

حمل حقیقت و رقیقت از دیدگاه ملاصدرا و برخی از معاصران

هادی ایزانلو^۱

رامین گلمکانی^۲

رسول پاداش‌پور^۳

چکیده

این مقاله به ویژگیهای حمل حقیقت و رقیقت که آن را از دیگر اقسام حمل متمایز میسازد، خواهیم پرداخت. در ضمن، درصدد پاسخگویی به برخی پرسشها هستیم: آیا میتوان حمل حقیقت و رقیقت را قسم سوم از حمل دانست یا خیر؟ چنانکه برخی آن را زیر مجموعه حمل شایع صناعی دانسته‌اند. آیا بنا بر وحدت شخصی وجود، این حمل در صفات فعلی خداوند جریان دارد یا خیر؟ چنانکه عده‌ی این حمل را در صفات فعلی حق نامعتبر دانسته‌اند و به قسمی چهارم از حمل، با عنوان حمل ظاهر بر مظهر، قائل شده‌اند. سرانجام، در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی، با تبیین ویژگیهای حمل حقیقت و رقیقت، مشخص خواهیم کرد که این حمل، قسمی سوم از حمل است و در صفات فعلی حق تعالی نیز بنا بر وحدت شخصی وجود، جریان دارد.

بحث حمل از مسائل مهم در فلسفه و منطق است. حمل بمعنای اتحاد میان موضوع و محمول است. از نظر ملاصدرا، ملاک اتحاد منحصر در وجود است؛ از همینرو، تلقی وی از دو حمل اولی ذاتی و شایع صناعی، با دیگران متفاوت است. این دو حمل در نظام حکمی ملاصدرا، برای بیان برخی مباحث وجودشناسی کارساز نبود و در تبیین رابطه بسیط حقیقی با ممکنات، باید از حملی استفاده نمود که سازگاری تامّ با مبانی حکمت متعالیه داشته باشد. بنابراین، صدرالمآلهین نوع سوم از حمل، موسوم به حمل «حقیقت و رقیقت» را مطرح نمود. در این نوع حمل، «حقیقت»، اصل و منشأ پیدایش و ظهور همه اشیا و مظاهر است و اشیا، «رقیقه»های آن «حقیقت» بشمار میروند. در

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)؛

hadiizanloo.ih@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ r_golmakani@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ rasool70.p@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۷/۵ نوع مقاله: پژوهشی

DOR:

کلیدواژگان: ربط واجب و ممکن، حمل حقیقت و رقیقت، وحدت شخصی وجود، حکمت متعالیه، ملاصدرا.

مقدمه

مبحث حمل یکی از مسائل مهم در منطق و فلسفه بشمار میرود. حمل بمعنای اینهمانی موضوع و محمول است و در هستی‌شناسی فلسفه جایگاهی والا دارد، چراکه از طریق حمل میان دو شیء متغایر، اتحاد و وحدت برقرار میگردد و بوسیله آن، از اشیاء خبر داده میشود. بطور کلی، اساس همه گزاره‌های خبری در قالب حمل است؛ حتی در تناقض، که وحدتهایی مختلف میان متناقضان، شرط است، به‌ابتکار ملاصدرا، یک شرط دیگر به شروط مذکور افزوده شد و آن عبارتست از وحدت در حمل.

مبانی و آراء هر فیلسوف و بطور کلی، هر نظام فلسفی، منطق فلسفی خود را میطلبد. نظام فلسفی حکمت متعالیه نیز با توجه به مبانی خود مانند اصالت وجود و تشکیک وجود-منطق خاص خویش را دارد. بنابراین، صدرالمتهلین با استفاده از مبانی خود، مبحث حمل را، که در گذشته بیشتر حول مفاهیم ذهنی و ماهیت تشریح و تفسیر میشد، از دایره مفاهیم خارج نموده و تفسیری وجودی از آن ارائه کرد. با توجه به همین مطلب، او در تبیین قاعده «بسیط الحقیقة کل الأشیاء و لیس بشیء منها»، حمل حقیقت و رقیقت را عرضه نمود که از ابتکارات او در زمینه حمل است. پس

خاستگاه این حمل، قاعده «بسیط الحقیقة» است که ملاصدرا در تبیین رابطه بسیط حقیقی (واجب‌الوجود) با سایر موجودات، از این حمل بهره جست. در این حمل، دو موجودی که با یکدیگر اتحاد وجودی دارند، اختلاف و تغایرشان به کمال و نقص است و فقط جنبه ایجابی قضیه مدنظر قرار میگیرد. بیان دیگر، مراد از این حمل آنست که مرتبه عالی وجود، مشتمل بر همه کمالات مادون خود است و مرتبه ناقص، در وجود کامل بنحو اعلی و اشرف حضور دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۸).

با این مقدمه، میخواهیم بدانیم حمل حقیقت و رقیقت چه نوع حملی است؟ آیا با دو نوع حمل دیگر، یعنی حمل اولی و شایع صناعی، تفاوت دارد؟ ویژگیهای آن کدام است که آن را از دیگر حملها متمایز میسازد؟ برای رسیدن به پاسخ این پرسشها، نخست لازم است حمل و اقسام آن از دیدگاه مشهور و ویژگیهای هر یک، و سپس نظریات مطرح شده درباره حمل حقیقت و رقیقت، بیان شود تا وجه تمایز میان آنها مشخص گردد. در انتها به تحلیل حمل «حقیقت و رقیقت» و تفاوت دیدگاه ملاصدرا با جوادی آملی و مصباح یزدی اشاره میکنیم.

معنای حمل

مقصود از حمل، اینهمانی و اتحاد میان موضوع و محمول است. گاهی از آن به «هوهویت» نیز تعبیر میکنند، همان که اتحاد و انطباق میان دو شیء است. بعنوان مثال، در

قضیه «زید ضاحک است»، ضاحک بر زید حمل شده است و بین آن دو، هوویت برقرار است، که «هو» اول موضوع و «هو» دوم محمول است. پس در حمل، هوویت و اتحاد، به یک معناست (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۹۳).

واژه حمل در دو معنا بکار می‌رود؛ منتقدانان و فیلسوفان، اغلب حمل را در همان معنای هوویت و اتحاد دو شیء بکار می‌برند، ولی گاهی مقصود از حمل، علاوه بر هوویت میان موضوع و محمول، حکم فاعل شناسا به هوویت و اخبار از آن نیز هست. معنای اول، حمل ناظر به مقام ثبوت است که هوویت میان دو شیء است؛ اعم از آنکه فاعل شناسا به هوویت آن دو حکم کند یا نه، اما معنای دوم، ناظر به مقام اثبات است که بر اساس آن، فاعل شناسا به هوویت دو شیء حکم میکند و از آن خبر میدهد.

در «هوهویت» محکی حمل به اتحاد دو شیء در عالم واقع و نفس الامر است که در مقابل «غیریت» قرار می‌گیرد، اما اگر هوهویت در حمل با حکم فاعل شناسا همراه شود، ایجاب است که در برابر سلب قرار دارد. روشن است که ایجاب و سلب، دو امر ذهنی و از مفاهیم منطقی هستند و جایگاهشان در علم منطقی است، ولی هوهویت و غیریت از مفاهیم فلسفی بوده و جایگاهشان در علم فلسفه است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲ / ۵۴۰؛ نبویان، ۱۳۹۷: ۳ / ۴۴).

اقسام حمل

در مفاد حمل نمیتوان حکم نمود حقیقت موضوع بعینه، همان حقیقت محمول است،

بلکه میان موضوع و محمول از یک جهت، اتحاد و از جهت دیگر، تغایر برقرار است؛ اگر وحدت تنها مدنظر باشد، فایده‌ی بر حمل مترتب نخواهد بود، از طرفی نیز تغایر بتنهایی مانع برقراری حمل میان موضوع و محمول است، زیرا دو امر متغایر، فاقد نسبت لازم برای صحت حملند (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۱۳). این اتحاد و تغایر میان موضوع و محمول، به چند صورت قابل تصور است: حمل اولی ذاتی، شایع صناعی و حمل حقیقت و رقیقت.

الف) حمل اولی ذاتی

مراد از حمل اولی ذاتی، اینست که موضوع و محمول از حیث مفهوم با یکدیگر اتحاد داشته باشند. بعبارت دیگر، حمل اولی ذاتی در مدار مفهوم است (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ج ۲، ب ۵ / ۶۵). از آنجا که اتحاد مفهومی صرف نظر از اتحاد در مصداق، قابل تصور نیست، در هر حمل اولی ذاتی، اتحاد مصداقی نیز برقرار است؛ اما عکس آن صادق نیست. البته همانطور که اشاره شد، در حمل، علاوه بر رعایت وجه اتحاد بین موضوع و محمول، وجه تغایر هم ضروری است تا حمل واقع شود. قید «اولی» در این حمل اشاره به آنست که ثبوت موضوع برای محمول، اولین چیزی است که صدق و کذبش برای انسان بدیهی و روشن است، و قید «ذاتی» اشاره به آنست که این حمل فقط در ذاتیات جریان دارد و محمول جزو ذات یا عین ذات موضوع است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۴۵).

علامه طباطبایی از جمله کسانی است که به

بیان اختلاف موضوع و محمول در حمل اولی ذاتی پرداخته است. او تغایر میان موضوع و محمول در حمل اولی ذاتی را به چند وجه بیان کرده است: الف) اختلاف به اجمال و تفصیل؛ ب) اختلاف به ابهام و تحصیل؛ ج) اختلاف به تغایر اعتباری (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۷).

ب) حمل شایع صناعی

حمل شایع، حملی است که موضوع و محمول در آن، اتحاد وجودی و تغایر مفهومی دارند، و موضوع از افراد محمول است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۴۴). این حمل از دیرباز میان حکما رایج بوده و در علوم و صناعات مورد استفاده قرار میگرفته و مسائل علوم را تشکیل میداده است؛ بهمین دلیل حمل شایع صناعی نام گرفته است. حمل شایع صناعی در موارد ذیل بکار میرود:

۱. محمول ناظر به نفس مفهوم موضوع (طبیعت) باشد. در این حمل، موضوع از مصادیق محمول و فرد معقول ثانی منطقی است که در قضایای طبیعی وجود دارد؛ مانند گزاره «انسان نوع است».

۲. محمول ناظر به افراد موضوع باشد، یعنی موضوع که از مصادیق محمول است، فرد معقول اول قرار میگیرد؛ مثل «هر کاتبی انسان است».

۳. محمول ذاتی موضوع باشد که بر دو قسم است: یکی، حمل لوازم ماهیت بر ذات، مانند «عدد چهار زوج است». در اینجا مقصود از ذاتی، ذاتی باب برهان است. دیگری، موضوع قضیه، یک فرد بالذات برای محمول

باشد؛ مثل «حسن انسان است» (همانجا).

ج) حمل حقیقت و رقیقت

این حمل از ابتکارات ملاصدراست و در تبیین مسائل فلسفی نقشی انکارناپذیر دارد. وی این حمل را نخست در تبیین قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» استفاده نمود که کاربرد بسیاری، بویژه در الهیات دارد. به اعتقاد او، فهم این مسئله از غوامض مسائل الهی است که ادراک و فهم آن، جز برای کسانی که حق تعالی به آنها حکمت عطا کرده، بسیار دشوار است (همو، ۱۳۸۱: ۱۰۰).

مفاد این حمل آنست که «حقیقت» هستی (یعنی حق تعالی) همه مراتب و شئون «رقایق» را فراگرفته و چیزی از کمالات و شئون وجودی، از وی غایب نیست، و هر کمالی که در عالم مشاهده میشود، او آن را بنحو اعلی و اشرف دارد. بیان دیگر، هرچه از کمالات در عالم موجود است، همه متعلق به اوست و غیر او چیزی از خود ندارند. قرآن کریم در اینباره میفرماید: «یا ایُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر / ۱۵). هرچه هست از اوست و هیچ غیری در کار نیست که با او شریک باشد، زیرا وجود شریک مستلزم محدودیت و نیاز در ذات باری تعالی است؛ ضمن آنکه، وجود شریک با ادله توحید سازگار نیست.

یکی از شارحان حکمت متعالیه که این حمل را قسم سومی از حمل، و در عرض حمل اولی و شایع صناعی دانسته، علامه طباطبایی است. او اساس این حمل را بر اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود، و اختلاف آن دو را به کمال و نقص،

میداند، بطوریکه وجود ناقص در وجود کامل بنحو اعلی و اشرف موجود است و مرتبه عالی وجود، مشتمل بر همه کمالات مادون خویش است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۸).

بررسی دیدگاهها پیرامون حمل حقیقت و رقیقت

در میان معاصران، سه دیدگاه درباره حمل «حقیقت و رقیقت» مطرح است که یکی آن را ملحق به حمل شایع صناعی دانسته، در نتیجه، حمل «حقیقت و رقیقت» را بعنوان یک حمل مستقل و قسم سوم برنمی‌تابد. آنچه بعنوان دیدگاه دوم میتوان معرفی کرد، تلقی مشهور حکمای متعالیه از حمل حقیقت و رقیقت است که آن را نوع سوم از انواع حمل دانسته‌اند. دیدگاه سوم ضمن پذیرش حمل «حقیقت و رقیقت» بعنوان نوعی سوم از حمل، آن را در تبیین وحدت تشکیکی مراتب وجود میپذیرد، اما در تبیین و تقریر وحدت شخصی وجود کافی نمیداند؛ بهمین دلیل قسم چهارمی را برای حمل در وحدت شخصی مطرح میکند، که عبارتست از حمل ظاهر و مظهر.

۱. دیدگاه الحاق حمل «حقیقت و رقیقت»

به حمل شایع

این دیدگاه که از سوی فیلسوفانی چون مصباح یزدی مطرح شده، اتحاد دو وجود را به حصر غیرعقلی به سه صورت ذیل میدانند:

۱. وجود واحد دارای شئون عرضی مختلف

باشد که بطور طبیعی، این شئون با یکدیگر اتحاد داشته باشند، همانگونه که میان آنها با متشان نیز چنین اتحادی برقرار است.

۲. وجود یکی از آن دو، ناعت و توصیف‌کننده وجود دیگری باشد، مانند وجود جوهر و وجود عرض؛ یا اینکه هر دو جوهر باشند که بینشان تشکیک عامی برقرار است؛ مثل نفس و بدن.

۳. وجود دارای مراتبی است که میان آنها تشکیک خاصی برقرار است و مرتبه دانی، وابسته به مرتبه عالی و مرتبه عالی، مقوم مرتبه دانی است، بگونه‌یی که هر مرتبه با مرتبه عالی رابطه اتحادی دارد.

او حملی را که در تمام این صور جاری است، حمل «ذو هو» که از اقسام حمل شایع صناعی است، میدانند. حمل «حقیقت و رقیقت» نیز بهمین ترتیب است که در واقع، حمل بعضی از مراتب وجود بر برخی دیگر است، که میان آنها تشکیک خاص برقرار است. واضح است که هیچیک از مراتب وجود، عین مرتبه دیگر نیست تا بین آنها به «اینهمانی» حکمی برقرار باشد، بلکه مرتبه عالی وجود، مقوم مرتبه دانی است و مرتبه دانی عین الربط به مرتبه عالی است و هیچگونه استقلال از خود ندارد. پس وقتی مرتبه دانی را بر مرتبه عالی حمل میکنیم، بدین معناست که مرتبه عالی وجود، واجد کمالات مرتبه مادون است و مرتبه دانی شأنی جز وابستگی به مرتبه عالی ندارد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۰۸).

- بررسی و نقد

با توجه به اینکه در حمل «حقیقت و

رقیقت»، تنها جنبه ثبوتی قضیه مدنظر است، یعنی «حقیقت» دارای همه کمالات وجودی «رقیقت» است، اما در حمل شایع صناعی هم حیثیت ثبوتی و هم سلبی در نظر گرفته میشود و قضایایی مانند «خدا عقل است»، موهم ترکیب در ذات خداوند است، بنابراین، اینگونه قضایا به حمل شایع، صحیح نیستند.

از سوی دیگر، یکی از احکام حمل اینست که هر آنچه از حیث مفهومی اعم باشد، بر اخص نیز حمل میگردد؛ این در حالی است که عکس این قضیه، یعنی حمل خاص بر عام صحیح نیست. برای نمونه، در قضیه «انسان حیوان است»، حیوان که اعم است، بر انسان که اخص است، حمل میشود، اما عکس قضیه، یعنی «حیوان انسان است» صادق نیست (حلی، ۱۳۹۴: ۱۴).

یکی دیگر از ویژگیهای حمل شایع، ذاتی یا عرضی بودن محمول نسبت به موضوع است، بر خلاف حمل حقیقت و رقیقت که در آن محمول نه ذاتی موضوع است و نه عرضی آن. بنابراین، با عنایت به نکات فوق، چنانکه علامه طباطبایی گفته، حمل حقیقت و رقیقت نوعی سوم از حمل بشمار میرود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۶).

۲. دیدگاه اخص بودن حمل حقیقت و رقیقت و ابداع قسم چهارم در حمل (ظاهر و مظهر)

جوادی آملی معتقد است حمل «حقیقت و رقیقت»، فقط در وحدت تشکیکی مراتب وجود جریان دارد و در عرفان نظری که مبتنی

بر وحدت شخصی وجود است، جاری نیست. بنابراین، او قسمی چهارم را به اقسام حمل افزوده که حمل «ظاهر و مظهر» نام دارد. وی برای تبیین این قسم از حمل میگوید:

... غرض آنکه، حمل حقیقت و رقیقت با آنکه در محدوده حکمت متعالیه و در قلمرو تشکیک وجود مفید است، در قلمرو عرفان نظری که مبتنی بر وحدت شخصی وجود است، کارساز نیست و عرفان نظری در حمل اسماء فعلی بر ذات واجب، و همچنین در حمل فیوضات الهی بر یکدیگر، گرفتار مشکل است، زیرا این نوع از حمل، نه حمل اولی ذاتی است و نه حمل شایع صناعی و نه حمل حقیقت و رقیقت میباشد. در حمل حقیقت و رقیقت، وجودات ناقص و کامل بوساطت تشکیک، بر یکدیگر حمل میشوند و حال آنکه بر مبنای وحدت شخصی وجود، عناصر عالم و افعال الهی، مظاهر وجود حقیقی هستند و خود هرگز دارای وجود حقیقی نمیباشند. قضیه‌یی که موضوع آن، موجود و محمول آن، ظهور وجود (نه خود آن) یا آنکه موضوع و محمول هر دو ظهور وجود باشند (نه خود آن)، در محدوده اقسام یاد شده قضایا نمیگنجد. عرفان نظری ناگزیر باید بتناسب هستی‌شناسی ویژه خود، به مباحث منطقی وارد شود و اقسامی

جدید از حمل را تبیین نماید و این امر هیچ مانع عقلی نیز ندارد، زیرا اقسام یاد شده، حاصل حصر عقلی نیستند و افزودن بر آنها ممکن می‌باشد.

همانطوریکه به اشارت گذشت، حصر اقسام حمل، استقرائی است، نه عقلی؛ یعنی هیچ برهان قطعی‌یی اقامه نشده است که حمل، یا اولی ذاتی است یا شایع صناعی و بیش از آن دو نیست. بهمین دلیل قسم سومى بعنوان حمل حقیقت و رقیقت بر آنها افزوده شد که تفاوت جوهری با حمل شایع عام از هوهو و هوذو هو- دارد.

بنابراین، میتوان قسم چهارمی بر اقسام سه‌گانه دیگر افزود تا با آن حمل ویژه، مسائل عرفان نظری تأمین گردد، زیرا بر اساس وحدت شخصی وجود، تنها موضوعی که از وجود برخوردار است، ذات واجب تعالی است و هیچ محمولی از اسماء فعلی واجب (نه ذاتی) از وجود سهمی ندارد؛ چه اینکه اگر اسم یا وصف فعلی، بر اسم یا وصف فعلی دیگر حمل شود، هیچکدام از موضوع و محمول، بهره‌یی از وجود ندارند، تا آن وجود واحد مجمع دو عنوان موضوع و محمول باشد.

قبل از تصریح به قسم چهارم حمل، توجه به این نکته لازم است که مصحح حمل، همانا اتحاد موضوع و محمول

است، و این اتحاد گاهی در مدار مفهوم و ماهیت پدید می‌آید و زمانی در محور وجود حاصل میشود، و اگر شیء سومى تصویر شد که نه مفهوم یا ماهیت بود و نه وجود، اتحاد در آن حوزه هم بنوبه خود مصحح حمل خواهد بود.

اکنون به قسم چهارم اشاره میشود و آن اینک: اگر دو اسم یا دو وصف فعلی واجب (نه ذاتی) بر یکدیگر حمل شوند، قلمرو اتحاد آنها نمود است، نه بود، یعنی هر دو در نمود واجب بودن متحدند، و اگر اسم یا وصف فعلی (نه ذاتی) بر ذات واجب که هستی محض است و وجود در غیر او اصلاً یافت نمیشود، مورد حمل قرار گیرد، مجوز حمل همانا اتحاد ظاهر و مظهر است، زیرا ظاهر همان مظهر است، از جهتی، و غیر اوست، از جهت یا جهاتی دیگر، و تغایر فی‌الجمله موضوع و محمول، نه تنها آسیبی به صحت حمل نمیرساند، بلکه مفید هم خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۰/۶۵).

- بررسی و نقد

بنظر میرسد حمل «حقیقت و رقیقت» در مسائل عرفانی نیز جاری باشد و اشکالی پیش نمی‌آید و نیاز به قسم چهارمی نیست، زیرا حمل حقیقت و رقیقت، بنا بر وحدت شخصی وجود نیز قابل تقریر است. در وحدت شخصی

وجود، «حقیقت» ذات واجب است و ماسوا، «رقایق» و مظاهر او بشمار می‌آیند. ذات واجب من حیث الوجود نیز رقایق و مظاهر خود است، و چون فاعلیت واجب «بالتجلی» است و تجلی در مقام ذات و فعل، وحدت دارد، با حفظ مرتبه ظاهر و مظهر در مقام ذات و فعل، ظاهر همان حقیقت مظهر است که در رتبه فعل بصورت «رقیقه» ظاهر شده است.

در حمل حقیقت و رقیقت، فقط جنبه ایجابی مدنظر است که میان ظاهر و مظهر یا حقیقت و رقیقت، وجود دارد. اگر حمل حقیقت و رقیقت را توسعه معنا دهیم تا وحدت شخصی وجود را نیز شامل شود، نیازی به حمل «ظاهر و مظهر» نیست. در این صورت، فقط نامی متفاوت بر آن نهاده‌ایم، اما در واقع هر دو حمل، یک معنا را افاده می‌کنند. بر اساس این توسعه معنایی، حمل «حقیقت و رقیقت»، اعم از حمل «ظاهر و مظهر» است و شامل آن می‌شود. نتیجه آنکه، حمل «حقیقت و رقیقت» در مسائل عرفانی و صفات فعلی واجب نیز جاری است.

۳. دیدگاه ملاصدرا

از نظر صدرالمتهین و شارحان حکمت متعالیه، حمل «حقیقت و رقیقت» قسمی سوم از حمل شمرده می‌شود و در عرض حمل اولی ذاتی و شایع صناعی قرار دارد. از نظر ملاصدرا که رویکردی وجودی به مسائل دارد، تنها راه برای صورت گرفتن حمل و جلوگیری از ایجاد

کثرت، قائل شدن به حمل حقیقت و رقیقت است. در میان پیروان معاصر حکمت متعالیه نیز میتوان به دیدگاه علامه طباطبایی و جوادی آملی اشاره کرد که بصراحت این حمل را قسمی سوم دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ج ۲، ب ۲/۱۰۵).

۱-۳. حقیقت حمل از نظر ملاصدرا

چنانکه پیش از این بیان شد، از نظر منطقدانان و فیلسوفان، ملاک حمل، اتحاد از یک جهت و تغایر از جهتی دیگر است. جهت اتحاد و هوهویت در حمل را امری بالذات یا بالعرض دانسته‌اند؛ اتحاد بالذات، مانند اتحاد در جنس و اتحاد در نوع، اتحاد بالعرض، مانند اتحاد در کم، کیف و اضافه (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۰۳). از نظر بوعلی، محور اتحاد در حمل، وجود نیست، بلکه چون موضوع و محمول در ذات یا عرض اتحاد دارند، پس عرف آنها را بر یکدیگر حمل می‌کند.

اما ملاصدرا برخلاف منطقدانان و فیلسوفان پیش از خود، محور اتحاد و هوهویت را در وجود میداند. ریشه اتحاد در وجود، حقیقتی اصیل است. بنابر اصالت وجود و مساوقت وجود با وحدت، غیر از وجود، چیزی صلاحیت برقراری اتحاد بین موضوع و محمول متغایر را ندارد؛ بنابراین، محور اتحاد در حمل و هوهویت، فقط وجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱/۴۱۰).

درست است که حکمای پیش از صدرالمتهین، صرف اتحاد و تغایر را شرط کافی برای تحقق حمل میدانستند، اما ملاصدرا

که رویکردی وجودی به مسائل دارد، این دیدگاه را نمیپذیرد، چراکه این نگرش منجر به کثرت میشود و حملی میان دو طرف صورت نمیگیرد (همان: ۴۱۱).

بنابراین، میتوان گفت در نظام حکمت صدرایی، سه رکن برای تحقق حمل وجود دارد: اتحاد، تغایر و رجوع این اختلاف به وحدت و وجود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۷).

چنانکه لازمه اصالت وجود است، اتحاد مطلق و مقید را باید اتحاد یک‌طرفه دانست، یعنی مطلق با مقید متحد است، اما عکس آن، یعنی اتحاد مقید با مطلق، صادق نیست، چراکه اگر اتحاد مقید با مطلق ممکن بود، باید دو مقیدی که با مطلق اتحاد دارند نیز اتحادشان با یکدیگر ممکن باشد، حال آنکه چنین نیست و اتحاد آنها بالذات نیست. پس میتوان گفت اتحاد مطلق با مقید یک‌طرفه است، نه دو طرفه (جوادی‌آملی، ۱۳۹۵: ۱/۹۴).

۲-۳. حمل اولی و شایع از نظر ملاصدرا

تعیین نوع حمل، بسته به اینست که محور اتحاد را چه چیزی بدانیم. با در نظر داشتن اصالت وجود بعنوان یکی از اصول اساسی فلسفه ملاصدرا، و همچنین مساوقت وجود با وحدت، از نظر ملاصدرا، محور اتحاد در حمل، وجود است؛ بگونه‌یی که هم در حمل اولی ذاتی و هم در حمل شایع صناعی چنین معنایی جریان دارد. اما تفاوت این دو از آن حیث است که اگر وجود ذهنی نقطه اتکا در

اتحاد قرار گیرد، حمل اولی مراد است و چنانچه این محوریت ناظر به وجود خارجی باشد، مقصود، حمل شایع است. از آنجا که ماهیت حمل اولی حاکی بودن از مفاهیم ذهنی است، باید آنچه را که بیانگر اتحاد در وجود ذهنی است، مصداق حمل اولی دانست (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۹۳).

۲-۳-۱. تمایز میان وجود ذهنی و وجود فی‌الذهن

از نظر ملاصدرا، باید میان وجود ذهنی و وجود فی‌الذهن تمایز قائل شد. توضیح آنکه، مواردی از حمل شایع وجود دارند که در ظرف خارج تحقق ندارند بلکه وعاء آنها ذهن است. بطور مثال، در قضیه «انسان نوع است» که موضوع و محمول هر دو در ذهن موجودند. به استناد اینکه حمل اولی همان وجود ذهنی است، نباید آن را با حمل اولی خلط نمود و آنها را حمل اولی بشمار آورد، زیرا میان وجود ذهنی و وجود فی‌الذهن تفاوت وجود دارد.

وجود ذهنی تنها جنبه حاکی بودن را دارد، بدون آثار متوقعه؛ مثلاً، آتش ذهنی حکایت از آتش خارجی دارد، اما اثر آتش خارجی که سوزانندگی است را ندارد، نه اینکه مطلقاً بی‌اثر باشد؛ چنانکه در حمل اولی چنین است. اما وجود فی‌الذهن همان وجود خارجی همراه با آثار متوقعه است؛ نظیر آتش خارجی که هم در خارج موجود است و هم اثر سوزانندگی دارد. قضایایی مانند «انسان نوع است» از قبیل وجود

فی‌الذهن هستند^۲ (همو، ۱۳۸۳: ۴۲۹).

۲-۲-۳. ترقی دو حمل اولی ذاتی و شایع صناعی در منطق حکمت متعالیه

یکی از ویژگیهای منحصر بفرد ملاصدرا نسبت به سایر حکما، اینست که وی از مبانی رایج بین آنها نیز برای حل مسائل و مشکلات فلسفی بهره برده است، درحالیکه دیگران با وجود در اختیار داشتن آن مبانی، از حل این عویصات عاجز بودند. بعنوان مثال، اشکالات مربوط به وجود ذهنی که از دیرباز مورد مناقشه بوده، تنها با ارائه‌ی جدید از حمل اولی و شایع و گستره‌ی از معنای این دو توسط ملاصدرا، قابلیت پاسخ پیدا کرد.

نگاه صدرالمتهلین به حمل اولی، گاهی ناظر به همان معنای رایج از آن نزد پیشینیان است، که همان سنخ مفهومی بودن است، اما جایی که سخن از حکمت متعالیه و تبیین صدرایی از مسائل بمیان می‌آید، تعبیر وی از این حمل، متناسب با وجود و اتحاد در وجود است، اگرچه در مرحله‌ی ذهن باشد.

برای تبیین نظر ملاصدرا در توسعه‌ی معنای این دو حمل، توجه به دو اصطلاح در مورد وجود ضرورت دارد: یکی، «وجود اجمالی» اشیاء و دیگری، «وجود تفصیلی» آنها. از نظر وی، آنچه متن واقع را دربرگرفته، حقیقت وجود است و اگر از ماهیت نیز سخن گفته میشود، تنها به اعتبار و برکت وجود است، نه اینکه ماهیات متحقق باشند. بنابراین، ماهیت در برابر وجود رنگ میبازد و جز مفهومی صرفاً

اعتباری، نیست. کمالات تنها از آن وجود است و قصور، حدود و نقایص، وصف ماهیتند.

چنین وجودی گاهی اجمال نامیده میشود - که از آن به «وجود جمعی» نیز تعبیر شده است - یعنی تجمیع همه کمالات بنحو اندماج در او، و گاه تعبیر به «تفصیل» میشود، بدین معنا که اگر آن حقایق از مقام وحدت به مقام تکثر و تفصیل تنزل یابند، همان نحوه‌ی خاص وجود هر شیئی هستند که آن را از سایر اشیاء متمایز میسازد^۳ (همو، ۱۳۸۱: ۲۶۰).

بنابراین، وجود اجمالی منطبق بر حمل اولی - که همان وجود ذهنی است - میشود و وجود تفصیلی نیز قابلیت انطباق بر حمل شایع - که همان وجود خارجی است - را داراست. صحت این انطباق، منوط به تقریر صحیح و مطابق با مبانی صدرایی، از جمله اصالت و تشکیک وجود است؛ به این بیان که، وجود حقیقی از آن علت است که در صدر سلسله است، و ممکنات بسته به شدت و ضعف در کمالات وجودی، در مراتب پایینتر قرار میگیرند^۴ (همو، ۱۳۸۳: ج: ۳۳۰-۳۲۹).

۳-۳. ویژگیهای حمل حقیقت و رقیقت

حمل حقیقت و رقیقت، مانند سایر حملها ویژگیها و خصوصیات خاص خود را دارد. ملاصدرا با توجه به مبانی خود حمل حقیقت و رقیقت را مطرح کرد. پس این ویژگیها را باید در ضمن مبانی او دریافت.

۱. این حمل فقط بنا بر اصالت وجود قابل

تصور است و تنها با وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود قابل تبیین است. از اینرو، این حمل در حوزه مفاهیم جریان ندارد، چراکه مفاهیم بر اساس اصالت ماهیت مطرح میشوند و وجود واقعی و عینی ندارند؛ مانند «انسان حیوان ناطق است».

۲. در حقیقت و رقیقت، حمل محمول بر موضوع، از جنبه ایجابی است و حیثیت سلبی قضیه مدنظر نیست. مانند اینکه بگوییم «حق تعالی عقل است». در این مثال، «عقل» از جنبه ایجابی و ثبوتی بر «حق تعالی» حمل شده است و نسبت به وجوه سلبی آن ساکت است.

۳. بر اساس همین ویژگی، موضوع میتواند محمولهای متفاوت داشته باشد که با یکدیگر سازگاری ندارند. مانند قضیه «عقل اول انسان است» و «عقل اول زمین است»؛ زمین و انسان دو محمول متفاوت برای عقل اولند که ناسازگارند، اما موضوع میتواند با هر دو محمول اتحاد داشته باشد.

۴. این حمل فقط در قضایای حقیقه جریان دارد. توضیح آنکه، قضیه حملیه به اعتبار ظرف تحقق موضوع، بر سه قسم است: الف) قضیه خارجیه: قضیه‌یی که ظرف تحقق موضوع آن در خارج باشد و شامل افراد محقق در یکی از زمانهای سه‌گانه است. ب) قضیه ذهنیه: قضیه‌یی که ظرف تحقق موضوع آن در ذهن باشد؛ مانند «انسان کلی است». ج) قضیه حقیقه: قضیه‌یی که موضوع آن شامل همه افراد، اعم از محقق و مقدر (نفس الامر) باشد

(مظفر، ۱۳۹۴: ۱۶۶؛ حلی، ۱۳۹۴: ۴۰).

با توجه به این تقسیمبندی، موضوع در قاعده «بسیط الحقیقه»، حقیقت شیء بحسب واقع و نفس الامر است، هرچند فقط حق تعالی را شامل میشود، اما اعم است. بنابراین، حمل حقیقت و رقیقت، قضیه حقیقه است.

۵. تمایز میان موضوع و محمول در حقیقت و رقیقت، تمایز تشکیکی و تفاضلی است، و اتحاد میان آنها به اتحاد علت هستی‌بخش با معلول خود است. توضیح آنکه، در حمل باید جهت اتحاد و جهت اختلاف وجود داشته باشد تا حمل صورت بگیرد. از نظر حکمای مشاء، جهت تمایز و اختلاف میان موجودات به سه نحو متصور است:

۱. تمایز به تمام ذات: دو شیئی که تباین کامل با یکدیگر داشته باشند؛ مانند مقولاتی مثل «کم» و «کیف»، که تباین مطلق با یکدیگر دارند. بنابراین حملی بین آنها صورت نمیگیرد.

۲. تمایز به جزء ذات: دو شیئی که در جزئی از ذات، مشترک و در جزء دیگر، متفاوتند. مانند «انسان و اسب» که هر دو در «حیوان» بودن مشترکند و در فصل خاص خود، متمایز از همدند. در این قسم نیز حملی صورت نمیگیرد.

۳. تمایز به عوارض مشخصه: دو شیئی که در ذات مشترکند، اما در عوارض خارج از ذات، با هم تمایز دارند. مانند «علی و حسین» که در ذات (انسان بودن) اشتراک دارند، اما هر یک عوارض خاص خود مثل قد، وزن و... را دارد. در این قسم نیز حملی صورت نمیگیرد.

چراکه هریک وجود مستقل دارند و اتحاد دو وجود مستقل، محال است.

المیز إما بتمام الذات

أو بعضها أو جاء بمنضمات

(سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/ ۲۴۵)

بنابراین، مشائین تشکیک عام وجود را مطرح کردند تا بتوانند مسئله کثرت را حل کنند. منظور از تشکیک عامی اینست که مفهوم وجود، تقدم و تأخر دارد.

از نظر شیخ اشراق، تمایز بین اشیاء نه به تمام ذات، نه به جزء ذات و نه به عوارض مشخصه است، بلکه تمایز به کمال و نقص است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۱۰۷). بنابراین، او نوعی چهارم از تمایز را مطرح کرد که مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است؛ این همان تشکیک خاصی است. اما چون شیخ اشراق اصالت ماهیتی است، پس این نوع تمایز برای حمل «حقیقت و رقیقت» کارساز نیست؛ چراکه تمایز تشکیکی سهروردی در حوزه مفاهیم است، نه در حوزه وجود.

در نظام حکمت متعالیه که بر اساس اصالت وجود است، تمایز میان موضوع و محمول، به مراتب و شئون وجود است؛ بعبارتی، تمایز تشکیکی یا تمایز تفاضلی میان آنها برقرار است. نحوه رابطه موجودات عالم با یکدیگر به سه صورت است: (۱) موجوداتی که رابطه علی و معلولی یا ظاهر و مظهر با یکدیگر دارند. در این رابطه، علت «حقیقتی» کامل و اشرف از معلول خود است و از تمامی کمالات و شئون معلول برخوردار است و تمایزشان، به نقصان و

کمال است. (۲) موجوداتی که رابطه علی و معلولی با یکدیگر ندارند، اما نسبت به هم تقدم و تأخر یا شدت و ضعف دارند؛ مانند سفیدی دندان و برف. (۳) موجوداتی که نه رابطه علی معلولی دارند و نه نسبت به هم تقدم و تأخر دارند؛ مانند افراد یک نوع جوهر (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۵۹). در حمل حقیقت و رقیقت، تمایز از قسم اول است.

اما اتحاد در حمل حقیقت و رقیقت، از نوع اتحاد علت هستی‌بخش با معلول خود است. اتحاد میان دو وجود، به چند صورت قابل تصور است: اتحاد عرض با جوهر، اتحاد صورت با ماده، اتحاد چند ماده در سایه صورت واحدی که به آنها تعلق میگیرد، اتحاد هیولی با صورتی که به آن فعلیت میدهد، اتحاد دو معلولی که از علت مفیضه واحدی صادر شده‌اند، اتحاد علت هستی‌بخش با معلولش که عین ربط و وابستگی به آن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۷۸). بنابراین نوع اتحاد در این حمل، اتحاد از نوع علت هستی‌بخش با معلول خود است؛ بعبارتی دیگر، اتحاد، اتحاد «حقیقت» (علت) و «رقیقت» (معلول) است.

بطور خلاصه، ویژگیهای حمل حقیقت و رقیقت عبارتند از: (۱) این حمل فقط بنا بر اصالت وجود قابل تصور است. (۲) حمل محمول بر موضوع از جنبه ایجابی است، و حیثیت سلبی قضیه مدنظر نیست. (۳) موضوع میتواند محمولهایی متفاوت داشته باشد که با هم سازگاری ندارند. (۴) این حمل فقط در قضایای حقیقیه جریان دارد. (۵) تمایز میان

موضوع و محمول، تمایز تشکیکی و تفاضلی است، و اتحاد میان آنها، به اتحاد علت هستی بخش با معلول خود است.

جمع بندی و نتیجه گیری

از آنجا که محور فلسفه ملاصدرا، وجود است و بنا بر اصالت وجود، که روی دیگر وحدت شخصی وجود است، در حمل حقیقت و رقیقت، دوئیت و تغایر معنا ندارد؛ تنها یک وجود است که وسعتش همه چیز را در بر گرفته و غیرى باقى نمانده است تا گفته شود: حمل يعنى اتحاد موضوع با محمول، بلکه موضوع همان محمول است. البته میتوان این حمل را بر اساس وحدت تشکیکی نیز مطرح نمود تا نحوه‌ی از کثرت قابل تصور باشد، اما اقتضای حکمت متعالیه آنست که تقریر بر مدار وحدت شخصی صورت پذیرد، چراکه اقتضای بسیط الحقیقه و ارجاع علیت به تشآن نیز بهمین معناست. بهمین دلیل، با توجه به ناظر بودن حمل حقیقت و رقیقت به جنبه ثبوتی و ایجابی، نوع سوم حمل است و الحاق آن به حمل شایع صناعی، نادرست است. از سوی دیگر، با توسعه معنا در حمل حقیقت و رقیقت و همچنین توجه به خوانش وحدت شخصی از آن، جای برای طرح نوع چهارم حمل - یعنی حمل ظاهر بر مظهر - نیست.

پی نوشتها

۱. «الهُوُّ عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود، وهما المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجى أو الذهنى».

۲. «الاشتباه بين الموجود الذهنى و الموجود فى الذهن. وليس كل ما يوجد فى الذهن يكون وجوده ذهنياً، فإن القدرة و الشجاعة الموجودتين فى القادر و الشجاع من صفات نفسهما، و النفس ذهن، و صفة الذهن موجودة فيه. فهى ليست ذهنية بالمعنى المقابل للوجود المتأصل و إن كانت موجودة فى الذهن؛ فقدرة القادر و شجاعة الشجاع موجودتان بوجود أصيل فى الذهن. فكذلك الكلى المعقول من الجوهر موجود خارجى من عوارض النفس، و هو بعينه جوهر ذهنى أى عنوان مأخوذ من الجوهر موجود فى النفس، من غير أن يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكلية على فردها».

۳. «أن هذه الأنواع الممكنة أنما تباينت و تخالفت إذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها، على وجه يصدق عليها أحكامها و يترتب عليها آثارها، و أما قبل ذلك، فلها الوجود الجمعى؛ و هذا الوجود الجمعى نحو آخر من الوجود أرفع و أشرف من كل وجود عقلى أو مثالى أو خارجى».

۴. «أن الصور الكونية لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها و معانيها عليها، فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللانار، السواد الخارجى لا يصدق عليها أنه ليس بسواد؛ بخلاف النار النفسانية، فإنها ليست بنار بالحمل الشائع الصناعى، و الجسم الموجود فى النفس ليس بجسم؛ و كذا حال الكيفيات المحسوسة كالألوان و الأصوات و الطعوم و الروائح كلها يحتمل على أنفسها بالحمل الذاتى و يسلب عن أنفسها بالحمل الصناعى، فالحيوان النفسانى حيوان و ليس بحيوان».

و السر فى ذلك، أن ذلك النحو من الوجود الصورى المسلوب عنه النقائص المادية وجود على وجه أعلى و أشرف. فإثبات هذه المعانى الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدئها و أصلها فيها، فإن هذه الصور المادية أصنام و قوالب لتلك الصور المجردة؛ و أما سلب هذه عنها، فلأجل أن تلك الصور أجل و أشرف من أن يوجد بهذه الأكوان الدنية... و الغرض هاهنا بيان أن الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقائض أنفسها على وجه لا يلزم إشكال التناقض و مبناه تحقيق مسألة الأشد و الأضعف؛ و أن وجود الشيء إذا اشد، يخرج من نوعه إلى نوع آخر أعلى منه».

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا (۱۳۷۶) الإلهیات من کتاب الشفاء تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵) ریح مختوم، قم: اسراء.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۹۴) الجوهر النضید، قم: بیدار.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹) شرح المنظومة، تحقیق و

تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات

شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات

فرهنگی.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰) نهاية الحکمة، قم:

مؤسسه امام خمینی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵) درآمدی به نظام حکمت

صدرایی، قم: مؤسسه امام خمینی.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱) آموزش فلسفه، قم:

مؤسسه امام خمینی.

----- (۱۴۰۵ق) تعلیقة علی نهاية الحکمة، قم:

مؤسسه در راه حق.

مظفر، محمدرضا (۱۳۹۴) المنطق، قم: اسلامی.

ملاصدرا (۱۳۶۲) اللمعات المشرقية فی الفنون المنطقية،

ترجمه عبدالمحسن مشکوه الدینی، تهران: آگاه.

----- (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة،

ج ۲: تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران:

بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة،

ج ۶: تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران:

بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲) شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء،

تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد،

تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (الف ۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار

الأربعة، ج ۱: تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی،

تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ب ۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار

الأربعة، ج ۴: تصحیح و تحقیق مقصود محمدی،

تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ج ۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار

الأربعة، ج ۳: تصحیح و تحقیق مقصود محمدی،

تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۱) مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تهران:

بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

نبویان، محمدهدی (۱۳۹۷) جستارهایی در فلسفه

اسلامی، قم: حکمت اسلامی.