

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 16, Number 1, spring and summer 2019, Serial Number 35

Defining predication as “Communication Between Human Being’s Perceptual Stages” Against Its Customary Definition as “union”

Mohammad Danesh Nahad*

Mohammad Hassan Vakili**

The origin of existence created many changes and innovations in Islamic philosophy, but the requirements of this principle were not considered in many cases in philosophical discussions. One of its requirements is considered in the discussion of carriage in such a way that it changes the criterion of carriage from the union and identity between two objects to the relationship between human perceptual levels; While Mulla Sadra as the protector and defender of the originality of existence has not paid attention to this point and has adopted the criterion of unity throughout philosophical discussions. In this article, the criterion of Occurrence of carriage, which is the connection between facts and not unity, is proved, and by adopting such a basis the types of carriages and their role in

*PhD in theology. E-mail: m_borosdar@yahoo.com

** Professor in Islamic jurisprudence at Mashhad Seminary. E-mail:
mohammadhasanvakili@gmail.com

Received date:28/8/2019

Accepted date:30/7/2019

recognizing the truths of the universe are discussed in such a way that God names and his attributes can be correctly conveyed. One of the extreme contexts in the use of carriage is in the implication of carriage on the quiddity of existence, which carriage can not be a reason for the first well-advised of quiddity, but the carriage of existence on quiddity can indicate the second well-advised nature of quiddity. The criterion of the realization of carriage and the extent of its implication on the facts of the universe is one of the most important philosophical issues, so that due to the criterion of connection between the subject and the predicate and not the essential union of the two can change many philosophical issues. Paying attention to the essentials of the principle of existence and basing it on philosophical discussions causes talking about unity to be meaningless, and in contrast to the connection and connection of some truths with each other, it is considered a suitable alternative to the essential unity of subject and predicate. Accordingly, carrying truth and thinness does not mean the essential union of longitudinal beings with each other, but means the special relations that are established between them. Therefore, Mulla Sadra's insistence on the essential union of these beings does not seem justified because on the other hand Essentials are matters of credit and are not of such high value as to be regarded as an essential element in the realization of carriage, and on the other hand such a union between the facts of the universe seems meaningless. Finally, the accuracy of the degree of unveiling of reality and attention to beings who are only the source of abstraction outside and their distinction from things that are also of origin causes us to know the existence of nature from things that have only the source of abstraction. **Key Words:** predication of truth, common technical predication, Ontological Fundamentality of Existence, connective being, analogical gradation.

References

- Al'jili, Abd al'Karim. (1426). *Alasfār an Resālat al'Anvār*. Beirut: Dar Al'Kitab Al'Ālamīe.
- Ashtiani, Seyyed Jalaluddin. (1370). *Sharhe Moghadameye Qaisari bar Fous al'hekam*. Tehran: Amir Kabir.
- Ashtiani, Seyyed Jalaluddin. (1376). *Hasti az Nazare Falsafe va Erfan*. Qom: Office of Islamic Advertising in Qom Seminary.

- Baghdadi, Abd al-Qahir. (2003). *Usul al'Īman*. Research by Ibrahim Muhammad Ramaẓan, Beirut: Dar va Maktab Al'hilal.
- Farid Al-Mazidi, Ahmad. (ed). (1427). *Al'Noor al'Ābhār fī defā an Sheikh al'Ākbār*. Cairo: Dar al'Dhikr.
- Haqi Brusoi, Ismail. (n.d). *Tafsire Ruh al'Bayān* (vols. 1-10). Dar Beirut: Al'Fikr.
- Hassanzadeh Amoli, Hassan. (1376). *Kalameye Oliā*. Qom: Office of Islamic Advertising in Qom Seminary.
- Hassanzadeh Amoli, Hassan. (1381). *Hezāro yek Kalamēh*. 6c, Qom: Bustan Ketab.
- Helli, Hassan Ibn Yusuf. (1413). *Kashf al'Morad*, Qom: Entesharate Jame'e Modarresin.
- Helli, Hassan Ibn Yusuf. (1418). *Esteghsā al'Nazar fī Al'ghazae va Al'ghadar*. Mashhad: Dar al-Anba 'al-Ghayb.
- Hojwiri, Abu Al-Hassan Ali. (1428). *Kashf al'Mahjoob*. Cairo: Mahmoud Ahmad Madhi Abu al'Az'aim, Religious Culture Library.
- Ibn Arabi, Mohi al-Din. (2003). *Fotoohāte Makkieh* (vols. 1-4). Beirut: Dar al'Sadr.
- Khomeini, Ruhollah. (1388). *Tarjomeh va Sharhē Doayē Safār*. Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini.
- Maleki Tabrizi, Javad. (1385). A Treatise on Meeting God, Edited by Sadegh Hassanzadeh. Qom: Al'Ali.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi. (1374). *Amoozeshē Falsafē*. Qom: Office of Islamic Advertising in Qom Seminary.
- Meybodi, Ahmad Ibn Mohammad. (1352). *Kholaseyē Tafsirē Adabī va Ērfaniē Quran az Kashf al'Asrār* (vols. 1-2). Tehran: Iqbal.
- Mir Damad, Mohammad Baqer. (1385). Mir Dāmād's Works, Edited by Abdullah Nourani, Tehran: Anjomanē Asār va Mafakher.
- Motahari, Morteza. (1373). *Sharhē Manzomēh*. Qom: Sadra.
- Oboudiat, Abdolrasoul. (1392). *Darāmadī bar Nezāme Hekmatē Sadrāī; Marefātshenāsī va Ēlāhiāt*. Qom: Samat.
- Oboudiat, Abdolrasoul. (1395). *Darāmadī bar Nezāme Hekmatē Sadrāī; Hastīshenāsī* (vols. 1-3). Qom: Samat.
- Qaisari, Davood. (1381). *Rasāel Qēisarī*, edited by Seyyed Jalaluddin Ashtiani. Tehran: Iranin Institute of Philosophy.
- Qashiri, Abu al'Qasim Abd al'Karim. (1422). *Sharhē Asmā al'Hosnā*, Revised by: Abd al'Ruf Saeed and Saad Hassan Muhammad Ali. Cairo: Dar al'Haram.
- Qomi, Qazi Saeed. (1379). *Sharh al'Arbaeen*. edited by Najafqali Habibi. Tehran: Asārē Maktūb.
- Razi Tehrani, Mir Ghavam al'Din Mohammad. (1378). *Do Resaleyē Falsafī ein al'Hekmah*. Tehran: Vezārate Farhang va Ershāde Eslāmī.
- Sabzevari, Hadi. (1379). *Sharh al'manzomeh* (vols. 1-5). Research by Hassan Hassanzadeh Amoli. Tehran: Nāb.
- Sadruddin Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim. (1381). *Al'Hekmato al'Moteālīeh* (vols. 1-9). Research by Ahmad Ahmadi. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation.
- Sadruddin Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim. (1383). *Sharhē Osoole Kāfī* (vols. 1-4). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

- Sadruddin Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim. (1392). *Talighe bar Sharhē Hekmat al'Eshrāgh*. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation.
- Semnani, Alā Al'Dawlah. (1383). *Mosannefāte Farsīe Semnāni*. Tehran: Enteshārāte Elmi va Farhangi.
- Sobhani, Jafar. (1416). *Bohos fe al'Melal o Nehal*. Qom: Entesharate Jame'e Modarresin.
- Suhrawardi, Shahabuddin. (1375). *Majmooe Mosannefātē Sheikh Ishraq*. Edited by Henry Carbon and Seyed Hossein Nasr and Najafgholi Habibi, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Tabatabai, Mohammad Hussein. (1394). *Nehāyāt o al'Hekmā*. Comments by Gholamreza Fayazi, Qom: Entesharate Imam Khomeini.
- Tabatabai, Mohammad Hussein. (n.d). *Al'Hekmato al'Moteālīeh*. Comments by Allama Tabataba'i. Qom: Jameato al'Mustafawi.
- The Holy Quran
- Tusi, Nasir al'Din. (1375). *Sharhē Ēshārāt va al'Tanbīhāt*. Qom: Office of Islamic Advertising in Qom Seminary.
- Zenozi, Mullah Abdullah. (1397). *Lameāt Elahiēh*. Tehran: Iranian Institute of Philosophy, Tehran.
- Hosseini Tehrani, Seyed Mohammad Sadegh. (1437). *Noore Mojarrad*. Mashhad: Allameh Tabatabai.
- Hosseini Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein. (1419). *Lob al'Lobab*. Mashhad: Allameh Tabatabai.
- Kolini, Muhammad ibn Ya`qub. (1407). *Al'Kafi* (vols. 1-8). Tehran: Dar al'Kitab al'Islamiyya.
- Sadruddin Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim. (1383). *Al'Hekmato al'Moteālīeh* (vols. 1-9). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Tabatabai, Mohammad Hussein. (1436). *Bedāyāt o al'Hekmā*. Comments by Abbas Ali Zarei Sabzevari, Qom: Daftare Entesharate Eslami.

جاویدان‌خرد، شماره ۳۵، بهار و تابستان ۱۳۹۸، صفحات ۳۱-۵۳

تعریف حمل به «ارتباط میان مراتب ادراکی انسان» در برابر تعریف متداول آن به «اتحاد»

محمد دانش‌نهاد*

محمدحسن وکیلی**

چکیده

اصالة‌الوجود تحولات و نوآوری‌های بسیاری را در فلسفه اسلامی پدید آورد اما لازمه‌های این اصل در بسیاری از موارد در مباحث فلسفی مورد توجه قرار نگرفت. از جمله لازمه‌های آن در بحث حمل مورد توجه قرار می‌گیرد به گونه‌ای که ملاک حمل را از اتحاد و هویت میان دو شیء، به ارتباط میان مراتب ادراکی انسان تغییر می‌دهد؛ در حالی که ملاصدرا نیز که محیی و مدافع اصالة‌الوجود است بدین نکته توجه ننموده است و در سرتاسر مباحث فلسفی ملاک حمل را اتحاد اتخاذ نموده است. در این مقاله ملاک تحقق حمل که ارتباط میان حقایق است نه اتحاد، اثبات می‌گردد و با اتخاذ چنین مبنایی، اقسام حمل و نقش آنها در شناخت حقایق عالم هستی مورد بحث قرار می‌گیرد به گونه‌ای که از این طریق می‌توان به نحوه صحیح حمل اسماء و صفات بر خداوند دست یافت و از افراط و تفریط در این زمینه مصون ماند چنان‌که تصور و تصدیق به حمل حقیقت و رقیقت نیز در پی توجه به ارتباط میان حقایق در حمل میسر می‌گردد. یکی از زمینه‌های

* نویسنده مسئول) دکتر در الهیات. رایانامه: m_borosdar@yahoo.com

** استاد درس خارج حوزه علمیه مشهد: mohammadhasanvakili@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۵/۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۴/۶

افراطی در استفاده از حمل، در دلالت حمل بر نحوه وجود ماهیت است که حمل نمی‌تواند دلیل بر معقول اول بودن ماهیت باشد اما حمل وجود بر ماهیت می‌تواند بر معقول ثانی بودن ماهیت دلالت داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: حمل حقیقت و رقیقت، حمل شایع صناعی، اصالة الوجود، وجود رابط، تشکیک.

مقدمه

مباحث فلسفی در سیر تاریخی خود دستخوش تحولات گوناگونی شده است به گونه‌ای که هریک از دوره‌های حکمت مشاء، اشراق و حکمت متعالیه تحولات گوناگونی را در فلسفه یونانی ایجاد نمودند. از جمله مباحثی که به شدت نیازمند تحوّل است مباحثی است که در رابطه با حمل شیئی بر شیء دیگر است، به گونه‌ای که با انتخاب ملاک درست در حمل می‌توان بسیاری از مباحث فلسفی را متحوّل نمود. یکی از ابزارهای فلسفی برای شناخت حقایق عالم، حملی است که در قضایا میان موضوع و محمول صورت می‌پذیرد. همان‌طور که استفاده به‌جا از این ابزار می‌تواند پرده از حقایق عالم بردارد و بسیاری از نزاعاتی که میان عرفا و حکما وجود دارد همچون مشترک لفظی یا معنوی بودن وجود را مرتفع نماید، استفاده نابه‌جا از آن نیز موجب انحراف در درک واقعیات عالم می‌گردد، به گونه‌ای که موجب معرکه آراء در میان اصالة الوجودی‌ها در رابطه با نحوه وجود ماهیت شده است.

۱. ملاک تحقّق حمل: اتّحاد یا ارتباط؟

در تعریف حمل شاخصه‌ای همچون اتّحاد (میرداماد، ۱۳۸۵: ۳۵۷)، هو هو (رازی تهرانی، ۱۳۷۸: ۱۰۸) و حلول در مقابل انضمام قرار می‌گیرد (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰/۱) و بدین صورت تعریف می‌گردد: «کون الشیئین بحیث یکون لهما وجود واحد» به گونه‌ای که هر اتّحادی یک تغایر و یک وحدت دارد ولی وجودش در خارج بایستی وجود واحد باشد (سبزواری، ۱۳۷۹: ۳۹۱/۲؛ مطهری، ۱۳۷۳: ۶۲).

یکی از ثمرات پرکاربردی که بر طبق اصالة الوجود و حقیقت دانستن عالم خیال و عالم عقل در کنار عالم حس به دست می‌آید این است که می‌توان اتّحاد را از حقیقت حمل جدا نمود و حمل را نوعی ارتباط دانست. آیا شیئین مثل ماده و صورت، جنس و فصل و یا جوهر و عرض می‌توانند وجود واحد داشته باشند؟ اتّحاد در رتبه خودشان

لحاظ نمی‌شود و در رتبه دیگر لحاظ می‌شود لذا اگر به طبقات عالم توجه شود و برای هر کدام واقعیاتی لحاظ شود اتحاد بی‌معنا می‌شود. این شیئین در موطن خودشان شیئین هستند و در جای دیگر شیء واحد است. این دو شیء با آن موردی که در موطن دیگر واحد است نسبت حمل و ارتباط دارد یعنی اتحادها همگی به ارتباطها برمی‌گردد و در واقع اتحادی وجود ندارد چون میان عالم عین و ذهن با یکدیگر اشتباه می‌گردد و به این نکته توجه نمی‌شود که هر کدام موطن خاصی دارند و به دو شیء که در ذهن دو تا هستند و در خارج یک چیزند گفته می‌شود: واحد و با هم متحدند در حالی که آن دو شیء که در ذهن اند برای خودشان دو تا هستند و آن موردی هم که در خارج است دو تا نیست و یکی است و این دو شیء ذهنی با آن مورد واحد خارجی مرتبط است. لذا اساساً ریشه مفهوم اتحاد به مفهوم حمل برمی‌گردد و حمل یک معنای ربط است و عینیت نیست یعنی چیزی به نام هویت در مباحث حمل وجود ندارد.

اگر این مطلب ثابت گردد که اتحاد یعنی ارتباط مراتب ادراکی، اتحاد موضوع و محمول و اتحاد دو محمول در یک موضوع، در واقع بیانی از رابطه مراتب ادراکی انسان با یکدیگر می‌گردد و بعد با این مطلب بسیاری از مشکلات فلسفی حل می‌گردد. مثلاً در بحث رب النوع، ملاصدرا می‌گوید همان اسبی که در اینجا هست در آن بالا هم هست. یک حقیقت واحد است که هم در بالا و هم در پایین است (ر.ک: صدرا، ۱۳۸۰: ۲۲۵/۷-۲۲۸) و شیخ اشراق هم همین مطالب را بیان می‌نمود (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۵۳-۴۶۴) و تشکیک در ماهیت را مطرح می‌نمود اما ملاصدرا تشکیک در ماهیت را قبول نداشت لذا بر اساس مبانی صدرایی این سؤال مطرح می‌شد که چگونه ممکن است همین چیزی که در عالم پایین است در عالم بالا باشد چرا که حمل از نگاه ملاصدرا این همانی و اتحاد ماهوی دانسته می‌شد و این همانی یعنی این موجود پایین همان موجود بالایی باشد. از آنجا که این همانی در هیچ جایی تاکنون محقق نشده است، این نکته به دست می‌آید که مقصود از حمل در اینجا نیز این همانی و اتحاد نیست بلکه به معنای ارتباط میان دو لایه ادراکی است که هر کدام از یک واقعیت خاصی در موطن خود برخوردار است.

به عنوان مثال زمانی کلی اسب بر اسب بار می‌شود که بر اساس مبانی مشایی (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰/۱) و حتی نظر ملاصدرا (صدرا، ۱۳۸۳: ۳۴۴/۱) میان این دو اتحاد ماهوی و این همانی برقرار باشد در حالی که در چنین حملی، کلی اسب با اسب، تنها مرتبط

است نه متحد؛ و در واقع کلی اسب یک سنخ ادراکی است که با سنخ ادراک خیالی و حسّی اسب اتصال دارد و در واقع این سه مورد (ادراک عقلی، خیالی و حسّی اسب) سه لایه ادراکی اند که چیزی غیر از واقعیت نمی‌باشند و با هم مرتبط‌اند. چرا باید این سه چیز را سه واقعیت از یک حقیقت دانست؟ ملاکی وجود ندارد که طبق آن بتوان آن سه را در ذیل یک حقیقت گنجانند. صرف اعتبار و امکان حمل یکی بر دیگری موجب می‌گردد که چنین تصویری شکل گیرد که این سه واقعیت از یک حقیقت‌اند در حالی که حمل با صرف ارتباط نیز محقق می‌گردد بدون آنکه نیازی باشد میان آن دو اتحاد برقرار گردد.

نکته‌ای که بایستی بدان توجه نمود این است که بحث مذکور در سلسله عرضی میان موجودات نیست چرا که هیچ‌وقت موجودات عرضی بر یکدیگر حمل نمی‌شوند بلکه بحث در سلسله طولی موجودات است. واقعیت حمل‌ها نحوه اتصال و ارتباط میان لایه‌های ادراکی انسان است که وجود دارد. نکته کلیدی این است که اگر کسی بتواند به مفاهیم ذهنی و به مراتب وجودی نفس‌اش نگاه اصالی داشته باشد و برای آن اصالت قائل باشد صحبت از اتحاد نمی‌کند.

لذا اگر بنای فلسفه مبتنی بر این مسأله شود که انسان حقیقت دارد و سلسله امور ادراکی او نیز عین واقعیت است و امر غیرواقعی در آن یافت نمی‌شود بساط عناوین ذهن و خارج، مفهوم و مصداق، عنوان واقعی و غیرواقعی و به تبع آن مفهوم اتحاد برچیده می‌شود و حمل به معنای ارتباط میان حقایق باقی می‌ماند. بنابراین اشکالی که بر ملاصدرا وارد است این است که به اتحاد ماهوی معتقد شده است درحالی که باید گفت این لایه‌های ادراکی با هم اتصال دارند و نیازی به اتحاد نیست.^۱ اگر در حمل اتحاد تبدیل به ارتباط گردد ثمرات بسیاری بر آن مترتب می‌گردد و در بحث‌های گوناگون فلسفی می‌توان تفسیر جدیدی ارائه نمود.

۲. اقسام حمل

دریچه ورود به اقسام حمل توجه به واقعیت علم و اعتباراتی است که برای آن لحاظ می‌شود. واقعیت علم یک واقعیت بسیط است اما به سه اعتبار سه نقش می‌توان برای آن ملاحظه نمود که از طریق آن می‌توان به اقسام سه‌گانه حمل نیز پی برد. اعتبارات سه‌گانه وجود ماهیت علم عبارت‌اند از: وجود خارجی خاص ماهیت علم (کیف نفسانی حاکی از غیر)؛ وجود خارجی برتر ماهیت معلوم؛ وجود ذهنی در مقایسه با

وجود خارجی ماهیت علم. با تحقق علم حصولی سه نوع حمل قابل تحقق است: حمل شایع صناعی در حمل ماهیت علم بر واقعیت علم و در حمل ماهیت معلوم بر واقعیت آن؛ حمل حقیقت و رقیقت در حمل ماهیت معلوم بر واقعیت علم و حمل اولی ذاتی در حمل ماهیت معلوم بر ماهیت ذهنی (عبودیت، ۱۳۹۲: ۱۲۰/۲).

۲-۱. حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی

ملاصدرا برای حمل شیئی بر شیء دیگر دو وجه را قابل تصور می‌داند: ۱- حمل شایع صناعی که همان حمل متعارف است و عبارت از اتحاد وجودی موضوع و محمول است و در واقع موضوع از افراد مفهوم محمول است خواه حکم بر نفس مفهوم موضوع باشد، چنانکه در قضایای طبیعی اینچنین است و خواه حکم بر افراد مفهوم موضوع باشد چنانکه در قضایای متعارف محصوره اینچنین است؛ ۲- حمل اولی ذاتی که موضوع بعینه همان نفس ماهیت محمول و مفهوم آن است بعد از آنکه نوعی تغایر نیز در آن لحاظ شود و بر مجرد اتحاد در ذات و وجود اکتفا نمی‌شود (صدرا، ۱۳۸۳: ۳۴۴/۱). در واقع حمل اولی ذاتی این همانی و اتحاد دو مفهوم یا دو ماهیت است با صرف نظر از وجود و مصداق آنها مانند حمل حیوان ناطق بر انسان در گزاره «انسان حیوان ناطق است» وقتی که مقصود از آن، این باشد مفهوم انسان همان مفهوم حیوان ناطق است (عبودیت، ۱۳۹۲: ۱۲۰/۲-۱۲۱). با توجه به آن که ملاک در حمل ارتباط است نه اتحاد ماهوی و هویت، لذا در حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی نیز بایستی به جای اتحاد موضوع و محمول، به دنبال ارتباط موضوع و محمول بود، چرا که هر یک از موضوع و محمول حقیقتی از حقایق عالم محسوب می‌گردند و متحد شدن دو حقیقت امر بی‌معنایی به نظر می‌رسد خصوصاً زمانی که اصالة الوجود مبنا قرار گیرد و عالم را وجود پُر نماید.

۲-۲. حمل حقیقت و رقیقت (حمل در وجودات طولی)

۲-۲-۱. علت استبعاد تصور حمل حقیقت و رقیقت

یکی از عللی که موجب می‌شود حمل حقیقت و رقیقت مستبعد به نظر برسد، این است که انسان بر اساس ارتکازات خود و انس شدید به امور حسّی، همانند پوزیتیویست‌ها امور را به حقیقی و غیرحقیقی تقسیم می‌کند و تنها امور حسّی در بیداری و حالت طبیعی را واقعی می‌پندارد و هرچه را که فراتر از حس در بیداری باشد

حتی محسوسات در عالم خواب نیز غیرحقیقی تلقی می‌نماید. لذا بر اساس چنین پیش‌فرضی هیچ‌گاه نمی‌توان میان امور حسّی و غیر حسّی ارتباطی برقرار نمود و یکی را بر دیگری حمل نمود. اما اگر بر مبنای اصالة الوجود، چنین اعتقادی شکل بگیرد که وجود و واقعیت عالم را پر نموده است و جایی برای امور غیرحقیقی باقی نگذاشته است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶: ۵۲-۵۳) چرا که وجود غیر ندارد و ثانی وجود به خود وجود برمی‌گردد- جایی برای تقسیم امور به امور واقعی و غیرواقعی باقی نمی‌ماند چرا که غیر از حقیقت چیز دیگر وجود ندارد تا بعد بتوان مرزی میان حقایق و اعتباریات کشید.

ادراکات حسّی، مثالی و عقلی را بایستی سه رتبه از واقعیت تلقی نمود که بر این اساس حمل اینها بر یکدیگر از طریق حمل حقیقت و رقیقت نیز تسهیل می‌گردد.

۲-۲-۲. تقریر حمل حقیقت و رقیقت

این بحث از فروع بحث وجود طولی ماهیات است که در پی بحث تطابق عوالم و تطابق عین و ذهن مطرح می‌گردد. برای تصویر حمل حقیقت و رقیقت بایستی به دو نکته توجه نمود. نکته اول آن است که بر اساس مبنای اصالة الوجود، وجود هر ماهیتی واقعی است که ماهیت مذکور بر آن صادق است و حمل می‌شود و نکته دوم آن است که بر اساس تشکیک در وجود، انحاء وجود برای ماهیت واحد می‌توان لحاظ نمود به گونه‌ای که هر وجود و واقعیتی که برتر از وجود خاص ماهیت باشد نیز در زمره وجودات ماهیت محسوب می‌گردد مثلاً وجود برتری مانند عقل اول، وجود ماهیت خاصی همانند انسان نیز هست. حال با توجه به این دو نکته می‌توان به حمل حقیقت و رقیقت دست یافت بدین صورت که اگرچه ماهیت بر وجود برتر حمل می‌شود اما نوع حمل با حمل وجود خاص ماهیت متفاوت است. به عنوان مثال انسان به عنوان ماهیت هم در «علی انسان است» و هم در «عقل اول انسان است» حمل می‌شود اما تفاوت این دو حمل در این است که در مثال اول حمل انسان بر علی که وجود خاص انسان است به نحو حمل شایع است و محمول ایجاباً و سلباً بر موضوع حمل می‌شود یعنی موضوع انسان در داشتن و نداشتن کمالات مصداق محمول است و به تعبیری ماهیت محمول بشرط لا لحاظ شده است اما در مثال دوم حمل ماهیت انسان بر عقل اول به نحو حمل شایع صناعی نیست چرا که عقل اول بری از نقائص ماهیت است و تنها از حیث کمالات می‌توان عقل اول را مصداق ماهیت انسان دانست و به تعبیری ماهیت محمول

لابشرط لحاظ شده است. از آنجا که در فضای متعارف و به صورت حمل شایع صنایع چنین حملی صورت نمی‌پذیرد لذا اسم چنین حملی که موضوع کمالات محمول را داشته باشد و از نقائص اش عاری باشد حمل حقیقت و رقیقت نامیده شد (عبودیت، ۱۳۹۵: ۱۶۷/۱-۱۷۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۴: ۵۴۶/۲-۵۴۷؛ ر.ک: صدر،^۲ بی تا: ۱۱۰/۶).

برخی از شارحان معاصر حکمت متعالیه این‌طور حدس می‌زنند که ملاصدرا معتقد است^۳ هر وجود ذهنی نسبت به وجود خارجی، وجود برتر است - اگرچه ملاصدرا به چنین مطلبی تصریح ننموده است - مثلاً روح القدس می‌تواند وجود ذهنی درخت باشد، چون روح القدس وقتی تمام کمالات پایین‌تر از خود را دارد، ماهیت درخت را هم که یکی از این کمالات است دارد و آثار خاص درخت هم بر او بار نمی‌شود. به اعتباری می‌توان روح القدس را وجود خارجی درخت نیز دانست زیرا از تمام آثار و کمالات درخت که اموری وجودی‌اند برخوردار است و اینکه نقائص درخت را ندارد - با توجه به اینکه نقائص اموری عدمی‌اند، از نگاه فلسفی چیزی وجود ندارد که درخت داشته باشد و موجود برتر نداشته باشد. اما اگر به آثار، نگاه فلسفی نشود بلکه مرکب از فقدان و وجدان لحاظ شود وجود برتر آثار درخت را نخواهد داشت. براساس دیدگاه ملاصدرا حمل اولی ذاتی با حمل حقیقت و رقیقت منطبق می‌شود و حمل اولی ذاتی از فروعات حمل حقیقت و رقیقت می‌گردد (عبودیت، ۱۳۹۵: ۱۷۸/۱-۱۸۱). علامه طباطبایی با نگاه اصالة الوجودی حمل اولی و شایع را امر اعتباری می‌داند و حمل حقیقت و رقیقت را این‌گونه تبیین می‌نماید: «اصیل ثابت در خارج همانا حقیقت وجود است؛ که مشکک و دارای مراتب مختلفه است؛ و از ماهیات در متن اعیان و صحنه خارج خبری نیست و علم به وجود مادی بما آنه مادی تعلق نمی‌گیرد، بلکه عندالعلم بالمادی علم متعلق می‌شود به یک موجود مجردی که در مرتبه فوق ماده از وجود تقرر دارد و عقل او را به جای ماده پذیرفته و حکم به عینیت می‌کند؛ و اگرچه بینهما حمل موجود است، ولی به حسب حقیقت حمل حقیقت و رقیقت است؛ نه حمل اولی، و نه حمل شایع؛ و این همان ماهیت اعتباری سرابی است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۸۰).

وجود ذهنی برتر را می‌توان فراتر از بحث حمل رقیقت بر حقیقت نیز تحلیل نمود و آن را حمل حقیقت بر رقیقت دانست زیرا در حمل کردن‌های معمول ادراکات عقلی بر ادراکات حسّی حمل می‌شوند مثلاً گفته می‌شود «هذا انسان» در حالی که عالم ادراکات عقلی متمایز از عالم ادراکات حسّی است ولی میان این دو تناسب یافت

می‌شود لذا این دو را به هم گره می‌زنند و اسم آن را حمل می‌گذارند. اگر حقیقت حمل اینچنین رابطه‌ای باشد، چنین ارتباطی بین بسیاری از امور دیگر نیز برقرار است و این‌طور بیان می‌شود که این درخت وجود برتر است و حقیقت که وجود برتر است بر رقیقت که درخت است حمل شود یعنی به جای آنکه انسان و فرس و بقر (رقیقت) بر وجود برتر (حقیقت) حمل شود، وجود برتر بر وجود سافل حمل شود؛ چرا که اگر در حمل رقیقت بر حقیقت نسبت مذکور وجود دارد در حمل حقیقت بر رقیقت نیز چنین نسبتی برقرار است، زیرا حقیقت حمل این است که یکی از طرفین نسبت، به گونه‌ای است که نفس انسانی آن را به طرف دیگر گره می‌زند چرا که کمالات او را به نحوی دارد که این ملاک در تمام موجودات برتر موجود است. پس نسبت ادراکات عقلی با مصادیق‌اش مثل نسبت روح القدس با همه نفوس کثیر انسانی است و بر آنها حمل می‌گردد. چنانکه عباراتی همچون «الاشیاء عین الله تعالی» و «الاشیاء هو الله تعالی» که از لسان عرفا بیان گردیده است (قشیری، ۱۴۲۲ق: ۲۸۴؛ جیلی، ۱۴۲۶ق: ۳۵؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۲۳۵/۱) از طریق حمل حقیقت و رقیقت تبیین می‌گردد و مقصود از این عبارات این است که خداوند از تمام کمالاتی که موجودات دارند برخوردار است بدون آنکه نسبت نقصی به خداوند داده شود. البته اجتناب از چنین تعبیری نیکو به نظر می‌رسد (سمنانی، ۱۳۸۳: ۹۱-۹۷؛ ملکی تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۳۴-۲۳۵؛ خمینی، ۱۳۸۸: ۱۳۷؛ حسینی تهرانی، ۱۴۱۹ق: ۷۰-۷۲) چرا که افراد ناآشنا با چنین اصطلاحاتی ممکن است مقصود این عبارات را با فهم قاصر خود معنا کنند^۲ و دست به تکفیر قائل چنین جملاتی بزنند.

تصور و تصدیق به حمل حقیقت و رقیقت زمانی آسان می‌گردد که ملاک در حمل هوویت و اتحاد ماهوی موضوع و محمول قرار نگیرد بلکه حمل را صرف نوعی ارتباط بین حقایق دانست که نفس انسان آن را ارتکازاً و ناخودآگاه به جهت تناسبی که بین آن دو می‌بیند یکی را بر دیگری حمل می‌نماید.

۲-۲-۳. حمل اسماء و صفات بر خداوند

ارتباط میان حمل حقیقت و رقیقت با بحث حمل اسماء و صفات بر خداوند متعال وقتی مشخص می‌گردد که حمل حقیقت و رقیقت که در رابطه با ذوات جامد به کار می‌رفت، در رابطه با مشتقات نیز به کار رود. در حمل اسماء و صفات بر خداوند به

تعریف حمل به «ارتباط میان مراتب ادراکی انسان» در برابر تعریف متداول آن به «اتحاد» ۴۳

طور کلی سه نظریه پدید آمده است: نظریه افراطی، نظریه تفریطی، نظریه عدیلی (عبودیت، ۱۳۹۲: ۲/۲۳۴-۲۳۵).

۲-۲-۳-۱. نظریه افراطی

پیروان نظریه افراطی که معطله نیز نامیده می‌شوند معتقدند که جایز نیست کسی بر خداوند حکمی کند و او را به وصفی متصف سازد مگر اوصافی که در شرع وارد شده آن هم در صورتی صحیح است که از باب تعبد و بدون اندیشه در معنای آن صورت پذیرد. این نظریه تا حدودی با نظریه توقیفیت اسماء و صفات خداوند اشتراک دارد و وجه افتراقش شاید این باشد که نظریه توقیفیت اسماء اگرچه بر عدم استعمال صفاتی غیر از صفاتی که در شرع آمده است تأکید می‌نماید، اما از سویی اسماء و صفات شرعی را قابل تأمل و تدبیر می‌داند و آن را صرف تعبد نمی‌داند و عدم استعمال الفاظ غیر شرعی را از آداب محسوب می‌نماید (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۹۵-۲۹۶؛ بغدادی، ۲۰۰۳م: ۹۷).

۲-۲-۳-۲. نظریه تفریطی

نظریه تفریطی که به عبارتی مشبهه و یا مجسمه‌اند با استناد به ظاهر، برخی از آیات^۵ تنزیه را کنار گذاشته‌اند و برای خداوند بدنی جسمانی با هیئتی خاص قائل‌اند (سبحانی، ۱۴۱۶ق: ۲/۹۵-۱۱۴).

۲-۲-۳-۳. نظریه تعدیلی

غالب فرق اسلامی حمل اسماء و صفات را بر خداوند تا حدودی جایز می‌دانند که مستلزم انتساب نقصی به خداوند متعال نشود و در عین حال حمل اسماء و صفات شرعی را بر خداوند صرف تعبد نمی‌دانند و آنها را قابل تأمل و تدبیر می‌دانند (عبودیت، ۱۳۹۲: ۲/۲۳۴-۲۳۵). به عبارت دیگر اگرچه قائل به نفی تشبیه خداوند به مخلوقات می‌باشند چرا که صریح آیه قرآن کریم است که «أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/۱۱) ولی از سوی دیگر هر اسم و صفتی را نیز به خداوند نسبت نمی‌دهند. هر گونه اسم و صفتی که به نحوی حاوی نقصی باشد ولو آنکه از کمالاتی برخوردار باشد را قابل انتساب به خداوند نمی‌دانند چرا که خداوند را منزّه از این می‌دانند که نقصی به او نسبت دهند «فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (اعراف/۱۹۰). این نظریه نیز خود به دو فرع منقسم گردیده است: فرع اول آنچنان در تنزیه فلسفی خداوند از مخلوقات پیش‌رفته است که هیچ‌گونه مناسبت و سنخیتی بین وجود خداوند و وجود مخلوقات باقی نمی‌گذارد و این دو

وجود را به تمام ذات متباین می‌داند. تقریر این نظریه بدین صورت است که هر وصف کمالی را می‌توان به خداوند نسبت داد مشروط به اینکه مستلزم امکان ذاتی موصوف نباشد مثل وجود و علم و قدرت مشروط به اینکه عین ذات تصویر شوند نه زائد بر ذات. متقابلاً هر وصفی که مستلزم محدودیت و امکان ذاتی موصوف است هرچند ثبوتی و کمالی باشد نمی‌توان به خدا نسبت داد مانند کلیه ماهیات جوهری و اعراضی که مستلزم انفعال‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۸۶-۴۸۷). طبق این مبنا هیچ ماهیتی بر خداوند حمل نمی‌شود چه ماهیت بشرط لا و چه لابشرط، چه به حمل شایع و چه به حمل حقیقت و رقیقت؛ هیچ‌یک از اوصاف وجودی مخلوق همچون علم و قدرت او و افعال او به خداوند نسبت داده نمی‌شود (عبودیت، ۱۳۹۲: ۲۳۴/۲-۲۳۵). این نظریه به تفویض باطلی که برخی از متکلمین به آن گرفتارند نزدیک است چرا که همان‌طور که مفوضه برای لحاظ عنصر اختیار در انسان، عبد را در افعال خود مستقل می‌دانند و هیچ‌گونه مداخلیتی برای خداوند متعال در تحقق آن قائل نیستند، این نظریه نیز با افراط در تنزیه، دایره اوصاف و افعال خداوندی را در محدوده‌ای و رای اوصاف و افعال مخلوقات قرار می‌دهد (حلی، ۱۴۱۸ق: ۵۸؛ میدی، ۱۳۵۲: ۴۸۰/۲). لذا این دیدگاه از سویی با صریح آیات قرآن کریم^۶ مخالف است چرا که در این آیات، افعال عباد فعل خداوند نیز تلقی می‌گردد و از سوی دیگر با نامتناهی و غنی بودن خداوند متعال و نفی هر گونه محدودیتی از حق تعالی ناسازگار است.^۷

فرع دوم که نظریه صدر المتألهین نیز بر آن مبتنی است خداوند را وجود خاص هیچ ماهیتی نمی‌داند تا مستلزم امکان خداوند باشد بلکه وجود برتر همه ماهیات و مفاهیم کمالی است به موجب این تعدیل، تمایز وجود برتر ماهیت و وجود خاص آن از نوع تمایز تشکیکی بین کامل و ناقص است که مشمول وحدت عینی تشکیکی‌اند چنانکه برخی از آیات قرآن بر آن دلالت دارند^۸ نه از نوع تباین به تمام ذات که مستلزم نفی هر نوع مناسبتی بین وجود خدا و وجود مخلوق است و ثانیاً تعبیراتی همچون ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ و ﴿فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ معنای الهی غیرامکانی پیدا می‌کنند بی‌آنکه مستلزم تجسم و امکان خداوند باشد و بی‌آنکه مستلزم حمل این تعبیرات بر خلاف ظهور نهایی آنها باشد. همچنین اوصاف وجودی مخلوق همچون علم مخلوق از همان جهت که به او منسوب‌اند به خداوند هم منسوب‌اند اما اولاً به مرتبه فعل خداوند منسوب‌اند نه ذات وی و ثانیاً از آن حیث که مصداق وجودند به خداوند هم منسوب‌اند

نه از آن حیث که مصداق نقص و عدم‌اند(صدرا، ۱۳۸۱: ۳۸۰/۶-۳۸۱؛ عبودیت، ۱۳۹۲: ۲۳۴/۲-۲۳۷). این نظریه را نیز به نحوی می‌توان تقریر صحیح نظریه امر بین‌الامرین دانست که خالی از هر گونه شوائب تفویض و جبر است چنانکه در ادله نقلی نیز هر گونه جبر و تفویضی از این نظریه نفی گردیده است(کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۶۰).

۲-۳. حمل صفات و وجود بر خداوند و مخلوقات

یکی از نزاع‌هایی که میان حکما و عرفا شکل گرفته است در باب نحوه حمل وجود و صفات به صورت مشترک بر خداوند و مخلوقات است. عرفا معتقدند که وجود در این دو حمل مشترک لفظی^۹ است چرا که سنخ وجودی که برای مخلوقات است متفاوت از سنخ وجودی است که برای خداوند متعال است (قیصری، ۱۳۸۱: ۹۲؛ قمی، ۱۳۷۹: ۳۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲۱۳/۵). حکما نیز در مقابل بر مشترک معنوی بودن وجود در حمل تأکید می‌نمایند (طباطبایی، ۱۴۳۶ق: ۱۲-۱۴؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ۱۹۳) و شاهد بر مدعای خود را این مطلب قرار دادند که به هر دو موجود گفته می‌شود. یکی از تقریرات عرفا در اینکه وجود مشترک لفظی است و حمل آن بر خداوند و مخلوقات متفاوت است توجه نمودن به وجود ربطی مخلوقات و وجود استقلالی خداوند است(ر.ک: ابن‌عربی، بی‌تا: ۵۹۴/۱؛ آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۶). در عبارت «الله موجود» حمل موجود بر خداوند به صورت استقلالی صورت می‌گیرد اما در عبارت «مخلوقات موجوده» حمل موجود به نحو وجود ربطی و غیراستقلالی است چرا که مخلوقات عین ربط‌اند(هجویری، ۱۴۲۸ق: ۲۱۵) و اطلاق موجود بر آنها به معنای وجود استقلالی آنها نمی‌باشد(حسینی تهرانی، ۱۴۳۷ق: ۳۸۸/۱) و در واقعی نوعی مسامحه است که آنها در برابر خداوند موجود مستقلی لحاظ شوند چرا که وجود ربطی در مقابل وجود مستقلی، چیزی را حائز نیست تا بتوان چیزی را بر وی حمل نمود. در واقع علت مفهوم مستقل گرفتن از وجود ربطی و حمل موجود بر آن چیزی جز عملیات ذهنی نیست. در واقع زمانی که ذهن انسان از وجود ربطی که برای خود نفس‌الامری دارد می‌خواهد تعبیر به وجود بنماید، به صورت ناخودآگاه وجود مستقلی لحاظ می‌نماید والا وجود به صورت محمولی برای چیزی که عین ربط است ممکن نخواهد شد. ملاصدرا نیز بر اینکه وجود بین وجود ربطی و وجود مستقل مشترک لفظی است تأکید می‌نماید(صدرا، ۱۳۸۳: ۹۲/۱-۹۵) اما علامه طباطبایی به شدت مشترک لفظی بودن وجود در چنین مسأله‌ای را انکار می‌نماید(طباطبایی، ۱۳۹۴: ۳۵/۱-۴۱) و آن را مشترک معنوی می‌داند.

اگر تقریرات دیگر عرفا در باب وجود لفظی بودن وجود قابل دفاع نباشد، چنین تقریری که مبتنی بر وجود رابط بودن مخلوقات است وجیه به نظر می‌رسد و نمی‌توان از صرف اینکه وجود بر هر دو قابل حمل است، مشترک معنوی بودن وجود را به دست آورد، چرا که در حمل چیزی بر چیز دیگر نیازی به دانستن خصوصیات تفصیلی محمول و موضوع و این‌همانی این دو نیست زیرا ملاک حمل صرف امکان ارتباط محمول با موضوع است نه اتحاد ماهوی محمول با موضوع.

۳. حمل بر اساس انحاء وجود برای ماهیت

در ذیل بحث انحاء وجود برای ماهیت یک وجود خاص و یک وجود جمعی برای ماهیت لحاظ می‌شود. وجود خاص ماهیت، مصداق ماهیت بشرط لا است که مجموعه‌ای از کمالات و نقائص است به‌گونه‌ای که کمالات جنسی و فصلی ماهیت را واجد است و کمالات ماهوی ماهیات دیگر را فاقد است (عبودیت، ۱۳۹۵: ۱۶۱/۱؛ صدرا، ۱۳۸۳: ۲۰۶/۳). در اینجا وجود جمعی، وجود برتر وجود ماهیت خاص تلقی می‌گردد و بر این اساس می‌توان از طریق حمل میان وجود جمعی و وجود خاص ارتباط برقرار نمود. اشکالی که در این زمینه مطرح می‌گردد این است که وجود خاص از کمالات و آثار ذاتی برخوردار است در حالی که وجود برتر چنین کمالاتی را ندارد، مثلاً کاغذ جوهری است که فضا را اشغال می‌کند اما وجود برتر کاغذ شاغل فضا نیست پس واجد تمام کمالات آن نیست و وجود برتر حساب نمی‌گردد و نمی‌توان از طریق حمل میان این دو تحت عنوان وجود برتر ارتباط برقرار نمود. پاسخ به این اشکال بر مبنای وجود ربطی و تشکیک در وجود به صورت مستقل پی گرفته می‌شود.

۳-۱. تقریر نحوه حمل بر اساس تشکیک در وجود

بر اساس مراتب تشکیکی وجود، وجود برتر مبدأ اثر برای آثاری است که در وجود سافل یافت می‌شود یعنی وجود برتر سنخی از حقیقت است و هنگامی که به نحو برتر و کامل‌تر یافت می‌شود مبدأ اثر است و هنگامی که به نحو ناقص‌تر یافت می‌شود خود اثر است نه اینکه خود اثر حقیقتی مابین با حقیقت مبدأ باشد (عبودیت، ۱۳۹۵: ۱۶۳/۱-۱۶۵). توضیح آنکه در فضای تشکیک وجود برتر همانند یک مخروط برعکس می‌ماند که پایین آن که عالم ماده است ضیق‌ترین عوالم است و در بالای مخروط خداوند متعال وجود دارد. در چنین فضایی وقتی گفته می‌شود که وجود برتر

کمالات وجود سافل را دارد به این معنا نیست که همان نقطه‌ای که در انتهای مخروط وجود دارد در بالای مخروط نیز موجود است بلکه به این معنا است که هر مقداری که در پایین وجود دارد به افزایش مقداری برتر از آن در بالاتر وجود دارد لذا وجود برتر کمالات وجود پایین را دارد اما نه بشخصه بلکه بمثله و می‌توان از طریق حمل میان وجود برتر و وجود سافل ارتباط برقرار نمود بدون آنکه عدم وجود کمالات شخصی در وجود برتر خللی در حمل وارد نماید.

۲-۳. تقریر نحوه حمل براساس وجود رابط

در فضای وجود رابط از آنجا که این وجود از استقلال برخوردار نمی‌باشد نمی‌توان وجود سافل را منفک از وجود برتر تلقی نمود، لذا برای تصویر وجود سافل و وجود برتر به جای مخروط بایستی از دایره‌های تو در تو استفاده نمود به گونه‌ای که دایره کوچک در داخل دایره بزرگ قرار گرفته است. در چنین حالتی دایره بزرگ که وجود برتر باشد دایره کوچک را که وجود سافل باشد بشخصه و بعینه در داخل خود دارد و دایره بزرگ در دایره پایینی به میزان ظرفیت دایره کوچک وجود دارد.

طبق این تعبیر وجود برتر علاوه بر اینکه کمالات وجود پایین را دارد خود وجودش را هم دارد نه اینکه وجود برتر کمالات وجود سافل را داشته باشد اما شخص وجود سافل را نداشته باشد.

در نگاه وجود رابط، وجود سافل همچون جسم در مقابل وجود برتر همچون خداوند وجود مستقلی از آن خود ندارد بلکه تمام کمالاتی که در عالم ماده دارد بنفسه مربوط به خدا است نه اینکه این جسم از خداوند متعال نشأت گرفته و تنزل یافته باشد، بلکه خداوند در حال حاضر و در همان موطن مادی، از کمالات جسم برخوردار است. کمالات جسم از آن خدا است که در قالب جسم ظهور کرده است و ثانی در مقابل خداوند یافت نمی‌شود که کمالاتی را داشته باشد که خداوند به عنوان وجود برتر آن را نداشته باشد (ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۴۲۷ق: ۱۵۶-۱۵۷).

این مطلب مبتنی بر معیت خداوند متعال با تمام عوالم است اما اگر از حیث نحوه برخورداری خداوند از کمالات وجود سافل در مرتبه ذات خداوند و در مقام قبل از خلقت سؤال شود، معیت خداوند با موجودات نمی‌تواند اشکال عدم برخورداری وجود برتر از کمالات وجود سافل را حل نماید چرا که در آن مقام عوالمی خلق نشده‌اند تا از طریق معیت خداوند با آنها اشکال مرتفع شود. لذا آن‌طور که به عنوان نمونه جسم

شاغل فضا است، خداوند اینچنین خصوصیتی ندارد چراکه مجرد تام است و فضایی را اشغال نمی‌کند. حال برای پاسخ به اشکال باید خصوصیات وجود سافل را تحلیل نمود که آیا شاغل فضا بودن کمال است یا نقص؟ وقتی جسمی مانند میز فضایی را اشغال می‌کند، این خصوصیت در یک مکان خاص احساس می‌شود و در مکان‌های دیگر این جسم یافت نمی‌شود اما اگر جسمی وجود داشته باشد که همه‌جا را پر کند گفته نمی‌شود که مکان دارد. پس مکان در موارد محدودیت مطرح می‌شود و بودن در مکانی از نبودن در مکان‌های دیگر، انتزاع می‌شود. لذا آنچه به عنوان کمالات برای وجود سافل لحاظ می‌شود در واقع نقص است نه کمال و لذا نبود آن در وجود برتر نه تنها نقصی بر برتر بودن وجود برتر وارد نمی‌کند بلکه نشانه کمالش می‌باشد. در هر صورت وجود برتر چه بر اساس وجود رابط تقریر شود و چه بر اساس تشکیک در وجود، از کمالات وجود سافل برخوردار است و برقراری ارتباط بین این دو از طریق حمل بی‌اشکال به نظر می‌رسد، خصوصاً اگر حمل ارتباط میان وجود سافل و برتر تعریف گردد، چنین حملی از سهولت بیشتری برخوردار خواهد بود.

۴. میزان دلالت حمل بر نحوه وجود ماهیت

در ذیل نزاع اصالة الوجود با اصالة الماهیه، دو مبحث موجود بودن کلی طبیعی و کیفیت ائصاف ماهیت به وجود مطرح می‌گردد. در این دو مبحث میان اصالة الوجودی‌ها آراء متفاوتی بیان گردیده است. اگرچه همگی بر اصالت داشتن وجود تأکید می‌نمایند اما در رابطه با نحوه وجود ماهیت و حقیقی یا اعتباری بودن آن اختلاف دارند. شاید علت اصلی این معرکه آراء، عدم شناخت میزان دلالت حمل در اثبات نحوه موجودیت است. اگرچه حمل می‌تواند دال بر موجود بودن ماهیت باشد اما نمی‌تواند نوع موجودیت موضوع را مشخص نماید و بایستی در این طریق از امور دیگری همچون توجه به تفاوت‌های معقول اول و معقول ثانی کمک گرفت. به طور کلی در رابطه با موجود دو نحوه وجود می‌توان لحاظ نمود: ۱- موجود اول یعنی در خارج مفهوم بر واقعیتی صدق می‌کند و مصداقی از مفهوم را در خارج می‌توان یافت ولی مصداق خارجی همان مفهوم مذکور نمی‌باشد. یعنی در خارج چنین مفهومی منشأ انتزاع دارد ولی مابه‌ازا ندارد. ۲- موجود دوم: موجود به این معنا که خارج از چنین مفهومی پر شده باشد و در واقع موجود به این معنا یعنی پرکننده جهان خارج و تشکیل دهنده ملاً بیرون. حال در نحوه موجودیت ماهیت با توجه به این دو قسم از وجود به طور کلی سه نظریه

پدید آمده است: ملاصدرا معتقد است ماهیت به معنای اول حقیقتاً و بالذات موجود است و به معنای دوم مجازاً و بالعرض موجود است (صدر، ۱۳۸۳^{۱۱}: ۱/۴۹۱-۴۹۲)؛ آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است که ماهیت نه به نحو اول و نه به نحو دوم موجود نیست مگر مجازاً و بالعرض (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ۱/۳۴۰) استاد فیاضی معتقد است که ماهیت به هر دو معنای وجود حقیقتاً و بالذات موجود است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱/۴۳-۴۴؛ عبودیت، ۱۳۹۵: ۱/۱۲۸).

حال نقش حمل در این نزاع بدین صورت مشخص می‌گردد که استاد فیاضی دلیل مدعای خود را حمل موجود بر ماهیت می‌داند مثلاً زمانی که گفته می‌شود «الانسان موجود» حقیقتاً موجود بر ماهیت انسان حمل می‌گردد و هیچ‌گونه مجازی در کار نیست، لذا همان‌گونه که موجود بر ماهیت حمل می‌گردد، ماهیت در خارج نیز وجود دارد. اشکال این نظریه این است که میان معنای موجود اول و موجود دوم تفاوتی گذاشته نشده است و میان این دو موجود خلط صورت گرفته است. اگرچه موجود حقیقتاً بر انسان حمل می‌گردد، اما دلیل نمی‌شود که ماهیت در خارج موجود به معنای دوم باشد؛ به عبارت دیگر برای حمل موجود بر مفهوم انسان، صرف اینکه منشأ انتزاعی در خارج برای مفهوم وجود داشته باشد، کفایت می‌کند که حمل موجود بر مفهوم انسان حقیقی دانسته شود. لذا منشأ انتزاع یا مابه‌ازا داشتن امری نیست که بتوان از طریق حمل به آن دست یافت و حمل از چنین دلالتی برخوردار نیست. آیت‌الله مصباح یزدی در جهت مقابل نظریه پیشین حرکت می‌نماید و از موجود دوم نبودن ماهیت به سمت موجود اول نبودن آن حرکت می‌نماید و نه تنها در خارج برای ماهیت مابه‌ازا قائل نمی‌باشد بلکه منشأ انتزاع برای ماهیت نیز قائل نمی‌گردد. در حالی که در رابطه با صدق موجود بر انسان نمی‌توان تردیدی نمود و در این زمینه نظریه آقای فیاضی حقیقتاً است اما همان‌گونه که عدم صدق موجود به معنای اول بر ماهیت صحیح نمی‌باشد، دلالت صدق موجود بر مابه‌ازا داشتن ماهیت نیز امر ناصوابی است. لذا در اینجا می‌توان از نظریه ملاصدرا دفاع نمود که ماهیت حقیقتاً بر موجود به معنای اول صدق می‌کند بدون آنکه چنین صدقی دال بر مابه‌ازا داشتن ماهیت در خارج بنماید (عبودیت، ۱۳۹۵: ۱/۱۲۸).

شاید یکی از عللی که موجب شده است حکم موجود به معنای اول بر موجود به معنای دوم سرایت داده شود و برای ماهیت مابه‌ازایی لحاظ شود و یا حکم موجود به

معنای دوم به معنای اوّل سرایت داده شود و منشأ انتزاع داشتن ماهیت نیز زیر سؤال برود؛ این نکته باشد که حمل به معنای اتحاد ماهوی و هوهویت لحاظ شده است چنانکه ملاصدرا نیز قائل به اتحاد ماهوی در حمل می‌باشد. لذا تنها اشکالی که بر ملاصدرا باقی می‌ماند آن است که نیاستی حمل را به معنای اتحاد ماهوی دانست بلکه حمل را بر اساس مبنای اصالةالوجود ارتباطی میان لایه‌های ادراکی انسان دانست که هر کدام از این لایه‌های حسی، خیالی و عقلی از حقیقت برخوردارند و حمل موجب ارتباط و اتصال این حقایق با یکدیگر می‌گردد بدون آنکه نیازی باشد که میان این حقایق این همانی برقرار نمود.

نتیجه

ملاک تحقق حمل و میزان دلالت آن بر حقایق عالم هستی یکی از مباحث بسیار مهم فلسفی است به‌گونه‌ای که با توجه به ملاک بودن ارتباط و اتصال میان موضوع و محمول و نه اتحاد ماهوی این دو می‌توان بسیاری از مباحث فلسفی را متحوّل نمود. توجه به لوازم اصالةالوجود و مبنا قرار دادن آن در مباحث فلسفی سبب می‌گردد، صحبت نمودن از اتحاد امری بی‌معنا و در مقابل ارتباط و اتصال برخی از حقایق با یکدیگر جایگزین مناسبی برای اتحاد ماهوی موضوع و محمول تلقی گردد. بر این اساس حمل حقیقت و رقیقت نیز نه به معنای اتحاد ماهوی وجودات طولی با یکدیگر بلکه به معنای ارتباطات خاصی است که میان آنها برقرار می‌گردد لذا اصرار ملاصدرا بر اتحاد ماهوی این وجودات موجه به نظر نمی‌رسد چرا که از سویی بر مبنای اصالةالوجود، امور ماهوی اموری اعتباری‌اند و از چنان ارزش بالایی برخوردار نمی‌باشند تا به عنوان یک عنصر اساسی در تحقق حمل تلقی گردد و از سمت دیگر چنین اتحادی میان حقایق عالم بی‌معنا به نظر می‌رسد. در نهایت، دقت در میزان پرده‌برداری حمل از واقعیت و توجه به موجوداتی که در خارج تنها منشأ انتزاع دارند و تمایز آنها از اموری که از مابهازا نیز برخوردارند موجب می‌گردد که بتوان نحوه وجود ماهیت را از اموری دانست که تنها دارای منشأ انتزاع می‌باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مرحوم ملاصدرا معتقد است که هر انسانی که مثلاً رب‌النوع گاو را مشاهده کند حس‌اش از آن رب‌النوع نسبت به این گاو پایینی حس همان مفهوم کلی است که انسان نسبت به گاو پایینی دارد که به آن اتحاد ماهوی می‌گویند در حالی که در اینجا هم کلی گاو با گاو پایینی ارتباط دارد نه اتحاد (ر.ک. صدر، ۱۳۸۰: ۲۲۵/۷-۲۲۸).

۲. تعلیقه علامه طباطبایی بر اسفار.

۳. ملاصدرا در تعلیقه خود بر حکمة الاشراف نظیر مطلب مذکور را اینچنین بیان می‌نماید: «فقد علم أن حقيقة واحدة نشأت وجودية بعضها أشد تجردا وأكثر ارتفاعا عن التكثر و الانقسام و عن لواحق الأجسام. فإذا جاز أن تكون صورة واحدة عقلية في غاية التجرد صورة مطابقة لأعداد كثيرة من صور جسمانية في غاية التكتف بحيث يتحد بها و يحمل عليها بهو هو، فليجز كون صورة واحدة عقلية هي روح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة إنسية تكون هويتها تمام تلك الهويات النفسانية» (صدر، ۱۳۹۲: ۲۸۸/۴) ملا عبدالله زنوزی نیز صریح و مفصل به این ادعا پرداخته است (ر.ک: زنوزی، ۱۳۹۷: ۳۱۶).

۴. ناآشنایان با حکمت چنین جملاتی را به طریق حمل شایع صناعی می‌فهمند لذا قائلان چنین سخنانی را تکفیر اعتقادی یا عملی می‌نمایند در حالی که نوع حمل چنین عباراتی از سنخ حمل حقیقت و رقیقت و حمل اولی ذاتی است و چنین عباراتی تنها کمالات موجودات را به خدا نسبت می‌دهد بدون آنکه به دنبال انتساب ذره‌ای نقص به خداوند متعال باشند هر چند ممکن است ادب الهی اقتضا می‌کند چنین عباراتی در رابطه با خداوند متعال به کار برده نشود.

۵. آیاتی همچون ﴿يَدُلُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح/۱۰)؛ ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (بقره/۲۵۵)؛ ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۱۱۵).

۶. ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ﴾ (انفال/۱۷)؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (رعد/۱۱)؛ ﴿إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْنِي وَ تَبْرَأُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِأَذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِأَذْنِي﴾ (مائده/۱۱۰).

۷. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر/۱۵).

۸. ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (حدید/۳).

۹. مقصود از اشتراک لفظی در اینجا متفاوت از اشتراک لفظی در اصول فقه و منطق است، چرا که اشتراک لفظی در این علوم به معنای این است که لفظی دارای چندین وضع است و هر یک دارای وضعی خاص می‌باشد اما شأن مباحث فلسفی این نیست که به دنبال واضع و وضع‌های مستقل برای الفاظ باشد بلکه مقصود از اشتراک لفظی در اینجا این است که یک لفظ دارای دو معنا باشد حال چه آن دو معنا حقیقت و مجاز باشند و چه حقیقت و مسامحه (مجاز عقلی نه ادبی) باشند و یا وضع تعیینی، منقول و مرتجل داشته باشند.

۱۰. شرح أصول الکافی.

۱۱. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة.

منابع

- قرآن کریم
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۰.
- _____، هستی از نظر فلسفه و عرفان، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- آموزگار، حبیب‌الله، خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید از کشف الأسرار، ۲ ج، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۵۲.
- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، ۴ ج، انتشارات دار الصادر، بیروت، بی تا.
- بغدادی، عبد القاهر، أصول الإیمان، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، دار و مكتبة الهلال، بیروت، ۲۰۰۳ م.
- سمنانی، علاء الدوله، مصنفات فارسی سمنانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- الجلیلی عبد الکریم، الأسفار عن رسالة الأنوار فیما یتجلی لأهل الذکر من الأنوار، مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۶ ق.
- حسن زاده آملی، حسن، کلمه علیا در توفیقیت اسماء، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶.
- _____، هزار و یک کلمه، ۶ ج، انتشارات بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
- حسینی تهرانی، سید محمد حسین، لب اللباب در سیر و سلوک، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد، ۱۴۱۹ ق.
- حسینی تهرانی، سید محمد صادق، نور مجرد، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد، ۱۴۳۷ ق.
- حقی بروسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، ۱۰ ج، انتشارات دار الفکر، بیروت، بی تا.
- حلّی، حسن بن یوسف، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، دار الإنباء الغیب، مشهد، ۱۴۱۸ ق.
- _____، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، ۱۴۱۳ ق.
- خمینی، روح الله، ترجمه و شرح دعای سحر، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران، ۱۳۸۸.
- زنوزی، ملا عبدالله، لمعات الهیه، انتشارات انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۷.
- رازی تهرانی، میر قوام‌الدین محمد، دو رساله فلسفی عین الحکمه و تعلیقات، تصحیح و تعلیق علی اوجبی، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۸.
- سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، ۹ ج، مؤسسه النشر الإسلامی - مؤسسه الإمام الصادق (ع)، قم، ۱۴۱۶ ق.
- سبزواری، هادی، شرح المنظومه، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ۵ ج، انتشارات ناب، تهران، ۱۳۷۹.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفلی حبیبی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تعلیقه بر شرح حکمه الاشراق، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۹۲.
- _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تحقیق غلامرضا اعوانی، ۹ ج، ج ۱، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۳.

- _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تحقیق احمد احمدی، ۹ ج، ج ۶، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۱.
- _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تحقیق مقصود محمدی، ۹ ج، ج ۷، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۰.
- _____، *شرح أصول الکافی*، ۴ ج، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- طباطبایی، محمد حسین، *بداية الحکمة*، تعلیقات عباسعلی زارعی سبزواری، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۳۶ق.
- _____، *نهاية الحکمة*، تعلیقات غلامرضا فیاضی، ۴ ج، انتشارات امام خمینی، قم، ۱۳۹۴.
- _____، *الحکمة المتعالیة (با حاشیه علامه طباطبائی)*، انتشارات مکتبه المصطفوی، قم، بی تا.
- _____، *توحید علمی و عینی*، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد، ۱۴۱۷ق.
- طوسی، نصیر الدین، *شرح الاشارات و التنبیهاة مع المحاکمات*، ۳ ج، نشر البلاغ، قم، ۱۳۷۵.
- قمی، قاضی سعید، *شرح الاربعین*، مصحح: نجفقلی حبیبی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۹.
- قیصری، داود، *رسائل قیصری*، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۱.
- عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی (هستی شناسی و جهان شناسی)*، ۳ ج، انتشارات سمت، قم، ۱۳۹۵.
- _____، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی (معرفت شناسی و خداشناسی)*، ۳ ج، انتشارات سمت، قم، ۱۳۹۲.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، *شرح أسماء الله الحسنی*، مصحح: عبد الرؤف سعید و سعد حسن محمد علی، دار الحرم للتراث، قاهره، ۱۴۲۲ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ۸ ج، انتشارات دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ق.
- گروهی از نویسندگان، *النور الأبهر فی الدفاع عن الشیخ الأكبر*، مصحح: احمد فرید المزیدی، دار الذکر للنشر و التوزیع، قاهره، ۱۴۲۷ق.
- _____، *مصباح یزدی*، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۴.
- _____، *مطهری، مرتضی، شرح منظومه*، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۷۳.
- _____، *ملکی تبریزی، جواد، رساله لقاء الله*، مصحح: صادق حسن زاده، آل علی علیه السلام، قم، ۱۳۸۵.
- _____، *میر داماد، محمد باقر، مصنفات میر داماد*، اهتمام عبد الله نورانی، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵.
- _____، *هجویری، ابوالحسن علی، کشف المحجوب (معرب)*، محمود احمد ماضی ابو العزائم، مکتبه الثقافة الدینیة، قاهره، ۱۴۲۸ق.

