هو العلیم

توضیح نظر صدرالمتألّهین در وجود ذهنی

شرح منظومه جلسه چهل و ششم

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

استاد

آیت الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدّس اللّه سرّه

بسم الله الرحمن الرّحیم

توضیح نظر صدرالمتألّهین در وجود ذهنی

بِحَمْلِ ذَاتٍ صُورَةٌ مَقُولَةٌ *** وَحْدَتُهَا مَعَ عَاقِلٍ مَقُولَةٌ[1]

دو نحوهٔ مختلف برای ورود در یک مطلب از ابحاث و مسائل فلسفی

آخرین وجهی که مرحوم حاجی برای دفع اشکال از وجود ذهنی می‌آورند و مسئله را به‌این‌نحو تمام می‌کنند، مطلبی است که از مرحوم صدرالمتألّهین می‌آورند و به‌این‌وسیله اشکالاتی که ممکن است به‌واسطهٔ اجتماع ضدّین بر وجود ذهنی و صورت ذهنیّه بار شود برطرف می‌شود.

یک مطلبی که باید در نظر داشته باشیم این است که ما در بحث‌های فلسفی یک‌وقت می‌خواهیم به حقیقت یک مسئله، بکنهه و حاقّ ذاته ـ با صرف نظر از اشکالاتی که ممکن است به آن مطلب وارد

---

[1] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۲۱.

شود ـ برسیم، این یک طور بحث است، ولی یک‌وقت با توجه به مسائل و اشکالاتی که بر نظریّه‌ای وارد می‌شود می‌خواهیم یک مفرّی از آنها پیدا کنیم. اینها دو نحوهٔ از ورود در یک مطلب هستند.

به‌نظر می‌رسد در مورد دوم، مطلب رسیدن به واقع و کُنه مسئله نیست بلکه فرار از اشکال باعث شده است که انسان یک هم چنین تصویری از مسئله داشته باشد. این‌طورکه مرحوم صدرالمتألّهین در بحث وجود ذهنی مطلب را بیان کردند به‌نظر می‌رسد که خواسته‌اند یک تصویری از وجود ذهنی بعد از تصوّر اشکالات بیان کنند.[1] حالا ان‌شاءالله جلسهٔ بعد، از روی خود جلد اول اسفار مطلب را بیان می‌کنیم، هر چند این بحث در مباحث مجلّدات بعدی ـ در مبحث «نفس»، «اتّحاد عاقل و معقول» و... ـ هم هست.

نحوهٔ ورود صدرالمتألّهین به بحث وجود ذهنی

آنچه که به‌نظر می‌رسد این است که مرحوم

---

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۶۳.

ملاّصدرا در بحث وجود ذهنی خواسته‌اند یک تصویری از وجود ذهنی بعد از تصوّر اشکالات بیان کنند. این مطلب خیلی برای ما اهمّیت دارد که آیا ایشان آن چیزی که از وجود ذهنی ارائه داده‌اند واقعاً همان حقیقت وجود ذهنی است یا برای فرار از اشکال، یک صورتی برای آن تراشیده‌اند؟

البتّه این‌طوری‌که ایشان در اینجا بیان می‌کنند ـ یعنی اگر ما مقدّمات ایشان را قبول کنیم و مطلب ایشان را بپذیریم ـ دیگر اشکالی بر وجود ذهنی وارد نمی‌شود. به‌عبارت‌دیگر بنا بر مذاق ایشان می‌شود گفت افتراقی که ایشان از نقطه‌نظر اختلافِ در وجود، بین ماهیّت خارجی و ذهنی قائل شده‌اند باعث حلّ مسئله شده است. ایشان می‌فرمایند همان بحثی که ما در مباحثِ حمل مطرح کرده‌ایم را در همین‌جا می‌آوریم و آن بحث عبارت است از اینکه امتناع مسئلهٔ اجتماع نقیضین بر اساس اجتماعِ شرایطی است که آنها را بیان کرده‌اند:

در تناقض هشت وحدت شرط دان *** وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافه، جزء و کل *** قوّه و فعل است و در آخر زمان[1]

---

[1] کشف المراد شرح فارسی تجرید الاعتقاد (علامهٔ ابوالحسن شعرانی)، ج ۱، ص ۱۱۵.

مرحوم صدرالمتألّهین در آنجا وحدتِ حمل را هم اضافه کرده‌اند و فرموده‌اند که اگر شما محمولی را بر یک موضوع حمل کنید، در همان «آنْ» می‌توانید آن محمول را به‌لحاظ اختلاف مفهومی و مصداقی از آن موضوع سلب کنید؛ چون مفهوم و مصداق ممکن است با همدیگر اختلاف داشته باشند. پس از این نقطه‌نظر سلبِ محمول از موضوع و اثباتِ موضوع بر محمول در آنِ واحد ممکن است.[1]

ذکر چند مثال برای وحدت حمل

در اینجا مثال‌های زیادی می‌زنند: «المجهولُ المطلق لا یخبر عنه» یا «المعدومُ المطلق لا یخبر عنه» و امثال‌ذلک. مثال دیگری که می‌زنند مسئلهٔ جزئی و کلّی است که مفهوم کلّی، آن مفهومی است که قابل صدق بر افراد زیاد است اما مفهوم جزئی، مفهومی است که قابل صدقِ بر یک وجود متشخّص است.

من‌باب‌مثال حسن، حسین، تقی، نقی، کریم، زید، عمرو، بکر و خالد هر کدام وجودات متشخّصی

---

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۹۲.

هستند که قابل صدق بر افرادی مثل خودشان نیستند و هریک از آنها اختصاص به خودش دارد؛ یعنی ما نمی‌توانیم آن اسمی را که بر آن شخص دلالت می‌کند بر شخص دیگری حمل کنیم. در اینجا منظور صِرف خود اسم نیست بلکه منظور این است که ما نمی‌توانیم آن مسمّی و مفهومِ از آن اسم را بر شخص دیگری حمل کنیم. در عالَم، حسن زیاد داریم اما وقتی که می‌گویید حسن پسر تقی با این شرائط و قرائن، دیگر در ذهن مخاطب ده نفر نمی‌آید. اگر شما به فرض بگویید که ده نفر در ذهن می‌آید، باز ما در اینجا یک قرائنی می‌اوریم که آن را محدود و مشخّص بکند و بالأخره ما به یک نکته و مسئله و جایی می‌رسیم که در تمام عالَم این اسم با این قرائن، اختصاصِ به یک نفر دارد.

مسمّای خارجی مورد بحث در وحدت حمل است نه تصویر ذهنی

تلمیذ: ولی ما در ذهن خلاف این مسئله را می‌بینیم، یعنی ذهن می‌تواند برای همین شخص متشخّص خارجی، چند فرد را تصوّر کند!

استاد: ذهن برای آن تصویر و مفهوم ذهنی ما، مصادیق کثیره‌ای تصویر می‌کند؛ یعنی ذهن در وعاء خودش برای همین زید متشخّص خارجی هم، افراد کثیره‌ای را می‌تواند درست کند.

ما در اینجا به تصویر ذهنی کار نداریم بلکه به مسمّای خارجی کار داریم که وقتی این لفظ گفته می‌شود فقط او در ذهن می‌آید، به‌نحوی که اگر شیء ثانی برای آن وجود متشخّص خارجی وجود داشته باشد باید یک قرائن دیگری ضمیمه شوند تا دلالت بر او کنند.

من‌باب‌مثال الآن لفظ «پیغمبر» یک لفظی است که دلالت بر شخصی می‌کند که از طرف خدا به او وحی شده است و لفظ «امام» لفظی است که دلالت بر یک شخصی می‌کند که باید معصوم باشد و با صرف نظر از مسئلهٔ وحی ـ که یک مسئلهٔ تشریفاتی است ـ، احاطه و اطلاع بر تمام علوم و... داشته باشد. مثلاً تا به‌حال اگر می‌گفتند که پیغمبر یک‌هم‌چنین حرفی را زده‌اند، بدون هیچ قرینه‌ای ذهن ما از این لفظ پیغمبر منصرف به پیغمبر خاتم صلّی الله علیه و آله و سلّم می‌شد و ذهن ما از لفظ امام منصرف به همین دوازده امام می‌شد. حالا اگر قرار بشود به‌واسطهٔ یک مسائلی

[1] مثنوی معنوی، دفتر اول.

که پیش می‌آید و پیش آمده در جایی این لفظ امام مشتبه شود، در این‌صورت اگر بنده بالای منبر بگویم «امام می‌فرمایند»، دو سوم افرادی که پایین منبر من هستند امام را حمل بر حضرت آقا می‌کنند و یک سوم امام را به فردی حمل می‌کنند که به مقام عصمت رسیده است... در اینجا من باید برای این لفظ قرینه بیاورم؛ مثلاً می‌گویم «امام معصوم فرمودند». اگر افراد مثلاً و به‌فرض قائل به عصمت غیر امام هم باشند، باید یک قرینهٔ دیگر بیاورم.

پس وقتی که می‌گویم «امام معصوم فرمودند»، با آوردن لفظ «امام معصوم» بعضی‌ها خارج می‌شوند و فقط دوازده امام باقی می‌مانند؛ حالا باز من یک قرینه می‌آورم تا معلوم شود که کدام‌یک از دوازده امام، این مطلب را فرموده است. من‌باب‌مثال می‌گویم که أبی‌بصیر از امام علیه السّلام این‌طور نقل کرده است؛ خب مشخّص است که أبی‌بصیر از امام سجّاد و امام رضا علیهما السّلام نقل نمی‌کند بلکه فاصلهٔ او در زمان امام باقر و امام صادق علیهما السّلام بوده است و ظاهراً از موسی بن جعفر علیهما السّلام هم حدیثی نقل نکرده است. باز یک قرینه دیگر می‌آورم که

دلالت کند که أبی‌بصیر مثلاً از امام صادق علیه السّلام این روایت را نقل کرده است. پس با توجه به این قرائنی که آورده می‌شوند این مفهوم این‌قدر جزئی می‌شود که دیگر در یک وجودِ متشخّص مصداق پیدا می‌کند.

جزئی و غیر قابل تکثیر بودن مفهوم ذهنی مانند وجود متشخّص خارجی

بنابراین لفظ «امام» را که ما در اول آوردیم کلّی بود، بعد یک قرینه می‌آوریم و آن کلّی را محدود می‌کنیم ولی باز قابل صدق بر کثیرین است. حالا آن کثیرین در اول من‌باب‌مثال در دنیا هزارتا هستند ولی الآن دایره‌اش محدودتر می‌شود و دوازده نفر هستند ولی باز قابل صدق بر کثیرین است.

عرب‌ها در سابق و الآن به علماء امام می‌گویند، مثلاً می‌گویند الامام شرف‌الدّین، الامام کاشف الغطاء و.... یک‌دفعه در نجف دیدم که روی یک قبر نوشته است: هذا قبرُ امام موسی بن جعفر کاشف الغطاء! پسر مرحوم کاشف الغطاء اسمش موسی بوده است. دأب بعضی از عرب‌ها این است که اگر اسمشان اسم یکی از ائمه باشد، اسم پسرشان را هم اسم پسر آن

امام می‌گذارند و بعد هم وصیّت می‌کنند که او هم باید اسم پسرش را همین‌طور بگذارد. عرب‌ها یک‌چنین چیزی دارند اما این مسئله در زبان فارسی نبوده است و امام به‌نحو مطلق در زبان فارسی حمل بر ائمه علیهم السّلام می‌شده.

این کلّیّتِ مفهوم به‌واسطهٔ تقییدی که می‌خورد جزئی می‌شود تا اینکه در یک وجود واحد، متشخّص می‌شود که او ـ به‌اصطلاح ـ فرد می‌شود و حالاکه فرد شد می‌شود جزئی. پس جزئی به آن مفهومی گفته می‌شود که ما نتوانیم آن را از مصداقش به غیر از آن مصداق گسترش و سرایت بدهیم. حالا یا خود لفظ، یک لفظی است که به تنهایی دلالت بر آن مصداق می‌کند یا بالأخره با توجه به قرائن و شواهد یک مفهومی از آن لفظ در ذهن می‌آید که آن مفهوم، وجودِ متشخّص است.

چون وجود، جزئی است پس همان‌طور که یک وجودی که متشخّص شد از نقطه‌نظر عینیّت قابل تکثّر نیست ـ یعنی وجود مماثل برای او هست ولی عین آن وجود دیگر تکرار نخواهد شد ـ، همین‌طور آن مفهوم و صورت ذهنیّهٔ ما از این الفاظ که عبارت

از همان وجود متشخّص خارجی است هم جزئی است و قابل تکثّر نیست. لذا وقتی که به شما می‌گویند فلان شخص را که پسر فلان و پدر فلان است و این خصوصیّات را دارد اکرام کن، شما فقط به درب خانهٔ یک نفر می‌روید و دیگر درب ده خانه را که نمی‌زنید! بلکه فقط می‌گویید که منظور از این شخص، مشخّصاً این فرد است. یا وقتی که می‌گویند این پول را به فلان شخص که مثلاً پدرش و مادرش و خواهرش اینها هستند و این خصوصیّات را دارد بده، دیگر این شخص در همهٔ قم منحصر در یک نفر می‌شود و شما دیگر درب صد خانه را که نمی‌زنید! بلکه فقط به درب یک خانه می‌روید. این مسئله به‌خاطر این است که الآن صورت ذهنیّه شما جزئی است و اگر صورت ذهنی شما در اینجا قابل تکثّر و صدق بر کثیرین بود باید برای شما تشتّت پیدا بشود، درحالی‌که این‌طور نیست.

تفاوت بحث صاحب کفایه در معانی حرفیّه با بحث وحدتِ حمل

تلمیذ: بحث ما بحث صاحب کفایه است، یعنی شمس الآن در خارج یکی است ولی ذهن صدتا مثل او را می‌تواند تصوّر کند.

استاد: شما در اینجا آن بحث اول کفایه در مورد

معانی حرفیّه را کنار بگذارید و آن را برای مباحث اصولی بگذارید. عرض کردم که خود لفظ مِن‌حیثُ‌هی قابل صدق بر کثیرین است؛ یعنی ما می‌توانیم برای یک لفظ، مصادیق کثیره‌ای را تصوّر کنیم. ما دیگر از لفظ «الله» و «الرّحمٰن» که بالاتر نمی‌توانیم تصوّر کنیم! الله یعنی ذاتی که دارای این خصوصیّت است؛ ولی برای همین لفظ هم می‌توانیم مصادیق کثیره‌ای فرض کنیم.

بحث ما در اینجا بحث حکایت از یک مصداق خارجی است نه بحث از مفهومِ لفظ بدون توجّه به عنوان حکایی! آن چیزی که مرحوم آخوند در اول بحث الفاظ در معنای حرفی مطرح می‌کنند این است که می‌گوید اگر ما جزئیِ جزئی هم داشته باشیم باز شما برای آن می‌توانید معانی متعدّده و مصادیق متکثّره‌ای فرض کنید.[1] بحث ایشان صحیح است منتها در مقام مفاهیم؛ یعنی با صرف نظر از عنوان حکایی.

وقتی که می‌گوییم زید بن اَرقم؛ ذهن می‌گوید

---

[1] کفایة الاصول، ص ۱۱.

برای زید پسر ارقم ممکن است که صد میلیون نفر در خارج وجود داشته باشد. مثلاً همین الآن یک شخصی به دنیا می‌آید و ما اسم او را اَرقم می‌گذاریم و اسم بچهٔ این شخص که بعد از بیست سال می‌خواهد به دنیا بیاید را هم زید می‌گذاریم. یا الآن یک شخصی به دنیا می‌آید که اسمش حسن است و ما فوراً اسمش را عوض و تبدیل به اَرقم می‌کنیم و اسم بچّه‌اش را هم که به دنیا می‌آید زید می‌گذاریم؛ این هم می‌شود زید بن اَرقم! تغییر دادن اسم کاری ندارد، یعنی اسم‌گذاری این‌طور نیست که اگر شما یک اسم را بر روی یک نفر بگذارید دیگر إلی ابدالآباد این اسم به پیشانی او بچسبد. نه‌خیر، ما اسم را عوض می‌کنیم، این همه افراد هستند که قبلاً یک اسم داشتند و بعد اسمشان را تغییر دادند.

در نظر گرفتن عنوان حکایی از لفظ در محاورات و معاهدات عرفیّه

پس اگر شما بخواهید به مفهوم و معنای این لفظ ـ با صرف نظر از عنوان حکایی ـ نگاه کنید، قابلِ صدق بر کثیرین است اما وقتی به‌عنوان حکایت از خارج به او نگاه می‌کنیم در این‌صورت این زید بن

اَرقم یک نفر بیشتر نیست. پس بحث کفایه با این بحث دوتا است، یعنی اگر بخواهیم خود مفهوم لفظ را من‌حیث‌هی و بدون عنوان حکایی در نظر بگیریم، دیگر شما می‌توانید برای هر لفظی با هر قید و قرائنی صدها و میلیاردها مصداق فرض کنید.

مثلاً اگر بگوییم زیدی است پسر فلان، نوهٔ فلان، دایی فلان؛ همین الآن ما یک چنین کسی را درست می‌کنیم، یعنی یک زیدی را تصوّر می‌کنیم، اسمش را زید می‌کنیم، اسم پدرش را هم فلان می‌کنیم، اسم دایی او را هم فلان می‌کنیم که شاید حالا اگر ما هم این کار را نکنیم در دنیا یکی مثل این شخص باشد و هیچ دلیلی بر تشخّص این فرد نداریم.

اما در محاوره و معاهدات عرفیّه یک هم چنین کاری را نمی‌کنند؛ یعنی همیشه مفهومی که از یک لفظ به‌دست می‌آید و فهمیده می‌شود را با مُعَنوَن خارجی منطبق می‌کنند، یعنی می‌گویند که مُعَنوَن خارجی این مفهوم چیست؟ لذا شما اگر به کسی بگویید که زید بن ارقم این‌طور گفته است، آن شخص نمی‌گوید که «زید» یک معنای کلّی دارد، «ابن» هم یک معنای کلّی دارد و «اَرقم» هم معنای

کلّی دارد پس اصلاً ما از این لفظ چیزی نمی‌فهمیم! یعنی چون زید بن ارقم کلّی شد و ما نمی‌دانیم منظور شما از زید بن ارقم کدام زید است بنابراین ما از این لفظ هیچ نمی‌فهمیم.

ما یک‌وقتی درس آقا شیخ مرتضی حائری ـ رحمة الله علیه ـ می‌رفتیم، خدا بیامرزدشان! ایشان چون اهل فلسفه نبودند می‌گفتند که بحث توارد عِلَلِ متعدّده بر معلول واحد ـ که حکماء آن را رد می‌کنند ـ اشکال ندارد چون ممکن است که چند علّت به‌نحو مستقل بر یک معلول واحد بیایند! می‌گفتند مثلاً دو نفر هستند که هر دو هفت‌تیر می‌کشند و به یکی می‌زنند، الآن این علّت از نقطه‌نظر قتّاله‌بودن با آن علّت دیگر از نقطه‌نظر قتّاله‌بودن با هم تعارض کرده و تساقط می‌کنند، در نتیجه مقتول زنده می‌شود و دنبال زندگیش می‌رود! این‌طوری هُو می‌کردند و مسخره می‌کردند. ولی متوجّه نبودند که باز در اینجا یک علّت است که آن شخص را از بین برده است و اصلاً معنای علّیّت این نیست. این تیر علّت نیست بلکه معدّ برای قتل

است.

حالا در اینجا هم همین‌طور است؛ یعنی تا من می‌گویم زید بن ارقم؛ شما فوراً در خارج دنبال مُعَنوَن می‌گردید، سراغ تشخّص او می‌روید و می‌خواهید وجود متشخّص او را پیدا کنید و اصلاً به کلّیّت و جزئیّت کاری ندارید. بله، وقتی که رفتید و گشتید و موردی برای او پیدا نکردید، آن‌وقت می‌گویید این لفظ کلّی است. یا من‌باب‌مثال تا من می‌گویم زید؛ ذهن شما می‌رود دنبال اینکه آیا این زید در خارج یک نفر است یا بیشتر؟ وقتی که دیدید ممکن است زید در خارج یک نفر نباشد، فوراً می‌گویید زید کلّی است. بعد وقتی می‌گویم زید ابن؛ باز هم شما می‌گویید این کلّی است چون ابن نیامده است که این را تخصیص بزند! ولی وقتی گفتم زید بن اَرقم، دیگر جزئی می‌شود و شما بدون معطّلی می‌گویید این همان زیدی است که در زمان پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم بوده است. بله، اگر یک نفر دیگر مثل او پیدا کردید آن‌وقت می‌گویید که مصداق این لفظ دو نفر هست، کدام‌یک از آنها موردِ نظر شما است؟ یعنی در این‌صورت ازجزئیّت

درمی‌آید. پس ما همیشه در محاورات خودمان مُعَنوَن را درنظر می‌گیریم و از لفظ، عنوان حکایی آن را به‌نظر می‌آوریم.

تعریف جزئی در کلام حکماء

روی‌این‌حساب، جزئی در اصطلاح حکماء به آن لفظی گفته می‌شود که بر یک وجود متشخّص دلالت می‌کند نه بیشتر، به همین عنوانی که عرض کردم؛ یعنی لفظی باشد که با قرائن و شواهد فقط از یک وجود متشخّص حکایت کند. حالا من می‌خواهم به شیء خارجی که مثلاً زید بن ارقم است توجّه کنم، آیا عنوان و مفهوم جزئی بر او صدق می‌کند یا صدق نمی‌کند؟ می‌گوییم صدق می‌کند. چرا می‌گوئیم هذا جزئیٌ؟ چرا این «ج»، «ز»، «همزه» و «یاء» را برای این می‌آوریم؟ چون می‌بینیم آن مفهومی که از جزئی در ذهنمان هست که لا یَصدُقُ علی کثیرین، الآن بر این صادق است.

به‌عبارت‌دیگر ما الآن به این آقای شیخ فلانی می‌گوییم: عالِمٌ، زاهدٌ، عابدٌ، مُتنسّکٌ، عارفٌ و کذا؛ چرا ما الآن این اوصاف را پشت سرهم برای ایشان

آوردیم؟ چرا من این اوصاف را برای شما می‌آورم با اینکه شما یک شخص واحد هستید؟ چون می‌بینم معانی این اوصافی که من در ذهن دارم الآن در شما متحقّق است، لذا من آن وصف را برای شما می‌آورم. باز نگاه می‌کنم و می‌بینم یک وصف دیگر الآن در ذهن من هست که وصف تقوا و نُسک باشد، می‌بینم آن معنایی که در ذهن من است باز در شما هست، لذا آن لفظ را هم برای شما می‌آورم.

تحقّق مفاهیم عناوین متعدّد در مصداق واحد سبب به‌کارگیری عناوین متعدّد برای مصداق واحد

به‌طورکلّی عناوین متعدّده‌ای که متکلّم در مصداق واحد به‌کار می‌برد به‌لحاظ تحقّق مفاهیم آن عناوینی است که می‌بیند در آن مصداق واحد تحقّق دارند. مفهوم جزئی هم یکی از اینها است؛ جزئی در ذهن ما عبارت است از هر وجود متشخّصی که تکثّر پیدا نمی‌کند، یعنی مفهومی که آن مفهوم به‌واسطهٔ تشخّصی که پیدا کرده است قابل تکثّر نیست. آن زیدی که الآن در ذهن شما آمده است، در خارج یک نفر است و قابل تکثّر نیست؛ یعنی در خارج امکان

ندارد که تکثّر پیدا بکند گرچه شما در ذهنتان صد میلیون مثل آن درست بکنید. مثلاً الآن مگر عکس‌برداری نمی‌کنند و از یک شخص چند عکس برنمی‌دارند؟! یا مثلاً شما یک آینه در این طرف می‌گذارید، یکی در آن‌طرف می‌گذارید، همین‌طور هزار آینه دور اینجا می‌چینید، بعد اگر خودتان در مقابل آنها بایستید، هزار عکس مثل شما در این آینه‌ها می‌افتد ولی خودتان یک نفر هستید. عکس‌ها قابل تکثّر هستند ولی آن وجودِ واحد، قابل تکثّر نیست.

پس آن مفهومی که از آن مُعَنوَن خارجی ـ که معلوم بالعَرَض ما است ـ حکایت می‌کند هیچ‌گاه با این عنوان حکایی که دارد در ذهن تکثّر پیدا نمی‌کند، یعنی ولو اینکه ذهن ده عکس مانند همان زید بن ارقم در خودش درست می‌کند ولی باز می‌داند که آن زید بن ارقم یک نفر است و ما اسم آن را جزئی می‌گذاریم. پس مفهوم جزئی عبارت است از هر مفهومی که به‌واسطهٔ تشخّص وجودی که پیدا کرده است قابل صدق بر کثیرین نخواهد بود و به‌عنوان

حکایتِ از یک وجود خارجی فقط بر یک وجود خارجی صدق می‌کند.

توضیح تناقض در مفهوم جزئی و جواب ملاّصدرا از آن

حالا شما همین مفهوم جزئی را که واحد است می‌توانید در عالَم خارج به تمام وجودات متشخّصِ خارجی حمل کنید و بگویید: هذا جزئیٌّ، هذا جزئیٌّ، هذا جزئیٌّ و هذا جزئیٌّ؛ این جزئی است، این جزئی است، آن جزئی است و آن جزئی است، یعنی بگویید تمام اینها جزئی هستند. در این‌صورت در اینجا تناقض پیش می‌آید؛ به این معنا که شما خودتان می‌گویید جزئی مفهومی است که حکایت از یک وجود متشخّص خارجی بکند و چون وجود متشخّص خارجی قابل صدقِ بر کثیرین نیست و فرید و وحید است، پس مفهوم ذهنی ما از آن هم قابل تکثّر نیست بلکه واحد است. وقتی که ما این معنا را فهمیدیم پس چرا شما بر تمام مصادیق خارجی، این مفهوم جزئی را حمل می‌کنید؟!

جواب صدرالمتألّهین در جزئی و کلّی با حمل اوّلی ذاتی و شایع صناعی

این مطلب و جوابی را که مرحوم صدرالمتألّهین فرموده‌اند در اینجا پیدا می‌شود که:

جزئی به حمل اوّلی ذاتی، جزئی است اما به حمل شایع صُناعی کلّی می‌شود. حمل اوّلی ذاتی یعنی ما خود جزئی را تصوّر کنیم که عبارت است از مفهومی که صدقِ بر کثیرین نکند. شما در حمل اوّلی ذاتی ـ یعنی به حمل مفهومی ـ فقط باید مفهومِ محمول را بر موضوع حمل کنید و کاری به خارج نداشته باشید؛ جزئی ـ یعنی «ج»، «ز»، «همزه» و «ی» ـ را یک طرف بگذارید و هر چیزی که صدق بر کثیرین نکند را در طرف دیگر بگذارید. بنابراین چه شما جزئی را این طرف ـ یعنی در طرف موضوع ـ قرار بدهید و چه جای جزئی را با محمول عوض کنید فرقی نمی‌کند. یعنی چه آن چیزی که صدق بر کثیرین نمی‌کند را موضوع و جزئی را محمول قرار بدهید، و چه جزئی را موضوع و چیزی که صدق بر کثیرین نکند را محمول قرار بدهید فرقی نمی‌کند و اینها مترادفین و متساویین هستند چون حملِ مفهومی و حمل هُوهُو است؛ الانسانُ حیوانٌ

ناطق. بنابراین الآن می‌توانیم بگوییم که جزئی به حملِ اوّلی ذاتی ـ که حمل هُوَهو و حمل مفهومی و حملِ ماهیّتی بر موضوع خودش است ـ، جزئی است، یعنی جزئی آن چیزی است که صدق بر کثیرین نکند.

اما در عالَم خارج می‌بینیم که این جزئی بر مصادیق متعدّده‌ای صدق می‌کند؛ یعنی ما آن مفهوم ذهنی خودمان را در اینها می‌یابیم. مثلاً می‌بینیم آقای حسن بن علی که فرزند تقی است در خارج یک نفر بیشتر نیست و ما به او می‌گوییم هذا جزئیٌ، یعنی به آن مفهوم ذهنی خودمان مصداق خارجی می‌دهیم. بعد نگاه به آقای کذا می‌کنیم و می‌بینیم که آن مفهوم ذهنی ما بر ایشان هم قابل انطباق است؛ یعنی ایشان هم مصداقِ آن مفهوم ذهنی ما است. نگاه به شخص دیگری می‌کنیم می‌بینیم ایشان هم مصداقِ آن مفهوم ذهنی ما می‌شود.

پس می‌گوییم که مفهوم جزئی به حمل اوّلی ذاتی جزئی است یعنی قابل صدق بر کثیرین نیست. آن چیزی که ما از جزئی می‌فهمیم این است: هر مفهومی که قابل صدقِ بر کثیرین نباشد. اما اگر ما به

همین مفهوم به‌عنوان حکایت از خارج و مفهومی که مصادیق متعدّده‌ای در خارج دارد نگاه کنیم، دیگر این جزئی می‌شود کلّی.

توضیح حمل اوّلی ذاتی و شایع صناعی در قالب مثال

اگر شما طبیعت انسان را درنظر بگیرید، این طبیعت انسان نه جزئی است و نه کلّی. انسان یعنی حیوان ناطق و ما در اینجا اصلاً به خود حیوان ناطق کار داریم و با مصادیقش ـ که این حیوان ناطق در خارج چند تا مصداق دارد ـ کار نداریم که آیا چهار میلیارد مصداق دارد؟ سه میلیارد مصداق دارد؟ دو میلیارد مصداق دارد؟ اصلاً مصداق ندارد؟ یا فقط یک یا دو نفر بیشتر مصداق ندارد؟ اگر ما این حیوان ناطق را برای انسان تصوّر کنیم، می‌بینیم حیوان ناطق یعنی موجودی که دارای این خصوصیّات است: جنبهٔ حیوانیّت و جنبهٔ نطق دارد. پس این انسان و حیوان ناطق، نه جزئی است و نه کلّی؛ جزئی نیست به‌خاطر اینکه ما الآن نفهمیدیم که مصداقش چیست، یعنی ما مصداقی برای آن تعیین نکردیم بلکه فقط یک تصویر ذهنی از آن داریم؛ و کلّی نیست چون

جنبهٔ کلّیّت در این لحاظ نشده است.

یک‌وقتی ما انسان را به‌عنوان اینکه جهان‌شمول است و به‌عنوان اینکه تمام افراد کرهٔ زمین در این مفهوم می‌گنجند در نظر می‌گیریم، این می‌شود کلّی طبیعی؛ ولی یک‌وقتی نفس طبیعت شیء را در نظر می‌گیریم، نه عنوان اینکه این شمول دارد، مثلاً نفس حیوان ناطق را در نظر می‌گیریم، در این‌صورت این نه کلّی است و نه جزئی؛ یعنی فقط حیوان را تصوّر کرده‌ایم، حیوان یعنی موجودی که راه برود و دیگر اصلاً کار نداریم و توجّه نداریم به اینکه این موجودی که راه می‌رود در خارج چند نفر است؛ بلکه فقط نفسش را در نظر گرفته‌ایم.

یک‌وقتی شما عَنقا را در نظر می‌گیرید که عنقا یک حیوانی با این خصوصیّات است و اصلاً کار ندارید به اینکه آیا عنقا الآن هست یا تا به‌حال پیدا شده است یا بعداً پیدا خواهد شد. ما می‌خواهیم به خود این مفهوم توجّه کنیم، نه به اینکه این مفهوم قابل صدق بر یک مصداقی است؛ ما به آن کار نداریم. یعنی در اینجا معرفت ما فقط یک معرفت ذهنی است نه معرفت خارجی و فقط با ذهن

سر و کار داریم، نه‌اینکه این مفهوم درخارج چند تا مصداق دارد! اگر مسئله این‌طور باشد این دیگر نه کلّی است و نه جزئی.

یک مثال دیگر بزنیم: شما یک‌وقتی انسان را تصوّر می‌کنید که انسان یعنی حیوان ناطق؛ آیا در وقتی که حیوان ناطق را برای انسان تصوّر می‌کنید امکان یا وجوب را هم با آن تصوّر می‌کنید؟ معلوم است که تصوّر نمی‌کنید. من الآن فقط انسان را تصوّر می‌کنم که انسان یعنی حیوان ناطق، یعنی یک‌چنین موجودی با این خصوصیّات: دو متر قد، دارای مشاعر، دارای ادراکات و با این خصوصیّات. دیگر راجع‌به اینکه آیا این انسان ممکن‌الوجود است یا واجب‌الوجود اصلاً فکر نکردم؛ راجع‌به اینکه آیا این انسان سفید است یا سیاه، فکر نکردم؛ دربارهٔ اینها هیچ فکری نکرده‌ام بلکه من فقط صِرف مفهوم انسان را تصوّر کرده‌ام. ولی یک‌وقتی همین انسان را تصوّر می‌کنم که ممکن‌الوجود است و بعد می‌گویم این انسانِ ممکن‌الوجود، خیلی مصادیق در خارج دارد؛ یعنی تصوّر انسان به‌لحاظ مصادیقِ خارجی

می‌شود کلّی!

تبیین حمل اوّلی ذاتی و شایع صناعی در کلّی و جزئی

در مسئلهٔ جزئی و کلّی هم مسئله همین‌طور است، یعنی یک‌وقتی ما مفهوم جزئی را تصوّر می‌کنیم در این‌صورت این مفهوم جزئی، جزئی است و اگر به شما بگویند که جزئی به چه چیزی می‌گویند؟ شما می‌گویید به آن چیزی که صدق بر کثیرین نکند؛ و منظور شما از اینکه جزئی چیزی است که صدق بر کثیرین نکند، تک‌تک مصادیقی است که آن مصادیق به‌واسطهٔ تشخّصی که دارند، فرید، وحید و یکتا هستند؛ یعنی شما هر موجود متشخّصی را که در نظر بگیرید قابلِ صدق بر کثیرین نخواهد بود، ولی اگر به شما بگویند که این جزئی را که تعریف می‌کنید به ما نشان بدهید! می‌گویید که بفرمایید این شیء در خارج، و این شیء و این شیء را نگاه کن!

پس الآن آن چیزی را که شما از جزئی می‌فهمید، مصداقِ مبهم است که آن مصداق مبهم مترادف با «ج»، «ز»، «همزه» و «یاء» است. پس اگر به ما بگویند

که الجزئیُّ ما هو؟ فوراً در جواب می‌گوییم جزئی چیزی است که قابل صدق بر کثیرین نیست؛ در این‌صورت زید و عمرو یکی از مصادیق آن هستند. پس آن مصداقِ مبهم، مترادف با جزئی شد و آن مصداقِ مبهم، جزئی است. حالا پایمان را از عالم ذهن بیرون می‌گذاریم و می‌خواهیم ببینیم در خارج چه خبر است: می‌گوییم نگاه کن! همین معنای جزئی و همین مصداقِ مبهم، در خارج بر این فرد صدق می‌کند، بر این فرد دیگر هم صدق می‌کند، بر آن فرد هم صدق می‌کند!

پس نتیجه می‌گیریم که لفظ جزئی از نقطه‌نظر مفهوم می‌شود جزئی، ولی جزئی از این نقطه‌نظر که عنوانی است که از مصادیق مالانهایت حکایت می‌کند کلّی است؛ یعنی این مفهوم واحد و این مصداق مبهم به عدد تمام تشخّصات وجودی اعمّ از مجرّد و مادی، جبرائیل و میکائیل، عقل اول و دوم، پیغمبر و دوازده امام، تمام خلایق، آسمان و زمین، سنگ و عرش و فرش بر همهٔ آنها صدق می‌کند. پس به‌عبارت‌دیگر اینجا مثل لفظ «عالِم»، کلّی می‌شود.

یعنی همان‌طور که «عالِم» یک لفظ است که ممکن است مصادیق زیادی داشته باشد، در اینجا هم همین مفهوم جزئی به‌لحاظ انطباقش بر مصادیق کثیره می‌شود کلّی.

لذا می‌توانیم بگوییم الجزئیُّ جزئیٌّ بالحمل الاوّلی و الجزئیُّ کلّیٌّ بالحمل الشایع. یعنی جزئی به حمل شایع صُناعی از نقطه‌نظر انطباقش بر مصادیق خارجی می‌شود کلّی، اما خود مفهوم آن، جزئی است.

لذا ما مطلب را در صحبت‌کردن و فکر خودمان و در جواب سؤالی که یک شخص از معنای جزئی می‌کند همین‌طور می‌یابیم؛ یعنی شما بدون معطّلی در جواب او می‌گویید که جزئی مثل زید! اینکه شما بدون معطّلی در جواب او می‌گویید جزئی مثل زید، یعنی شما جزئیّت و معنا و مصداق مبهم جزئی را در ذهن خودتان ادراک کرده‌اید و به‌همین‌خاطر برای آن یک مصداق خارجی می‌آورید. اگر بگویند باز هم برای جزئی مثال بزنید! شما می‌گویید مثل عمرو، اگر بگویند باز هم مثال بزنید! می‌گویید مثل بَکر. می‌گویند این جزئی چه جزئی است که شما الآن

برای آن مثال‌های متعدّد می‌زنید؟! می‌گوییم مصادیق این جزئی، جزئی هستند اما خود عنوان جزئی ـ که منطبق بر مصادیق خارجی است ـ کلّی است. یعنی شما یک‌وقت عنوان را به‌لحاظ انطباق بر خارج درنظر می‌گیرید، این می‌شود کلّی، و یک‌وقت آن عنوان و مفهوم را به تنهایی درنظر می‌گیرید، آن می‌شود جزئی!

صدرالمتألّهین: عینیّت تمام مقولات ذهنی به حمل اوّلی ذاتی با مقولهٔ خارجی

مرحوم صدرالمتألّهین از این راه پاسخ داده‌اند و فرموده‌اند که تمام این مقولاتی که در ذهن ما می‌آیند اعمّ از جوهر و عرض و کمّ و کیف و امثال‌ذلک، به حمل اوّلی ذاتی جوهر هستند [عین همان مقوله‌ای هستند که در خارج است]. یعنی اگر به شما بگویند که آن زید را که در ذهنتان تصوّر کرده‌اید برای ما تعریف کنید! [شما اول جوهر او در ذهنتان می‌آید و سپس از خصوصیّات دیگر او تعریف می‌کنید]. مثل شعرایی که محبوب و معشوقه خودشان را تعریف می‌کنند و می‌گویند که خال لبش و چشمانش چه هست و ابرویش فلان است و...؛ مطوّل از این اشعار

دارد. شاعر در عالَم ذهن می‌آید معشوقهٔ خودش را ترسیم می‌کند:

صَدغُ الحبیبِ و حالی *** کلاهما کاللیالی
و ثغره فی صفاء *** و ادمعی کاللآلی[1]

در آنجا خیلی اشعار خوبی دارد! موقعی که ما مطوّل می‌خواندیم همهٔ آنها را حفظ می‌کردیم. در شعر ابی‌النّجم هم دارد:

بَنَیتُ بها قَبل المُحاقِ بِلَیلَةٍ *** فَکان مُحاقًا کُلُّهُ ذلک الشهرُ[2]

در اینجا آن شخص یک أم الحُلیسی پیدا کرده بود، می‌گوید ما این را قبل از مُحاق خطبه‌اش کردیم، آن‌چنان این شوم بود که تمام ماه ما را شوم کرد! خلاصه مثل اینکه سخت و مشکل به او گذشته بوده است!

وقتی تصویری از شخصی مانند زید در ذهن شما پیدا می‌شود، اوّل‌کاری که می‌کنید این است که می‌گویید زیدٌ جوهرٌ، حیوانٌ، ناطقٌ. بعد می‌روید سراغ کمّش و مثلاً می‌گویید که قد او دو متر است؛ یعنی وصف‌هایش را می‌آورید؛ آن زید که الآن در

---

[1] المطول، ج ۱، ص ۳۳۸؛ در بیت اول شاعر زلف محبوب و حال خود را به شب تشبیه کرده است تا گویای سیاهی زلف و تاریکی حالت نفسانی خودش باشد، و در بیت دوم دندان‌های پیشین محبوب و اشک شاعر به لؤلؤ تشبیه شده است. (محقق)

[2] المطوّل، ج ۱، ص ۱۱۷.

ذهن من است جوهر است. بعد می‌گوییم که ریش دارد؛ برای او کیف می‌آورید و می‌گویید رنگش این‌طوری است؛ برای او کمّ می‌آورید و می‌گویید مثلاً قد او دو متر است؛ باز وضع برای او می‌آورید و می‌گویید دستش در اینجا واقع شده است و مثلاً کج است؛ مکان برای او می‌آورید و می‌گویید مثلاً الآن در فلان مکان است؛ زمان برای او می‌آورید و می‌گویید که مثلاً در چه زمانی است؛ خلاصه یکی‌یکی تمام اینها را برای او می‌آورید. اینکه الآن شما تمام اینها را برای او می‌آورید به‌خاطر حمل اوّلی است؛ یعنی اگر شما زید را در یک طرف بگذارید و یک «مساوی است با» را مقابل آن بگذارید، باید تمام این صفات را در مقابل این «مساوی است با» بیاورید؛ این می‌شود حمل اوّلی ذاتی. پس به حمل اوّلی ذاتی تمام صُوَری که در ذهن می‌آیند عین همان مقوله‌ای هستند که در خارج است. ان‌شاءالله بقیّهٔ مطلب بماند برای مجلس بعد.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد