

درس سیصد و بیست و نهم

طریق سوّم مرحوم آخوند برای اثبات وجود ذهنی

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم
الطريقة الثالثة:

إِنَّ لَنَا أَنْ نَأْخُذَ مِنَ الْأَشْخَاصِ الْمُخْتَلَفَةِ بِتَعْيُنَاتِهَا الشَّخْصِيَّةِ أَوْ الْفَصْلِيَّةِ الْمُشْتَرَكَةِ فِي نَوْعٍ أَوْ جِنْسٍ مَعْنَى وَاحِدًا يَنْطَبِقُ عَلَى كُلِّ مِنَ الْأَشْخَاصِ؛ بِحَيْثُ جَازَ أَنْ يُقَالَ عَلَى كُلِّ مِنْهَا أَنَّهُ هُوَ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْمُتَنَزَّعُ الْكُلِّيُّ، مَثَلًا جَازَ لَكَ أَنْ تَنْتَزِعَ مِنْ أَشْخَاصِ الْإِنْسَانِ الْمُتَفَرِّقَةِ الْمُخْتَلَفَةِ الْمُتَبَايِنَةِ مَعْنَى وَاحِدًا مُشْتَرَكًا فِيهِ وَ هُوَ الْإِنْسَانُ الْمُطْلَقُ.

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 تحقق 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 محققین از حکماء گفته اند: اجناس و فصول حقیقتی در اعیان دارند یعنی حیوان یا ناطقیّت که یک معنای انتزاعی و مشترک^۱ فيه بین الجزئیّات است یک حقیقتی در اعیان خارجی دارد پس وجودی که برای این اجناس و فصول می توان تصوّر کرد عبارت است از نفس این اعیان خارجی. بنابراین موضوع و وجود دیگری باقی نمی ماند تا اینکه آن وجود، وجود خارجی نباشد و وعاش فقط وعاء ذهن باشد.

جوابی که از این اشکال داده می شود روشن است؛ مرحوم آخوند در پاسخ به این اشکال این طور می فرماید: 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 تشخیص 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 تشخیص 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 بتشخیص 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 کلیّت. 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 فیها این انسانیت می کند. اگر دوتا شدند؛ زید و عمرو، باز این کلی طبیعی تقسیم نمی شود، جزء نمی شود، تکه تکه نمی شود بلکه وجود همان کلی طبیعی در زید و به همان لحاظ وجودش در عمرو به عنوان محاکات - که آن جزئی خارجی حکایت از این بکند - وجود دارد. اما به این معنا نیست که خود آن کلی 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:

إِنَّ لَنَا أَنْ نَأْخُذَ مِنَ الْأَشْخَاصِ الْمُخْتَلَفَةِ بِتَعْيُنَاتِهَا الشَّخْصِيَّةِ أَوْ الْفَصْلِيَّةِ الْمُشْتَرَكَةِ فِي نَوْعٍ أَوْ جِنْسٍ مَعْنَى وَاحِدٍ أَنْ يَنْطَبِقَ عَلَى كُلٍِّّ مِنَ الْأَشْخَاصِ؛ بِحَيْثُ جَازَ أَنْ يُقَالَ عَلَى كُلٍِّّ مِنْهَا أَنَّهُ هُوَ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْمُنتَزَعُ الْكُلِّيُّ، مَثَلًا جَازَ لَكَ أَنْ تَنْتَزِعَ مِنْ أَشْخَاصِ الْإِنْسَانِ الْمُتَفَرِّقَةِ الْمُخْتَلَفَةِ الْمُتَبَايِنَةِ مَعْنَى وَاحِدًا مُشْتَرَكًا فِيهِ وَهُوَ الْإِنْسَانُ الْمُطْلَقُ الَّذِي يَنْطَبِقُ عَلَى الصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ وَالْحَيَوَانِ الْعَامِّ الْمَحْمُولِ عَلَى الْبَغَالِ وَالْحَمِيرِ مُجَامِعًا لِكُلٍِّّ مِنْ تَعْيُنَاتِهَا مُجَرَّدًا فِي حَدِّ ذَاتِهِ مِنْ عَوَارِضِهَا الْمَادِيَّةِ وَمُقَارِنَاتِهَا؛^۱

«طریقه سوّم (برای اثبات وجود ذهنی): ما می توانیم از اشخاص مختلفه به واسطه تعینات شخصیّه آنها (بالآخره اشخاص مختلفه تعینات شخصی دارند، هر کسی برای خودش امتیازات و تعین خاصی دارد.) یا فصلیّه ای که مشترک در نوع یا جنس است، (فصلیّت انسان، بقر و غنم وقتی که متعین می شوند آن جزئی خارجی را تشکیل می دهند که مشترک در نوع یا جنس است.) معنای واحدی را اخذ بکنیم که بر تمام این اشخاص قابل انطباق است؛ به نحوی که صحیح است بر هر کدام از این اشخاص این طور 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

^۱ . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۷۲.

است که ما انتزاع کردیم، یعنی ما می‌توانیم آن معنای کلی را بر این جزء منطبق بکنیم و آن جزء را مُحاکِی 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 جزئیّات. مثلاً شما می‌توانید از اشخاص انسانی که متفرّق، مختلف و متباین هستند و به‌طور کلی 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 تعینّات این اشخاص جمع بشود ولی در حدّ ذات خود مجرد از عوارض مادی و مقارنات آنها است.»

یعنی اگر شما خود این حیوانیت و انسانیت را در نظر بگیرید، از عوارض و تعینّات خارجی اشخاص خودش معرّا است؛ زیرا یک معنای واحد به لحاظ وحدتی که دارد نمی‌تواند حکایت از تعینّات مختلفه بکند و معنای این، لحاظ واحد در عین کثرت است و هُوَ محالّ.

لزوم حذف تعینّات در لحاظ معنای کلی

بنابراین همین که شما می‌خواهید انسانیت را در نظر بگیرید باید تعینّات را حذف بکنید. حالا وقتی سراغ تعینّات می‌رویم، می‌بینیم این معنای متّزع در همه آن جزئیّات 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 تعینّات و تشخّصات خارجی است. اما همین که می‌خواهیم روی تشخّصات برویم می‌بینیم همه این‌ها می‌آیند، همه این‌ها می‌آید و آن انسانیت را هم با خودش می‌آورد. این فرق بین معنای انتزاعی با تشخّص 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 متّقی است.

بله، اگر همین فرد هم جاهل شد آن وقت شما می‌توانید بگویید که علم دیگر وجود ندارد چون علم معنای متّزع بود و ما آن را انتزاع کردیم. تقوی و عدالت هم معنای انتزاعی هستند با حذف تشخّصات خارجی.

در آن عدالتی که ما آن را در نظر می‌گیریم زید، عمرو و بکر نخواهیده است، در مفهوم عالم، زید، عمرو، بکر و خالد نخواهیده 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، به لحاظ وجود مصادیقش آن کلی را هم انتزاع می‌کنیم.

استاد: ما در اینجا اثبات وجود ذهنی به لحاظ 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 یک‌دفعه 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 تشخیص 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 تشخیص 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، یک‌دفعه می‌بینید یکی از زیر زمین بیرون آمد، می‌بینید که

نَعُوذُ بِاللّٰهِ قِيَافَهُ 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 منطبق 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، منطبق 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 حتی 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 **هَذَا حَجَرٌ**، بلکه باید بگوییم که **هَذَا لَيْسَ بِحَجَرٍ وَ هَذَا إِنْسَانٌ**. این انسانیّت 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 گوئیم: **هَذَا إِنْسَانٌ**، آیا وجود خارجی را لحاظ می کنیم یا وجود ذهنی را؟ یعنی در اینجا که به مشارّالیه خَلَق می دهیم و برای آن، مشارّالیه را می آوریم دیگر این **هَذَا إِنْسَانٌ**، وجود خارجی است نه وجود ذهنی!*

استاد: چون حکایت کرده و منطبق با ذهن ما شده است ما این را می گوئیم. اگر ما یک ذهنیّت در اینجا نداشتیم می گفتیم: **هَذَا حَجَرٌ**، چرا شما گفتید: **هَذَا إِنْسَانٌ** 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 نمی کنیم بلکه ما می خواهیم این را بگوییم: این امری که در خارج هست که عبارت از بیاض این حصّ و گچ است، آیا امر شخصی و خارجی است یا نیست؟ می گوئیم 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 حصّ در ذهن ما هست، آن چیزی که در ذهن ما هست مرتکز ما است که به هر چه برسد منطبق بر آن می شود؛

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، درحالتی‌که 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 ببینم 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 تصوّراتی 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 انسان**. بنابراین ما از جهت اشتراک، اثبات وجود ذهنی را می‌کنیم نه به لحاظ وجود خارج، چون وجود خارج، تشخصات 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. درحالتی‌که من جسمیت را به همه منطبق می‌کنم و می‌گویم که **هذا جسم و هذا جسم و هذا جسم**! جسمیت شما که قابل انطباق بر شخص دیگر نبود، جسمیت من برای خود من است و قابل انطباق بر شخص دیگر نیست، پس چرا می‌گویم که هذا جسم؟! به لحاظ آن وجود سابق که وجود کلی است این را می‌گویم، وعاء آن وجود کلی، ذهن است. آن وجود کلی به واسطه انطباق، حمل بر آن می‌شود، پس قطعاً ظرف تحقّق او باید ذهن باشد.

و هذا المعنى لا يوجد في الخارج واجداً ولا لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادة و هي التعيينات

الْمُتَبَايِنَةُ وَ لَوَازِمُهَا الْمُتَنَافِيَةُ.
فَوُجُودُهُ إِنَّمَا هُوَ بِشَرِّطِ الْكَثَرَةِ وَ نَحْنُ قَدْ لَاحَظْنَاهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَعْنَى وَاحِدٌ، فَهَوَ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ لَا يَوْجَدُ فِي الْخَارِجِ فَوُجُودُهُ مِنْ هَذِهِ الْجَهَةِ إِنَّمَا هُوَ فِي الْعَقْلِ؛^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 منتزَع 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 وعاء ذهن باشد). پس وجودش از این جهت فقط در عقل است.»

متن آخوند در اشکال بر طریق سوّم اثبات وجود ذهنی

فَإِنْ قُلْتُمْ: قَدْ تَقَرَّرَ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ مِنَ الْحُكَمَاءِ أَنَّ الْأَجْنَاسَ وَ الْأَنْوَاعَ وَ الْجُمْلَةَ الْحَقَائِقَ الْمُتَأَصِّلَةَ دُونَ الْاِعْتِبَارِيَّاتِ لَهَا وُجُودٌ فِي الْأَعْيَانِ؛ فَإِنَّهُمْ قَدْ صَرَّحُوا بِأَنَّ مَعْرُوضَاتِ مَفْهُومِ الْكُلِّيِّ وَ النَّوْعِ وَ الْجِنْسِ مِنَ الْحَقَائِقِ الَّتِي هِيَ مَعْقُولَاتٌ أَوَّلَى بِالْقِيَاسِ إِلَى تِلْكَ الْعَوَارِضِ الَّتِي تُسَمَّى عِنْدَهُمْ بِالْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ، أُمُورٌ مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ.
فَقِيلَ لَمْ عَلَى رَأْيِهِمْ أَنْ يَكُونَ فِي الْوُجُودِ إِنْسَانِيَّةٌ وَاحِدَةٌ هِيَ بَعِيْنَهَا مُقَارَنَةٌ لِلْعَوَارِضِ الَّتِي يَقُومُ بِهَا شَخْصٌ زَيْدٌ وَ شَخْصٌ عَمْرٍو وَ غَيْرُهُمَا مِنْ أَشْخَاصِ النَّاسِ، وَ هِيَ مَعَ كُلِّ هَذِهِ الْعَوَارِضِ غَيْرُهَا مَعَ الْعَارِضِ الْآخَرَ بِالْاِعْتِبَارِ وَ غَيْرِ مُتَغَيِّرَةٍ بِنَفْسِهَا، وَ إِذَا عَدِمَ شَخْصٌ مِنْ تِلْكَ الْأَشْخَاصِ فَقَدْ فَارَقَهَا الْأَعْرَاضُ الْخَاصَّةُ بِذَلِكَ الشَّخْصِ فَقَطْ وَ أَمَّا غَيْرُ تِلْكَ الْإِنْسَانِيَّةِ فَهِيَ بَاقِيَةٌ غَيْرُ فَاسِدَةٍ وَ إِنَّمَا يَفْسُدُ مُقَارَنَتُهَا لِتِلْكَ الْأَعْرَاضِ فَقَطْ، فَهِيَ ذَاتٌ وَاحِدَةٌ مُقَرَّنَةٌ بِعَيْنِهَا بِأَعْرَاضٍ كَثِيرَةٍ وَ تَعْيِنَاتٍ شَتَّى تُصَوِّرُ مَعَ أَعْرَاضٍ كُلِّ شَخْصٍ إِنْسَانِيَّةٌ ذَلِكَ الشَّخْصِ.
وَ كَذَا الْحَالُ فِي حَقِيقَةِ الْحَيَوَانِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْفَيُودِ وَ الْفُصُولِ الْمُتَبَايِنَةِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى الْقَوْلِ بِوُجُودِهَا فِي نَحْوِ آخَرٍ مِنَ الْوُجُودِ الْمُسَمَّى بِالذَّهْنِ؛^۲

«پس اگر گفته شود که محققین از حکماء فرموده‌اند که اجناس، انواع و بالجمله تمام حقایق متاصلّه و اصلیه (مانند جنس، نوع، فصل و همین‌طور اعراض و مقولات) یک وجودی در اعیان دارند، امّا نه آن امور اعتباری که به‌عنوان مقولات ثانیه در فلسفه یا در منطق مورد توجه قرار می‌گیرند. (طبایع، 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 به‌قیاس با آن عوارضی که بر اینها عارض می‌شوند که نزد آنها به معقولات ثانیه تعبیر آورده می‌شوند - در خارج موجود هستند.^۳

۱. همان.

۲. همان.

۳. تلمیذ: منظورشان از امور موجوده در خارج، معقولات ثانیه است؟

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.)^۱

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 هلمّ جرّاً.) و لکن 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 اعجاب عجایب خلق خدا است که یک امر با موضوعات مختلفه، واحد باشد ولی خصوصیات خودش را از دست ندهد، در حالی که 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 به حال خودش

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 جنسیّت 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، غم امر خارجی است. اینهایی که معروض هستند یعنی اینها که عارض بر آن جهت می‌شوند همه امور خارجی هستند و وجودشان به وجود همین جزئیاتش است.

^۱. 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 جزئیات 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 صرفاً تصوّر ذهنی است، یا افراد محسوس خارجی دارد، تمام اینها داخل در اقسام کلی طبیعی هستند. آن چیزی که فرد ندارد کُلّ 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 مقدّر الوجود هستند یا اصلاً فردی ندارد و خود ذهن در عالم تخیل برای او ترسیم می‌کند، تمام اینها داخل در اقسام کلی طبیعی هستند.

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

باقی است.
پس این انسانیت یک ذات واحده‌ای است که خود همین انسانیت اقتران با اعراض و تعینات زیادی در مصادیق خارجیه 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 امثال ذلک). 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 به حال 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 لحظه بت عیار به شکلی در آید،^۱ وجود بت عیار که وجود قائم به ذهن نیست. یک روز بت عیار می‌آید پیراهن و دامن می‌پوشد، یک روز شلوار می‌پوشد، و یک روز همه چیز را درمی‌آورد. پس این بت عیار یک بت عیاری است که فقط لباسش را عوض کرده است، و عیاریت آن با عوض کردن لباس از بین نمی‌رود و آن انسانیت هم از بین نمی‌رود.

یعنی این انسانیت هم همین‌طور است؛ این انسانیت در ضمن زید، عمرو، بکر و خالد است. تا جناب زید به عالم بقاء رحلت می‌کند، در این صورت انسانیت در ضمن زید از بین می‌رود ولی انسانیت در ضمن عمرو، بکر و خالد باقی می‌ماند تا وقتی که دیگر انسانی وجود نداشته باشد یعنی دیگر روی کره زمین هیچ انسانی نبود، صدای صور جناب عزرائیل در اینجا می‌آید و همه را از این عالم به آن عالم بقاء می‌برد و ﴿لَمَنْ آلَ مُلْ كَ آلَ یَوْمَ﴾^۲ در آنجا بین تمام نفوس و ابدان آنها قطع علاقه می‌کند.

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

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

«و خدای تعالی می‌فرماید: ﴿لَمَنْ آلَ مُلْ كَ آلَ یَوْمَ لِّلَّ آلَ وَحْدِ آلَ قَهَّارٍ﴾؛ پادشاهی و اختیار بر نفوس امروز برای چه کسی می‌باشد؟! از برای خدای واحد قهّار است.»

بلند بودن ندای ﴿لَمَنْ أَلْمَلِكُ الْيَوْمَ﴾ در هر زمان

وقتی انسانی در آنجا وجود نداشت، آن وقت خدا می گوید: ﴿لَمَنْ أَلْمَلِكُ الْيَوْمَ﴾؛ کجا است آن وجودات ذهنی منتزع 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 می زدید، ﴿لَمَنْ أَلْمَلِكُ الْيَوْمَ﴾؟ سلطنت مال کیست؟ جناب رؤسای جمهور، سلاطین، والیان فقیه که همه دم از سلطنت می زدید، ﴿لَمَنْ أَلْمَلِكُ الْيَوْمَ﴾؟ بلند شوید ببینید و سلطنت خودتان را احیاء بکنید! هیچ وجودی باقی نمی ماند، الآن هم قضیه همین است متها ما احمق ها و جهال فقط منتظر هستیم یک قضیه ای اتفاق بیفتد، نه آقا جان! الآن هم ﴿لَمَنْ أَلْمَلِكُ الْيَوْمَ﴾ هست ولكن گوش شنوا برای این مسئله نیست!

موسس نیست که دعوی انا الحق شنود *** ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست^۱

الآن هم مسئله همین است، اگر انسان توجه 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 أَلْمَلِكُ الْيَوْمَ﴾ 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 أَلْمَلِكُ الْيَوْمَ﴾ را انجام بدهم، واقعاً ما در این صورت چه حالی پیدا می کنیم؟ اگر آن حال را داشته باشیم کار ما درست است!

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

قُلْنَا: هَذَا اشْتِبَاهٌ وَقَعَ لِبَعْضٍ، مَنَشُوهُ الْعَقْلُ عَنْ رَعَايَةِ الْحَيْثِيَّاتِ وَالْإِهْمَالِ فِي جَانِبِ الْاِعْتِبَارَاتِ. فَإِنَّ قَوْلَهُمْ بِوُجُودِ الطَّبَاعِ النُّوعِيَّةِ وَالْجِنْسِيَّةِ لَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّ النُّوعَ بِمَا هُوَ نَوْعٌ أَوِ الْجِنْسَ بِمَا هُوَ جِنْسٌ وَ بِالْجُمْلَةِ الْكُلِّيُّ الطَّبِيعِيُّ بِمَا هُوَ كُلِّيٌّ طَبِيعِيٌّ أَوْ مَعْرُوضُ الْكُلِّيِّ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ مَعْرُوضُ الْكُلِّيِّ وَالْكُلِّيَّةُ، لَهُ تَحَقُّقٌ فِي الْخَارِجِ. فَإِنَّ هَذَا مِمَّا لَا يَنْفَوُهُ بِهِ مَنْ لَهُ ادْنَى ارْتِيَاظٍ بِالْفَلَسَفَةِ، فَضْلاً عَنِ الْحُكَمَاءِ الْأَكْبَارِ وَ قَدْ بَيَّنَّوْا فِي كُتُبِهِمْ وَ تَعَالِيمِهِمْ أَنَّ الْكُلِّيَّ بِمَا هُوَ كُلِّيٌّ مِمَّا لَا وُجُودَ لَهُ فِي الْخَارِجِ وَ لِلشَّيْخِ الرَّئِيسِ رِسَالَةٌ مُفْرَدَةٌ فِي هَذَا الْبَابِ شَنَعَ فِيهَا كَثِيراً عَلَى رَجُلٍ غَرِيزِ الْمَحَاسِنِ كَثِيرِ السِّنِّ قَدْ صَادَقَهُ بِمَدِينَةِ هِمْدَانَ، قَدْ تَوَهَّمَ أَنَّ مَعْنَى وُجُودِ الْأَنْوَاعِ وَالْأَجْنَاسِ فِي الْأَعْيَانِ هُوَ أَنْ يَكُونَ ذَاتاً وَاحِدَةً بَعِيْنَهَا مُقَارَنَةٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ

^۱ . دیوان حکیم سبزواری، غزل شماره ۴۲.

الْكثَرَةُ الْمُحْصَلَةُ الْمُخْتَلَفَةُ مُطَابِقَةٌ لَهَا مُشْتَرَكًا فِيهَا أَمْرٌ مَوْجُودٌ فِيهَا؛ قَائِلًا هَلْ بَلَغَ مِنْ عَقْلِ الْإِنْسَانِ أَنْ يَظُنَّ أَنَّ هَذَا مَوْضِعَ خِلَافٍ بَيْنَ الْحُكَمَاءِ؟! وَكَأَنَّ ذَلِكَ الْمَرَّةَ لَمَّا سَمِعَ مِنَ الْقَوْمِ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ: إِنَّ الْأَشْخَاصَ تَشْتَرِكُ فِي حَقِيقَةِ وَاحِدَةٍ وَمَعْنَى وَاحِدٍ مَوْجُودٍ فَتَعَدَّرَ عَلَيْهِ تَحْصِيلُ غَرَضِهِمْ فِي اسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْوَاحِدِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَسَبَقَ إِلَى وَهْمِهِ أَنَّهُمْ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ الْحَقِيقَةَ الْوَاحِدَةَ وَالْمَعْنَى الْكُلِّيَّةَ بِصِفَةِ الْوَاحِدَةِ وَالْكُلِّيَّةَ وَاقِعَةً فِي الْأَعْيَانِ، وَهُوَ فَاسِدٌ.

نَعَمْ، الْمَعْنَى الْوَاحِدُ وَالْمُشْتَرِكُ وَالْكُلِّيُّ وَالْعَامُّ وَالنَّوْعُ وَالْجِنْسُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْلَوَاحِقِ قَدْ يَوْجَدُ فِي الْأَعْيَانِ لَكِنْ لَا بِهَذِهِ الْأَعْتِبَارَاتِ، فَحَقِيقَةُ الْإِنْسَانِ مَثَلًا مِنْ حَيْثُ هُوَ إِنْسَانٌ مَوْجُودَةٌ فِي الْأَعْيَانِ مُنْصَبِّغَةٌ بِالْوُجُودِ، لَا مِنْ حَيْثُ نَوْعِيَّتِهِ وَاشْتِرَاكِ الْكَثَرَةِ فِيهِ بَلْ مِنْ حَيْثُ طَبِيعَتِهِ وَماهِيَّتِهِ. «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 کلیت‌ش

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 امثال‌ذلک 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 کلیّت‌ش وجود خارجی ندارد.

و شیخ الرئیس رساله‌ای در این باب وضع کرده‌اند که ایشان در این رساله تشبیح 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 هرکدام 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؟! (بو علی 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 درحالی‌که 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.)»

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

«در حالی که 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 على محمد و آل محمد

^۱. الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۷۳.