیر به نفس ناطقه و صورت می‌آوریم و به عبارت شیخ از او تعبیر به انسانیت می‌آوریم، آن روح هم جزئی است و جزئی **لا یتسرّی و لا یتعدّی** است.

طبیعت مبهمه نوعیه یا فصلیه منظور رجل همدانی از انسانیت

بناءً علی هذا اینکه الآن شما می‌خواهید این

انسانیت را با یک لفظ به مصادیق مختلفه‌ای حمل
بکنید یعنی یک طبیعتی در نزد شما است که عبارت
از طبیعت انسانی و مابه‌الاشتراک و نوع مبهم است،
نوعی مبهم است که تمام مصادیق مختلفه را با
اختلاف حالات و روحیات در خودش جمع کرده
است. ما اسم این طبیعت مبهمه نوعیه یا فصلیه را
انسانیت می‌گذاریم. جناب فاضل همدانی با تمام
مطالب بدون دلیلش در این مسئله این را می‌خواهد
بگوید که این انسانیتی که در عین وحدت با افراد
خارج کثرت دارد همان طبیعت است که در انطباق
با جزئیات خارجی به صورت زید، عمرو، بکر و
دیگران در می‌آید. پس منظورش از آن مطلب اشاره
به این مسئله است و در این صورت هیچ اشکالی
دیگر به کلام ایشان وارد نمی‌شود.

مطلبی را آقای حسن‌زاده در حاشیه دارند، ایشان
می‌فرمایند که شاید مقصود از این انسانیت در کلام
این شخص اشاره به مُثُل افلاطونی باشد که او از این
مُثُل تعبیر به انسانیت کرده است،^۱ که استفاده این معنا

^۱. شرح فارسی الاسفار الاربعة، حسن‌زاده آملی، ج ۳، ص ۵۳۲.

از کلام این شخص بعید است.

اشکال بر کلی بودن وجود ذهنی و جواب آن

اگر شخصی اشکال بکند و بگوید که همان طوری که وجود خارجی قابل تسری و تعدی به مصادیق نیست، وجود ذهنی هم همین طور است؛ می گوید مگر شما نمی گوید که وجود و وعاء کلیات طبیعیّه در ذهن است؟ می گوییم: بله! می گوید مگر شما نمی گوید که هر چیزی تشخّص و وجود پیدا بکند جزئی است؟ این را هم می گوییم: بله! می گوید: پس بنابراین آنچه که در ذهن است قابل سرایت بر مصادیق دیگر نیست چون این مال خود ذهن است.

جواب مسئله ایشان همان چیزی است که قبلاً عرض شد، که ما دو نظر به وجود ذهنی داریم؛ یک نظر آلی و یک نظر استقلالیه. در نظر آلی نفس مفهومی که در ذهن قرار می گیرد از نقطه نظر حکایت با خارج مورد توجه قرار می گیرد و در آنجا دیگر جنبه ذهنی بودن و تشخّص مدّ نظر قرار نمی گیرد. لذا وقتی که ما می گوییم: حیوان؛ با اینکه این حیوان یک امری است که در ذهن ما وجود ذهنی پیدا کرده

است اما با همین قدر شما احساس می کنید که این حیوان منطبق بر تمام حیواناتی است که در خارج هستند، پس از مورچه تا بزرگترین حیوان که فیل باشد یا حیوانات دیگر در اینجا داخل در تحت این مفهوم هستند؛ به جهت اینکه در اینجا جنبه آلّیت مورد نظر قرار گرفته است، همان جنبه ای که حکایت از خارج می کند. بله از این نقطه نظر که شما این معنا یعنی حیوان را در ذهن آورده اید این یک معنایی است که اختصاص به شما دارد و مال شماست. شما می توانید بگویید این مفهوم حیوان را که در ذهن آورده اید مال خودم است و به کسی دیگر نمی دهم و هر کسی می تواند این کار را انجام بدهد، این می شود همان جزئی که قابل تسرّی نیست.

در این صورت قطعاً آن معنایی را که شما از حیوان در ذهن آورده اید با معنایی را که دیگری در ذهن آورده است از نظر وجود ذهنی متفاوت است. همان طوری که جسم و روح شما با جسم و روح ایشان تفاوت دارد همین طور مُدرکات هر کسی اختصاص به صندوقچه ذهن همان شخص دارد،

گرچه از یک دید دیگر یعنی از نقطه نظر آلیت همان مُدرکات ممکن است بر همان چیزی انطباق پیدا بکند که مُدرکات شخص دیگر بر آن چیز انطباق پیدا می کند و مُدرکات شخص ثالث هم بر همان چیز انطباق پیدا می کند. من باب مثال الآن من می گویم: فرش؛ تا گفتم فرش یک معنایی در ذهن تمام شما که در اینجا نشسته اید آمد، به نحوی که فوراً دست می گذاریم و می گوئیم این، فرش است یعنی منطبق^۲ علیه این مفهوم همان منطبق^۲ علیه مفهومی است که در ذهن شما است، در حالی که به محض گفتن فرش و سَجّاد، هر شخصی فوری برای خودش در ذهن این معنا را حاضر کرد. پس این دو لحاظی است که در اینجا هست.

تصوّر امور عدمی و انتزاعی دلیل دیگر آخوند برای اثبات وجود ذهنی

مطلب دیگری که مرحوم آخوند در تأیید مسئله و در دلیل برای وجود ذهنی بیان می فرمایند این است که ما یک امور انتزاعیّه ای را انتزاع می کنیم مثل مالکیت، ریاست و زوجیت. زوجیت از امور اعتباری است؛ اصغر آقا و کبری خانم می خواهند که زوج بشوند، می آیند خدمت جناب شیخ و می گویند

که ما دوتا همسایه هستیم، همدیگر را دیدیم و حالا می‌خواهیم با هم زوج بشویم! جناب شیخ می‌گوید که شما به من وکالت بده، بعد می‌گوید: **أَنْكَحْتُ** **مَوْكَاتِي** و آن هم می‌گوید: **قَبِلْتُ**. با گفتن این انکحت و قبلت یک‌دفعه می‌گوییم که زوجیت حاصل شد.

بگویید بینم آیا با گفتن انکحت یک کیلو به اینها اضافه شد؟ نه، اگر وزن این اصغر آقا مثلاً ۸۰ کیلو بود الآن دیگر ۸۵ کیلو نیست، همان است که قبلاً بوده است. اینها همان خصوصیات را که قبلاً داشتند الآن هم دارند، البته ممکن است که اضافه بشوند ولی اینها عوارض است و خصوصیات ذاتی آنها همان است که قبلاً بوده است و تفاوت نمی‌کند. پس چرا ما الآن به اینها می‌گوییم زوج؟ درحالی که قبلاً زوج نبودند و الآن هم هرکدام برای خودش جدا ایستاده است، این کبری خانم الآن در اینجا ایستاده است و اصغر آقا هم در قبال ایشان ایستاده است یک متر هم بینشان فاصله است، یعنی الآن که ایشان با ایشان است با قبلش هیچ تفاوتی نکرده است، پس چه

قضیه‌ای اِتِّفاق افتاد تا اینکه ما اضافه بر آن خصوصیاتِی که دارند - من باب مثال خصوصیتِ عالمیت و ابن کذا بودن - یک خصوصیتِ دیگری را بر آنها اضافه می‌کنیم و به آن خصوصیت، زوج می‌گوییم، چه قضیه‌ای اِتِّفاق افتاد در حالی که این یک امر انتزاعی است؟

منظور بودن ایجاد علقه در خواندن عقد

یعنی وقتی که عقلاء در عالم اعتبار یک نوع علقه‌ای را بین طرفین به وجود می‌آورند اینها را به هم وصل می‌کنند، نه اینکه علقه به وجود بیاید بلکه باید علقه را به وجود آورد. آیا شما وقتی که وکالت در نکاح می‌گیرید علقه را به وجود می‌آورید یا علقه هست یعنی شما لفظ را می‌گویید و علقه خودش می‌آید؟ یک وقتی می‌گوییم که ما لفظ را می‌گوییم: **أَنْكَحْتُ مَوْكَلَّتِي لِمَوْكَلِّي عَلَى الصِّدَاقِ الْمَعْلُومِ، قَبْلُهَا كَذَا؛** و با گفتن این لفظ، علقه می‌آید. اشتباه نکنید، اگر این طوری بخوانید عقد باطل است! شما باید علقه را درست بکنید، نه اینکه علقه خودش می‌آید. عاقد می‌آید زن و شوهر را به هم می‌چسباند، در عالم اعتبار آنها را به هم می‌چسباند یعنی در عالم

اعتبار یک معنایی را در نفس تصوّر می کند که آن معنا عبارت از تعلق خاص است که همان معنای زوجیت است.

بعضی گفته اند که آن تعلق خاص عبارت از نفس نکاح است که همان عمل مناکحه باشد ولی این طور نیست. تعلق خاص یعنی یک نوع ربطی که آن ربط بین برادر و خواهر نیست، بین پسر و ام نیست، بین انسان و خاله و عمّه نیست، یعنی با اینکه آنها محرم برای انسان هستند ولی آن ربط با آنها در اینجا نیست. آن ربط خاصی که به واسطه آن ربط **يُصْبِحُ زَيْدٌ زَوْجًا**، به یدِ عاقد است، عاقد می آید این ربط خاص را اعتباراً ایجاد می کند و الاّ کار دیگری انجام نمی دهد، من باب مثال نمی آید سر این دو را بگیرد و به هم بچسباند بلکه فقط به آنها نگاه می کند و می گوید آیا به بنده وکالت می دهید؟ می گوید: بله! به آن هم می گوید که وکالت می دهید؟ می گوید: بله وکالت می دهم!

وکالت دادن یعنی تفویض امر که باز این خودش یک امر اعتباری است چون کاری انجام نداده است

فقط تفویض کرده است، یعنی شما از ناحیه من اختیار دارید! در اینجا کاری انجام نشده است، تمام اینها در قلب و نفس انجام می‌گیرد؛ هم وکالتی که او می‌دهد انشاء است و اخبار نیست و هم عقدی را که این می‌خواند انشاء است. انشاء یعنی ایجادکردن قلبی نه ایجادکردن خارجی، در خارج اتّفاقی نمی‌افتد، اصغر آقا در جای خودش است و کبری خانم هم در جای خودش است، کاری انجام نمی‌شود. عاقد در عالم انشاء می‌آید این را ایجاد می‌کند، این ایجاد کردن یعنی امر اعتباری را به وجود آوردن! آن امر اعتباری علقه خاص و ارتباط مخصوص است که انسان به واسطه آن ارتباط، احساس خاصی نسبت به طرف مقابل در خودش می‌بیند که آن احساس و ارتباط را نسبت به خواهر، مادر، عمّه، خاله و دیگر افراد سببی از محارم نمی‌بیند، اسم این، زوجیت است.

قرار دادن اساس زندگی بر امور اعتباری توسط عقلاء

پس ما تصوّر امور اعتباری یا امور عدمی را می‌کنیم درحالتی که وجود اینها وجود خارجی نیست؛ زوجیت وجود خارجی ندارد، یا امکان که از

معقولات ثانیه فلسفی است وجود خارجی ندارد، نوعیت منطقی وجود خارجی ندارد، ملکیت وجود خارجی ندارد چون زمین در جای خودش است و مالک هم اینجا برای خودش است هیچ ارتباطی با همدیگر ندارند، ولی می‌گوییم در اینجا ملکیت است، این زمین مال و ملک این شخص است یعنی بین این‌ها یک علقه‌ای است که آن علقه بین شما و بین این زمین نیست پس آن از امور اعتباری است. و عقلاء اساس زندگی را بر این امور اعتباری قرار می‌دهند، مسائل زندگی را بر این مسئله قرار می‌دهند. و شرع هم بر اساس امور اعتباری احکامی آورده است، این‌طور نیست که بگویید حالا چون اعتبار است پس تمام اینها محلی از اعراب ندارند و کشک هستند، نخیر! کشک نیست و تمام اینها مبانی عقلایی هستند که شرع بر اساس آن، تکلیف جعل می‌کند و احکام می‌آورد. درحالتی که اینها وجود خارجی ندارند و آن چیزی که در خارج است زمین است و مالک است من باب‌مثال زید است و چیز دیگری نیست. ولی شما می‌گویید در اینجا ملکیت

هست و بر این اساس، سند می‌نویسید و کاغذ می‌آورید، پول می‌دهید! همه این کارها به‌خاطر این است که این یک امری است که واقعیت دارد منتها واقعیتش واقعیت اعتباری است؛ در عالم ذهن و نفس، واقعیت دارد نه در عالم اعیان خارجی. در عالم اعیان خارجی چیزی نیست، یک زید است و یک زمین و غیر از آنها چیزی نیست، زمین هم که به زید نجسبیده است از همدیگر جدا هستند. پس چون وجود این‌ها نمی‌تواند وجود خارجی باشد پس باید ذهنی باشد.

لزوم وجود علت غایی قبل از فعل، دلیل برای اثبات وجود ذهنی

یکی از ادله دیگری که مرحوم آخوند برای اثبات وجود ذهنی ذکر می‌کند این است که هر فاعلی فعلی را که انجام می‌دهد برای یک غایت و مقصدی آن را انجام می‌دهد؛ من باب مثال شما که می‌روید این فرش را می‌خرید آن را برای این می‌خرید که از آن استفاده بکنید، فرش را بدون غرض که نمی‌خرید همین‌طور کناری بگذارید. حالا این غایت که استفاده از فرش است آیا قبل از خرید فرش است یا بعد از خرید فرش است؟ اگر این غایت از اول بوده

است پس دیگر نیازی به فرش خریدن نیست!
درحالی که علّت غایی سبب محرّکۀ فاعل نحو الفعل
است، یعنی وقتی که فاعل این غایت را درنظر
می گیرد تحریک برای فعل در او به وجود می آید. اما
اگر این غایت از اوّل باشد دیگر خریدن معنا ندارد و
فرش در منزل شما است. بنابراین علّت غایی گرچه
بوجوده العینی بعد از خرید و انجام فعل است ولی
بوجوده الذّهنی و العِلّمی باید قبل باشد. پس وعاء
آن حتماً باید در ذهن باشد و وجودش وجود ذهنی
است.

آثار خارجی برای تخیّلات و توهمّات دلیل برای اثبات وجود ذهنی

مطلب دیگری را که ایشان به عنوان دلیل برای
اثبات وجود ذهنی می آورند این است که می فرمایند:
ما می بینیم بر تخیّلات و توهمّاتی که جنبۀ خارجی
ندارند آثار خارجی بار می شود و این ها برای انسان
یک مسائل خارجی را به وجود می آورند؛ مثلاً یک
مسئله در ذهن شما می آید یک دفعه رنگتان می پرد،
یا من باب مثال ترس برای انسان عارض می شود یا
یک قضیّۀ ای در ذهن می آید، رنگ انسان بر افروخته
می شود. این آثاری که به وجود می آید به واسطه

تخیلات است درحالتی که این تخیلات وجود خارجی ندارند، فقط خاطره‌ای است که در ذهن آمده است پس چرا باید رنگ شما تغییر بکند؟ من باب مثال چرا تا شما ترشی را در نظر می‌آورید دهان شما آب می‌افتد درحالتی که در خارج اصلاً ترشی وجود ندارد یعنی نه لیموترش وجود دارد و نه چیز دیگری؟ این به خاطر این است که نفس این تصوّر موجب تحریک اعصاب است، یعنی اعصاب بزاق به این کیفیت تحریک می‌شوند. درحالی که آثار عینی خارجی بر این مترتب نیست ولی آثار ذهنی که آن آثار در خارج به یک نحوی بروز و ظهور پیدا می‌کنند در ذهن مترتب است و یک مطالبی هم راجع به این مطلب ایشان در آنجا می‌فرمایند.

متن مرحوم آخوند در ادامه اشکال بر رجل همدانی

وَقَدْ نَصَّ الشَّيْخُ فِي سَائِرِ كُتُبِهِ: أَنَّ الْإِنْسَانِيَّةَ الْمَوْجُودَةَ كَثِيرَةٌ بِالْعَدَدِ وَ لَيْسَتْ ذَاتًا وَاحِدَةً وَ كَذَلِكَ الْحَيَوَانِيَّةُ؛ لَا كَثَرَةٌ يَكُونُ بِاعْتِبَارِ إِضَافَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ بَلْ ذَاتُ الْإِنْسَانِيَّةِ الْمُقَارَنَةِ لِحَوَاصِّ زَيْدٍ هِيَ غَيْرُ ذَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ الْمُقَارَنَةِ لِحَوَاصِّ عَمْرٍو، فَهُمَا إِنْسَانِيَّتَانِ؛ إِنْسَانِيَّةٌ قَارَنْتَ حَوَاصِّ زَيْدٍ وَ إِنْسَانِيَّةٌ قَارَنْتَ حَوَاصِّ عَمْرٍو، لَا غَيْرِيَّةٌ بِاعْتِبَارِ الْمُقَارَنَةِ حَتَّى يَكُونَ حَيَوَانِيَّةً وَاحِدَةً تُقَارَنُ الْمُتَقَابِلَاتِ مِنَ الْفُصُولِ.
فَإِنْ قُلْتُ: كَمَا أَنَّ الْمَوْجُودَ الْخَارِجِيَّ مُشَخَّصٌ لَا يَقْبَلُ الْإِشْتِرَاكَ كَذَلِكَ الْمَوْجُودُ الذِّهْنِيُّ مُشَخَّصٌ لَا يَقْبَلُ الْإِشْتِرَاكَ وَ لَا يَنْطَبِقُ عَلَى كَثِيرِينَ وَ الْمُنْطَبِقُ عَلَى كَثِيرِينَ إِنَّمَا هُوَ الْمَاهِيَّةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ، وَ هِيَ مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ أَيْضًا فَلَا يَتِمُّ الدَّلِيلُ.
قُلْتُ: لَيْسَ الْمَقْصُودُ أَنَّ الْإِنْسَانَ الْمَوْجُودَ فِي الذِّهْنِ مَثَلًا لَيْسَ شَخْصًا وَ لَيْسَ مَعَهُ مَا يَمْنَعُهُ عَنِ الْإِشْتِرَاكِ بَلْ الْمُرَادُ أَنَّ لَنَا أَنْ نَتَصَوَّرَ مَعْنَى الْإِنْسَانِ الْمُطَابِقِ لِكَثِيرِينَ وَ نُحْضِرُهُ عِنْدَ الْعَقْلِ كَذَلِكَ وَ مَعْلُومٌ بَقِيًّا أَنَّ الْإِنْسَانَ الْمَعْلُومَ كَذَلِكَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَعْلُومٌ كَذَلِكَ لَيْسَ فِي الْخَارِجِ وَ لَا مُتَشَخِّصًا بِشَخْصٍ خَارِجِيٍّ أَصْلًا.

متن مرحوم آخوند در ادامه ادله اثبات وجود ذهنی

وَ مِنَ الْإِسْتِصَارَاتِ فِي هَذَا الْبَابِ: أَنَّا نَتَصَوَّرُ الْأُمُورَ الْإِنْتِزَاعِيَّةَ وَ الصِّفَاتِ الْمَعْدُومَةَ فِي الْخَارِجِ وَ نَحْكُمُ بِهَا عَلَى الْأَشْيَاءِ، فَلَا مَحَالَةَ لَهَا ثُبُوتٌ؛ فَثُبُوتُهَا إِنَّمَا فِي الْخَارِجِ وَ هُوَ مُحَالٌ لِأَنَّهَا أُمُورٌ اِعْتِبَارِيَّةٌ، فَهِيَ مَوْجُودَةٌ فِي الذِّهْنِ وَ هُوَ الْمَطْلُوبُ.
وَ مِنَ الْعَرَشِيَّاتِ الْوَارِدَةِ: أَنَّ كُلَّ فَاعِلٍ يَفْعَلُ فِعْلًا لِبَغَايَةٍ وَ حِكْمَةٍ، لَوْ لَمْ يَكُنْ لَمَّا يَتَرْتَبُ عَلَى فِعْلِهِ مِنَ الْبَغَايَةِ وَ الْعَرَضِ نَحْوُ مِنَ الثُّبُوتِ، لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ الْفَاعِلُ فِعْلًا لِأَجْلِهِ، وَ لَوْ كَانَ لَهُ تَحَقُّقٌ فِي الْخَارِجِ عَيْنِي لَزِمَ تَحْصِيلُ الْحَاصِلِ؛ فَلَا بُدَّ وَ أَنْ يَكُونَ لَهُ نَحْوٌ مِنَ التَّقَرُّرِ لَا يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ أَثَرُهُ الْمَخْصُوصَةُ بِهِ الْمَطْلُوبَةُ مِنْهُ، وَ هُوَ الْمَعْنَى بِالْوُجُودِ الذِّهْنِيِّ.
وَ مِمَّا يُنْبَهُكَ عَلَى مَا نَحْنُ بِصَدْدِهِ كَوْنُ الْأَشْيَاءِ الْوَهْمِيَّةِ الْغَيْرِ الْوَاقِعَةِ فِي الْأَعْيَانِ سَبَبًا

لِلتَّحَرِّكَاتِ وَ التَّأَثِّرَاتِ الْخَارِجِيَّةِ وَ إِن لَّمْ يَتَرَتَّبْ عَلَيْهَا أَثَارُهَا الْمَخْصُوصَةُ الْمَطْلُوبَةُ؛ أَوْ لَا تَرَى أَنْ تَخْتَلِكَ لِمُسْتَهْلِي لَطِيفٍ كَيْفَ يُحْدِثُ فِي بَدَنِكَ شَيْئًا وَ تَخْتَلِكَ لِلْحُمُوضَةِ بِوَجِبٍ لَكَ انْفِعَالًا وَ قَشَعْرِيرَةً. وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ لِصُورَةِ بَيْتٍ ثَرِيدٌ بَنَاءُهُ نَحْوُ مِنَ الثَّبُوتِ لَمَا كَانَ سَبَبًا لِتَحْرِيكِ أَعْضَائِكَ.

وَ قَدْ حُكِيَ عَنْ بَعْضِ حَذَّاقِ الْأَطْبَاءِ مُعَالِجَةً بَعْضِ الْمُلُوكِ حَيْثُ أَصَابَهُ فَالِجٌ لَا يَنْجِعُ فِيهِ الْعِلَاجُ الْجِسْمَانِيُّ، دَفَعَهُ بِمَجَرَّدِ تَدْبِيرَاتٍ نَفْسَانِيَّةٍ وَ أُمُورٍ نُصُورِيَّةٍ بَاعِثَةٍ لِاشْتِعَالِ الْحَرَارَةِ الْغَرِيزِيَّةِ حَتَّى دَفَعَتْ الْمَادَّةَ.

وَ بَعْضُ النُّفُوسِ قَدْ يَبْلُغُ فِي الْقُوَّةِ وَ الشَّرَفِ إِلَى حَيْثُ يَقْوَى تَصَوُّرَاتُهُ وَجُودًا وَ ظُهُورًا حَتَّى يَقُومَ وَجُودُهَا مَقَامَ الْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ فَيُبْرِئُ الْمَرِيضَ وَ يُمَرِّضُ الْأَشْرَارَ وَ يُقَلِّبُ عُصْرًا إِلَى عُصْرٍ آخَرَ حَتَّى يَجْعَلَ غَيْرَ النَّارِ نَارًا أَوْ يُحَرِّكَ أَجْسَامًا عَجَزَتْ عَنْ تَحْرِيكِهَا نَفُوسٌ أَبْنَاءِ النَّوعِ. كُلُّ ذَلِكَ بِإِهْتِرَازٍ عُلُويٍّ وَ تَأْيِيدٍ مَلَكُوتِيٍّ وَ طَرَبٍ مَعْنَوِيٍّ^١

«و شیخ در دیگر کتاب‌هایش تصریح دارد: انسانیتی که موجود است به واسطهٔ عدد، زیاد است و ذات واحد نیست. (یک انسانیت نیست بلکه ما به تعداد مصادیق خارجی، انسانیت داریم.) و همین‌طور حیوانیت. این کثرت کثرتی نیست که اضافات مختلفه او را متکثر کرده باشد بلکه آن ذات انسانیتی که با خواصّ زید قرین است با ذات انسانیتی که با خواصّ عمرو قرین است فرق می‌کند، (آن، یک صورت خاص دارد و این یک صورت خاص دارد یعنی صورت هر شخصی با صورت شخص دیگر قطعاً تفاوت دارد.) پس ما دو انسانیت داریم؛ انسانیتی که مقارن خواصّ زید است و انسانیتی که مقارن خواصّ عمرو است (و اینها با همدیگر تفاوت دارند.) این غیریت به اعتبار مقارنه نیست تا اینکه حیوانیت واحد مقارن با فصول مختلفه‌ای باشد که بر این حیوانیت قرین و عارض می‌شوند. (یعنی این خودش فی حدّ نفسه با آن دیگری تفاوت می‌کند، که همان قضیه که فرموده‌اند: حَقِيقَةُ الشَّيْءِ بصورته، در اینجا هست.)

ترجمه متن آخوند در اشکال بر کلی بودن وجود ذهنی و جواب آن

اگر اشکال بشود: همان‌طور که موجود خارجی جزئی است و قبول اشتراک نمی‌کند، موجود ذهنی هم جزئی است و قبول اشتراک نمی‌کند و منطبق بر کثیرین نمی‌باشد، (پس مابازاء خارجی ندارد و منطبق بر کثیرین نیست.) منطبق بر کثیرین همان ماهیت من حیث هی‌هی است، درحالتی‌که آن ماهیت نیز در خارج موجود است؛ (یعنی به وجود افراشد موجود است.) پس این دلیل (که چون این در خارج نیست و چون منطبق بر کثیرین است پس وعاء آن، ذهن است، چون آن چیزی که در خارج است جزئی است و نمی‌شود منطبق بر کثیرین باشد،) تمام نیست.

در جواب می‌گوییم: ما نمی‌خواهیم بگوییم انسانی که موجود در ذهن است، شخص و جزئی نیست و تشخص ندارد و با او چیزی نیست که او را از اشتراک منع بکند، بلکه مراد این است که ما می‌توانیم معنای انسان که مطابق با یک عده افراد زیاد است را تصوّر بکنیم و آن معنا را به‌این نحو نزد عقل احضار بکنیم، (یعنی این‌طور آن را احضار بکنیم که مطابق بر یک عده افراد است، یعنی به‌نحو جنبهٔ آلِیت.) و یقیناً معلوم است که انسانی که این‌طوری است (یعنی به‌نحو آلی به آن نظر شده است) از حیث اینکه معلوم بالذات است، در خارج نیست (چون آن چیزی که در خارج است قابل صدق بر کثیرین نیست درحالی‌که این قابل صدق بر کثیرین است.) و متشخص به تشخص خارجی نیست (بلکه مابه‌الاشتراک بین افراد مختلف است که با هم تفاوت دارند.)

ترجمه متن آخوند در چند دلیل دیگر برای اثبات وجود ذهنی

و از مسائلی که موجب روشنی و وضوح مسئله در این باب می‌شود: این است که ما امور انتزاعیه و صفات معدومه را در خارج تصوّر می‌کنیم و به‌واسطهٔ این صفات و امور انتزاعیه بر اشیاء حکم می‌کنیم؛ (من‌باب‌مثال می‌گوییم که هذا ممکن، هذا رئیس، هذا مالک، هذا زوج و امثال‌ذالک. درحالتی‌که این صفات معدومه و امور انتزاعی در خارج وجود ندارند.) فلا محاله این صفات و امور انتزاعی باید یک ثبوتی داشته باشند (و الا شما نمی‌توانید حکم بکنید؛) پس ثبوت آنها یا در خارج است که این محال است چون اینها اموری هستند که انسان آنها را اعتبار می‌کند نه اینکه تشخص و تعین خارجی داشته باشند. پس موجود در ذهن هستند و هو المطلوب.

و از عرشیاتی که در اینجا وارد شده است و بر ما آمده است: این است که هر فاعلی فعلی را که انجام می‌دهد به‌خاطر هدف، حکمت، دلیل و غایتی است، و اگر بر فعلش از غایت و غرض نحوه‌ای از ثبوت مترتب نبود، این فاعل هیچ فعلی را به‌خاطر آن انجام نمی‌داد. (این فاعل طبعاً دستش به طرف کاری نمی‌رود.) و اگر برای این غایت یک تحقق خارجی و عینی باشد تحصیل حاصل لازم می‌آید؛ یعنی لازم می‌آید که از اول آن هدف و غایت بوده باشد، (وقتی که هست پس دیگر این دنبال چه چیزی برود؟! پس باید نحوه‌ای از تقرّر داشته باشد،) (باید یک نحوه وجود علمی قبل از وجود عینی داشته باشد،) به‌طوری که آثار مخصوص به آن و مطلوب از آن بر این وجود علمی مترتب نشود. و مقصود ما از وجود ذهنی همین است.

و از آن مسائلی که تو را آگاهی می‌دهد بر آنچه که ما در مقام بیانش هستیم این است: که اشیاء وهمیهٔ غیر واقعیّه که در اعیان و خارج وجود ندارند، سبب تحریکات و تأثیرات خارجی می‌شوند. (اشیاء وهمیه‌ای که در اعیان واقع نیستند یعنی آنچه که در قوای واهمهٔ انسان می‌آید مانند عداوت و دشمنی، حب، محبت، تصوّر اشیاء، این‌ها سبب تحریکات و تأثیرات خارجی در انسان می‌شوند یعنی موجب انفعال انسان می‌شوند.) اگرچه آثار مخصوصه و مطلوبهٔ از آنها بر این پیدا

^١ . الحکمة المتعالیة، ج ١، ص ٢٧٤.

نمی‌شود؛ (شما وقتی که لیموترش را در نظر بگیرید معده شما از آب لیموترش پر نمی‌شود، یا دفع صفرا ای نگار نازنین نمی‌شود، دهان شما آب می‌افتد ولی صفرا ی شما تا اینکه آن را میل نفرمایید از بین نمی‌رود، یعنی آثار مطلوبه خارجی بر آن مترتب نمی‌شود. در هر چیزی اگر می‌خواهید آثار مطلوبه مترتب باشد باید دنبال عینی آن بروید نه دنبال ذهنی؛

کی کند دانستن سرکه‌انگبین * دفع صفرا ای نگار نازنین^۱**

دانستنش فایده ندارد آقا!)

آیا نمی‌بینی که تخیل شما بر چیزی که مورد اشتهای شما است و لطیف است چگونه در بدنت چیزی را به‌وجود می‌آورد؟ مثلاً تخیل ترشی در شما موجب انفعال شما و جمع‌شدن صورت و پوست بدنتان می‌شود یعنی حالت انقباض در وجود شما پیدا می‌شود.

و اگر صورت بیتی که شما می‌خواهید آن را بسازید یک نحوه ثبوت نداشته باشد، چطور سبب تحریک اعضایت خواهد شد؟! (پس چطور می‌خواهید پایه‌ها را بریزید، چطور می‌خواهید آجر بگذارید؟ پس آن صورت باید در ذهن شما باشد تا بر اساس آن صورت، مواضع آنها را معین بکنید.)

و از بعضی از حدّاق اطباء معالجه بعضی از ملوک که فلج شده بودند و تکان نمی‌خوردند و علاج جسمانی در آنها فایده نداشته است حکایت شده است که آن بیماری را با مجرّد تدبیرات نفسانی و امور تصوّری که باعث شعله‌ور شدن حرارت غریزی است معالجه کرده‌اند به‌طوری‌که ماده دفع شده است.

داستانی در معالجه افراد با تدبیرات نفسانی و امور تصوّری

(من مثل این قضیه را راجع به زکریّای رازی خواندم که رفته بود پیش یکی از سلاطین آل سامان، ظاهراً منصور بن نوح بوده است. ظاهراً نتوانسته بود که او را معالجه بکند، خلاصه یک روزی به پادشاه می‌گوید که بایستی در یک مکان خلوتی با شما باشم، بعد در آنجا شروع می‌کند به فحش‌دادن به پادشاه! پادشاه وقتی که می‌بیند این دارد فحش می‌دهد به رگ غیرتش بر می‌خورد! این هم می‌گوید اگر راست می‌گویی پا شو ببینم فلان فلان شده! پادشاه هم خیلی به خودش فشار می‌آورد بلند می‌شود که این را بزند، یک‌دفعه راه می‌افتد!)

نظیر همین قضیه امروز هم دیده شده است و بعضی از اطباء هم مانند این را نقل می‌کنند که آن جنبه روحی و نفسی قضیه آن‌قدر شدید بوده است که یک‌مرتبه آن حالت عادی آنها را تغییر داده است. این‌طور که در ذهنم هست، من کوچک بودم که این قضیه را شنیدم، یکی از افراد فامیل بوده است که اصلاً پاهایش به‌طور کلی خشک شده بود و هیچ نوع حرکتی نداشته است. بعد پیش دکتر می‌پرند و دکتر می‌بیند فایده‌ای ندارد. دکتر می‌گوید که من باید با این زن تنها باشم، این زن هم خیلی زن عفیفی بوده است، وقتی که تنها می‌شوند یک‌دفعه و انمود می‌کند که قصد تعرّض و تجاوز به این زن را دارد! یک‌مرتبه این زن خیلی متوحّش و منبعث می‌شود و پاهایش حرکت می‌کنند یعنی راه می‌افتد و فرار می‌کند.

این به‌خاطر جنبه غلبه اعصاب بر این اعضاء و سیستم عصبی بدن است؛ که نفس چطور می‌آید و این اعصاب را تحریک می‌کند و به‌واسطه تخیلات دست‌خوش خودش قرار می‌دهد. چون این دیگر تخیل و توهم است، یعنی به‌واسطه تخیل و توهم اینکه این الان می‌خواهد امر خلاف انجام بدهد، نمی‌تواند تحمّل بکند و تحت تأثیر این توهم و تخیل یک فعل و انفعالاتی انجام می‌شود.)

و بعضی از نفوس گاهی در قوّت و شرف به حدّی می‌رسند که تصوّراتشان از نظر وجود و ظهور قوی می‌شود تا اینکه وجود آن تصوّرات به‌جای وجود عینی قرار می‌گیرد و نفس وجود ذهنی موجب وجود عینی خواهد شد؛ پس مریض را شفا می‌دهند و اشرار را مریض می‌کنند و یک عنصر را عنصر دیگر می‌کنند، حتّی غیر آتش را آتش می‌کنند، یا اجسامی را که از حرکت دادنشان افراد نوع انسان عاجز هستند حرکت می‌دهند. تمام اینها به‌واسطه آن حالت علوی و تایید ملکوتی و طَرَب معنوی می‌باشد. (یعنی به‌واسطه آن حالت علوی و اتّصال به عالم ملکوت، نفس تصوّر آن شیء موجب تحقّق خارجی آن خواهد شد.)

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد

^۱ . مثنوی طاقдіس، بخش ۱۶۰: فرق میان عقل و ادراک.

^۲ . چهار مقاله، نظامی عروضی، مقالّت چهارم: در علم طب و هدایت طبیب، بخش پنجم، حکایت چهار.