هو العلیم

سه دلیل بر اثبات وجود ذهنی قاعدهٔ فرعیّت، کلیّت و صرف‌الحقیقة

شرح منظومه جلسه چهلم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفریدة الأولی فی الوجود و العدم، غُرَرٌ فی وجود الذهنی)

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدّس اللّه سرّه

بسم الله الرحمن الرّحیم

ادلّهٔ اثبات وجود ذهنی

صِرْفَ الْحَقِيقَةِ الذَّي مَا كَثُرَا... *** ... مِنْ دُونِ مُنْضَمَّاتِهَا الْعَقْلُ يَرىٰ
وَ الذَّاتُ فِى أَنْحَا الْوُجُودَاتِ حُفِظَ... *** .. جَمعُ الْمُقَابِلَينْ مِنّهُ قَدْ لُحِظ
فَجَوْهَرٌ مَعَ عَرَضٍ كَيْفَ اجْتَمَعَ... *** .. أَمْ كَيْفَ تَحْتَ الْكَيْفِ كُلٌّ قَدْ وَقَعَ[1]

قاعدهٔ فرعیّت اولین دلیل مرحوم حاجی بر اثبات وجود ذهنی

مرحوم حاجی برای اصلِ تحقّق وجود ذهنی سه دلیل می‌آورند که یکی از آنها «قاعدهٔ فرعیّت» بود، البتّه در قاعدهٔ فرعیّت صحبت در این بود که در قضیّه موجبه «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ فرعُ ثبوتِ المثبت له» است. البتّه این مطلب بنا بر تسلیم خصم است که چاره‌ای از قبول آن نیست؛ چون موضوع در هر قضیّه موجبه‌ای باید وجود داشته باشد.

تلمیذ: چرا ما مسئله را منحصر در قضیّه موجبه می‌کنیم، در قضیّه سالبه هم مسئله همین‌طور است،

---

[1] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۲۱.

یعنی قضیّه سالبه در وجود ذهنی و خارجی هم به موضوع احتیاج دارد.

استاد: فعلاً بحث ما در وجود ذهنی و وجود خارجی نیست بلکه ما می‌خواهیم فعلاً به وجود ذهنی راه پیدا بکنیم؛ لذا الآن نمی‌توانیم صحبت بکنیم که آیا در قضیّه سالبهٔ در ذهن هم موضوع می‌خواهیم یا نمی‌خواهیم؟ چون خصم ممکن است که بگوید من اصلاً وجود ذهنی را قبول ندارم!

اختصاص قاعدهٔ فرعیّت به قضیّه موجبه

تلمیذ: صحبت ما درمورد قاعدهٔ فرعیّت است نه وجود ذهنی!

استاد: قاعدهٔ فرعیّت مربوط به قضیّه موجبه است نه قضیّه سالبه؛ به‌خاطر اینکه ما در قضیّه موجبه در عالم تحقّق نیاز به وجود موضوع داریم؛ حالا چه در ذهن باشد و چه در خارج! ولی ما در قضیّه سالبه وجودِ موضوع نمی‌خواهیم؛ یعنی در قضیّه سالبه خودِ عدم موضوع موجبِ تحقّق قضیّه سالبه خواهد شد.

آن چیزی که ما الآن در مقام بیانش هستیم و

می‌خواهیم با خصم دربارهٔ آن صحبت بکنیم، مسئلهٔ وجود خارجی و اصلِ وجود است، که خصم در آن قضیّه ناچار است که مطلب را بپذیرد. ما به دو نحوه ممکن است که بگوییم قضیّه سالبه تحقّق دارد: یکی اینکه موضوع باشد و محمول را از آن سلب کنیم و یکی اینکه اصلاً موضوع نباشد تا اینکه بخواهیم محمولی را از او سلب بکنیم یا نکنیم.

تلمیذ: این مطلب که قضیّه سالبه به دو نحوه است: یا اینکه موضوع باشد و محمول را از آن سلب کنیم و یا اینکه اصلاً موضوع نباشد تا اینکه بخواهیم محمولی را از او سلب بکنیم یا نکنیم مربوط به وعاء خارج است اما در وعاء ذهن این‌گونه نیست!

استاد: بله، ولی ما کاری به وعاء ذهن نداریم؛ لذا بحث ما در قضیّه موجبه روی خارج می‌رود. یعنی بحث ما در قضیّه موجبه که «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ فرعُ ثبوتِ المثبت له» است بحثِ خارج است و ما در آنجا بحثِ ذهن را نمی‌کنیم.

تلمیذ: اینکه ما می‌گوییم: «المعدومُ المطلق لا یُخبر عنه»، در وعاء و عالَم ذهن است.

استاد: بله، ولی این بحث ما فعلاً بحثِ وعاء ذهن

و وعاء خارج نیست تا اینکه شما بخواهید اشکال بکنید. ما می‌خواهیم بگوییم که ما یک ظرف خارج داریم و یک ظرف ذهن؛ خصم می‌گوید که ما اصلاً ظرفِ ذهن نداریم! می‌گوییم پس شما این قاعدهٔ فرعیّت را چه‌کار می‌کنید؟ چون ما می‌دانیم که بالأخره در ذهن یک موضوعی داریم و باید در یک جایی نقش ببندد! منتها چون خصم نمی‌تواند قاعدهٔ فرعیّت را در قضیّه موجبه رد بکند، پس ما برعهده و گردن او یک موضوعی را می‌گذاریم و می‌گوییم حالا خودت وعاءِ این موضوع را پیدا بکن.

می‌گوییم شما که قاعدهٔ فرعیت را نمی‌توانید از بین ببرید، حالا آیا «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ فرعُ ثبوتِ المثبت له» مگر در قضیّه موجبه نیست؟ می‌گوید: بله! و بعد می‌گوییم «اجتماع النقیضین مغایرٌ لاجتماع الضدّین» یک قضیّه موجبه است، حالا آیا موضوعِ این قضیّه موجبه مگر تحقّق نمی‌خواهد؟ می‌گوید: بله! می‌گوییم پس این وعاء تحقّق را شما به ما نشان بده! آیا وعاءِ تحقّق، خارج است؟ خیر، چون هیچ‌وقت این موضوع در خارج تحقّق پیدا

نمی‌کند، پس وعاءِ تحقّق باید ذهن باشد. یعنی از تسلیم خصم بر اینکه در قضیّه موجبه ما نیازِ به وجود موضوع داریم می‌رسیم به اینکه موضوع ما در این قضیّه باید در ذهن باشد.

احتیاج به تصوّر موضوع در قضایای موجبه و سالبه

بله، در قضیّه سالبه هم برای‌اینکه شما یک محمولی را از یک موضوعی سلب بکنید بالأخره باید یک تصوّری از موضوع در قضیّه سالبه داشته باشید! وقتی که خصم شما اعتراف کرد به اینکه ذهن هست و وجود ذهنی هست، آن‌موقع در قضیّه سالبه هم تعیین وعاء موضوع را بر عهده‌اش می‌اندازیم.

اما «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ فرعُ ثبوتِ المثبت له» در قضیّه سالبه نمی‌آید بلکه بحث در قضیّه سالبه یک بحث دیگری است و آن این است که ما چه در وجوب و چه در سلب نیازِ به موضوع داریم. یعنی همین‌قدر که شما می‌خواهید خبر بدهید، این خبر شما یک مُخبرٌعنه می‌خواهد؛ حالا آن مخبرٌ عنه یا باید وجود خارجی داشته باشد و یا باید وجود ذهنی داشته باشد.

ولی قاعدهٔ فرعیّت که «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ» باشد مربوط به قضیّه سالبه نیست بلکه مربوط به قضیّه موجبه است. منتها در قضیّه موجبه یا وجود خارجی لحاظ می‌شود و یا وجود ذهنی؛ مثل «اجتماع النقیضین مغایرٌ لاجتماع الضدّین» و امثال‌ذالک.

انکار وجود ذهنی توسط خصم، دلیل نیاز به قاعدهٔ فرعیّت

بحث ما در قضیّه فرعیّت با خصم است چون هنوز ما راجع به این صحبت نکردیم که آیا ذهنی داریم تا نداریم؟ خصم می‌گوید که ما اصلاً وجود ذهنی نداریم! حالا ما از چه راهی این را به او اثبات بکنیم؟ از راه قاعدهٔ فرعیّت این را اثبات می‌کنیم. یعنی سراغ قاعدهٔ فرعیّت می‌رویم چون قاعدهٔ فرعیّت اثباتِ وجود موضوع را می‌کند و او نمی‌تواند قبول نکند؛ چون یا باید قاعدهٔ فرعیّت را رد بکند و بگوید قاعدهٔ فرعیّت مربوط به عالَم خارج است و یا آن را بپذیرد.

می‌گوییم اگر قاعدهٔ فرعیّت مربوط به عالَم خارج است پس شما آن را تخصیص زده‌اید، درحالتی‌که ما

می‌بینیم این «اجتماع النقیضین مغایرٌ لاجتماع الضدّین» یک قضیّه موجبه است که موضوع و محمول دارد. حالا ما با این موضوع و محمولِ آن چه‌کار بکنیم؟! قضیّه سالبه که نیست بلکه قضیّه موجبه است، پس خصم مجبور است وجودِ موضوع این قضیّه موجبه را بپذیرد، وقتی که پذیرفت از او سؤال می‌کنیم که این موضوع در چه وعائی وجود دارد؟ و وقتی که در خارج وجود نداشت پس در ذهن وجود دارد.

عدم کفایت قضیّهٔ سالبه برای اثبات وجود ذهنی

تلمیذ: در قضیّهٔ سالبه هم ما احتیاج به موضوع داریم و ضرورت ندارد که ما برای اثبات وجود ذهنی به قاعدهٔ فرعیّت متمسّک بشویم. قاعدهٔ فرعیّت مربوط به عالَم قضایا است و عالَم قضایا عالَم ذهن است و ما این قاعده را در عالم خارج نداریم چون ما در خارج «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ» نداریم.

استاد: ما در قضیّه سلبیّه که ثبوت نداریم بلکه سلب داریم. و چه کسی گفته که قاعدهٔ فرعیّت برای ذهن است؟! ما در خارج هم «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ»

داریم؛ الآن قیام برای شما در خارج ثابت است و ذهن می‌آید آن را انتزاع می‌کند. من‌باب‌مثال زیدی که در خارج در حال خوردن است، الآن مشغول یک کاری است؛ یعنی ذات این زید در خارج یک امر است و خوردنش هم یک امر دیگری است. به‌همین‌خاطر ما این خوردن را برای زید اثبات می‌کنیم و الاّ ما در اینجا خوردن بدون موضوع که نداریم بلکه خوردنِ زید است!

پس باید یک زیدی باشد که بخورد؛ چون زید امکان دارد باشد بدون خوردن، و زید امکان دارد باشد با خوردن. پس این صفتی که الآن در خارج با زید متّحد است ممکن است زید بدون آن صفت باشد، پس ما می‌گوییم این صفتی که الآن در خارج بر یک موصوفی بار است مبتنی بر این است که خود موصوفش هم وجود داشته باشد. قاعدهٔ فرعیّت فقط در قضیّه موجبه است و در قضیّه سالبه اصلاً نمی‌آید. و اینکه ما در قضیّه سالبه هم نیاز به تحقّق موضوع در ذهن را داریم به قاعدهٔ فرعیّت مربوط نیست.

تلمیذ: ما می‌توانیم قاعدهٔ «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ»

را تعمیم بدهیم به‌نحوی که بگوییم که قضیّه سالبه را هم شامل می‌شود.

استاد: نه، نمی‌توانیم آن را تعمیم بدهیم. این تعمیم مثل این است که بنده بگویم من آب را تعمیم می‌دهم و منظور از آب، فرش و دیوار و آسمان است. و یا اینکه من می‌گویم که در این اطاق آب است، شما می‌گویید که منظور از این آب، درخت و کتاب بحار الأنوار است یعنی آن را تعمیم می‌دهیم.

ما می‌گوییم که این قاعدهٔ فرعیّت «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ فرعُ ثبوت المثبت له» مربوط به قضیّه موجبه است یعنی در قضیّه موجبه است که ما نیاز به ثبوت یک چیزی داریم. قضیّه موجبه هم قضیّه ذهنیه را دربرمی‌گیرد و هم قضیّه خارجیّه را، اما آیا در قضیّه سالبه هم ما موضوع خارجی می‌خواهیم؟ می‌شود زید نباشد و بعد ما قیام را از او چه‌کار بکنیم سلب بکنیم.

بله، بالأخره ما در قضیّه سالبه باید یک زیدِ فرضی در ذهن داشته باشیم و الاّ اصلاً نمی‌توانیم خبر بدهیم. ولی در قضیّه سالبه نمی‌توانیم چیزی را برای خصم اثبات بکنیم چون ممکن است که او

بگوید اینکه شما فرض کردید خیال است و بی‌خود است. ما چطور می‌توانیم با آن وجود ذهنی را اثبات بکنیم؟ خصم می‌گوید که این فرض شما توهّم است و اصلاً به آن علم نمی‌گویند.

عدم احتیاج به قاعدهٔ فرعیّت درصورت اذعان به وجود ذهنی

عرض کردم بحث ما در این است که ما با خصمی‌داریم صحبت می‌کنیم که اصلاً وجود ذهنی را قبول ندارد. بله، اگر از اول وجود ذهنی را قبول می‌کرد ما دیگر نیازی به قاعدهٔ فرعیّت هم نداشتیم و به او این را می‌گفتیم که آیا شما در عالم ذهن از یک مبتدا خبر می‌دهید؟! آیا شما در ذهنتان مبتدا و خبر دارید یا ندارید؟! آیا هر خبری یک مبتدا می‌خواهد یا نمی‌خواهد؟! آیا هر مبتدایی یک خبر می‌خواهد یا نمی‌خواهد؟! پس نتیجه می‌گیریم که شما در ذهن خودت یک مبتدای معدوم و یک خبر معدوم را متحقّق کرده‌ای!

این خصم می‌گوید که من اصلاً ذهن را قبول ندارم، این، خیالِ بی‌خود و توهّم است و به این،

وجود ذهنی نمی‌گویند. این، ساخته است و علم نیست. این اصلاً هیچ ارزش علمی‌ندارد.

ما برای‌اینکه خصم را در یک مخمصهٔ قبول قرار بدهیم از قاعدهٔ فرعیّت وارد می‌شویم. قاعدهٔ فرعیّت مربوط به قضایای موجبه است و او این را دیگر نمی‌تواند رد بکند؛ چون نمی‌تواند بگوید که قاعدهٔ فرعیّت مربوط به قضایای خارجیّه است. بنابراین شما اسم قضیّهٔ «اجتماع النقیضین لایخبر عنه» را چه می‌گذارید؟ آیا اسم این را قضیّه موجبه می‌گذارید یا قضیّه سالبه؟ قضیّه سالبه که نمی‌توانید بگذارید پس باید موجبه بگذارید، و در قضیّه موجبه «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» در اینجا پیدا می‌شود.

پس ما از راه قاعدهٔ فرعیّت برعهدهٔ خصم می‌گذاریم که اقرار به وجود ذهنی داشته باشد، حالاکه اقرار به وجود ذهنی داشت به سراغ او می‌آییم و می‌گوییم که در سالبه هم همین‌طور است؛ یعنی در هر قضیّه سالبه‌ای که اصلاً نه موضوعش وجود دارد و نه محمولش ـ از این بالاتر که نداریم ـ همین‌قدر که شما خبر می‌دهید یک تصوّری

کرده‌اید. همین تصوّر شما وجود ذهنی است.

اینکه ما الآن از قاعدهٔ فرعیّت وارد شدیم به‌خاطر این است که این مسئله در قاعدهٔ فرعیّت اصلاً قابل اشکال نیست؛ چون قاعدهٔ فرعیّت مربوط به قضیّه موجبه است و خود خصم هم قبول دارد که موضوع در قضیّه موجبه باید ثبوت داشته باشد. به او می‌گوییم حالاکه موضوع در خارج ثبوت ندارد پس باید در ذهن ثبوت داشته باشد. این دلیل اول مرحوم حاجی برای اثبات وجود ذهنی بود.

قاعدهٔ کلیّت دلیل دوم مرحوم حاجی برای اثبات وجود ذهنی

دلیل دوم مرحوم حاجی همان‌طوری‌که جلسهٔ قبل عرض کردم مربوط به قاعدهٔ کلیّت است. اگر به‌خاطر داشته باشید قبلاً راجع به کلّی یک بحثی کردیم که چطور ذهن یک معنای جامعی را در نظر می‌گیرد که آن معنای جامع به نحوی است که تمام مصادیق در تحتِ آن معنای جامع قرار دارند.

من‌باب‌مثال من می‌گویم اکرامِ عالِم فیلسوفِ فقیه واجب است؛ وقتی که من این را در نظر می‌گیرم یک

معنای جامع و عالِم کلّی را در اینجا در نظر می‌گیرم که کلیّت دارد و شامل همهٔ علمای قم، طهران، مشهد، شیراز، علمای این خطّه و آن خطّه می‌شود. یعنی این عالِم همه را در بر می‌گیرد؛ به‌نحوی که وقتی می‌گویم باید عالِم فیلسوفِ فقیه را اکرام بکنید، در اینجا منظور من می‌رود روی همهٔ علمایی که این صفت و خصوصیّت را دارند.

بنابراین ما در ذهن یک عالِم را قرار دادیم و تصوّر کردیم و بعد آن عالم را گسترش دادیم به همهٔ افرادی که در زیر پَر و در تحتِ معنای آن هستند. به‌طوری‌که اگر من‌باب‌مثال شخص، فلان عالِم در آن‌طرف دنیا را دید و اکرام نکرد موردِ بازخواست واقع می‌شود و نمی‌تواند بگوید که منظور شما عالِمِ اصفهان بوده است نه عالِمِ آن‌طرف دنیا در بورکینافاسو، او منظور شما نبوده است! می‌گوییم نه، کجای قضیّه این را می‌گوید؟ من می‌گویم عالِم فیلسوفِ فقیه باید اکرام بشود، کجای حرف من این بود که در این شهر باشد و در آن شهر نباشد؟! لذا شخص نمی‌تواند که عذر بیاورد.

بنابراین ذهن ما می‌آید یک معنای کلّی و یک

طبیعتی را بکُلّیّته تصوّر می‌کند، به‌عبارت‌دیگر جهان شُمولی می‌کند؛ یعنی این کلّی را بر هر فردی که امکان دارد داخل و در تحتِ این طبیعت بیاید صادق می‌کند. این کار ذهن است که به آن، تعمیم می‌گویند. یکی از کارهایی که ذهن می‌کند تعمیم است یعنی ذهن یک طبیعت را در نظر می‌گیرد و آن را گسترش می‌دهد به تمام افراد موجودِ بالفعل.

و مسلّم است که چنین موضوعی در خارج تحقّق ندارد؛ چون ما در خارج فقط جزیی داریم، ما در خارج یک عالِمی‌که هم شامل سیاه‌پوست، هم سفیدپوست، هم اصفهانی، هم طهرانی و هم مشهدی باشد نداریم. شما هر عالِمی را که پیدا بکنید یک خصوصیّات مختصّ به خودش را دارد. و حالاکه امکان ندارد یک‌هم‌چنین عالِمی‌در خارج تحقّق پیدا بکند دلیل بر این است که باید این عالِم در ذهنِ انسان تحقّق پیدا بکند. این دلیل دوم مرحوم حاجی بود که از راه کلّیّت وارد شدند.

صرف‌الحقیقة دلیل سوم مرحوم حاجی برای اثبات وجود ذهنی

دلیل سوم که شبیه دلیل دوم است مسئلهٔ صرف‌الوجود و صرف‌الحقیقة است، که به عکسِ دلیل اول است. گرچه اینها خیلی به هم نزدیک هستند ولی این دلیل به عکس دلیل اول است و آن، دلیل تلخیص است. تلخیص به آن می‌گویند، تجرید و تعریه هم می‌گویند؛ که در آن، ذهن یک ماهیّت و حقیقتی را از ممیّزات خارجی آن جدا می‌کند.

من‌باب‌مثال یک وقتی سفیدی همراه با قرطاس در نظر و ذهن شما می‌آید، همراه با ثلج در نظر شما می‌آید، همراه با دیوار در نظر شما می‌آید، همراه با پارچه در نظر شما می‌آید.

ولی یک وقتی یک سفیدی در ذهن و نظرتان می‌آورید که آن سفیدی بدون مصداق است، یعنی سفیدی تنها را در نظر خودتان می‌آورید. یعنی موضوعی که سفیدی روی این موضوع بار شده است را از آن حذف می‌کنیم و فقط خود سفیدی را در نظر می‌گیریم. این کار را می‌گویند تعریه، تجرید و تلخیص. تمام اینها یعنی زوائدی را که این صفت با آن زوائد دست در گریبان است را از این سفیدی حذف می‌کنید، این می‌شود صرف‌الحقیقة.

به‌طورکلّی در خیلی از مثال‌هایی که ما در عُرفِ متداول به آنها نظر می‌کنیم مسئلهٔ صرف‌الحقیقة را می‌آوریم؛ مثلاً می‌گوییم سفیدی چشم را می‌زند. ما در اینجا به این نظر نداریم که موضوع این سفیدی چیست؟ هر چیزی که که می‌خواهد باشد؛ پنبه باشد، قرطاس باشد، آسمان باشد و نور باشد. بلکه ما فقط به صرفِ سفیدی کار داریم می‌گوییم سفیدی چشم را می‌زند، مردمک چشم را تنگ می‌کند و یا سیاهی مردمک چشم را گشاد می‌کند.

ما درخیلی از مسائل به خود صرف‌الحقیقة کار داریم؛ مثلاً می‌گوییم فرق بین کمّ و کیف در فلان چیز است یا می‌گوییم که کم به حدودِ سطح و جسم تعلیمی تعلّق می‌گیرد ولی کیف به چیزهای دیگری که تعلّق به جسم دارند مربوط می‌شود. در اینجا منظور ما نوع کم نیست که آیا کم، خط است یا سطح است یا حجم است بلکه ما فقط به خود کم کار داریم.

و وقتی می‌خواهیم بین آن و کیف هم فرق بگذاریم، دیگر به انواع کیف کار نداریم که آیا کیف،

جزءِ مذوقات است یا جزء مشمومات یا جزء ملموسات یا جزء الوان و امثال‌ذالک است؟ با اینها کار نداریم بلکه به خود کیف به تنهایی کار داریم، یعنی ما در اینجا نفسِ عَرَضیّت و حقیقت ماهیّت کیف را در نظر می‌آوریم بدون مصادیق آن، یعنی مصادیق را در اینجا کنار می‌گذاریم. این را می‌گویند «صِرفُ‌الحقیقة».

فرق بین دلیل دوم و سوم مرحوم حاجی برای اثبات وجود ذهنی

پس فرق بین دلیل دوم و سوم این است که در هر دو دلیل، طبیعت کلّی درنظر می‌آید إلا اینکه در دلیل اول، طبیعت به‌نحو شمول می‌آید که همهٔ مصادیقش را شامل می‌شود ولی در دلیل سوم صرفِ طبیعت می‌آید بدون درنظر گرفتن مصداق، یعنی فقط صرفِ آن طبیعت را درنظر می‌گیریم و بر آن حکمی را جاری می‌کنیم.

البتّه مرحوم حاجی خودشان هم در اینجا به این مسئله اشاره می‌کنند که ما راه‌های مختلفی را برای اثبات وجود ذهنی آورده‌ایم. دلیل اول ما مسئلهٔ «فرعیّت» بود، دلیل دوم مسئلهٔ «کلیّت» و دلیل سوم

مسئلهٔ «صرف‌الحقیقة» بود. و در اینجا این مطلب تمام می‌شود.

پس مرحوم حاجی با این سه دلیلی که در اینجا می‌آورند نظر متکلّمین که قائل هستند به اینکه هیچ چیزی در ذهن نقش نمی‌بندد بلکه فقط یک اضافه و ارتباطی بین انسان و بین آن معلوم خارجی است را از بین می‌برد. حالا چه چیزی به‌جای آن می‌خواهند بیاورند یک مسئلهٔ دیگری است، که ایشان می‌خواهد ماهیّات خود اشیاء را به‌جای آن بیاورد.

ردّ نظر متکلّمین با عدم تحقّق موضوع خارجی در ادلّهٔ سه‌گانهٔ مرحوم حاجی

اما فعلاً ایشان در این مقام است که بگوید قول این افراد و متکلّمینی که می‌گویند علم عبارت است از ارتباطی که عالِم با آن معلوم خارجی برقرار می‌کند با این ادلّه از بین می‌رود؛ به‌خاطر اینکه ما نه در دلیل اول، نه در دلیل دوم و نه در دلیل سوم اصلاً وجود خارجی نداریم تا اینکه عالِم بخواهد با این موضوع ارتباط برقرار بکند.

وقتی که یک دستگاه رادار می‌خواهد تصویری از یک شیء پرنده بگیرد، امواجی را از این دستگاه

ساطع می‌کند که این امواج به آن شیء پرنده می‌خورند و وقتی به آن شیء پرنده خوردند آن امواج دوباره به این دستگاه برمی‌گردند و به‌واسطهٔ این ارتباط در این دستگاه نشان می‌دهد که الآن این شیء پرنده با این سرعت و در این ارتفاع و در این زاویه و در این نقطه دارد حرکت می‌کند.

این اطّلاعات بعد از فرستادن موج و برگشتن آن به این دستگاه داده می‌شود و الاّ اگر موج من‌باب‌مثال به این دستگاه بخورد و از آن رد بشود، در این‌صورت دیگر دستگاه از خصوصیّات آن شیء اطلاع ندارد. یا اینکه اگر هواپیما یا آن شیء پرنده در قسمت چپ باشد و ما موج را به طرف راست بفرستیم، در این‌صورت موج به آن اصابت نمی‌کند تا برگردد و همین‌طور موج برای خودش حرکت می‌کند و ارتباطی بین این دستگاه و آن شیء پرنده برقرار نمی‌شود تا آن ارتباط، موجب اطّلاعات برای ما بشود.

عدم انحصار علم به صور جزئیّه، دلیل ردّ قول مخالفین وجود ذهنی

حالا ما از این متکلّمین که قائل هستند به اینکه

اضافه و ارتباط انسان با خارج است که علم را به‌وجود می‌آورد سؤال می‌کنیم: آیا این صور و قضایایی که در ذهن شما آمده است و آنچه را که موضوع و محمول قضایا قرار داده‌اید، در خارج وجود دارند تا شما بخواهید به‌واسطهٔ ارتباط با آن موضوعات آنها را در ذهن خودتان بیاورید؟ معلوم است که وجود ندارند؛ اصلاً اجتماع نقیضین در خارج نیست که شما بخواهید با آن ارتباط برقرار کنید، مثل تلفن نیست که زنگ بزنید و با آن ارتباط برقرار کنید، بالأخره باید چیزی در خارج باشد تا با آن ارتباط برقرار کنیم.

آیا ما در خارج موضوع کلّی یا صرف‌الحقیقة داریم تا اینکه شما در ارتباط با او بتوانید آن را در ذهنتان تصوّر بکنید؟! شما هر چیزی را که به‌عنوان صرف‌الحقیقة درنظر می‌گیرید باید در خارج با یک موضوعی همراه باشد. ما در خارج سفیدی بدون ثلج، پنبه، پارچه و گچ و امثال‌ذلک نداریم.

پس این چه نوع ارتباطی است؟ شما با چه چیزی ارتباط برقرار کردید تا این سفیدی را در ذهنتان

آوردید؟ آیا آن چیزی که در ذهن شما هست علم است یا علم نیست؟ یا باید علم را منحصر کنید به صور جزئیّه‌ای که به‌واسطهٔ ارتباط در ذهن شما نقش می‌بندند یا اینکه علم منحصر در این مورد نمی‌باشد! پس اگر این صور کلّی را هم داخل در محدودهٔ علم می‌دانید دیگر باید دست از اضافه و ارتباط بردارید.

بنابراین مرحوم حاجی تا اینجا مسئلهٔ اضافه را کنار گذاشتند و حذف کردند ولی اینکه آن چیزی که در ذهن است چه چیزی است، آیا شبح است یا ماهیّت است یا کیف است یا غیر کیف است و عَرَض است؟ اینها دیگر مسائل مربوط به آن چیزی هستند که حالا ایشان می‌خواهند مطرح بکنند.

عدم تحقّق موضوع کلّی در خارج، دلیل ردّ مخالفین وجود ذهنی

تلمیذ: انسان برای ادراک کلّیات هم به جزئیّات نظر می‌کند و از این جزئیّات یک معانی کلّیه‌ای را ادراک می‌کند، یعنی راه دستیابی ما به معانی کلّیه همین جزئیّات هستند. پس ادراک کلیّت هم به خارج برمی‌گردد و صرفِ کار ذهن نیست تا از آن برای اثبات وجود ذهنی استفاده بکنیم!

استاد: ما به اینکه آیا ما می‌توانیم به کلّیات دسترسی پیدا بکنیم یا نه کار نداریم! شما به هر کلّی که بخواهید اطلاع پیدا بکنید بالأخره یک راهی برای انکشاف باید وجود داشته باشد چه مادّی و چه مجرّد! به‌طورکلّی ذهنِ انسان بدون به‌کارگیری قوا، آلات و ادوات نمی‌تواند موضوعی را تصوّر بکند. یک شخصی که کور مادرزاد است به‌هیچ‌وجه مِن الوجود نمی‌تواند نور را تصوّر بکند، یک شخصی که کر و ناشنوای مادرزاد است به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند شنیدن را تصوّر بکند، یک شخصی که حسّ لامسه و لمس ندارد ـ یعنی فرض ما بر این است که اصلاً حسّ لامسه و لمس ندارد ـ به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند لمس را تصوّر بکند، بله ممکن است که برود و به دیوار بخورد و بایستد. اما اینکه احساس بکند واقعاً یک مانعی است و او به این مانع برخورد کرده است مبتنی بر این است که حسّ لامسه داشته باشد، لذا اینکه می‌گویند: مَن فَقَدَ حسًّا فَقَدْ فَقَدَ عِلمًا؛ اشاره به این است که راه‌های ادراکِ ذهن به‌واسطهٔ آلات و ادواتی است که خدا در اختیار این ذهن گذاشته

است.

همین‌طور تصوّر صور مجرّدهٔ کلّیه هم آلات و ادوات می‌خواهد، حالا آلات و ادواتش انکشاف باطن و سیر باطن و امثال‌ذالک است که برای انسان به‌واسطهٔ آن انکشاف و امثال‌ذالک، آن حقایق کلّیه یا صور ملکوتیه روشن بشود و وقتی که روشن شد آن‌وقت در ذهن نقش می‌بندند و دیگر می‌تواند از آنها خبر بدهد و خصوصیاتشان را بیان بکند.

بنابراین این دو دلیل مرحوم حاجی اصلاً به عالم خارج کاری ندارند؛ به‌خاطر اینکه هرچه که در ذهنِ انسان نقش می‌بندد حتماً احتیاج به آلت و ادوات دارد. ما محالیّت اجتماع نقیضین را از کجا به‌دست می‌آوریم؟ ما اول یک کیف‌ها و کم‌ها و مسائل و قضایایی را می‌بینیم و بعد آنها را با نقیضشان می‌سنجیم و بعد ذهن از بود و نبود این قضایا بدست می‌آورد که اجتماع نقیضین محال است. بالأخره این هم یک مبادی و مقدّماتی می‌خواهد.

بله، در اینکه ذهن از این جزئیّات، کلّی را استنتاج می‌کند حرفی نداریم ولی صحبت در این است که بالأخره این موضوعی که الآن در ذهن آمده است یک

امر حسّی نیست بلکه یک امر کلّی یا طبیعت شیء است، حسّی همیشه جزئی است.

اینکه مبدأِ آن حسّی است در اینجا به ما مربوط نیست! ذهن هم صور جزئیّه را در خودش می‌آورد و هم صور کلّیه را، حالا اینکه آن صور کلّیه مبتنی بر صور جزئیّه است به بحث ما مربوط نیست، بحث ما این است که این موضوعی که الآن در ذهن نقش بسته است موضوعِ کلّی است و این کلّی خارجیّت ندارد یعنی نفس این موضوع در خارج محقق نشده است. این اشکالی است که به مخالفین وجود ذهنی وارد است.

اختصاص وعاءِ کلّیات به ذهن

تلمیذ: درمورد عوالم مجرّده این مطلب صحیح است ولی آیا در عوالم مادّی هم مسئله به‌همین نحو است؟

استاد: در عوالم مادّه هم ادوات می‌خواهیم؛ یعنی ذهن با این ادوات صور جزئیّه را در خودش می‌آورد و بعد از صور جزئیّه یک موضوع کلّی درست می‌کند. ریشهٔ آن موضوع کلّی گرچه جزئی است

ولی بالأخره خودش کلّی و مجرّد است. البتّه صور جزئی هم مجرّد هستند ولی کلّی یک تجردی دارد که وعاءِ آن فقط وعاء ذهن است و اصلاً وعاءِ خارجی ندارد. ولی صور جزئیّه علاوه بر وعاء ذهنی وعاءِ خارجی هم دارند.

درواقع در ذهن چیزهای زیادی نقش می‌بندد؛ هم جزئی نقش می‌بندد و هم کلّی، هم وجود نقش می‌بندد و هم عدم، ـ درحالتی‌که عدم اصلاً چیزی نیست ـ هم امرِ معدوم نقش می‌بندد و هم ممتنع و هم ممکن. بالأخره ذهن یک خلاّقیّتی دارد که می‌تواند موضوعات مختلف را از جهات مختلف مورد بررسی قرار بدهد و وعاءِ تمام اینها فقط وعاءِ ذهن است.

بحث نحوهٔ تحقّق صور ذهنی بعد از اثبات آنها

از اینجا به بعد مرحوم حاجی به نحوهٔ تحقّق این صور ذهنی می‌پردازد، یعنی تا اینجا اثبات می‌کردند که بالأخره ما یک صور ذهنیّه‌ای داریم ولی حالا به این مسئله می‌پردازند که آنها به چه نحوه هستند؟ طرحِ مسئله در بحث ایشان به نحوی است که خود طرحِ مسئله، اشکال را هم با خودش می‌آورد. ایشان

می‌فرمایند:

وَ الذَّاتُ فِی أَنْحَا الْوُجُودَاتِ حُفِظَ... *** ..

جَمعُ الْمُقَابِلَینْ مِنّهُ قَدْ لُحِظ

ذات در انحاء وجودات لحاظ می‌شود؛ مثلاً اگر شما بخواهید یک کیفی را درنظر بیاورید به‌جای آن کیف، کم در نظر نمی‌آید. اگر بخواهید گوسفند را در نظرتان بیاورید شتر در نظرتان نمی‌آید، یعنی می‌خواهید نگاه به گوسفند بکنید یک‌دفعه شتر بیاید، این‌طور نیست بلکه گوسفند برای خودش و شتر هم برای خودش می‌آید.

حالا گوسفند در نظرتان می‌آید؛ این گوسفند کم دارد، کیف دارد مثلاً پشمش سفید است، وضع دارد مثلاً روی چهار دست و پا ایستاده است سرش در اینجا قرار گرفته است و دمش در آنجا قرار گرفته است و چهار دست و پایش به این شکل است. پس وقتی گوسفند را می‌خواهید در نظرتان بیاورید؛ اوّلاً خود آن ذات گوسفند در ذهنتان می‌آید یعنی به‌جای گوسفند آجر در نظرتان نمی‌آید، بعد هم کمّ و کیفش همراه با این ذات به‌صورت جداجدا برای خودشان

می‌آیند. یعنی کمِّ آن می‌آید من‌باب‌مثال حجم و جسم تعلیمی و شکل آن می‌آید، بعد کیفِ آن می‌آید مثلاً پشمش سفید، سیاه، قرمز یا قهوه‌ای است. وضعِ آن در اینجا می‌آید. هر کدام از ذات و جوهر و عوارضی که بر جوهر است ـ روی این چیزهایی که عرض می‌کنم نظر دارم ـ تک‌تک اینها مطابق با آن چیزی که در خارج است در ذهن می آید.

بیان اشکالات واردهٔ بر وجود ذهنی

وقتی که همهٔ اینها در ذهن آمدند، اشکال از اینجا پیدا می‌شود که حالاکه ذات آن گوسفند در ذهن می‌آید و به‌جای آن، گاو نمی‌آید، هزارپا نمی‌آید و آن چیزی که در ذهن آمده است مثل خودِ گوسفند است. حالا این ذات در ذهن آمد، کمّ و کیف و وضع و بقیّهٔ چیزهای آن هم جداجدا آمده‌اند به‌طوری‌که اگر شما چشمتان را ببندید یک گوسفندِ قشنگِ خوب در ذهنتان نقش می‌بندد و بعد چشمتان را باز می‌کنید و می‌گویید این همان است، می‌گویید این همان گوسفندی است که من در ذهن خودم آوردم.

حالاکه این گوسفند با این ذاتیّاتش در ذهن ما آمده است، سؤال می‌کنیم که ذهن با این گوسفند

بیچارهٔ ذهنی چه‌کار می‌کند؟ آیا این گوسفند در ذهن حُلول کرده است؟ یعنی آیا این ظرفِ ذهن ما محلّی برای حُلول این عَرَض است که آن عَرَض حالّ در او بشود؟

من‌باب‌مثال شما این قرطاس را درنظر بگیرید که محلّی است برای حلولِ کیف؛ الآن سفید است ولی شما می‌توانید روی آن، رنگ بریزید و آن را قرمز بکنید، دوباره رنگ را عوض بکنید و آن را سیاه بکنید، دوباره رنگ را عوض بکنید و آن را سبز بکنید. آیا ذهن ما مانند محلّ است که این عَرَض در آن محل رفته باشد؟

اگر این‌طور است پس این با ذاتیّات منافات دارد چون ذات هیچ‌وقت عَرَض نیست، مثلاً ذات گوسفند که عَرَض نیست بلکه خودش محلّ برای أعراض است، محلّ برای وضع است، محلّ برای کیف است و محلّ برای کمّ است، حالا چطور شد که این محل خودش عَرَض شد؟

اگر این ذات جوهر است، جوهر که هیچ‌وقت عَرَض نمی‌شود. اگر این ذات، عَرَض است پس

چطور عَرَضی است که در خارج، اعراض دیگر بر آن بار می‌شوند؟! کمّ به آن بار می‌شود، کیف به آن بار می‌شود، همهٔ اعراض به این بار می‌شوند.

از اینجا دیگر اشکال پیدا می‌شود که این ذات که در دو نحوهٔ از وجود حالت و شئوناتش محفوظ است چگونه جمع می‌شود؟ در بیرون جوهر است اما وقتی در ذهن می‌آید حلول در ذهن می‌کند. تا وقتی که بیرون است جوهر و محلّ است و محل هم مستغنی از عَرَض است یعنی عَرَض نیاز به آن محل دارد. اما همین‌که در ذهن می‌آید محتاج به محل می‌شود و آن چیزی که محتاج به محل می‌شود عَرَض است نه جوهر. بنابراین یک محل و یک ذات دو لازمهٔ خودش را تغییر می‌دهد؛ وقتی در بیرون است مستغنی است و وقتی که در ذهن می‌آید محتاج و عَرَض می‌شود. این اشکال را چگونه جواب بدهیم؟!

از این اشکال بالاتر که اصلاً دیگر نمی‌شود به آن جواب داد این است که شما علم را کیف نفسانی می‌نامید، پس چطور ممکن است یک ذاتی که جوهر است تبدیل به کیف بشود؟ حالا اگر شما در خود

جوهر هم به‌نحوی تسامح بکنید، در کم چه می‌گویید؟ کم قسیمِ برای کیف است و دو نقطهٔ مقابل همدیگر هستند، پس چطور ممکن است که یک کمّی را در نظر بیاورید که وقتی این کم در ذهن می‌رود تبدیل به کیف بشود، درحالتی‌که اینها هر کدام در یک وادی مقابل هم قرار دارند. مثل‌اینکه بنده بگویم سفیدی در خارج، سفید است ولی وقتی که در ذهن بیاید تبدیل به سیاهی می‌شود. سفیدی ربطی به سیاهی ندارد، سفیدی در یک مقوله است و سیاهی در یک مقولهٔ دیگر.

دلیل سوم برای اثبات وجود ذهنی در متن مرحوم حاجی

حالا متن مرحوم حاجی را تا بیت دوم می‌خوانیم تا اینکه در جلسهٔ بعد ان‌شاءالله تتمّه را با یک توضیح بیشتری راجع به این مسئله مطرح بکنیم.

و الثالث قولنا: «دلیل سوم قول ما است که می‌گوییم:(صِرْفَ الْحَقِیقَةِ)، أیَّة حقیقة کانت، صرف حقیقت، هر حقیقتی که می‌خواهد باشد(الَّذی) صفة صرف (مَا) نافیة، (کَثُرا) هیچ‌وقت آن صرف حقیقت کثرت ندارد و کثرتی به آن صِرف، بار نمی‌شود

(چون خود ما می‌گوییم صرف است) «ما» نافیه است الألف للإطلاق و «الف» برای اطلاق است(مِنْ دُونِ مُنْضَمَّاتِهَا) بدون منضمّات حقیقت أی غرائبها و أجانبها کالمادّة و لواحقها، یعنی آن چیزهایی که از نظر ذات با او غریب هستند و اجانبش مانند مادّه و لواحق آن، (یعنی اعراض و شرایط آن مانند مکان، زمان و امثال‌ذالک.) (الْعَقْلُ یَریٰ) آن صرف حقیقت را عقل می‌بینید أی یعرف فـ «صرف الحقیقة» یعنی می‌شناسد. مفعول «یری» صرف‌الحقیقة مفعول «یری» است قدِّم علیه که بر آن مقدّم می‌شود.

و الحاصل أنّ صرف کلّ حقیقةٍ حاصل اینکه صرف هر حقیقتی بإسقاط إضافته عن کلّ ما هو غیره من الشّوائب الأجنبیّة ، با اسقاط اضافهٔ آن از هرچه که غیر از او است از شوائب اجنبیّه

مثل مادّه، صورت، شرایط خارجی، زمان، مکان و آن چیزهایی که شیء برای وجودش نیاز به آنها دارد من‌باب‌مثال یک شیء خارجی مثل این لیوان برای وجودش نیاز به مکان، زمان، مادّه، صورت، جنس و امثال‌ذالک دارد.

واحد کالبیاضِ، آن صرف حقیقت بدون آنها

واحد است مثل بیاض فإنّه إذا أُسقط عنه الموضوعات که وقتی شما موضوعات این بیاض را از این بیاض ساقط بکنید من الثّلج و العاج و القطن و غیرها مثل ثلج و عاج و قُطن و غیر اینها و اللواحق من الزّمان و المکان و الجهة و غیرها و لواحق را از آن بیندازید از زمان و مکان و جهت و غیر اینها از ممّا لحقه بالذّات آن چیزهایی که یا بالذّات به آن ملحق می‌شوند مثل مادّه و صورت، أو بالعرض و یا بالعَرَض به آن ملحق می‌شوند یعنی بعد از تحقّق ذات به آن ملحق می‌شوند مثل زمان، مکان و امثال‌ذالک، کان واحدًا، این صرف حقیقت می‌شود واحد؛ إذ لا میز فی صِرف الشّیء، زیرا امتیازی در صِرفِ شیء نیست

بلکه امتیاز همیشه به‌واسطهٔ مصادیق پیدا می‌شود. انسانِ تنها که امتیاز ندارد، اگر ماهیّت انسان را به‌تنهایی شما درنظر بگیرید یک واحد بیشتر نیست ولی اگر در مصدایق بیایید فرق می‌کند؛ یکی سیاه است، یکی سفید است، یکی ترک است، یکی فارس است، یکی زردپوست است، یکی

سرخ‌پوست است، یکی عَجَم است و.... همهٔ این امتیازات در مصادیق است نه در خود حقیقت! خود حقیقت امتیاز ندارد. حقیقت در اینجا به معنای واقع نیست بلکه به معنی ماهیّت و ذات شیء است.

فهو بهذا النّحو من الوحدة الجامعة لما هو من سنخه، پس این صرفِ شیء با این نحوهٔ از وحدت که جامع هر چیزی است که از سنخ این صرف‌الحقیقة است

و جامع هر مصداقی است که بتواند با این صرف‌الحقیقة خودش را وفق بدهد مثل سفیدی قطن، سفیدی ثلج و امثال اینها

المحذوف عنها ما هو من غرائبه درحالی‌که از این وحدت آن چیزی که از غرائب این وحدت است حذف شده است (که همان مصدایق و لواحق باشند)، موجود بوجود وسیع. این صِرف‌الشیء موجود است به یک وجود وسیع و دارای سعه که قابلِ حمل بر همهٔ مصادیقش است.

و إذ لیس فی الخارج و حالاکه این صرف‌الحقیقة در خارج امکان ندارد که باشد؛لأنّه فیه بنعت الکثرة و الاختلاط چون خارج باید به نعتِ کثرت و اختلاط

وجود پیدا بکند

باید با موضوع و مصادیق وجود پیدا بکند. اصلاً خارج یعنی کثرت.

ففی صقع شامخ من الذّهن. بنابراین چون این صِرف‌الشیء در خارج با صفتِ کثرت متحقّق می‌شود پس وعاء و ظرف آن در یک صقع شامخی از ذهن است که در آنجا ذهن، صرف شیء را از مصادیق متعدّده می‌گیرد و در آن عالَم خودش نگه می‌دارد.

اینکه ایشان در اینجا می‌فرمایند: «ففی صقعٍ شامخ»؛ حکایت از این است که این صِرف‌الشیء در آن جهت تجردی نفس قرار می‌گیرد، همان جهت تجردی که می‌تواند صور مجرّده را اخذ کند، نه در جنبهٔ وهم و خیال و امثال‌ذالک که مربوط به امور حسّی است؛ چون ذهن و نفس مراتبی دارد، مرتبهٔ خیال داریم، مرتبهٔ وهم داریم. و در اینجا منظورشان مرتبهٔ عقل است یعنی عقل صِرف‌الشیء را در عالَم خودش نگه می‌دارد.

و هذه الوجوه الثلاثة و این وجوه ثلاثه که ما برای

شما بیان کردیم فروقها جلیّة فرق بین آنها روشن است؛ لأن بعضها یثبت المطلوب من مسلک موضوعیّة الموجبة زیرا بعضی از اینها اثبات مطلوب را می‌کند از این راه که موضوع موجبهٔ ما باید وجود داشته باشد (که همان اوّلی باشد)، و بعضها من مسلک الکلیّة و بعضی از اینها اثبات مطلوب را از راه مسلک کلیّت می‌کند (که همان دومی باشد که در آن از راه تصوّرِ ذهن امور کلّی را وارد شدیم)، و بعضها من مسلک الوحدة. و بعضی از اینها از راه مسلکِ وحدت است

که ما خود صرف‌الشیء را درنظر می‌اوریم و از مسلک وحدت و اخذِ وحدت از امور متکثّره، اثبات آن موضوع را می‌کنیم.

و أیضا بعضها من مسلک التّصدیق و بعضها من مسلک التّصور.

و لأنّ مبادیها مختلفة، فإنّ مئونة قاعدة الفرعیّة لا تحتاج إلیها فیما عدا الأوّل، و کذا مبادیء الآخرین[و هم‌چنین بعضی از راه مسلک تصدیق و بعضی از راه مسلک تصوّر مطلب را اثبات کرده‌اند.

و هم‌چنین این وجوه با همدیگر فرق می‌کنند

زیرا مبادی این وجوه مختلف هستند چون دلیل اول به مئونهٔ قاعدهٔ فرعیّت احتیاج دارد به خلاف بقیّهٔ ادلّه.]

فلا وجه لقول المحقّق اللاهیجی فی الشّوارق بعد نقل مسلک الکلیّة عن المواقف و شرح المقاصد، پس وجهی برای قول محقق لاهیجی که در شوارق بعد از نقلِ مسلک کلیّت از مواقف و شرح المقاصد آورده است نیست، که فرموده است:

إنّ هذا داخل فی الوجه الّذی تمسّک فیه بالحکم الإیجابیّ علی المعدوم؛

این وجه دوم داخل در همان وجهی است که در آن به حکم ایجابی بر معدوم تمسّک شده است

یعنی این دلیل دوم داخل در دلیل اول است و دلیل جداگانه‌ای نیست. قول محقق وجهی ندارد به‌خاطراینکه مسلک ما در دلیل دوم مسلکِ کلیّت است اما در دلیل اول مسئلهٔ ما ثبوتِ موضوع معدوم است. یعنی مسلک ما در دلیل دوم مسلکِ کلیّت است و این با مسئلهٔ «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ فرعُ ثبوت المثبت له» فرق می‌کند. پس ما در دلیل دوم از یک

راه دیگری وارد شدیم.

در این‌صورت دلیل سوم هم همین‌طور است، چون بالأخره همهٔ این وجوه در اینکه در خارج تحقّق ندارند اشتراک دارند، ولی هر دلیلی برای خودش حساب جدایی دارد. مثلاً در دلیل اول ما از باب «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» مقصود را اثبات می‌کنیم و....

حالا اگر ما به دلیل دوم و سوم هم دست پیدا نمی‌کردیم، خود دلیل اول برای ما کافی بود. و اگر ما اصلاً «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» را نداشتیم، خود تصوّر امر کلی برای ما کافی بود که خصم ما معترف به وجود ذهنی بشود. و اگر قاعدهٔ کلیّت و قاعدهٔ فرعیت را هم نداشتیم صرف‌الحقیقة برای ما کافی بود؛ که ما یک وحدتی را بدون زوائد و بدون هرچیزی که با این اجنبی است در ذهن آوردیم و آن صرفِ خود شیء به یک وجه وسیعی همه را در بر می‌گیرد، درحالتی‌که ما در خارج صرف‌الشیء نداریم بلکه مصادیق صرف‌الشیء را داریم. پس این دلیل هم به تنهایی برای ما کفایت می‌کند.

تفاوت نظر بوعلی و ملاّصدرا با مرحوم حاجی دربارهٔ قضایای حقیقیّه

تلمیذ: طبق مطالبی که شما فرمودید، شما قائل به این هستید که کلّی طبیعی در خارج نیست و کلّی طبیعی به وجودِ افراد و اشخاص در خارج هست!

استاد: بله، نفس کلّی طبیعی در خارج نیست بلکه کلّی طبیعی بکلیّته در ذهن است. ولی کلّی طبیعی نه به قید کلیّت بلکه به غیر از قید کلیّت یعنی به وجود مصادیقش در خارج هست.

تلمیذ: دربارهٔ بحثی که دیروز در مورد قضیّه طبیعیّه فرمودید این اشکال پیدا می‌شود که در تقسیم قضایا توسط منطقیّون، قضیّه حقیقیّه قسیم طبیعیّه می‌شود، درحالی‌که شما فرمودید که قضیّه حقیقیّه همان طبیعیّه می‌شود؟!

استاد: همهٔ منطقیّین این را نمی‌گویند، ابن‌سینا بین قضیّه حقیقیّه و خارجیّه فرق می‌گذارد، می‌گوید قضیّه خارجیّه همان قضیّه‌ای است که به‌نحو جامع قضیّه شخصیّه را در بر بگیرد ولی قضیّه حقیقیّه آن قضیّه‌ای است که حکم در آن فقط روی ماهیّت بما

هی ماهیّت برود، نه‌اینکه حکم روی افرادِ موجود در خارج برود.

ولی دیگران مثل مرحوم حاجی و بعضی از اصولیّین قضیّه حقیقیّه را روی همین چیزی که شما تفسیر می‌کنید گرفته‌اند یعنی روی قضیّهٔ کلّیه‌ای که حکم در آن روی موضوع موجود و مفروض می‌رود و این قضیّه را روی آن موضوع موجود و مفروض تصوّر می‌کنند. و حرف مرحوم حاجی با این تقسیم می‌خواند اما ابن‌سینا و ملاّصدرا این را نمی‌گویند، بلکه آنها قضایای حقیقیّه را روی قضایایی که ما در آنها صرفاً به طبیعت شیء کار داریم نه به وجود خارجی شیء برده‌اند.

تلمیذ: پس این قضایا دیگر انگشت‌شمار هستند؛ چون وقتی ما بخواهیم چیزی را بر طبیعت حمل بکنیم فقط خود ذات یا لوازم ذات آن ماهیّت را شامل می‌شود. و در این‌صورت دیگر در احکام شریعت چنین چیزی را نداریم.

استاد: بله نداریم، عرض کردم که همهٔ احکام شرعیّه به‌خاطر وجود مکلّف است و ما به خود مکلّف بما أنّه مکلّف یعنی به ذاتش کار نداریم بلکه

به وجود او کار داریم؛ لذا همهٔ احکام شرعیّه روی قضایای خارجیّه می‌روند. خارجیّه بنا بر اصطلاح بوعلی و حقیقیّه بنا بر اصطلاح دیگران.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد