

«حمل» از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی با تأکید بر حمل عرفانی ظاهر و مظهر

محمد حسین زاده*

چکیده

حمل یکی از مباحث مهمی است که در تبیین مسائل منطقی، فلسفی و عرفانی کاربرد فراوانی دارد. این مبحث در طول زمان دچار دگرگونی‌های بسیاری شده است. این مقاله دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی را در این باره تبیین، آن را با دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی مقایسه می‌کند و نوآوری‌هایش را برمی‌شمرد. یکی از نوآوری‌ها این است که حمل ظاهر و مظهر، قسم مستقلی از اقسام حمل است که در تبیین منطق عرفان باید از آن استفاده کرد. تبیین آیت‌الله جوادی آملی از حمل ظاهر و مظهر در قاعده بسیط‌الحقیقه، با تبیین ملاصدرا تفاوت دارد. این تفاوت از تفاوت در مبانی این دو فیلسوف در تبیین حقیقت وجود رابط، تقریر وحدت شخصی وجود و تبیین حقیقت مظاهر نشأت می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: حمل، اصالت وجود، حمل اولی، حمل شایع، حمل حقیقت و رقیقت، حمل ظاهر و مظهر، آیت‌الله جوادی آملی.

* سطح چهار حوزه علمیه قم و دانشجوی دکترای حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
(pnsadra@gmail.com). تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۳/۱۰.

حمل یا «هوهویت» نزد اهل معقول دو اصطلاح دارد. اصطلاح اول «حمل منطقی» است که ذهنی محض و از معقولات ثانی منطقی است. در این حمل، دو مفهوم ذهنی در ظرف ذهن با یکدیگر متحد می‌شوند. اصطلاح دیگر «حمل فلسفی» است: اتحاد دو شیء از یک جهت و اختلاف از جهت دیگر. این حمل بر خلاف حمل منطقی، ذهنی محض نیست، بلکه هرگاه دو موجود از یک جهت متحد و از جهت دیگر مغایر باشند، حمل فلسفی درباره آن‌ها صدق می‌کند؛ پس این حمل از معقولات ثانی فلسفی است. حمل فلسفی پشتوانه حمل منطقی است؛ زیرا اگر در فلسفه و براساس اصالت وجود، تحقق اتحاد و هوهویت (حمل فلسفی) اثبات نشود، حمل منطقی نیز که از حمل فلسفی حکایت می‌کند، اعتبار خود را از دست می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۳/۷-۹۴). اگرچه حمل در مباحث فلسفی، بسیار مهم و کاربردی است، کمتر در آن کنکاش کرده‌اند. دانشمند فرزانه حضرت آیت‌الله جوادی آملی (مدظله) مباحث ارزشمندی درباره حمل فلسفی دارد که برخی از آن‌ها تبیین و تحلیلی نوین از نظرات ملاصدرا و علامه طباطبایی است و برخی نیز از نوآوری‌های خود ایشان. در این مقاله دیدگاه‌های ایشان را درباره حمل فلسفی تبیین می‌کنیم و گسترش و تعمیق این بحث را در اندیشه‌های فلسفی - عرفانی ایشان پی می‌گیریم.

۱. رابطه حمل با اصالت وجود

آیت‌الله جوادی آملی به تبع صدرالمتألهین و علامه طباطبایی، تحقق حمل را مبتنی بر اصالت وجود می‌داند؛ زیرا وحدت مساوق با وجود است و اگر وجود اصیل نباشد و اعتباری باشد، وحدت نیز اعتباری خواهد بود (همان: ۹۱-۹۲).

ملاصدرا در کتاب مشاعر در مقام استدلال بر اصالت وجود، فقط حمل شایع را مبتنی

بر اصالت وجود می‌داند:

«اگر وجود انتزاعی باشد، وحدت و تعدد آن تابع وحدت [و تعدد] معانی و ماهیاتی است که به آن‌ها اضافه شده است؛ پس حمل متعارف [شایع] بین اشیا برقرار نخواهد

شد، بلکه حمل به حمل اولی ذاتی منحصر می‌شود که مبنای آن اتحاد برحسب معناست. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۳)

اما در *سفار* جهت اتحاد حمل را اتحاد در وجود می‌داند، بدون منحصر کردن حمل به حمل شایع: «جهت اتحاد در هر اتحادی وجود است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۷/۱). بیشتر شارحان، عبارت‌های بالا فوق را ناسازگار می‌دانند و هریک در صدد توجیه و تأویل آنها برآمده‌اند. حکیم سبزواری سخن ملاصدرا را در *مشاعر*، نظر نهایی او نمی‌داند و معتقد است ناشی از تسامح صدر المتألهین است. او می‌گوید صدر المتألهین نظر نهایی خود را در *سفار* گفته است؛ یعنی هم حمل اولی و هم حمل شایع مبتنی و متوقف بر اصالت وجودند و تنها تفاوتشان این است که در حمل اولی، دو طرف حمل در وجود رابط، و در حمل شایع، دو طرف در وجود محمولی متحدند (همان، تعلیقه سبزواری، ۶۷/۱).

سید جلال‌الدین آشتیانی تفسیر حکیم سبزواری را از عبارت *سفار* نادرست می‌داند. از نظر او مراد صدر المتألهین از اتحاد در وجود، حمل شایع است، نه حمل اولی. شاهد این تفسیر مثال‌هایی است که ملاصدرا برای اتحاد در وجود آورده است؛ زیرا همه آنها به حمل شایع اختصاص دارند (لاهیجی، ۱۳۷۶: تعلیقه آشتیانی / ۵۹ و ۱۱۶-۱۱۷).

اشکال دیگر آشتیانی به سخن سبزواری این است که تبیین او برای تبیین «اتحاد در وجود» در حمل اولی و نیز اسناد آن به صدر المتألهین تمام نیست؛ زیرا صدر المتألهین به وجود رابط در حمل اولی و هلیات بسیطه معتقد نیست (لاهیجی، ۱۳۷۶: تعلیقه آشتیانی / ۵۸ و ۱۱۷).

آیت‌الله جوادی آملی در این نزاع از سبزواری جانب‌داری و هردو بخش سخن آشتیانی را نقد می‌کند. از نظر ایشان چنین نیست که همه مثال‌های ملاصدرا مربوط به حمل شایع باشد، بلکه برخی برای حمل اولی‌اند. در عبارت *سفار*، حمل وجود بر

انسان، نمونه‌ای برای حمل شایع و حمل حیوان بر انسان، نمونه‌ای برای حمل اولی است. در حمل اولی حیوان بر انسان، وجود واحد خارجی مصداق دو مفهوم انسان و حیوان است؛ بنابراین در حمل اولی گرچه وجود، ظرف وحدت نیست، نقطه اتصال و جهت ارتباط موضوع و محمول همان وجود است. از نظر وی، حکیم سبزواری در تعلیقه

خود آنجا که از وجود خارجی همچون رابط در حمل اولی و در حمل وجود محمولی بر ماهیات یاد می‌کند، به همین محل وحدت و یگانگی نظر دارد و سخن او را نمی‌توان با این سخن نقد کرد که صدرالمتألهین در هلیات بسیطه، به وجود رابط معتقد نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۶۲/۱ - ۴۶۳).

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است عدم ابتناء حمل اولی بر اصالت وجود، از این اندیشه نشأت می‌گیرد که وجود در حمل اولی ذاتی، به‌نحو قضیه حینیه دخیل است؛ در حالی که وجود در حمل اولی نیز به‌نحو قضیه مشروطه دخالت دارد. حینیه بودن وجود برای حمل، یعنی صدق محمول بر موضوع در ظرف وجود است؛ اما صدق آن مقید به وجود نیست و اگر موضوع و محمول در خارج از ظرف وجود نیز متحد باشند، قضیه همچنان می‌تواند صادق باشد؛ اما در قضیه مشروطه، صدق محمول بر موضوع مقید به شرط است؛ مانند «انگشتان زید به‌شرط نویسندگی حرکت می‌کند.» در این نگرش، در حمل اولی نیز صدق محمول بر موضوع، مشروط به وجود است و اگر وجود نباشد، قضیه نیز صادق نیست (همان: ۹۲/۷). آنچه موجب می‌شود تا دخالت وجود در حمل اولی، به‌نحو شرط باشد (نه ظرف) این است که ماهیت به‌تنهایی معدوم محض است و هیچ حکمی را نمی‌پذیرد. هنگامی هم که با وجود موجود می‌شود، چیزی جز جلوه و ظهور وجود نیست. ظهور از این حیث که ظهور است، نفسیتی ندارد و فقط نشان‌دهنده غیر است؛ پس همان‌طور که ملاصدرا می‌گوید، مرتبط بودن و مقید بودن به وجود، شرط هرگونه حکم‌پذیری ماهیت است:

«موضوع تمام احکام، موجود و وجود است، نه معانی و مفهومات؛ بنابراین بر مفهوم انسان نه انسان بودن حمل می‌شود و نه موجود بودن [...] زیرا مصداق موجودیت شیء و مطابق و ملاک آن، همان وجودش است، نه خودش بدون وجود و نه لایه شرط از وجود.» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۳۶/۲ - ۸۳۷).

بنابراین از نظر آیت‌الله جوادی آملی حمل اولی نیز همانند حمل شایع از دو حیث مبتنی بر اصالت وجود است:

الف) از حیث موضوع که دو طرف حمل است و از این حیث که ظهور وجود است و از وجود حکایت می‌کند، حکم‌پذیری آن نیز مشروط به وجود است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/ ۳۳۶).

ب) از حیث خود حمل که معنای حرفی است؛ یعنی حمل، اعم از اولی و شایع، وحدتی است که به کثرتی نسبت داده می‌شود و وحدت مساوق با وجود است؛ پس در هر حمل، حتی آن‌گاه که در محور مفهوم است، وجود نقش دارد. وحدت دو مفهوم به معنای پیوند آن‌دوست و پیوند از سنخ وجود است (همان: ۳۳۳).

۲. اقسام حمل

اتحاد مانند وجود، مشکک است و اقسامی دارد. هریک از اقسام حمل، شامل مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی اتحاد است. در این بخش، به اقسام حمل از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی اشاره و نوآوری‌های ایشان را تبیین می‌کنیم.

۱.۲. حمل اولی

ذاتی نامیدن حمل اولی به این دلیل است که این حمل جز بر مدار ذاتیات باب ایساغوجی جریان ندارد. بارزترین مصداق حمل اولی، حمل حد تام بر نوع است. از برخی سخنان صدرالمتألهین به دست می‌آید که در حمل اولی، موضوع و محمول باید عینیت مفهومی داشته باشند:

«حمل شیء بر شیء دیگر و اتحاد آن‌ها به دو شکل است [...] شکل دوم این است که موضوع عیناً همان ماهیت و مفهوم محمول باشد، پس از اینکه نوعی تغایر بین آن‌ها در نظر گرفته شود [...] چنین حملی، حمل اولی نام دارد.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۹۲-۲۹۳)

اما او در نهایت در تعلیقه بر الهیات شفا، تصریح می‌کند که هریک از اجزا عین محدود است و به حمل اولی بر آن حمل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱/ ۵۷۸).

علامه طباطبایی بر شرط بودن عینیت مفهومی موضوع و محمول در حمل اولی تصریح نمی‌کند؛ اما مفهوم جنس و فصل را عین مفهوم نوع می‌داند و به حمل اولی آن‌ها را بر نوع حمل می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۸۴).

از نظر آیت‌الله جوادی آملی در حمل اولی عینیت و تساوی مفهومی موضوع و محمول شرط نیست. ملاک اصلی در حمل اولی این است که موضوع و محمول در محور مفهوم با یکدیگر متحد باشند؛ حتی اگر رابطه عینیت و تساوی مفهومی نداشته باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۲/۷). نکته مهم این است که از نظر آیت‌الله جوادی آملی وجودی که در حمل شایع، تأمین جهت وحدت را برعهده دارد، همان وجود اصیل است که آثار مطلوب بر آن مترتب می‌شود:

«برای حمل شایع دو شرط ذکر کرده‌اند: اول وجود و دوم اثر؛ و لیکن شرط اول از این دو، اصل است و دیگری فرع بر آن می‌باشد؛ زیرا بنابر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، اثر از آن وجود است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۳۵/۴)

پس در حمل اجزای، حدی مانند جنس و فصل بر نوع، از آنجاکه موضوع و محمول در وجود اصیل و دارای اثر متحد نیستند و از طرفی در محور مفهوم با یکدیگر گره خورده‌اند، حملشان اولی است، هرچند عینیت مفهومی نداشته باشند:

«برای صورتی که وجودی از وجودهای حقیقی آن را همراهی نمی‌کند، هیچ‌یک از ذاتیات آن نیز وجود خاص خود را ندارد، و اگر مفهومی از مفاهیم ذاتی بر آن حمل شود، نظیر حمل همان صورت بر نفس خود به حمل اولی است، و براین قیاس حمل مفهوم کم بر انواع مختلفی که از آن در ذهن حاصل می‌شود، حمل اولی است؛ همان‌طور که مفهوم کم بر خود نیز به حمل اولی حمل می‌شود.» (همان: ۱۹۳)

آنچه تاکنون گفتیم، درباره حمل هریک از جنس و فصل بر نوع بود. درباره حمل جنس و فصل بر یکدیگر نیز باید گفت جمهور حکما حمل این دو را بر یکدیگر حمل شایع می‌دانند؛ زیرا هریک از جنس و فصل، مفهومی متفاوت با یکدیگر دارند و فقط در وجود و مصداق ذهنی با یکدیگر متحد می‌شوند؛ اما از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی حمل جنس و فصل بر یکدیگر حمل اولی است؛ زیرا ضابطه حمل اولی این است که موضوع و محمول در محور مفهوم با یکدیگر متحد شوند و این ضابطه درباره حمل جنس و فصل بر یکدیگر نیز صادق است:

«در حمل ناطق بر حیوان یا انسان، مدار اتحاد آن‌ها مفهوم است؛ زیرا حمل در مقام

حد و قبل از آگاهی بر وجود انسان و پاسخ از هل بسیط انجام می‌شود. قبل از آنکه وجود انسان اثبات شود، حیوان و ناطق با یکدیگر گره خورده و معنای انسان را می‌سازند، و به همین لحاظ نیز حمل آن‌ها اولی ذاتی نامیده می‌شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۲/۷)

نکته مهم سخن بالا این است که در حد تام، جنس و فصل در محور مفهوم با یکدیگر متحد، آن‌گاه همچون مفهومی واحد بر موضوع خود (نوع) به حمل اولی حمل می‌شوند. اگر آن‌طور که جمهور حکما می‌گویند، حمل جنس و فصل، حمل شایع باشد و این دو در فضای وجودی (مصادق ذهنی) به یکدیگر گره بخورند، هرگز نمی‌توانند مانند مفهوم واحد بر نوع حمل شوند و با آن عینیت مفهومی داشته باشند. آنچه موجب شده است جمهور حکما حمل جنس و فصل را بر یکدیگر حمل شایع بدانند، نکته‌ای است که علامه طباطبایی آن را در تعلیقات خود بر *سفار* آورده است:

«اینکه هریک از جنس و فصل مقوم نوع هستند و در ذات نوع دخالت دارند؛ موجب نمی‌شود تا این دو مقوم یکدیگر نیز باشند. اگر فصل داخل در حد جنس باشد، فصل مقسم به امر مقوم تبدیل می‌شود و اگر جنس در حد فصل داخل باشد، چنین چیزی به تکرر جنس در حد فصل و تسلسل منجر می‌شود؛ زیرا جنس در این صورت به فصل دیگری که مقسیم آن باشد، احتیاج خواهد داشت و آن فصل دوم هم مقوم جنس بوده و نیازمند به فصل دیگری خواهد بود؛ بنابراین هریک از جنس و فصل خارج از حد دیگری هستند و حمل آنها بر هم، حمل شایع می‌باشد.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: تعلیقه طباطبایی، ۱۶/۲)

پاسخ آیت الله جوادی به اشکال بالا این است که این استدلال می‌گوید رابطه جنس و فصل، رابطه تقویمی نیست و هیچ‌یک از جنس و فصل نمی‌توانند مقوم یکدیگر باشند؛ اما نمی‌گوید رابطه آن‌ها حمل شایع است. جنس و فصل اگرچه مقوم یکدیگر نیستند و نسبت به یکدیگر عرضی‌اند، در محور مفهومی با یکدیگر متحد می‌شوند و مفهوم واحدی را پدید می‌آورند:

«معنای جنسی حیوان در زیر پوشش انواع خود فانی است و به همین دلیل حمل آن بر

نوع، از قبیل حمل تقویم و اولی است و اما فصل با آنکه با جنس متحد است، گرچه در مقام مفهوم‌بندی عقد بین اجزای حدی با قطع نظر از وجود عینی یا ذهنی، به نحو حمل اولی بر جنس حمل می‌شود؛ چه اینکه به همین نحو از حمل، موضوع آن قرار می‌گیرد؛ لیکن حمل هیچ‌کدام از جنس و فصل بر یکدیگر به نحو تقویم نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۵۷/۶)

بنابراین از نظر آیت‌الله جوادی آملی حمل اولی به حمل تقویمی و حمل غیر تقویمی تقسیم می‌شود. تفکیک نکردن این دو موجب می‌شود حمل جنس و فصل بر یکدیگر، حمل شایع قلمداد و در نتیجه، تشکیل مفهومی واحد از حمل جنس و فصل بر یکدیگر و عینیت حد و محدود در تعریفات حدی با مشکل روبه‌رو شود.

۲.۲. حمل شایع

حمل شایع صناعی که به آن حمل متعارف نیز می‌گویند، حملی است که بین مردم شایع است و در صنایع‌های علمی به کار می‌رود. در این حمل، موضوع و محمول که دو ماهیت یا دو مفهوم یا یک ماهیت و یک مفهوم‌اند، در معنا و مفهوم مغایرند و اتحاد وجودی دارند. موضوع در حمل شایع، مصداق محمول است (همان: ۱۸۳/۴).

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، موارد اتحاد در وجود به حمل شایع و حمل ظلّی تقسیم می‌شود. حمل شایع، اتحاد در وجود اصیل است و حمل ظلّی، اتحاد در وجود ظلّی^۱. سه نکته موجب شده است ایشان این‌گونه تقسیم‌بندی، و حمل ظلّی را از موارد

۱. وجود ظلّی وجود غیراصیلی است که به وجود اصیل وابسته و نسبت به آن تحقق سایه‌واری دارد. این وجود اگرچه عدم نیست و همراه ماهیت است، آثار ماهیت را بر آن مترتب نمی‌کند و فقط آشکارسازی ماهیت و آثار آن را برعهده می‌گیرد. وجود ظلّی، تبیین خاصی از نظریه وجود ذهنی است که پیش‌تر فوشچی آن را مطرح و آیت‌الله جوادی آملی بازسازی کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴/۳۲۱ و ۳۷۶). ایشان درباره وجود ظلّی و تفاوت آن با وجود اصیل می‌گویند:

«شکی نیست علم یک واقعیت خارجی است و اما معلوم از واقعیت خارجی کاملاً بی‌بهره است و تنها در سایه و پناه علم و به بیان دیگر به وجود ظلّی علم موجود است. وجود ذهنی که در ظل وجود علم موجود است، نظیر وجود سایه‌ای است که در پناه وجود درخت حاصل می‌گردد. وجود درخت سرو مثلاً، اصیل است و ماهیت

حمل شایع جدا کنند:

- (۱) تحقق حمل شایع منوط به دو چیز است: اتحاد در وجود و ترتب اثر؛
- (۲) مواردی یافت می‌شوند که در وجود متحدند؛ اما اثر مطلوب بر آن‌ها مترتب نمی‌شود؛ مانند همراهی لوازم ماهیت با ماهیت در موطن ذهن. لوازم ماهیت هم در خارج و هم در ذهن آن را همراهی می‌کنند؛ اما همراهی آن‌ها با ماهیت در موطن ذهن به این معنا نیست که آن آثار در ذهن بر ماهیت مترتب‌اند؛ زیرا لازم همان‌طور که در اصل تحقق تابع ملزوم است، در چگونگی تحقق نیز تابع اوست؛ پس اگر ملزوم به وجود ذهنی و ظلی موجود و بی‌اثر باشد، لازم نیز به همان وجود موجود و بی‌اثر است؛ برای مثال، زوجیت که لازم عدد چهار است، در ذهن نیز با عدد چهار همراه است؛ اما چون وجود آن در ذهن همانند اصل وجود عدد چهار ظلی و ذهنی است، اثر زوجیت بر آن مترتب نیست؛ بنابراین لوازم ماهیت در موطن ذهن، فقط ملزوم خود را همراهی می‌کنند؛ اما بر آن‌ها مترتب نمی‌شوند؛ پس حمل آن‌ها بر ملزومشان شایع نیست؛
- (۳) لازم و ملزوم اتحاد مفهومی ندارند؛ پس حمل آن‌ها بر یکدیگر، حمل اولی هم نیست. بنابراین باید گفت در حمل لوازم ماهیت بر ماهیت در موطن ذهن، موضوع و محمول در وجود ظلی متحدند؛ یعنی حمل آن‌ها حمل ظلی است. این حمل، ظل حمل شایع است، نه حمل شایع اصیل؛ پس اتحاد در وجود، یا اتحاد در وجود اصیل است (حمل شایع) یا اتحاد در وجود ظلی (حمل ظلی) که ظل حمل شایع است (همان: ۳۶۰-۳۶۱).

درخت سرو نیز به تبع آن موجود است، و وجود چون اصیل است آثار فراوانی را به دنبال دارد و ماهیت درخت چون به تبع آن موجود است، آثار خود را به تبع وجود اظهار می‌دارد، و اما بر سایه مخروطی شکل که فضای بین سرو و زمین را دربر می‌گیرد، هیچ اثری مترتب نیست و در نتیجه مخروطی حقیقی نیست. مخروط حقیقی و خارجی همان جسم تعلیمی و حجم خاص می‌باشد که بر گنبد عارض است [...] اما آن سایه که در پناه سرو است، چیزی جز فقدان و ضعف نور نیست [...] در این مثال یک وجود است که متعلق به درخت و یک مخروط است که در سایه درخت می‌باشد» (همان: ۹۷)

تبیین جهت اتحاد در حمل شایع صناعی

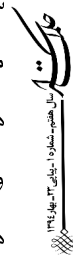
همان‌طور که گفتیم، در حمل شایع، دو شیء در وجود خارجی با یکدیگر متحد می‌شوند؛ از این رو وجود خارجی جهت اتحاد در حمل شایع است؛ اما این جهت اتحاد چه قسمی از اقسام وجود خارجی است؟ این جهت اتحاد چه نسبتی با موضوع و محمول دارد؟ آیا این جهت اتحاد وجود فی‌نفسه است یا وجود رابط یا وجود لغیره عرض که عین وجود فی‌نفسه آن است؟

از نظر ملاصدرا و به تبع آن آیت‌الله جوادی آملی، انتساب جهت وحدت به دو طرف حمل شایع در برخی موارد بالذات است و در برخی موارد بالعرض و در برخی موارد هم نسبت به یک طرف بالذات و نسبت به طرف دیگر بالعرض است:

«در هویت که اتحاد دو شیء متغایر است و وحدت بر کثرت می‌باشد، نحوه‌ای از هستی و وجود حضور دارد، و آن وجود از طریق دو منفصله حقیقیه‌ای که در طول یکدیگر قرار دارند، سه صورت می‌تواند داشته باشد؛ زیرا آن وجود که مساوق با وحدت است، یا بیرون از کثرت و یا درون آن‌ها است، و در صورتی که در درون کثرت باشد یا برای هر دو طرف کثرت ذاتی است و یا برای یکی از آن‌ها ذاتی است.»
(جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷۴/۲)

اگر وجودی که اتحاد دو طرف را پدید می‌آورد، درون دو طرف اتحاد باشد، حمل شایع بالذات محقق می‌شود. در این نوع حمل، هریک از دو طرف با همان وجودی موجود می‌شود که بالذات به طرف مقابل منتسب می‌شود؛ مانند زید و انسان. زید به همان وجودی موجود می‌شود که بالذات وجود انسان است و انسان نیز به همان وجودی موجود می‌شود که بالذات وجود زید است. در این نوع حمل، جهت اتحاد همان وجود فی‌نفسه‌ای است که بالذات به دو طرف حمل منتسب می‌شود.

در برخی موارد، جهت اتحاد بالعرض است. در اتحاد بالعرض، جهت اتحاد یا درون یک طرف و خارج از طرف دیگر است؛ مانند «زید کاتب است»، یا خارج از هر دو طرف قرار دارد؛ مانند «کاتب متحرک است».



از نظر ملاصدرا در مواردی مانند «زید کاتب است» جهت وحدت همان وجود فی نفسه زید است که بالذات به زید منسوب است و بالعرض به کاتب. در مواردی مانند «کاتب متحرک است» نیز جهت اتحاد وجود فی نفسه انسان است که خارج از دو طرف حمل قرار دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹۴/۲).

اما از نظر علامه طباطبایی جهت اتحاد در حمل شایع نمی‌تواند وجود فی نفسه باشد. امکان و ماهیت انسان و همچنین سیاهی و جسم، بنابر قول حق که عرض از مراتب وجود جوهر است، به وجود واحد موجودند؛ اما حمل آن‌ها بر یکدیگر درست نیست و نمی‌توان گفت «انسان امکان است» یا «جسم سیاهی است». اتحاد موضوع و محمول در وجود فی نفسه رکن دیگر حمل (جهت کثرت) را از بین می‌برد؛ زیرا دو شیء که وجود فی نفسه آن‌ها یکی است، در واقع دو شیء نیستند؛ بنابراین، در حمل باید دو شیء در وجود فی نفسه با یکدیگر اختلاف داشته باشند و در وجود ناعتی (لنفسه و لغيره) با یکدیگر متحد باشند. وجود ناعتی متضمن وجود رابط است و همین وجود رابط است که جهت اتحاد را در حمل تأمین می‌کند (همان، تعلیقه طباطبایی، ۹۲/۲).

آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است تأمین جهت اتحاد در این موارد، به وجود رابط نیاز ندارد. اگر محمول از مراتب وجود موضوع باشد یا در صورت انضمامی بودن محمول نسبت به موضوع، محمول رابطی باشد که وجود فی نفسه آن عین وجود لغيره آن است، برای ارتباط و برقراری جهت اتحاد کفایت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۵۸).

مورد اولی که آیت‌الله مصباح برای نفی وجود رابط به آن اشاره می‌کند، براساس نق از علامه طباطبایی دفع می‌شود. علامه طباطبایی به روشنی می‌گوید صرف اینکه محمول از مراتب وجود موضوع باشد و هر دو به وجود واحدی موجود باشند، موجب صحت حمل نمی‌شود؛ پس نمی‌توان گفت «انسان امکان است» یا «جسم سیاهی است». موضوع و محمول در ظرف حمل، باید نوعی تغایر داشته باشند و همین تغایر موجب نقش آفرینی وجود رابط برای تأمین جهت اتحاد می‌شود.

آیت‌الله جوادی آملی در مباحث خود به مورد دومی توجه می‌کند که آیت‌الله مصباح

یزدی برای نفی وجود رابط به آن اشاره کرده است:

«بر مبنای مشهور بین حکما که عرض و جوهر، هر یک دارای ماهیت ممتاز و وجود بالذات مختص به خود هستند، استناد وحدت به وجود رابط که بالذات متعلق به موضوع، و بالعرض مستند به عرض است، با این مطلب که وجود فی نفسه عرض، عین وجود لغیره آن است، ظاهراً مخالف است؛ زیرا اگر وجود فی نفسه عرض عین وجود لغیره آن باشد، محمول به ذات خود وابسته به موضوع خواهد بود و در این صورت، نیاز به وجود رابط نخواهد بود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷/ ۷۵-۷۶)

از نظر آیت‌الله جوادی آملی این سخن درست نیست و نباید به استناد آن انکار کرد که وجود رابط، جهت اتحاد در حمل شایع بالعرض است. درست است که ظاهر کلام جمهور حکما این است که وجود فی نفسه عرض عین وجود لغیره آن است، معنای ظاهری این سخن به لحاظ فلسفی درست نیست و مقصود دیگری در ورای آن نهفته است. وجود فی نفسه، وجودی است که ماهیتی دارد که در یکی از مقولات ده‌گانه مندرج است؛ اما وجود لغیره ماهیت ندارد و با مفهوم از آن حکایت می‌شود. اگر به راستی وجود فی نفسه عرض عین وجود لغیره آن باشد، باید وجودی که ماهیت دارد، همان وجودی باشد که بی ماهیت است؛ اما چنین چیزی مستلزم تناقض و محال است. برای حل مشکل اجتماع وجود فی نفسه و لغیره موضوع و محمول، که مصداق بارز آن جوهر و عرض است، نمی‌توان همراه با نفی وجود رابط، وجود فی نفسه عرض را نیز نفی کرد و برای عرض، فقط وجود لغیره قائل شد؛ زیرا (۱) اعراض ماهیت ندارند و هیچ‌یک تحت مقوله قرار نمی‌گیرند؛ (۲) چون وجود لغیره، ربط مقولی است و ربط مقولی متفرع بر دو طرف است، با نفی وجود فی نفسه یکی از دو طرف، ربط نفی می‌شود که همان وجود عرض (محمول در حمل شایع بالعرض) فرض شده است؛ از سوی دیگر نمی‌توان گفت عرض، دو وجود جدا از یکدیگر دارد که یکی فی نفسه و دیگری لغیره است. اینکه جمهور حکما در تعریف عرض می‌گویند وجود فی نفسه عرض عین وجود لغیره آن است، به این معنا نیست که یک وجود هم وجود فی نفسه و ماهیت‌دار برای

عرض است و هم وجود لغیره و بی ماهیت برای آن. حضور قید لغیره در تعریف عرض از ذاتیات عرض نیست، بلکه دخالت این قید در تعریف، از باب زیادی حد بر محدود و برای تفهیم چگونگی تحقق عرض است. عرض همیشه به جوهر مرتبط است و این ارتباط با معنای حرفی برقرار می‌شود. این معنای حرفی همان وجود رابط است که در حمل شایع بالعرض، از جمله حمل عرض بر جوهر، بالذات متعلق به جوهر و بالعرض منتسب به عرض است؛ زیرا در واقع، جوهر است که زمام ربط عرض را به خود در دست دارد. این ربط، خارج از حقیقت عرض است و از باب زیادی حد بر محدود در تعریف عرض اخذ می‌شود.

بنابراین از نظر آیت‌الله جوادی آملی جهت اتحاد در حمل شایع بالذات وجود فی نفسه است؛ اما برخلاف دیدگاه ملاصدرا، جهت اتحاد در حمل شایع بالعرض، وجود فی نفسه نیست، بلکه وجود رابط است. در حمل شایع بالعرض، وجود فی نفسه‌ای داریم که موضوع است و وجود فی نفسه دیگر محمول است. وجود رابطی هم داریم که از باب زیادی حد بر محدود در تعریف محمول اخذ می‌شود و تأمین جهت وحدت را برعهده دارد. اسناد این جهت وحدت (وجود رابط) به موضوع، بالذات و اسناد آن به محمول، بالعرض است (همان: ۷۵-۷۷).

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی با دیدگاه علامه طباطبایی از حیثی متحد و از حیث دیگر، متفاوت است. از نظر علامه طباطبایی جهت اتحاد در تمام حمل‌ها، چه حمل اولی، چه حمل شایع بالذات و چه حمل شایع بالعرض، با وجود رابط تأمین می‌شود؛ یا حقیقی یا اعتباری؛^۱ اما پیش‌تر گفتیم از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی جهت اتحاد در حمل شایع

۱. «برای تحقق حمل باید دو طرف آن از یک جهت اتحاد و از جهت دیگر اختلاف داشته باشند. اتحاد باید در وجود فی نفسه [...] و اختلاف در وجود لنفسه [و لغیره] باشد؛ بنابراین فرض [تحقق] حمل به این فرض برمی‌گردد که دو مفهوم در وجود واحدی با یکدیگر جمع شوند؛ به طوری که وجود فی نفسه آن‌ها با یکدیگر نوعی مغایرت حقیقی یا اعتباری داشته باشند و یکی از آن دو ناعت دیگری باشد و عدم نعتی موجود فی نفسه دیگر را برطرف کند [...]»

بالذات، مانند «زید انسان است» وجود فی نفسه است و در حمل شایع بالعرض وجود رابط (لغیره). همچنین سخن علامه طباطبایی درباره همه حمل های شایع بالعرض صادق نیست، بلکه فقط درباره اعراض مفارق صادق است، نه اعراض ذاتی. اعراض مفارق محمول بالضمیمه اند. در محمول های بالضمیمه، صرف اتحاد وجودی دو طرف کافی نیست و وجود رابط نیز برای حمل نیاز است؛ اما در عرض ذاتی و خارج محمولی که حمل آن شایع صناعی است، به رابط نیاز نیست؛ بنابراین، مثال سیاهی جسم که در سخن علامه هست، فقط در صورتی گویاست که عرض غریب باشد؛ اما مثال امکان در «انسان ممکن است» درست نیست؛ زیرا امکان خارج محمول است و بنابر نظر مشهور حکما، امکان در خارج وجود ندارد. بنابر نظر دقیق نیز اگرچه امکان در خارج یافت می شود، وجود آن در خارج به نحو وجود رابط و عین ربط به مربوط الیه است و چنان نیست که بین وجود امکان و وجود شیء ممکن، مانند انسان، رابط دیگر باشد؛ بنابراین، فقط در عرض مفارق (محمول بالضمیمه) افزون بر وجود موضوع و محمول، به وجود سومی به نام رابط نیاز است (همان: ۹۴-۹۵).

۳.۲. حمل حقیقت و رقیقت

حمل حقیقت و رقیقت یکی از اقسام حمل است که با دقت فلسفی درباره مراتب اتحاد و هوویت به منطق متأخران راه یافته است. حمل حقیقت و رقیقت حملی است که در آن موضوع و محمول در اصل وجود با یکدیگر اتحاد و در درجه وجود با یکدیگر اختلاف دارند. همان طور که آیت الله جوادی آملی به تبع استاد خود علامه طباطبایی گفته است، حمل حقیقت و رقیقت یک قسم مستقل از حمل و مقابل حمل اولی ذاتی و حمل



از آنجا که حمل با تعلق ناعتی یکی از دو طرف به دیگر محقق می شود، با تنوع این تعلق و قیام ناعتی، حمل نیز متنوع می شود؛ یک نوع قیام، قیام شیء به خودش است که با نوعی عنایت عقلی صورت می گیرد؛ مانند قیام انسان به خودش. حملی که از این نوع قیام منعقد می شود حمل اولی است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: تعلیقه طباطبایی، ۹۳/۲ - ۹۴).

شایع صناعی است. در حمل اولی ذاتی، مفهوم یا ماهیت خاص، بعضی از مفاهیم و معانی را دارد و بعضی دیگر را ندارد. محمول در این نوع حمل، با دو ویژگی «وجدان» و «فقدان» بر موضوع حمل می‌شود. در حمل شایع نیز وصفی از اوصاف بر موضوع حمل می‌شود. آن وصف یا اصلاً محدود نیست یا اگر محدود است، با هر دو بُعد وجدان و فقدان بر موضوع حمل می‌شود؛ اما در حمل حقیقت و رقیقت، محمول اگرچه مرکب از وجدان و فقدان است، اتحاد در محدوده وجدان برقرار و در نتیجه، محمول با حیثیت وجدان خود بر موضوع حمل می‌شود. سر درستی این حمل در نحوه خاص اتحاد است. در این نوع اتحاد، حقیقت همه رقیقت را دارد و رقیقت هم بیرون از قلمرو حقیقت نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: تعلیقه طباطبایی، ۱۱۰/۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۵/۷). حمل حقیقت و رقیقت بر اساس اصالت و تشکیک در وجود رخ می‌دهد و گویای سنخیت علت و معلول است. از نظر آیت‌الله مصباح یزدی حمل حقیقت و رقیقت از سنخ حمل «ذو هو» است. وی معتقد است آنچه در حمل معتبر است، اعم از وحدت و اتحاد است. حمل «هوهو» در مواردی است که دو طرف حمل با یکدیگر وحدت مفهومی داشته باشند (حمل اولی) یا دو طرف طوری متحد باشند که به‌راستی یک مصداق داشته باشند؛ اما اگر هریک از دو طرف حمل مابه‌ازای عینی جدا داشته باشند، بیشان حمل «هوهو» برقرار نیست. از آنجاکه در حمل حقیقت و رقیقت، دو طرف حمل به دو وجود موجوداند، حملشان حمل «ذوهو» است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۰۷-۲۰۹).

آنچه در مستقل دانستن حمل حقیقت و رقیقت و فرونکاستن و ارجاع آن به حمل شایع «هوهو» و «ذوهو» مهم است، این نکته است که در این حمل، محمول (رقیقت) و موضوع (حقیقت) نسبت به درجه وجودی و کمال خاص خود «به شرط شیء» هستند؛ اما اتحاد و حمل در اصل کمال حاصل می‌شود. این نکته در تعبیری آمده است که از علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی نقل کردیم؛ اما در برخی موارد، تعبیری به‌کار برده‌اند که خلاف این نکته است؛ طوری که یکی از دو طرف حمل را لابه‌شرط در نظر گرفته‌اند؛ از این رو، با طرف مقابل متحد می‌شود. این اتحاد لابه‌شرطی موجب می‌شود

لابه شرط در مرتبه به شرط شیء با واقعیت به شرط شیء جمع و به آن متصف شود. علامه طباطبایی در تعلیقه بر جلد دوم اسفار، هر نوع حمل، از جمله حمل حقیقت و رقیقت را نوعی تعلق ناعتی محمول به موضوع می‌داند:

«[...] از آنجاکه حمل با تعلق ناعتی و نوعی قیام محمول به موضوع تمامیت می‌یابد، با تنوع این تعلق و قیام، حمل نیز اقسام مختلفی پیدا می‌کند [...] یک نوع قیام، قیام شیء به علل وجودش است [...] حملی که از این نوع تعلق و قیام حاصل می‌شود، حمل حقیقت و رقیقت است.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: تعلیقه طباطبایی، ۲/۹۳)

علامه طباطبایی در تعلیقات جلد اول اسفار، این نکته را صریح‌تر می‌گوید. او با صدرالمتألهین مخالف است که قیام معلول را به علت، مستلزم ناعتیت معلول برای علت نمی‌داند:

«جای هیچ تردیدی نیست که موجودی که وجود فی نفسه آن عین وجود لغیره آن است، وصف ناعت آن غیر به حساب می‌آید؛ زیرا وجود شیء، لغیره نمی‌شود مگر اینکه آن غیر وجود فی نفسه داشته باشد و این وجود غیری، عدمی از اعدام آن وجود فی نفسه را طرد کند و معنای وصف و نعت هم چیزی جز این نیست؛ بنابراین، هر موجود لغیره‌ای وصف برای آن غیر است؛ اما باید توجه داشت که این وجود لغیره فقط در همان مرتبه‌ای وصف است که عدم را از آن مرتبه طرد می‌کند؛ [پس باید گفت] وجود فی نفسه معلول عین وجود آن برای علتش است و از آنجاکه عدم را در مرتبه کمال فعل از علت طرد می‌کند، در همین مرتبه نیز علت را توصیف می‌کند.» (همان: ۲۶۵/۱)

آیت‌الله جوادی آملی نیز همانند علامه طباطبایی در برخی موارد، یکی از دو طرف حمل حقیقت و رقیقت را لابه شرط در نظر می‌گیرد:

«در حمل معلول بر علت که حمل رقیقت بر حقیقت است، معلول نسبت به همان مقداری از کمال که داراست، بر علت، به صورت لابه شرط حمل می‌گردد و علت که به شرط شیء و مشروط به کمالات افزون از معلول است، با معلول که لابه شرط نسبت به آن کمالات زائد است، جمع می‌شود؛ مثلاً اگر «الف» علت باشد [...] و «ب» معلول [...] «ب» اگر نسبت به کمالات زائد به شرط شیء باشد، عین علت خواهد بود

و لکن چون در قیاس با آن کمالات به شرط شیء نیست، بلکه لابه شرط است، در عین آنکه عین علت نیست، بر علت به حمل حقیقت و رقیقت حمل می‌گردد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۶/۷)

لازمه چنین نگرشی به حمل حقیقت و رقیقت، فروکاست آن به حمل شایع است؛ زیرا همان‌طور که علامه طباطبایی تصریح کرد، در اتحاد لابه شرط با به شرط شیء، لابه شرط با به شرط شیء، در همان مقام به شرط شیئی، اتحاد وجودی پیدا می‌کند و به آن نیز متصف می‌شود. روشن است که چنین چیزی با مفاد حمل حقیقت و رقیقت تفاوت اساسی دارد؛ از این رو، آیت‌الله مصباح یزدی به درستی وجود علت و معلول را در حمل حقیقت و رقیقت دو وجود به شرط شیء در نظر می‌گیرد؛ اما به دلیل بی‌توجهی به اتحاد خاص در حمل حقیقت و رقیقت، دو وجود به شرط شیء علت و معلول را فقط با حمل «ذوهو» به یکدیگر پیوند می‌دهد. در حمل حقیقت و رقیقت، حمل به منزله معنای حرفی، دو وجود به شرط شیء را فقط در اصل کمال به یکدیگر پیوند می‌دهد و به تعبیری، محور اتحاد یک طرفه است، نه اینکه موضوع یا محمول لابه شرط و یک طرفه شوند و آن‌گاه با طرف دیگر حمل ارتباط برقرار کنند؛ پس در پاسخ به تبیین آیت‌الله مصباح یزدی از حمل حقیقت و رقیقت و فروکاست آن به حمل شایع «ذوهو»، شایسته است بگوییم حمل منحصر به مواردی نیست که دو طرف حمل، وحدت مفهومی داشته یا هر دو به وجود واحد موجود باشند؛ اگر دو شیء متغایر از جهتی با یکدیگر متحد باشند؛ طوری که جهت وحدت جامع جهت کثرت باشد، ملاک حمل «هوهو» محقق است؛ حتی اگر دو طرف حمل به دو وجود موجود باشند. در حمل حقیقت و رقیقت، دو طرف حمل به دو وجود موجودند؛ اما در اصل وجود و کمالات وجودی، اتحاد یک طرفه دارند و این محور اتحاد، بر اساس تشکیک جهت کثرت حقیقت و رقیقت یا همان شدت و ضعف وجود را در خود جمع می‌کند؛ بنابراین، ارکان حمل در حمل حقیقت و رقیقت محقق است؛ پس علت و معلول، مستقل بر یکدیگر حمل می‌شوند.

۴.۲. حمل ظاهر و مظهر

اگر چه این نوع حمل در سخنان عرفا و ملاصدرا به کار رفته است، مطرح کردن آن همچون قسم مستقلی از اقسام حمل، نوآوری آیت‌الله جوادی آملی برای تدوین منطق عرفان است.

هریک از علوم عقلی باتوجه به مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی‌شان، از روش علمی و منطقی خاصی برای رسیدن به مطلوب خود استفاده می‌کنند؛ از این رو تفاوت یا تعالی مبانی هر یک موجب می‌شود منطق و روش‌شناسی آن نیز متفاوت یا متعالی باشد. یکی از این مباحث منطقی که در رشته‌های مختلف علوم عقلی به کار می‌رود و باید به تناسب مبانی هر رشته بازسازی شود، بحث حمل است. در بحث قضایا و انواع حمل، آنچه در منطق مشاء آمده است، فقط حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی است. در این منطق، مراد از وحدت حمل، که در استقرار تناقض معتبر است، فقط اتحاد دو قضیه متناقض در حمل اولی یا شایع صناعی است و هرگز از حمل حقیقت و رقیقت، که در منطق حکمت متعالیه برای تبیین علت و معلول کاربرد دارد، نامی به میان نمی‌آید (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۰). در عرفان نظری که از اسما و صفات ذاتی و فعلی واجب بحث می‌کنند، از حمل اولی ذاتی نمی‌توان استفاده کرد؛ زیرا قضایایی که درباره واجب بحث می‌کنند، ناظر به هستی و واقعیت خارجی‌اند؛ اما حمل شایع صناعی برای برخی قضایای عرفان نظری مفید است؛ زیرا اسما و صفات الهی به حمل شایع بر ذات واجب حمل می‌شوند؛ اما بخش دیگری از مباحث عرفان نظری در محدوده حمل شایع صناعی شکل نمی‌گیرد؛ مانند قضایایی که درباره رابطه خالق و مخلوق‌اند. حکمت متعالیه در این موارد، حمل حقیقت و رقیقت را مطرح می‌کند؛ اما این حمل فقط در فضای کثرت تشکیکی وجود به کار می‌آید و توان حل مشکل فلسفه را هنگام گام نهادن بر افق عرفان ندارد. در قلمرو عرفان نظری، که مبتنی بر وحدت شخصی وجود است، حمل اسما و فعلی بر ذات واجب و حمل فیوضات الهی بر یکدیگر مشکل دارد؛ زیرا نه حمل اولی ذاتی است، نه حمل شایع صناعی و نه حمل حقیقت و رقیقت. در حمل حقیقت و

رقيقت، وجود کامل و ناقص با تشکيک بر يکديگر حمل می‌شوند؛ اما براساس وحدت شخصی وجود، عناصر عالم و افعال الهی، مظاهر وجود حقیقی‌اند و خود هرگز وجود حقیقی ندارند. عرفان نظری ناگزير است به تناسب هستی‌شناسی ویژه خود، وارد مباحث منطقی شود و قسم جدیدی را از حمل تبیین کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰/۶۵-۶۷).

برای تبیین دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره حمل ظاهر و مظهر باید به پرسش زیر پاسخ داد. بی‌شک حمل ظاهر و مظهر، شباهت فراوانی با حمل حقیقت و رقيقت دارد؛ طوری که در نگاه اول، مستقل و جدا دانستن آن از حمل حقیقت و رقيقت، مشکل به نظر می‌رسد. آیا حمل ظاهر و مظهر فقط تعبیر لطیفی از حمل حقیقت و رقيقت است که پس از تلطیف فضای کثرت تشکيکی به وحدت شخصی و ارتقای علیت به تشان بیان می‌شود یا افزون‌بر تلطیف فضای حمل، نوع حمل نیز عوض می‌شود و حتی عناصر جدیدی به حمل ظاهر و مظهر افزوده می‌شود؟

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است تلطیف فضای حمل در حمل ظاهر و مظهر، محور اتحاد را عوض می‌کند. چون مهم‌ترین رکن حمل، محور اتحاد است، عوض شدن آن حمل جدیدی را پدید می‌آورد:

«بر مبنای وحدت شخصی وجود و انحصار وجود در ذات واجب، حمل و وحدتی که در آن مأخوذ است، وجود حقیقی خود را ازدست می‌دهد و در نتیجه حمل از مدار وجود به ظهور آن منتقل می‌گردد و در این حال، حمل ممکن بر ممکن و یا حمل ممکن بر واجب و مانند آن در مقام ظهور است و قاعده بسیط‌الحقیقه نیز صورت نوینی پیدا می‌کند.» (همان: ۱۰۴)

حمل ظاهر و مظهر افزون‌بر تغییر محور اتحاد، عنصر جدیدی دارد که در حمل حقیقت و رقيقت یافت نمی‌شود. حمل حقیقت و رقيقت، سنخیت علت و معلول و قاعده بسیط‌الحقیقه را تبیین می‌کند؛ اما حمل ظاهر و مظهر، چگونگی تجلی حق تعالی و شهود او را توسط غیر؛ پس حمل ظاهر و مظهر از عنصر بازنمایی بهره‌مند است.

«در حمل ظاهر و مظهر، موضوع یعنی ظاهر، حقیقتاً موجود است و محمول هیچ

سهمی از وجود عینی ندارد، بلکه صورت مرآتی ظاهر است که آیت وی بوده و فقط او را نشان می‌دهد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۱)

وجود معلول در حمل حقیقت و رقیقت، وجود رابط است و وجود رابط از این حیث که ربط است، در فضای علم حصولی بر وجود موجود مستقل دلالت می‌کند؛ اما چنین دلالتی غیر از بازنمایی علت در موطن وجودی معلول است. دلالت وجود رابط بر وجود مستقل در حمل حقیقت و رقیقت، از سنخ دلالت عدد چهار بر زوجیت است؛ اما بازنمایی مظهر از ظاهر، از سنخ بازنمایی مفهوم عدد چهار از واقعیت عدد چهار است. در فضای علم حضوری نیز شهود وجود رابط مستلزم شهود طرف ربط در مرتبه مقدم بر مرتبه وجود رابط است؛ اما شهود مظهر در حمل حقیقت و رقیقت، همان شهود ظاهر در موطن مظهر است.

۳. تفاوت دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و ملاصدرا درباره حمل در قاعد بسیط الحقیقه

مهم‌ترین کاربرد حمل حقیقت و رقیقت و حمل ظاهر و مظهر، تبیین قاعده بسیط الحقیقه است. مفاد قاعده این است که «شیئی که بسیط محض است، هم همه اشیا است و هم هیچ‌یک از آن‌ها نیست.»^۱ در فقره اول این قاعده، همه اشیا بر واجب‌تعالی حمل؛ اما در فقره دوم، همان اشیا از واجب‌تعالی سلب می‌شوند. حکمایی که این قاعده را پذیرفته‌اند، از راه اختلاف در حمل، تناقض ظاهری فقره اول و دوم را برطرف می‌کنند.

آیت‌الله جوادی آملی در فضای وحدت تشکیکی وجود، در قاعده بسیط الحقیقه، حمل اشیا را بر واجب‌تعالی، حمل حقیقت و رقیقت می‌داند:

«[...] هم "بسیط الحقیقه کل الاشياء" و هم "ولاشيء من بسیط الحقیقه بشيء منها" صادق‌اند و هیچ تناقضی بین آن ایجاب و این سلب نیست؛ زیرا حمل ایجابی در

۱. بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشيء منها.

قضیه اول از سنخ حقیقت و رقیقت است، نه حمل اولی ذاتی و نه حمل شایع صناعی، و حمل سلبی در قضیه دوم از سنخ حمل شایع صناعی است؛ چه اینکه می‌تواند از سنخ حمل اولی ذاتی نیز باشد.» (همان: ۲۰)

اما ایشان در فضای وحدت شخصی وجود، حمل اشیا را بر واجب تعالی، حمل ظاهر و مظهر می‌داند و همان‌طور که گفتیم، قاعده بسیط‌الحقیقه را این‌گونه تبیین می‌کنند. ملاصدرا قاعده بسیط‌الحقیقه را در فضای وحدت شخصی وجود نیز به‌کار برده است؛ اما نگارنده معتقد است ملاصدرا حمل ظاهر و مظهر را در قاعده بسیط‌الحقیقه به‌گونه‌ای مطرح کرده است که با تبیین آیت‌الله جوادی آملی تفاوت دارد. این تفاوت، به مبانی این دو فیلسوف برمی‌گردد. در این بخش، ابتدا تفاوت‌های ملاصدرا و آیت‌الله جوادی آملی را در مبانی حمل در قاعده بسیط‌الحقیقه تبیین و سپس تبیین این دو حکیم را از حمل در قاعده بسیط‌الحقیقه بررسی می‌کنیم.

۱.۳. اختلاف در تبیین حقیقت وجود رابط

علامه طباطبایی و به تبع او آیت‌الله جوادی آملی، وجود را به مستقل و رابط (فی نفسه و فی غیره) تقسیم می‌کنند؛ یعنی از نظر آن‌ها وجود رابط، حظ وجودی دارد و قسمی از اقسام وجود است. به نظر آن‌ها وجود رابط و مستقل مشترک معنوی‌اند و فقط در شدت و ضعف بهره‌مندی از مقسم، اختلاف دارند:

«معنای حرفی معنایی است که از وجود فی‌غیره انتزاع می‌شود و لفظ دال بر آن حرف است، و معنای اسمی معنایی است که از وجود فی‌نفسه انتزاع می‌شود و لفظ دال بر آن اسم است، و معلوم است که این دو حیثیت، یعنی استقلال و عدم استقلال، سنخاً مختلف هستند به‌صورت اختلاف دو مرتبه مشکک (طباطبایی، بی‌تا: ۲۷).

اما از نظر ملاصدرا وجود رابط، قسمی از اقسام وجود نیست و جز در لفظ هیچ

اشتراکی با وجود ندارد.^۱ از نظر او وجود، به وجود مستقل (وجود محمولی) منحصر است:

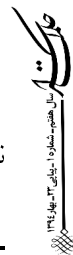
«حق این است که این دو [وجود رابط و وجود محمولی] فقط در لفظ با یکدیگر اتفاق و اشتراک دارند.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷۹/۱)

در نگرش ملاصدرا به وجود رابط، تعدد و تکثر وجودهای رابط، موجب تعدد و تکثر موجودات خارجی نمی‌شود. آن‌ها فقط شئون متعدد برای موجود فی‌نفسه‌ای هستند که مربوط‌الیه آن‌هاست (عبودیت، ۱۳۸۵: ۲۰۹/۱). این دیدگاه ملاصدرا برخلاف دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی است که وجود رابط را قسمی از وجود و موجب تکثر وجودی می‌دانند، هرچند این کثرت وجودی، غلظت کثرت وجودی دو موجود مستقل را ندارد.

این اختلاف در تفسیر وجود رابط، تعبیر ملاصدرا را از وجود رابط، با تعبیر علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی متفاوت کرده است. ملاصدرا از وجودات رابط یا همان شئون امر مستقل، همچون امر مندمج یاد می‌کند:

«ذات الهی بین همه اسماء حسنی مشترک است، تکثر در آن برحسب تکثر صفات است و این تکثر به اعتبار مراتبی غیبی است که کلیدهای غیب‌اند. این مراتب غیبی معانی هستند که در غیب وجود حق تعالی تعقل می‌شوند؛ زیرا با وجود کثرت عقلی، اندماج بسیار بسیطی در ذات دارند.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۱۷/۲)

اما علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی برای وجود رابط از عنوان اندماج استفاده نمی‌کنند و وجود رابط را به عنوان قسمی از وجود به صورت «امر غیر خارج از امر



۱. البته آیت‌الله جوادی آملی این عبارات ملاصدرا را با مبانی حکمت متعالیه ناسازگار می‌داند و معتقدند باید این عبارات را توجیه کرد؛ اما ناسازگاری آن را با مبانی حکمت متعالیه تبیین نمی‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۳۰/۱ - ۵۳۱). به نظر می‌رسد این عبارات ملاصدرا با توجه به کثرت و سازگاری‌شان با نتایجی که می‌گیرد، به اشتراک معنوی وجود رابط و مستقل تأویل نمی‌شود (عبودیت، ۱۳۸۵: ۲۰۸/۱).

مستقل» - و نه امر مندمج - تفسیر می کنند:

«وجود رابط همراه با وجود نفسی محقق می شود. وجود نفسی مقوم وجود رابط است و وجود رابط از وجود نفسی منحاز نیست؛ یعنی خارج از آن نیست؛ بنابراین، وجود رابط داخل در وجود نفسی است؛ یعنی خارج از آن نیست» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: تعلیقه طباطبایی، ۱/ ۳۲۷)

بنابراین از نظر صدرالمتألهین، که وجود رابط را قسمی از اقسام وجود نمی داند، اعتقاد به وجود رابط برای معلول، همان نظریه وحدت شخصی وجود است؛ اما علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی، که وجود رابط را قسمی از اقسام وجود می دانند، معتقدند نظریه وحدت شخصی وجود نظریه ای مغایر با نظریه وجود رابط ممکنات (عبودیت، ۱۳۸۵: ۲۳۲ و ۲۵۵).

۳. ۲. اختلاف در حقیقت مظاهر و چگونگی تحقق آن ها

در فضای وحدت شخصی وجود، وجود غیر از ظهور است؛ پس اعتقاد به وجود رابط برای ممکنات، با ظهور مظهر بودنشان منافات دارد؛ از این رو آیت الله جوادی آملی برای ترسیم وحدت شخصی وجود، هویت تعلق معلول را چنان رقیق می کند که در فضای وجود قرار نگیرد و از مصادیق عدم باشد:

«نهی وجود از ماسوی و اسناد آیت بودن به آن ها مستلزم اجتماع یا ارتفاع نقیضین نیست؛ زیرا هستی و نیستی نقیض یکدیگر هستند و بر آیت هستی، هستی صدق نمی کند و نیستی صادق است و آیت نیز نقیض نیستی نیست تا آنکه اجتماع آیت و نمود با نیستی مستلزم جمع نقیضین باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹/ ۴۵۶)

اما در تبیین ملاصدرا از وحدت شخصی وجود، ظهور معنایی متفاوت دارد و هرگز مصداق عدم نیست. از نظر او وجود منحصر به وجود محمولی است و مظاهر واجب تعالی، اعم از اسما و صفات، اعیان ثابته و تعینات خلقی، وجود محمولی ندارند، بلکه ویژگی ذات و مندمج در آن اند و وجود بالعرض دارند:

«موجود بودن آن ها [اسما و صفات الهی] به وجود ذات، مجازی [بالعرض] است. آن ها همچنین نسبت ها و تعلقات با مظاهر و تحت تدبیر آن ها هستند؛ یعنی اعیان ثابته

که [عرفا] می‌گویند هرگز رایحه وجود را استشمام نمی‌کنند، همین حکم [وجود مجازی و بالعرض] را دارند.» (ملاصدرا ۱۹۸۱: ۲۸۲/۶)

ازسویی چون این مظاهر، وجود رابطی حث مندمج در ذات‌اند، اگرچه وجود بالعرض دارند، مصداق عدم نمی‌شوند:

«معنای نفس صفات از واجب‌تعالی این نیست که این صفات در واجب‌تعالی تحقق ندارند تا اینکه تعطیل لازم بیاید، بلکه مراد [از نفی صفات] این است که همه اوصاف و نعوت او به وجود واحدی موجوداند که همان وجود ذات است [...] این اوصاف مجعول نیستند، بلکه به نفس تحقق ذات غیرمجعول واجب‌تعالی تحقق دارند، البته نه آن‌طور که معتزله می‌گویند این اوصاف امور ثابتی هستند که منفک از وجودند؛ زیرا [پیش‌ازاین] دانستی که قول به شیئیت معدومات، امری باطل است، بلکه همان‌طور که پیش‌تر گفتیم [معنای نفس وجود از صفات] این است که این اوصاف معانی متکثری هستند که در غیب وجود حق معقول هستند و با وجود غیرمجعول واجب متحدند؛ اما درباره این اوصاف صادق است که رایحه وجود را استشمام نمی‌کنند؛ زیرا ثابت و تبیین کردیم که موجود بالذات وجود است؛ پس این اوصاف به‌خودی‌خود نه موجودند و نه معدوم و این از عجایبی است که فهم آن به تلطیف شدید باطن احتیاج دارد.» (همان: ۱۴۲-۱۴۴).

«همه این اسما و صفات و متعلقات آن‌ها، اعیان ثابتی در ازل‌اند که بدون جعل، ثبوت (نه وجود) دارند و اگرچه در ازل به وجودات خاص موجود نیستند، همگی با وجود واجب متحدند و به‌همین اندازه از معدوم بودن در ازل خارج می‌شوند، و [ازاین‌رو] از [ثبوت آن‌ها] شیئیت معدوم لازم نمی‌آید.» (همان: ۲۸۳)

پس به‌نظر ملاصدرا آیه و مظهر بودن، مصداق عدم نیست، بلکه نوعی وجود اجمالی و اندماجی است که مقابل وجود خاص شیء قرار دارد:

«اینکه وجود مظهر و مجلای ماهیتی از ماهیات باشد، فرق دارد با اینکه وجود آن‌ها باشد؛ زیرا وجود هر ماهیتی، چیزی (وجودی) است که مختص ماهیات باشد و موجب تمایز آن‌ها از یکدیگر شود؛ همان‌طور که در مثال انسان گفتیم صورت انسان نفسانی درعین‌اینکه در وجود واحد است، شامل بسیاری از ماهیات انواع می‌شود،



بدون آنکه آن ماهیات به این وجود آن‌گونه متصف شوند که در خارج موجود است، بلکه به این صورت متصف می‌شوند که وجود مظهر آن‌ها و مجرای احکام آن‌هاست.»^۱ (همان: ۲۷۲)

بنابراین، نگاه صدرالمتألهین به ظهور، با نگاه آیت‌الله جوادی املی متفاوت است. از نظر ملاصدرا ظهور واسطه مطلق وجود و عدم نیست، بلکه واسطه وجود محمولی و عدم است. از سویی وجود اجمالی و اندماجی، مانند وجود محمولی نیست تا عنوان «موجود» بر آن اطلاق شود؛ از سویی دیگر، عدم هم نیست؛ اما از نظر آیت‌الله جوادی املی ظهور حتی وجود رابط و اندماجی نیز ندارد و از مصادیق عدم است.

۳.۳. اختلاف درباره حمل در قاعد بسیط الحقیقه

پیش‌تر گفتیم آیت‌الله جوادی املی در فضای وحدت شخصی وجود، حمل اشیا را بر واجب تعالی در قاعده بسیط الحقیقه، حمل ظاهر و مظهر می‌دانند. از آنجاکه حمل باتوجه به انواع محور اتحاد، اقسام متعددی داد، ایشان حمل ظاهر و مظهر را که در محور ظهور رخ می‌دهد، قسم مستقلی از حمل می‌دانند. براساس آنچه در بخش ۱.۳ و ۲.۳ گفتیم، از نظر ملاصدرا محور اتحاد مظاهر وجود اجمالی آن‌هاست؛ زیرا او معتقد است مظاهر همان چیزهایی هستند که اندماجشان در ذات واجب تعالی، اجمالی است؛ یعنی اتحاد در ظهور، همان اتحاد در وجود اجمالی اشیاست، نه در چیزی که مصداق عدم است:

«همه اشیا در واجب تعالی حضور دارند؛ طوری که به احدیت آن لطمه‌ای وارد نمی‌کنند [...] اما این سخن [ارسطو] که او در هیچ‌یک از اشیا نیست، منافاتی با ادعای ما ندارد [...] زیرا آنچه از او سلب می‌شود، وجود تفصیلی خاص است که

۱. برای اطلاع بیشتر رک حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۳)، «نحوه موجودیت ماهیت در فلسفه صدرالمتألهین»، دوفصل‌نامه علمی - پژوهشی حکمت صدرایی، سال سوم، شماره اول، ۵۳-۶۶.

اشیا با آن از یکدیگر متمایز می‌شوند، و آنچه برای او اثبات می‌شود، شیء برحسب این وجود جمعی الهی است که تمام هرچیزی است و مبدأ و منتهای آن‌هاست» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸۰/۶).

نتیجه‌گیری

برخی دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی در بحث حمل، تبیین و تحریر نظرات ملاصدرا و علامه طباطبایی و برخی نیز نوآورانه‌اند. مهم‌ترین دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی عبارت‌اند از:

۱. به تبع صدرالمتألهین و علامه طباطبایی هم تحقق حمل اولی و هم حمل شایع را مبتنی بر اصالت وجود می‌دانند؛

۲. به تبع سخن ملاصدرا در تعلیقه بر الهیات شفا، عینیت و تساوی مفهومی موضوع و محمول را در حمل اولی شرط نمی‌داند؛ از این رو، از نظر ایشان و ملاصدرا، حمل اجزای حدی، مانند جنس و فصل بر نوع، حمل اولی است. علامه طباطبایی در این باره نظری ندارد. ایشان فقط گفته است جنس، فصل و نوع، تساوی مفهومی دارند و حملشان بر یکدیگر، حمل اولی است؛

۳. برخلاف ملاصدرا و علامه طباطبایی، حمل جنس و فصل را بر یکدیگر، حمل اولی نمی‌داند؛

۴. حمل اولی را به تقویمی و غیر تقویمی تقسیم می‌کنند و این گونه، حمل تقویمی جنس و فصل را بر یکدیگر، از حمل اولی آن‌ها بر یکدیگر متمایز می‌کنند. از نظر ایشان حمل تقویمی آن دو بر یکدیگر درست نیست؛ اما حمل اولی شان درست است؛

۵. موارد اتحاد را در وجود، به حمل شایع و ظلی تقسیم و حمل ظلی را از موارد حمل شایع جدا می‌کنند؛

۶. برخلاف علامه طباطبایی معتقد است جهت اتحاد در حمل شایع بالذات، وجود فی نفسه است؛ اما برخلاف دیدگاه ملاصدرا معتقد است جهت اتحاد در حمل شایع بالعرض، وجود فی نفسه نیست، بلکه وجود رابط است؛

۷. برخلاف علامه طباطبایی، جهت اتحاد را در حمل شایع بالذات، وجود فی نفسه می‌داند؛
۸. به تبع ملاصدرا و علامه طباطبایی و برخلاف آیت‌الله مصباح یزدی، حمل حقیقت و رقیقت را قسم مستقلی از حمل و مقابل حمل اولی و حمل شایع صناعی می‌داند؛
۹. اگر چه ملاصدرا حمل ظاهر و مظهر را تبیین و از آن استفاده کرده است، آیت‌الله جوادی آملی این حمل را قسم مستقلی از اقسام حمل و برای تدوین منطق عرفان مطرح می‌کند؛
۱۰. تبیین ایشان از حمل ظاهر و مظهر در قاعده بسیط الحقیقه، با تبیین ملاصدرا تفاوت دارد که ناشی از تفاوت مبانی این دو فیلسوف در تبیین حقیقت وجود رابط، تقریر وحدت شخصی وجود و تبیین حقیقت مظاهر است.

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۷۶، هستی از نظر فلسفه و عرفان، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، رحيق مختوم (شرح اسفار)، اسراء، قم.
۳. _____ (۱۳۹۰)، «مرزهای میان عرفان نظری و فلسفه»، فصل‌نامه علمی - پژوهشی حکمت اسراء، پژوهشکده علوم و حیاتی معارج، سال سوم، شماره چهارم، پیاپی هشتم، ۷-۲۶.
۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۰)، نهاية الحكمة، تصحيح و تعليق: عباس علی الزارعی السبزواری، النشر الاسلامی، قم.
۵. _____ (بی‌تا)، حاشية الكفاية، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمدحسین طباطبایی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب، قم.
۶. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۷. لاهیجی، محمدجعفرین محمد صادق (۱۳۷۶)، شرح رسالة المشاعر، تصحيح و تعليق: جلال‌الدین آشتیانی، امیرکبیر، تهران.
۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵)، تعلیقه علی نهاية الحكمة، مؤسسه در راه حق، قم.
۹. ملاصدرا (۱۳۶۳)، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، کتابخانه طهوری، تهران.
۱۰. _____ (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، تصحيح، تحقیق و مقدمه: نجف‌قلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران.
۱۱. _____ (۱۹۸۱)، الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت.