

بررسی مسأله حمل در فلسفه اسلامی

مرتضی میرباقری^۱

چکیده: نویسنده در ابتدا به طرح مسأله شناخت می‌پردازد و اینکه با عنایت به ضرورت تلاش عقلی و فلسفی برای حل مسائل مربوط به شناخت هستی در اولین گامها با این سؤال مواجه می‌شویم که آیا عقل بشر توان حل این مسائل را دارد یا خیر؟ سپس به دلیل مقام ویژه حمل در فلسفه، آن را مطرح و یکی از اُنهات مسائل فلسفه اسلامی به شمار می‌آورند و قائلند به اینکه بدون حمل حمایت از واقعیات هستی امکان‌پذیر نیست.

در ادامه به حقیقت حمل می‌پردازند که حمل در حقیقت ملاک وحدت و یگانگی بین دو مفهوم متغایر است و هویت در باب قضا یا چیزی جز حمل نیست. نویسنده در پایان به تقسیمات حمل و معانی مختلف آن و پاسخ به شبهات مطرح شده در این زمینه می‌پردازد.

درآمد

مسأله «شناخت» یا بحث «معرفت» در مقایسه با سایر مباحث فلسفی از اهمیت به سزایی

۱. فوق لیسانس فلسفه در غرب، دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه تربیت مدرس، عضو هیأت عملی دانشگاه تربیت معلم.

برخوردار است، زیرا آشنایی با حقایق جهان هستی و حلّ مسائل بنیادی انسان در قلمرو تفکر و اندیشه، آشنایی با مباحث شناخت را طلب می‌کند. برای انسان به عنوان یک موجود آگاه، که فعالیت‌های او از آگاهی نشأت می‌گیرد، یک سلسله مسائل بنیادی مطرح است که تغافل از تلاش برای یافتن پاسخهای صحیح آنها او را با مشکلات جدی مواجه می‌سازد.

با عنایت به ضرورت تلاش عقلی و فلسفی برای حلّ مسائل مربوط به شناخت هستی، در اولین گامها با این سؤال مواجه می‌شویم که آیا عقل بشر توان حلّ این مسائل را دارد یا خیر؟ تا هنگامی که ارزش شناخت عقلانی روشن نشود نمی‌توان به حلّ مسائل هستی‌شناسی و دیگر علوم و مباحث فلسفی پرداخت.

بحث درباره نقش حس و عقل در تصدیقات، تذکر نکاتی را در خصوص تصدیقات و قضایا طلب می‌کند.

مسئله حمل به دلیل ارتباط با علم تصدیقی انسان به خارج، در فلسفه مقام ویژه‌ای دارد. حمل یکی از مسائل مهم آنتولوژی در فلسفه و یکی از امهات مسائل فلسفه اسلامی به شمار می‌آید. حمل به معنای این همانی در «هستی» یا «استی» است و به وسیله آن می‌توان رابطه بین اشیاء را تشخیص داد. اهمیت حمل در این است که رابطه میان ذهن و عین، علم و معلوم و محمول و موضوع را با یکدیگر تبیین می‌کند. تا حمل که نشانه هویت و اتحاد است صورت نگیرد، ممکن نیست میان ماهیاتی که مثار کثرتند اتحاد و یا حتی مقایسه‌ای برقرار کرد [رساله حمیه: ۳۵ - ۳۶]. تا حمل نباشد تشکیل قضیه و ارزیابی صدق و کذب آن ممکن نیست، زیرا می‌دانیم که تصور فقط شأنیت نشان دادن ماورای خود را دارد. تصور یک امر خاص یا یک مفهوم کلی به معنی تحقق مطابق آن نیست. واقع‌نمایی تصور در صورتی به فعلیت تبدیل می‌شود که به صورت قضیه و تصدیق درآید و مشتمل بر حکم و نمایانگر اعتقاد به مفاد آن باشد.

به طور کلی، ادراکات تصدیقی در کنار ادراکات تصویری می‌تواند واقعیت عینی را به واقعیت علمی مبدل سازد و آن را در پیشگاه داوری و حاکمیت عقل به حضور فراخواند.

فلسفه نظری استکمال قوه نظری نفس برای نیل و وصول به عقل بالفعل است و این استکمال از طریق علوم تصویری و تصدیقی به

اموری که از حوزه احوال و اعمال، بیرون است میسر می‌گردد [ابن سينا

الهیات شفا: ۳].

بدون حمل حمایت از واقعیات هستی امکان‌پذیر نیست. تشکیل قضیه و قیاس و تفاهم انسانی به وسیله حمل امکان‌پذیر است. اصولی از قبیل «هوهویت»، «وحدت و اتحاد» و اصل «عدم تناقض» و اصل «ارتفاع نفیضین» اصولی بنیادی‌اند که اساس تفکرات و علوم انسانی را تشکیل می‌دهند و روشن است که هیچ یک از اینها بدون حمل ممکن نخواهد بود. حتی علوم حضوری بسیط، که هیچ گونه ترکیب و تعددی ندارد، هنگامی که در ذهن؛ یعنی ظرف علم حصولی منعکس می‌گردند به صورت قضیه نمایان می‌شوند؛ یعنی یکی مفهوم ماهوی و دیگری مفهوم هستی؛ و با ترکیب آنها به صورت قضیه هلیه بسیطه از واقعیت خارجی حکایت می‌شود.

۱- حقیقت حمل

حمل در حقیقت ملاک وحدت و یگانگی بین دو مفهوم متغایر است. مفاهیم از آن جهت که حدّ و مرز مخصوص به خود دارند، از یکدیگر جدايند و هیچ‌گونه وحدت و قدر جامعی در میان آنها دیده نمی‌شود. آنجا که حمل تحقق می‌پذیرد وحدت و یگانگی محقق است [رساله حملیه: ۳۵]. هوهویت در باب قضایا چیزی جز حمل نیست. هوهویت از عوارض و متعلقات وحدت و اتحاد است و وحدت هم از عوارض ذاتی وجود است، زیرا که وحدت مساوق با وجود است [صدرالدین شیرازی شواهد الربوبیه مشهد ۱ شاهد ۴ اشراق ۲] چنان که غیریت از عوارض و احکام کثرت است و از جهت وحدت متّصف به وجود است.

هوهویت عبارت است از اتحاد وجودی بین دو شیء که به وجهی از وجوه متغایرند، اعم از اینکه در وجود خارجی متحد باشند یا در وجود ذهنی [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۲: ۹۳-۹۴].

اصل وحدت و اتحاد، یعنی اصل «این همانی» جزء اولیات محسوب می‌شود و عقل بالضروره آن را می‌پذیرد چون از نظر عقل «ثبوت شیء لنفسه» ضروری است همان‌طور که «سلب شیء عن نفسه» نیز ممتنع است. همان‌طور که عقل اصل هوهویت را که لازم لاینفک وحدت است ضروری می‌داند، مفهوم وحدت را هم به عنوان یک تصور بی‌نیاز از تعریف و

بدیهی تلقی می‌کند. هوویت به معنی وحدت نیست، بلکه یکی از عوارض وحدت به شمار می‌آید و در واقع، هوویت اینهمانی و اتحاد است نه وحدت.

۲- حمل تحت چه شرایطی ممکن است؟

تحقق حمل مشروط به دو شرط است: یکی وحدت و دیگری تغایر.

محقق طوسی در *تجريد الاعتقاد* در این باره آورده است: «الحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه و تغایرهما من آخر...» [مسألة ۳۶]. بنابراین حمل هم مشروط به وحدت و هم مشروط به تغایر است.

صدرالمثالیین نیز در *مشاعر صحت حمل* را مبتنی بر وحدت از جهتی و تغایر از جهت دیگر می‌داند و می‌گوید: «انَّ صحة الحمل مبناه علی وحدة ما و مغایرة ما» [شعر ۳].

در اصل شرط وحدت در حمل اختلاف نظری نیست، زیرا قوام هوویت و حمل به همان اتحاد است؛ لیکن در اصل شرط تغایر، اختلاف نظر وجود دارد. برخی گفته‌اند که حمل همیشه با وحدت حاصل می‌شود؛ یعنی فقط وحدت، شرط حمل است. از نظر آنان شرط تغایر مربوط به فایده حمل است و معتقدند حمل در صورتی مفید فایده است که بین موضوع و محمول فرض تغایر ممکن باشد. بنابر این قول، بدون تغایر بین موضوع و محمول حمل درست است، اما مفید فایده نیست؛ یعنی حمل در صورتی معرفت جدید می‌دهد و بر معلومات مخاطب می‌افزاید که بین موضوع و محمول تغایر باشد.

نتیجه سخن آنان این است که رُقضية «انسان انسان است» که به عنوان حمل اولی ذاتی نمایانگر بهترین نوع وحدت است، نه تنها چیزی بر شناخت تصویری خود شخص افاده نمی‌کند، بلکه به دیگران نیز معرفت جدیدی نمی‌دهد.

بر این اساس گفته‌اند تغایر بین موضوع و محمول، شرط فایده حمل است نه شرط صحت حمل [رساله حملیه: ۱۲]. لازمه این سخن این است که حقیقت حمل چیزی جز هوویت و وحدت نیست و تغایر بین موضوع و محمول دخالتی در حقیقت حمل ندارد. شیخ‌الرئیس در مقابل سخن فوق وحدت را از جهتی و کثرت را از جهتی دیگر شرط صحت حمل می‌داند چنانچه می‌فرماید: «فاللهووية هوان يحصل للكثرة وجه وحدة من وجه آخر» [الهیات نجات:

۵۲۵ الهیات شفا: ۳۰۳]. از نظر او اگر حمل از هر جهتی وحدت داشته باشد و کثرت در آن نباشد قضیه به تمام اجزاء و ارکانش محقق نمی‌شود. زیرا قضیه در صورتی ممکن است که از یکسو موضوع و محمول تصور شود و از سوی دیگر به نسبت میان آن دو اذعان شود [ابن سینا منطق المشرقین: ۶۵؛ ابن سینا منطق نجات]. بر این اساس اگر تغایر نباشد اصولاً حمل امکان‌پذیر نیست و قضیه‌ای هم تشکیل نخواهد شد.

کسانی که تغایر را شرط مفید بودن حمل می‌دانند سخن شیخ را توجیه کرده و می‌گویند: مقصود شیخ بیان شرط صحت حمل و صحت هوویت نیست، بلکه شیخ می‌خواهد شرط مفید بودن را برای حمل بیان کند. در نتیجه لازم می‌آید از نظر شیخ، اظهار مصادیق هوویت «حمل شیء بر نفس» باشد [مطهری ۱۳۶۹: ۱۳۷۵: ۶].

ایشان می‌گویند: حقیقت امر این است که مثلاً قضیه «انسان انسان است» بر خلاف آنچه عامه می‌پندارند دارای فایده است و همواره با خود پیامی را حمل می‌کند [رساله حملیه: ۱۴]. وقتی می‌گوییم: «انسان انسان است»، مراد ما این است که ثبوت انسان را برای خودش ضروری بدانیم و نشان دهیم که سلب انسان از خودش جایز نیست؛ یعنی انسان نمی‌تواند انسان نباشد. ممکن است کسی توهم کند که انسان در عین حال که انسان است می‌تواند انسان نباشد برای رد این توهم می‌گوییم: انسان از حیث انسانیت بالضروره انسان است و انسان از حیث انسانیت بالضروره غیر انسان نیست. لذا از آنجا که توهم اینکه یک شیء در عین اینکه همان شیء است می‌تواند شیء دیگری باشد در پندار بسیاری از اشخاص وجود دارد، چنین حملی می‌تواند پیام خود را آشکار کند و پاسخ قطعی به چنین پندارهایی باشد.

با اندکی تأمل روشن می‌شود که در قضیه فوق یک نوع مغایرت وهمی میان انسان به عنوان محمول و انسان به عنوان موضوع فرض شده است که در حمل ضروری انسان بر انسان چنین توهمی دفع می‌شود [رساله حملیه: ۱۳].

نتیجه اینکه جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که آنچه می‌تواند موجب صحت حمل در باب قضایا واقع شود، چیزی جز نوعی اتحاد نیست، ولی در این مسأله نیز تردید وجود ندارد که در باب حمل همواره باید نوعی دوگانگی را در نظر گرفت، زیرا اگر نوعی از دوگانگی در نظر گرفته نشود، عنوان حمل معنی خود را از دست می‌دهد و چیزی جز وحدت صرف به جای نمی‌ماند.

به این ترتیب باید گفت واقعیت حمل را نه در وحدت و یگانگی صرف می‌توان یافت و نه در کثرت و دوگانگی محض، بلکه حمل یک واقعیت است که همواره دو جهت وحدت و کثرت دارد.

۳. آیا هوهویت به معنی مطلق اتحاد است یا اتحاد در وجود؟

هوهویت که از ترکیب دو ضمیر «هو» ساخته شده، در اصطلاح به معنی نوعی وحدت یا اتحاد است. این اصطلاح را حکیم ابونصر فارابی در آثار خویش به کار برده و سایر حکما و متکلمین نیز در این باب از وی پیروی کرده‌اند. هوهویت در مقابل غیریت استعمال می‌شود و همان‌گونه که غیریت ملاک کثرت است، هوهویت ملاک وحدت به شمار می‌آید.

بسیاری از حکما این کلمه را در معنی مطلق اتحاد به کار برده و از خصوصیت اتحاد سخنی به میان نیاورده‌اند، اما برخی از حکما گفته‌اند هوهویت تنها در موردی صادق است که اتحاد در وجود و میان دو شیء تحقق پذیرفته باشد.

کسانی که هوهویت را در معنی مطلق اتحاد به کار برده‌اند، اتحاد و اشتراک میان دو شیء در یک معنی جنسی یا نوعی را از مصادیق آن به شمار آورده‌اند. لازمه این سخن این است که دو فرد از یک نوع یا دو نوع از یک جنس نیز می‌توانند بر یکدیگر حمل شوند. به طور مثال گفته می‌شود: شخص زید و شخص عمرو دو فردی هستند که در نوع انسان با یکدیگر مشترک و متحدند و چون می‌توان مطلق اتحاد و اشتراک در یک معنی را ملاک حمل و هوهویت دانست، لذا می‌توان گفت: «زید عمرو است در مقام انسانیت» یا «انسان در مقام حیوانیت اسب است». برخی از حکما که به صحت قضایای فوق قائل نیستند برای اینکه با مشکل قائلان به این قضایا مواجه نشوند، هوهویت را به معنی مطلق اتحاد به کار نبرده و آن را به معنی اتحاد در وجود، مقید ساخته‌اند.

کسانی که می‌گویند کلمه هوهویت تنها از نوعی اتحاد در وجود حکایت می‌کند، مخالفشان با علت عدم حمل فرد بر فرد دیگر که در یک نوع مشترک می‌باشند، روشن می‌گردد. زیرا دو فرد از یک نوع اگرچه همواره در یک معنی نوعی با یکدیگر متحد و مشترکند، ولی هرگز نمی‌توان دو فرد از یک نوع را در وجود خارجی نیز با یکدیگر متحد ساخت.

دلیل این امر از نظر آنان این است که یک محمول نسبت به یک موضوع خود همواره باید مطلق و لابشرط اخذ و اعتبار شود، ولی دو فرد از یک نوع، نسبت به موضوع خود همواره مطلق و لابشرط نیستند.

بنابراین از این دیدگاه هوهویت چیزی است که همواره از نوعی اتحاد در وجود حکایت می‌کند.

فارابی از جمله کسانی است که هوهویت را حاکی از نوعی اتحاد در وجود به شمار می‌آورد. عبارت وی در *التعلیقات* چنین است:

الهو هو معناه الوحدة و الوجود. فاذا قلنا: زيد هو كاتب؛ معناه زيد موجود كاتِب «هو» یسَمی رابطة؛ و معناه بالحقیقة الوجود و انما یسَمی رابطة لانه یربط بین المَعْنیین [۲۱۰].

همان‌گونه که در عبارت مذکور مشاهده می‌شود، فارابی اصطلاح هوهویت را در معنی اتحاد در وجود به کار برده و معنی قضیه زید کاتب را وجود کتابت برای زید به شمار آورده است، لیکن مرحوم آملی در *درالفوائد* حمل و هوهویت را اعم از مطلق اتحاد یا اتحاد در وجود می‌داند و می‌گوید:

حمل و هوهویت دو اصطلاح دارند که یکی اعم از دیگری است؛ اصطلاح نخست آن، همان مطلق اتحاد دو امر مختلف است و معنی اخص آن اتحاد دو امر در هستی و وجود است [۳۳۸].

محقق سبزواری نیز از جمله حکمای است که هوهویت را تنها به معنی اتحاد در وجود نمی‌داند. از نظر او حمل در قضایا با هوهویت مساوی است و هوهویت چیزی جز مطلق اتحاد نیست. وی بر این عقیده است که قید اتحاد در وجود تنها مقتضای «معنی متعارف حمل» در هوهویت است. اگر کسی از معنی متعارف حمل (حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی) صرف‌نظر کند حمل و هوهویت در نظر وی جز مطلق اتحاد چیز دیگری نیست.

حکیم سبزواری بر اساس عقیده‌ای که در باب هوهویت اظهار داشته، حمل میان دو امر متمائل و متجانس را جایز دانسته و بر این عقیده است که دو فرد از یک نوع اگرچه در وجود با یکدیگر متحد نیستند، ولی چون در یک معنی نوعی با یکدیگر مشترک و متحدند، حمل یکی

از آن دو بر دیگری می‌تواند درست و معتبر باشد.
وی در شرح منظومه در این باره چنین می‌نویسد:

كذلك زيد و عمرو متخالفان بالمعارض المشخصة متحدان في الانسانية
لأن تمام ذواتهما المشتركة واحد فيمكن ان يقال زيد عمرو في الانسانية
وكذلك الانسان والفرس متخالفان بالماهية النوعية المتحدان في
الحيوانية، فيمكن ان يقال الانسان فرس في مقام الحيوانية وقس عليهما
سائر اقسام الهووية [۱۰۷:].

نکته قابل توجه اینکه وصف وحدت در جایی که مطلق اتحاد ملاک هویت دانسته شده است یک وصف حقیقی نیست. به عبارت دیگر، وحدت دو قسم است: یکی وحدت حقیقی که وحدت صفت به حال خود موصوف است و دیگری وحدت غیر حقیقی که وحدت صفت به حال متعلق موصوف است [صدرالدین شیرازی شواهد الربوبیه: ۱۰].

در جایی که وحدت صفت به حال متعلق موصوف است، بین دو امر متغایر وحده مایی وجود دارد. مثلاً وقتی گفته می‌شود: زيد و عمرو در مقام انسانیت یا یکدیگر متحدند، وصف وحدت برای انسان یک وصف حقیقی، یعنی وصف به حال خود موصوف است، لکن برای زيد و عمرو وصف غیر حقیقی است؛ یعنی وصف به حال متعلق موصوف است. لذا بنابر عقیده حکیم سبزواری، همان‌گونه که حمل در امور متمائل و متجانس درست و معتبر است، در امور متساوی و متشابه و متناسب و متوازی نیز درست است، زیرا آنچه می‌تواند در مورد امور متمائل و متجانس ملاک صحت حمل واقع شود، در مورد امور متشابه و متساوی و مانند آنها نیز متحقق می‌باشد. همه این امور، اموری هستند که در عین اینکه با یکدیگر اختلاف دارند در یک امر واحد با یکدیگر مشترکند و به همین جهت وحدت آنها از نوع وحدت غیر حقیقی به شمار می‌آید.

نتیجه اینکه، حقیقت حمل همواره علامت وحدت و نشانه یگانگی است. آنجا که حمل تحقق می‌پذیرد وحدت و یگانگی متحقق است. وحدت و یگانگی نیز مساوی وجود به شمار می‌آید. به این ترتیب باید گفت وحدت دایره مدار هستی است. اگر پای هستی در میان نباشد از وحدت و یگانگی نشانی نمی‌توان یافت. مفاهیم از آن جهت که مفاهیم هستند در حد ذات از

یکدیگر جدا‌بند و هیچ‌گونه جهت وحدت و قدر جامع در میان آنها دیده نمی‌شود. آنچه می‌تواند جهان جدا و پراکنده مفاهیم را با یکدیگر مرتبط کند چیزی نیست جز وجود.

۴- تقسیمات حمل: حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی

بعد از بیان حقیقت حمل و مشخص شدن شرایط حمل از دیدگاه فلاسفه اسلامی، به بیان اقسام حمل می‌پردازیم.

تقسیم حمل به حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی یکی از تقسیماتی است که در منطق و فلسفه از اهمیت بسزایی برخوردار است.

مفاد حمل اولی این است که موضوع همان خود مفهوم محمول است و چون چیزی می‌تواند عین یک مفهوم باشد که خود از سنخ مفهوم باشد، پس در قضیه به حمل اولی در ناحیه موضوع همیشه مفهوم آن مورد توجه است و مفاد آن این است که مفهوم موضوع همان مفهوم محمول است و «این همانی» و اتحاد بین دو مفهوم برقرار است.

معمولاً ملاصدرا را مبتکر اصطلاح حمل اولی ذاتی به شمار می‌آورند، لکن باید دانست که در کلمات ابن سینا نیز درباره این حمل مطالب بسیار زیادی یافت می‌شود، هر چند که صراحتاً به نام «اولی ذاتی» خوانده نشده است.

ابن سینا در بخش منطق اشارات، چنین می‌نویسد: «... و قد تكون من المحمولات ذاتية و...» [نهج ۱ فصل ۱۰]. وی همچنین در منطق‌المشرقیین می‌نویسد: «المحمولات بعضها أول و بعضها غیر أول و...» [۲۵].

هر چند اصطلاح حمل اولی ذاتی با همین عنوان در آثار منطقی شیخ‌الرئیس به کار برده نشده است، لیکن هم درباره محمولاتی که برای موضوع ذاتی هستند و هم آنها که برای موضوع اولی هستند، به صورت مستوفی بحث و بررسی به عمل آمده است.^۱

همان‌گونه که آورده شد، اصطلاح حمل اولی ذاتی برای اولین بار در آثار صدرالمتهلین مشاهده می‌شود. وی در لمعات‌المشرقیة چنین می‌نویسد: «و الحمل اما ذاتی اولی او...» [۲۵]. همچنین در اسفار می‌نویسد: «... و یسمى حملاً ذاتياً اولياً...» [ج ۱].

۱. در بخشهای بعدی به آنها خواهیم پرداخت.

مفاد حمل شایع این است که موضوع، مصداق مفهوم محمول است نه همان خود مفهوم محمول. لذا در حمل شایع در ناحیه محمول همیشه مصداق آن مد نظر است، اما در ناحیه موضوع شرط خاصی وجود ندارد، ممکن است مفهوم آن مراد باشد و ممکن است مصداق آن. در صورت اول مفاد حمل شایع این است که مفهوم موضوع، مصداق مفهوم محمول است و در صورت دوم مفاد حمل شایع این است که مصداق موضوع، مصداق مفهوم محمول نیز هست. اصطلاح حمل شایع صناعی نیز از ابتکارات ملاصدراست. البته همان گونه که درباره حمل اولی ذاتی نیز اشاره گردید این بدان معنی نیست که درباره این حمل در عبارات سایر حکمای قبل از صدر المتألهین اشاره ای نشده باشد، بلکه مضمون و محتوای این حمل و تفاوت آن با حمل اولی ذاتی را می توان حتی در آثار ابن سینا نیز ملاحظه نمود چنانچه وی در منطق المشرقیین چنین می نویسد:

ولیس من شرط المحمول علی الشیء ان یکون معناه معنی ما حمل
علیه حتی یصح قول القائل الانسان بشر... ولا یصح قوله «الانسان
ضاحک»، بل شرطه ان یکون صادقاً علیه وان لم یکن هو هو [۱۲].

ابن سینا در منطق اشارات نیز صراحتاً به حملهای غیر ذاتی و غیر اولی اشاره می کند و می نویسد: «قد تكون من المحمولات... و عرضیه لازمه و عرضیه مفارقة» [نهیج ۱ فصل ۱۰]. همان گونه که بیان گردید ابتکار اصطلاح حمل شایع صناعی نیز از ملاصدراست. چنانچه وی در مبحث وجود ذهنی در اسفار چنین می فرماید:

... اعلم ان حمل شیء علی شیء و اتحادہ معه یتصور علی وجهین:
احدهما الشایع الصناعی المسمی بالحمل المتعارف [ج ۱].

۴-۱- حمل اولی ذاتی

ملاصدرا در مورد وجه نامگذاری این حمل به «اولی ذاتی» در اسفار چنین می نویسد: «و یسمی حملاً ذاتياً اولیاً، إما ذاتياً لكونه لا یجری و لا یصدق الا فی الذاتیات و إما اولیاً لكونه اولی الصدق او الکذب... [ج ۱: ۲۹۳].

بنابراین، این حمل را از این جهت «ذاتی» می نامند که محمول جزء ذات و ماهیت موضوع و

یا عین ذات موضوع است و ذاتی باب ایساغوجی نام دارد و از این جهت «اولی» گفته شده است که ثبوت هر چیزی برای خود یا ثبوت اجزاء هر چیزی برای خودش بر ثبوت هر چیز دیگری برایش مقدم است.

۱-۴-۱- معانی مختلف اولی:

آیا معنی «اول» در حمل اولی نزد ابن سینا و ملاصدرا به یک معناست؟ در پاسخ به این سؤال می‌گوییم:

ابن سینا در منطق‌المشرقیین در باب «فی ترکیب احوال المحمولات بعضها مع بعض» برای «اول» سه معنا قائل است و چنین می‌نویسد:

وقد يستعمل لفظ «الأول» فی هذا الموضوع علی معان ثلاثة:

فیقال «الأول» و یعنی به الشیء فی کونه محمولاً علی الشیء بنفسه و

«الأول» فی العقل مثل حملنا اعظم من الجزء علی الكل.

و يقال «أول» و یعنی به القیاس الی محمولتان یحمل علی الشیء

بغلبة المحمول الذی یقال له «أول» مثل کون الانسان اولاً من شأنه إن

یتعجب، ثم بعد ذلك کونه من شأنه ان یضحک و...

و يقال «أول» و یعنی به الشیء الذی لیس یحمل علی الشیء بتوسط

شیء اعم منه یكون من حقه ان یكون محمولاً علی ذلك الاعم ثم علی

الشیء و لا نجد محمولاً اولاً علی هذه الصفة الا الجنس و الفصل و

الخاصة و... [۲۵: - ۲۶].

از طرف دیگر با بررسی آثار ملاصدرا در می‌یابیم که منظور ایشان از حمل اولی این است که تصور موضوع و محمول برای اذعان به نسبت کافی است و حمل در این قضایا، در واقع، از باب حمل شیء بر خودش است که یک امر بدیهی است [رساله حملیه: ۱۰].

با توجه به مطالب بیان شده می‌توان چنین نتیجه گرفت که اشتراک «اول» در اصطلاح حمل اولی نزد شیخ‌الرئیس و ملاصدرا اشتراک لفظی است.

۲-۱-۴. معانی مختلف ذاتی

از جمله موارد قابل بررسی در حمل اولی ذاتی این است که منظور از ذاتی در این حمل چیست؟ برای تبیین این امر می‌توان گفت کلمه ذاتی در علم منطق در دو مورد به کار می‌رود و دارای معانی گوناگون است: یکی از موارد استعمال کلمه ذاتی در باب ایساغوجی و کلیات خمس است و مراد از ذاتی در آنجا، مفهوم کلی‌ای است که مقوم ماهیت است و بیرون از معنای آن نیست و آن بر سه قسم است:

۱- نوع که عین ماهیت افراد است.

۲- جنس که جزء ماهیت افراد و تمام مشترک است.

۳- فصل که جزء ماهیت افراد است که یا هرگز مشترک نیست و به نوع خاصی تعلق دارد و یا بعضی مشترک است [ابن سینا منطق المشرقی: ۱۸].

ابن سینا درباره ذاتی به این معنی می‌نویسد:

اعلم أنَّ من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاته... المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في تحقق ماهيته و يكون داخلاً في ماهيته جزء منها مثل الشكليه للمثلث او الجسميه للانسان.

معنای دیگر، ذاتی در باب برهان و تصدیقات است و آن عبارت است از امری که از ذات انتزاع شده و منشأ انتزاع آن فقط ذات است و به همین جهت به ذات منسوب است. ابن سینا درباره ذاتی به این معنی در فصلی تحت عنوان «اشارة الى الذاتی به معنی آخر» در منطق شفا چنین می‌نویسد:

ربما قالوا في المنطق ذاتی فی غیر هذا الموضوع منه، و عوا به غیر هذا المعنی، و ذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته....

بنابراین ذاتی در باب برهان علاوه بر جنس و فصل، همان عرضی ذاتی در باب ایساغوجی است. مثلاً در باب کلیات خمس، انسان و حیوان و ناطق را برای فرد انسان ذاتی می‌دانند، چه این مفاهیم مقوم افراد انسان می‌باشند، و اموری مانند متعجب و خندان را برای فرد انسان در

باب کلیات خمس عرضی می‌دانند. در صورتی که همین مفاهیم عرضی در باب برهان ذاتی است، چه، ذات موضوع در انتزاع این مفاهیم کافی است. به بیان دیگر، ذاتی در باب برهان، علاوه بر ذاتی در باب ایساغوجی (نوع و جنس و فصل) شامل اوصافی است که از ذات موضوع انتزاع شده و بر آن عارض می‌شود.

عوارض ذاتی نیز بر سه قسم است:

۱- عارضی که بدون واسطه چیزی بر معروض عارض می‌گردد؛ مانند تعجب که بر انسان عارض می‌گردد و گفته می‌شود انسان متعجب است برای خود انسان.

۲- عارضی که به واسطه جزء مساوی با معروض بر معروض عارض می‌گردد؛ مانند عروض تکلم بر انسان به واسطه جزء مساوی با آن که ناطق است و می‌گوییم «انسان متکلم است» برای آنکه ناطق است و ناطق جزء انسان و مساوی با انسان است.

۳- عارضی که به واسطه امری که خارج از معروض و مساوی با آن است بر معروض عارض می‌گردد؛ مانند ضحک که بر انسان عارض می‌شود به واسطه تعجبی که خارج از انسان و مساوی با آن است و می‌گوییم «انسان خندان است» برای آنکه تعجب می‌کند و تعجب امری است خارج از انسان و مساوی با آن است و به همین جهت درست است که گفته شود هر انسانی تعجب می‌کند و هر تعجب‌کننده‌ای انسان است.

ابن سینا در منطق‌المشرقیین نیز درباره معانی مختلف ذاتی به بررسی پرداخته و چنین می‌نویسد:

كما أنّ المحمول الأوّل قد يقال على وجوه فكذاك المحمول على الشيء
بذاته ولما هو يقال على وجوه... [۲۷].

پس از بررسی معانی مختلف ذاتی می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که:

هم این سینا و هم آخوند ملاصدرا، ذاتی را در باب حمل به هر دو معنا به کار برده‌اند؛ یعنی هم برای حمل اولی از کلمه ذاتی استفاده کرده‌اند و هم برای حمل شایع، با این تفاوت که در یکی از «ذاتی» باب ایساغوجی استفاده کرده‌اند و در دیگری از «ذاتی» باب برهان.

پس از بیان انواع معانی ذاتی، به بررسی لفظ ذاتی و تعریف آن - با توجه به معانی مختلف آن - می‌پردازیم.

۱-۲-۱-۴- ذاتی در باب ایساغوجی و وجه تسمیه آن

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات می‌نویسد: نظر اکثر منطقیان دربارهٔ تعریف ذاتی آن است که جزء ذات و مقوم ذات بوده و ترکیب ذات از آن فراهم شده باشد؛ مانند جنس و فصل نسبت به نوع. بنابراین اطلاق ذاتی بر خود ذات و ماهیت نوعی نادرست است، چه ذاتی به ذات منسوب است و نسبت دادن ذات به خود، بی‌معنی و امری نامعقول است. برخی دیگر از منطقیان می‌گویند: ذاتی در باب تصورات آن است که بیرون از معنای ذات نباشد و آن بر سه قسم است:

۱- خود ذات و ماهیت نوعی؛

۲- جنس و تمام مشترک؛

۳- فصل که جنس و فصل اجزای ذاتند.

ایشان در توجیه «یای» نسبت و معقول نشان دادن آن می‌گویند: بدان سبب به خود ذات، ذاتی گفته می‌شود که بر جزئیات خود محمول است و بدین ملاحظه ذاتی افراد خود می‌باشد [طوسی شرح اشارات: ۱۶-۱۷].

۲-۲-۱-۴- تعریف ذاتی باب برهان

همان‌گونه که گذشت، نسبت ذاتی باب برهان به ذاتی باب ایساغوجی عموم و خصوص مطلق است. بنابراین، اگر ذاتی باب برهان را تعریف کنیم، تعریفی جامع ارائه داده‌ایم. ابن سینا تعریف جامع ذاتی را که هم شامل تعریف ذاتی در باب ایساغوجی می‌شود و هم شامل تعریف ذاتی در باب برهان، چنین ارائه می‌کند:

ذاتی در باب برهان به چیزی گفته می‌شود که در حدّ موضوع - موضوع - علم - آورده شود یا در حدّ آن موضوع - موضوع علم - ذکر گردد. پیداست که شق اول تعریف بیان «ذاتیات» در باب تصورات و شق دوم آن بیانگر عوارض ذاتی است و ذاتی در باب برهان هر دو قسم را دربردارد [برهان شفا: ۱۲۵-۱۳۴].

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در اساس الاقتباس می‌گوید:

پس چون خواهند که این دو ذاتی را به این هر دو مفهوم در یک رسم جمع کنند، گویند: ذاتی موضوع چیزها بود که حدّ موضوع آن را یا حدّ آن موضوع را شامل باشد [۳۸۰-۳۸۴].

با این همه، حاج ملاهادی سبزواری جامع‌ترین تعریف را برای امر ذاتی ارائه می‌کند. وی در بخش منطق منظومه می‌نویسد:

ذاتی شیء لم یکن معللاً
وكان ايضاً بيّن الثبوت له
وكان ما يسبقه تعقلاً
و عرضية اعرفن مقابله
ایشان ذاتی را به سه خاصیت روشن آن تعریف می‌کند که به ترتیب عبارتند از:
۱- معلل نبودن به غیر و بی‌نیازی از سبب؛
۲- مقدم بودن بر ماهیت ذوالذاتی در تعقل؛
۳- بیّن الثبوت بودن برای شیء.

ابن سینا در منطق اشارات برای تمییز امر ذاتی از غیر ذاتی می‌نویسد:

باید خوب توجه کنید به مفاهیمی که بر اشخاص حمل می‌شوند، اگر رفع آنها باعث از میان رفتن اشخاص بشود، آنها را ذاتی می‌نامیم و اگر رفع آنها موجب چنین امری نگردد، آنها را عرضی خوانیم.

به عنوان نمونه وی درباره ذاتی بودن شکل برای مثلث می‌گوید: «نفترق فی تصور المثلث مثلاً الى ان نمتنع عن سلب الشکلیة عنه» [ابن سینا منطق اشارات نهج ۱ فصل ۱۰].
عبارات شیخ‌الرئیس در این باره در شفا نیز چنین است:

فقد بان اختلاف ما بین الحيوان والناطق والانسان الى الاشخاص و بین نسبة الاعراض اليها، فان نسبة الاولى اذا رفعتها، اوجب رفع الشخص، و اما نسبة الثانية فنفس رفعها لا يوجب رفع الشخص... [۳۲: ۳۳].

۳-۱-۴- نمونه‌های حمل اولی ذاتی

چنان‌که گذشت، حمل عبارت است از اتحاد دو امر مختلف. اگر دو امر متغایر اتحادشان در مفهوم و ماهیت و اختلافشان در اجمال و تفصیل و یا به اعتبار باشد حمل بین آنها، حمل اولی

ذاتی نامیده می‌شود.

و ثانيهما ان يعنى به انّ الموضوع هو بعينه نفس ماهية المحمول و مفهومه بعد ان يلحظ نحو من التغاير اى هذا بعينه عنوان ماهية ذلك، لان ان يقتصر على مجرد الاتحاد لى الذات و الوجود و... [صدرالدين شيرازى اسفار ج ۱: ۲۹۳].

مفاد حملی اولی ذاتی آن است که موضوع و محمول در مفهوم متحدند، در چنین حملی اتحاد در وجود به تنهایی کافی نیست، بلکه باید ماهیت موضوع عین ماهیت محمول باشد [صدرالدين شيرازى شواهد الربوبية مشهد ۱ شاهد ۲ اشراق ۶].

حمل اولی ذاتی در مواردی یافت می‌شود که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم:

۱- حمل حدّ تام بر محدود: مانند «انسان حیوان ناطق است» و «خط کمیت متصل قارالذات یک بعدی است». در این موارد، مفهوم موضوع همان مفهوم محمول است و اختلاف میان آن دو تنها در اجمال و تفصیل است؛ یعنی محدود و معرّف به نحو اجمال بر یک ماهیت دلالت دارد و حدّ تام ماهیت را به نحو تفصیل بیان می‌کند.

ففى حمل الحد على الحدود و هو الحمل الاولى الذى مفاده الهووية مفهومًا و الاتحاد ماهية، التغاير بالاجمال و التفصيل و هو تغاير جلی.

۲- حمل شیء بر خودش: مغایرتی که در این قسم میان موضوع و محمول برقرار است مغایرتی اعتباری است؛ در جایی که ممکن است توهم شود «انسان انسان نیست» گفته می‌شود «انسان انسان است». علامه طباطبائی^(ره) در *بداية الحکمه* وجه صحت چنین حملی را دفع توهم مغایرت می‌داند. می‌توان گفت وجه صحت حمل در چنین موردی مغایرت و اختلافی است که بین موضوع و محمول وجود دارد به این نحو که عقل یکبار مفهوم «انسان» را به عنوان موضوع لحاظ می‌کند و دوباره آن را به عنوان محمول در نظر می‌گیرد و سپس محمول را بر موضوع حمل می‌کند.

فایده و اثر حمل شیء بر خودش، در واقع، برای دفع توهم مغایرت است؛ یعنی شرط مفید بودن حمل است نه شرط صحت مقصود. از اینکه گفته می‌شود اختلاف در قضیه «انسان انسان است» اعتباری است، همین است.

۳- حمل جنس بر نوع: در چنین حملی مفهوم جنس با مفهوم نوع متحد است؛ اختلاف جنس و نوع در ابهام و عدم ابهام است. جنس همان نوع است که به شرط ابهام اعتبار شده است و نوع همان جنس است در صورتی که لایبشرط از ابهام اعتبار شده است.

در واقع، جنس به طور مبهم همان نوع است و نوع به طور محصل همان جنس است. منظور از تحصيل نوع، تحصيل مفهومی است نه تحصيل مصداقی، زیرا نوع چون قابل صدق بر افراد کثیر است لذا از نظر مصداقی مبهم است.

مرحوم مظفر^(۹) حمل جنس را بر نوع حمل شایع صناعی می‌داند، در حالی که صدرالمتألهین چنین حملی را حمل اولی ذاتی می‌داند. سرّ مطلب این است که نوع و جنس و فصل هیچ گونه تفاوتی با هم ندارند و تنها تفاوتی که بین آنها وجود دارد، تفاوت اعتباری است. نوع نسبت به ابهام و تعین «لایبشرط» است و جنس نسبت به ابهام «بشرط شیء» است و فصل نسبت به ابهام «بشرط لا» است [صدرالدین شیرازی شواهد الربوبیه: مشهد ۱ شاهد ۵ اشراق ۴-۵]. اگر جنس را به عنوان یک مفهوم متحصّل در نظر بگیریم، نمی‌توانیم به آن جنس اطلاق کنیم و لازم است از آن به «نوع متوسط» تعبیر نماییم، زیرا نوع متوسط یک مفهوم متحصّل و متعین است به خلاف جنس که به نحو «لا علی تعین» بر انواع مختلف دلالت دارد.

۴- حمل فصل بر نوع: همان‌طور که در قسم سابق توضیح دادیم، مفهوم فصل همان مفهوم نوع است و اختلاف میان آن دو بالاعتبار است. به این معنا که اعتبار فصل «بشرط تحصيل» است و نوع لایبشرط از تحصيل می‌باشد.

۴-۲- حمل شایع صناعی

صدرالمتألهین در اقسام حمل در مبحث وجود ذهنی می‌فرماید:

اعلم أنّ حمل شیء علی شیء و اتّحاده معه بتصور علی وجهین:

احدهما الشایع الصناعی المسمی بالحمل المتعارف: وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً؛ و يرجع الی کون الموضوع من افراد مفهوم المحمول، سواء كان الحکم علی نفس مفهوم الموضوع كما فی القضية الطبيعية او علی افرادة كما فی القضا یا المتعارفة من المحصورات او غيرها

و سواء كان المحكوم به ذاتياً للمحكوم عليه و يقال له الحمل بالذات، او عرضياً له و يقال له الحمل بالعرض. و الجميع يسمى حملاً عرضياً و ثانيهما... [اسفار ج ۱].

یعنی حمل شایع صناعی که به حمل متعارف موسوم است، عبارت است از مجرد اتحاد موضوع و محمول در وجود، و حقیقت آن این است که موضوع از افراد محمول می‌باشد، خواه این مصداق و فرد در ذهن تحقق داشته باشد، خواه در خارج؛ یعنی گاهی است که موضوع مفهومی بیش نیست و عیناً همان مفهوم از افراد حقیقی محمول است، در این مورد مصداق ذهنی، فرد یک معقول ثانی منطقی واقع می‌شود که این شأن قضایای طبیعی است و گاهی دیگر موضوع از افراد خارجی و عین محمول است، در این مورد مصداق خارجی، به عنوان فردی که معقول اول، در قضایای محصوره و مهمله و شخصیه نمود پیدا می‌کند و باز در حمل شایع صناعی گاهی محکوم‌به (محمول) ذاتی محکوم‌علیه (موضوع) است و آن را حمل شایع بالذات می‌نامیم و گاهی دیگر محکوم‌به عرضی محکوم‌علیه است و آن به حمل شایع بالعرض موسوم است تمامی اقسام حمل شایعی که ذکر شد، به حمل عرضی مشهور است.

وجه تسمیه این حمل، به حمل شایع صناعی آن است که این حمل، اولاً شیوع و رواج دارد. چه، غالب قضایایی که در میان مردم ردّ و بدل می‌شود، قضایایی است که تنها بیانگر اتحاد موضوع و محمول در وجود می‌باشد. ثانیاً، تمام قضایایی که مسائل علوم و صناعات گوناگون را تشکیل می‌دهد، مشتمل بر این نوع حمل است، زیرا در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع آن علم بحث می‌شود و عرض ذاتی، محمولی بیرون از ذات موضوع است که بدون واسطه در عروض بر آن حمل می‌گردد؛ و لذا حملش بر آن به صورت حمل شایع است. حمل شایع صناعی در مواردی یافت می‌شود که به آنها اشاره می‌کنیم:

۱-۲-۴- محمول ناظر بر طبیعت موضوع باشد

موضوع که یکی از افراد و مصادیق محمول است، فرد یک معقول ثانی منطقی واقع شود که این شأن قضایای طبیعی است. همان‌گونه که مشاهده کردیم عبارت ملاصدرا در اسفار در این باره چنین است: «كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية... [ج ۱].

آنچه در اینگونه حمل شایع مورد بررسی واقع می‌شود، چیزی جز معقول ثانی به اصطلاح منطقی آن نیست. کلیه مسائل فن منطق را اینگونه قضایا تشکیل می‌دهند. مانند اینکه گفته می‌شود: «مفهوم یا کلی است یا جزئی»؛ یعنی اینکه مفهوم و معنی‌ای که در ذهن هست یا دارای این صفت است که قابل انطباق بر کثیرین است یا دارای این صفت است که قابل انطباق بر کثیرین نیست. جزئیت و کلیت، هر دو، وصف برای معانی و مفاهیم هستند آن هم فقط در ذهن. گاهی از قضایای منطقی به این نحو تعبیر می‌کنند که عروض محمول بر موضوع و اتصاف موضوع به محمول، هر دو، در ذهن تحقق می‌یابد.

همچنین وقتی گفته می‌شود «کلی یا ذاتی است یا عرضی، کلی ذاتی یا جنس است یا فصل یا نوع». همان‌گونه که در این مثالها مشاهده می‌شود عروض ذاتی بودن یا عرضی بودن بر مفهوم کلی و اتصاف کلی به دو صفت ذاتی بودن یا عرضی بودن چیزی است که تنها در عالم ذهن تحقق می‌پذیرد.

لذا می‌توان اذعان نمود که همه مفاهیم منطقی که در باب قضایا به کار می‌رود و همچنین سایر مفاهیمی که در ابواب دیگر علم منطق - از قبیل: حجت، برهان، قیاس، صغری، کبری، نتیجه - به کار برده می‌شود از معقولات ثانی منطقی است؛ بر این اساس قضایای منطقی از جمله مصادیق حمل شایع صناعی به شمار می‌آید.

۴-۲-۲. محمول، ناظر به افراد موضوع باشد

موضوع که یکی از افراد و مصادیق محمول است، فرد یک معقول اول واقع شود. عبارت ملاصدرا در اسفار در این باره چنین است:

کون الموضوع من افراد مفهوم المحمول... کان الحکم علی افراده کما فی
القضایا المتعارفة من المحصورات او غیرها [ج ۱].

۴-۲-۳. محمول، ذاتی موضوع باشد

«کان المحکوم به ذاتیاً للمحکوم علیه و یقال له الحمل بالذات» [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۷].
این حمل نیز به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱-۳-۲-۴- حمل لوازم ماهیت بر ذات

حمل لوازم ماهیت بر ذات از قبیل اینکه «چهار زوج است» و «مجموع زوایای مثلث دو قائمه است». منظور از ذاتی در اینجا ذاتی باب برهان است نه ذاتی باب ایساغوجی.

ابن سینا نیز در منطق شفا چنین می‌نویسد: «و قد تكون من المحمولات ذاتية و عرضية لازمة و عرضية مفارقة» [فصل ۱۰ نهج ۱].

شیخ الرئیس در منطق اشارات نیز محمولاتی را که برای موضوع عرضی لازم هستند ذاتی می‌داند و در این مورد می‌نویسد:

إشارة الى الذاتى بمعنى آخر: ربما قالوا فى المنطق ذاتى فى غير هذا الموضوع منه و عنوا به غير هذا المعنى و ذلك هو المحمول الذى يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته... و هذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية... [نهج ۱ فصل ۱۵].

لذا می‌توان گفت یکی از نمونه‌های حمل شایع بالذات که در آن محمول برای موضوع ذاتی می‌باشد، حمل لوازم ماهیت بر ماهیت است. بر این اساس، حمل لوازم چه به معنای بین و یا غیر بین و چه بالمعنی الاخص و یا بالمعنی الاعم بر موضوع را می‌توان از مصادیق و نمونه‌های حمل شایع صناعتی بالذات دانست.

برای توضیح بیشتر، به اختصار، به تعریف انواع لوازم اشاره‌ای می‌شود:

لازم بین: هرگاه تصور «ملزوم»، مستلزم تصور «لازم» باشد چنین لازمی را «لازم بین بالمعنی الاخص» گویند؛ مانند چهار و زوجیت که از تصور عدد چهار، تصور زوجیت لازم می‌آید. و هرگاه تصور ملزوم و لازم و تصور نسبت میان آن دو، مستلزم ادعان به ملازمه باشد آن را «لازم بین بالمعنی الاعم» گوئیم؛ مانند تصور حاتم و سخاوت.

لازم غیر بین: هرگاه لازم، به هیچ یک از دو معنی بیان شده بین نباشد، بلکه لزوم آن پنهان و بی‌بردن به آن محتاج به علائم خارجی و قراین باشد چنین لازمی را غیر بین خوانند؛ مانند تصور مثلث و دو قائمه بودن آن.

عین عبارات شیخ الرئیس در منطق اشارات چنین است:

و اما اللازم غير المقوم و يخص باسم اللازم - و ان كان المقوم ايضاً

لازمًا - فهو الذى يصحب الماهية ولا يكون جزءً منها. مثل كون المثلث مساوى الزاويا القائمتين، هذا و امثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقاييسات لحوقاً واجباً ولكن بعد ما يقوم المثلث باضلاعه الثلاثة... [نهج ۱ فصل ۱۲].

شیخ الرئيس شبیه عبارات فوق را نیز در منطق المشرقین به صورت ذیل ذکر می‌کند:

واللازم هو الذى لا بدّ من ان يوصف الشيء بعد تحقق ذاته، على أنّه تابع لذاته، لا أنّه داخل فى حقيقة ذاته. و مثال اللازم كون المثلث مساوى الزاويا لقائمتين و خواص اخرى من النسبة له الى اشياء غير متناهية... مثل كونها نصفاً من مربع و ثلثاً من آخر و ربعاً من آخر، و كذلك اشياء اخرى من احوال المثلث لانهائية لها [۱۴].

بدین ترتیب می‌توان گفت: قضایای از قبیل «مجموع زوایای مثلث برابر دو قائمه است» یا «عدد چهار زوج است» یا «کل بزرگتر از جزء است» و «حاتم سخاوتمند است» جملگی از مصادیق حمل شایع صنایع بالذات می‌باشند.

لازم است ذکر شود که تفاوت ذاتی در حمل شایع بالذات با ذاتی در حمل اولی ذاتی همان تفاوت ذاتی باب برهان با ذاتی باب ایساغوجی است.

۲-۳-۴- حمل طبیعت بر فرد یا حمل ماهیت بر فرد بالذات

یکی دیگر از موارد حمل شایع بالذات عبارت است از اینکه موضوع قضیه یک فرد بالذات برای محمول به شمار آید. این مسأله یکی از مسائل بدیع فلسفی است که ملاصدرا در دو بخش از کتاب اسفار یکی در باب مواد ثلاث و دیگری در باب وجود ذهنی و همچنین در مشاعر [مشعر ۳ شاهد ۱] مطرح ساخته و پیروان وی نیز مانند حاجی سبزواری و آقا علی مدرس زنوزی در برخی موارد آن را مورد بررسی قرار داده و در حلّ مسائل از آن استفاده برده‌اند.

پایه و اساس این حمل، این قاعده فلسفی است که در اسفار بیان شده است: «کل ما صحّ علی الفرد صحّ علی الطبيعة من حیث هی» [ج ۱: ۱۰۷]. این قاعده می‌گوید هر آنچه بر فردی از افراد طبیعت یک شیء قابل حمل باشد بر نفس طبیعت آن شیء نیز قابل حمل است. مقصود از

طبیعت که در این قاعده به کار برده شده، همانا ماهیت لایشرط مقسمی است که از هرگونه قید و شرط، حتی قید لایشرط بودن منزّه است.

حکما پس از تقسیم ماهیت به حسب اعتبار به اقسام سه گانه - ماهیت بشرط شیء یا مخلوطه، ماهیت بشرط لا یا مجرد و ماهیت لایشرط یا مطلقه - که بر اساس حصر عقلی انجام گرفته است، این مسأله را مطرح کرده اند که آیا کلی طبیعی که عبارت است از اصل طبیعت و صرف حقیقت یک شیء با کدام یک از اقسام ماهیت قابل انطباق است؟

آنچه محققین از حکما در این باب گفته اند این است که کلی طبیعی و صرف حقیقت یک شیء با هیچ یک از اقسام سه گانه ماهیت قابل انطباق نیست، بلکه کلی طبیعی عبارت است از ماهیت لایشرط مقسمی که نسبت به همه اقسام سه گانه، لایشرط است و از هرگونه قید و شرطی، از هر جهت عاری و منزّه است؛ زیرا مقسم، اگر نسبت به اقسام لایشرط نباشد هرگز قابل تقسیم به آن اقسام نخواهد بود.

محقق تفتازانی در تهذیب المنطق درباره این قاعده می نویسد: «والحق أنّ الطبیعی بمعنی وجود اشخاصه» [۴].

دلیل این قاعده این است که کلی طبیعی که عبارت است از ماهیت لایشرط مقسمی عین فرد است. بنابراین، آنچه بر فرد صحیح و قابل حمل است بر طبیعت آن فرد نیز صحیح و قابل حمل است؛ چنان که حاج ملاهادی سبزواری در حاشیه بر جلد اول اسفار در مقام اعتراف به صحت مدلول قاعده می گوید:

وسره أنّ اللا بشرط ولا سیما المقسمی عین الفرد فصحة شیء علی الفرد عین الصحة علی الطبيعة [۱۰۷].

حاجی سبزواری در حاشیه بحث وجود ذهنی اسفار نیز می نویسد: «... أنّ حیثیة کلیته بعینه حیثیة شخصیته...» [۲۹۴].

در طرح و تبیین این مسأله فلسفی می توان گفت: واقعیتهای و مصادیق اشیاء به اقتضای عوامل و تأثرات خارجی قهراً آمیخته به خصوصیات و عوارضی است که هر یک دارای ماهیت و طبیعت جداگانه ای می باشد و به سبب همان عوامل و فعل و انفعالات خارجی دسته ای از طبایع گوناگون در یک جا تجمع نموده و یک واقعیت از

واقعتهای جهان را تشکیل می‌دهد.

به عبارت دیگر، هیچ فرد خارجی هر قدر هم بسیط و بی‌آلایش باشد به کلی از ضمائم و ترکیب خالی نیست، بلکه هر واحد عین مجموعه‌ای از طبایع و ماهیاتی است که در نظر ما یک فرد یا یک واحد عینی محسوس نمود پیدا می‌کند. ولی در حقیقت او به جای فرد، افراد عدیده‌ای است و به جای یک واحد عینی و محسوس، واحدهایی است و هر یک از واحدها فرد مستقل طبیعت خود می‌باشد؛ مثلاً یک فرد حقیقی انسان یا یک ذره‌ای از ذرات را که مورد نظر قرار می‌دهیم هرگز نمی‌توانیم یک انسانیت بسیط و بی‌آلایش را در موجودیت او بیابیم و همچنین نخواهیم توانست آن ذره را هر اندازه هم که کوچک باشد از عوامل دیگری از قبیل محیط و زمان و غیره پاک و مبرا کنیم تا جایی که سراسر موجودیت آن انسان یا آن ذره در انحصار طبیعت انسان یا طبیعت آن ذره باشد.

بنابراین می‌توان گفت طبیعت انسان برای شخصی همچون سقراط تنها یکی از مفاهیم و ماهیت بسیاری است که وجود سقراط را احاطه کرده و همه با هم در او استقرار و تحقق یافته‌اند. در حالی که همزمان با تشخیص و استقرار ماهیت انسان در موجودیت سقراط طبایع و ماهیات دیگری نیز در موجودیت او تحقق یافته تا آنجا که سقراط به همان ترتیب که فرد حقیقی انسان به شمار می‌رود به همان نحو نیز فرد حقیقی ایض و فرد حقیقی وضع و اضافه و جده و کم و بسیاری از مقولات دیگر محسوب می‌گردد.

از مطالبی که ذکر شد می‌توان نتیجه گرفت که در سنجش و موازنه میان طبایع و افراد عینی به دو گونه فرد عینی برخورد می‌کنیم. این دو گونه فرد عینی یکی «فرد بالذات» است و دیگری «فرد عینی بالعرض».

معنی فرد بالذات این است که طبیعت را فقط با فرد حقیقی خود مقایسه و تطبیق کنیم و بر آن حمل نماییم. در این حالت این حمل و تطبیق ما یک حمل ذاتی و ضروری است، زیرا طبیعت به فرد حقیقی و ذاتی خود، آن هم فردی که از همه ضمائم و مضافات و اغیار برکنار فرض شده از روی ضرورت صدق خواهد کرد [صدرالدین شیرازی لمعات المشرقیه اشراق ۱، لعمه ۷]. لذا در قضیه «سقراط انسان است» فقط یک مقوله از مقولات دهگانه ارسطویی تناسب ذاتی با فرد حقیقی انسان دارد و فرد بالذات آن محسوب می‌گردد. در اینجا انسان به فرد بالذات خود

که انسانیت سقراط است، حمل و استناد می‌گردد.

این سینا در الهیات اشارات می‌گوید:

انسان معقول یعنی طبیعت انسان، در انسان محسوس باید موجود باشد
و اگر چنین نباشد که انسان معقول در انسان محسوس موجود است پس
چگونه زید و عمرو و این شخص و آن شخص و بالاخره تمام افراد
انسان در تمام ادوار تاریخ می‌توانند انسانهای محسوس باشند [نمط ۴
تنبیه ۱].

این گفته ابن سینا که معقول در انسان محسوس موجود است، به این طریق تفسیر می‌شود که
انسان معقول، یعنی طبیعت و ماهیت انسان در انسان محسوس، یعنی در فرد بالذات به حکم
حمل و اتحاد آن هم حمل شایع بالذات موجود است.
و خلاصه مقصود ابن سینا این است که طبیعت در فرد بالذات خود موجود است و اگر چنین
نباشد که طبیعت در فرد بالذات خود موجود است، پس چگونه می‌توان باور کرد که سقراط و
افلاطون و فلان و بهمان انسانهای محسوس هستند؟^۱

۴-۲-۴- محمول، عرضی موضوع باشد

یکی دیگر از انواع حمل شایع صناعی، حمل شایع بالعرض است که در این حمل، محکوم به،
یعنی «محمول» برای محکوم علیه، یعنی «موضوع» عرضی می‌باشد. حمل شایع بالعرض را
می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۴-۲-۴-۱- حمل عوارض مفارق بر ذات

منظور محمولاتی است که برای موضوع نه ذاتی مقوم است - از قبیل آنچه در حمل اولی ذاتی
تحت عنوان ذاتی باب ایساغوجی ذکر گردید - و نه عرضی لازم ماهیت - از قبیل آنچه در حمل
شایع بالذات تحت عنوان وجه ممیزه ذاتی باب برهان از ذاتی باب ایساغوجی ذکر گردید.
در واقع، رواست که این قسم محمولات از محمولات خود جدا شوند، خواه جدایی آن به

۱. برای اطلاع بیشتر به [هرم هستی بخش ۱۱: ۲۵۷ - ۲۷۸] و کاوشهای عقل نظری رجوع شود.

تندی باشد و سریع الزوال باشند یا به کندی باشد و بطيء الزوال باشند؛ خواه آنکه به دشواری باشد یا به آسانی، مانند جوان و پیر بودن آدمی و نشسته و ایستاده بودن او. عبارات شیخ الرئيس در این باره در منطق اشارات چنین است:

إشارة الى العرض الغير اللازم: واما المحمول الذى ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التى يجوز ان تفارق الموضوع، مفارقة سريعة او بطئية، سهلة او عسرة، مثل كون الانسان شاباً و شيخاً و قائماً و جالساً [نهج ۱ فصل ۱۳].

شیخ الرئيس در این باره در منطق المشرقین نیز می‌فرماید:

و العارض هو الذى قد وصف به الشيء، الا أنه ليس يجب ان يوصف به الشيء دائماً [۱۴].

همچنین در بخش دیگری از منطق المشرقین با تفصیلی بیش از آنچه در اشارات ذکر گردید می‌نویسد:

هذا مثل كون الانسان شاباً مرة و شيخاً مرة و كونه متحركاً مرة و ساكناً مرة فبعض هذه من الطبع و من الارادة مثل ما قلنا و بعضها من اسباب خارجة مثل المرض و مثل ما يلحق من الالوان بسبب الاهوية و ايضاً بعض هذه مطاولة كالشباب و الشيب و بعضها سريعة المفارقة كالقيام و القعود و بعضها يوجد فى غير النوع مثل الحركة قد تكون فى الانسان و غيره و بعضها خاصة به مثل الاستشاطة غضباً بالانسان. و قد توجد من هذه محمولات، فيقال مثلاً للانسان شاب و شيخ و متحرك و ساكن و ابيض و ضاحك [۱۹].

۲-۴-۲- حمل ماهیت یا طبیعت بر فرد بالعرض

فرد بالعرض بدین معنی است که طبیعتی را با افراد محسوس خود که پیراسته به مضافات و ضمائ است و بالاخره مجموعه‌ای از حقایق و طبایع مختلف می‌باشد سنجیده و مثلاً بگوییم «سقراط انسان است»- سقراطی که خود مجموعه‌ای از مقولات بسیار است.

انسان در این حمل بر بسیاری از چیزهایی که در انسانیت سقراط دخالت ندارد حمل شده است، اما اینها همه کالحجر الموضوع بجنب الانسان می باشد.

مقولات دهگانه - غیر از خود انسانیت سقراط که جوهر است - در این حمل دخالتی در انسانیت او ندارد، ولی در عین حال به طور مجموعی «محمول علیه» انسان واقع شده اند.

به همین جهت می گوئیم چنین حملی، حمل بالعرض است؛ یعنی افراد کلیات طبیعی - به غیر از انسانیت انسان - در حمل شایع «سقراط انسان است» بالعرض مورد حمل واقع شده اند. به عبارت دیگر، سقراط فرد آمیخته انسان است نه فرد خالص و بسیط انسان و قهراً حمل انسان بر این مجموعه هر چند که حمل شایع است اما حمل شایع بالعرض خواهد بود.

خلاصه، از این جهت به این حمل «حمل شایع صناعی عرضی» گفته می شود که موضوع، مجموعه ای از کلیات دهگانه است، محمول علیه بالعرض محمول است نه محمول علیه بالذات آن.

بدین جهت به این حمل، حمل شایع گفته اند که در اصطلاح عمومی خیلی شیوع دارد و بیشتر حملها حتی اینهمانی هایی که در اصطلاح علمای طبیعی واقع می شود از این قبیل است. طبیعیون به دنبال حمل بالذات - چه حمل بر فرد بالذات یا حمل مفهومی و حمل مفهومی به مفهوم و تعریف منطقی اشیاء - نیستند، بلکه آنان می خواهند تعریفهای تجربی و آثار و خصوصیات اشیاء را تحصیل کنند.

۵- آثار مترتب بر بحث حمل

اینگ، پس از توضیح در مورد حمل اولی و شایع و شناخت جایگاه هر یک از این دو، به بیان و حل شبهاتی می پردازیم که در فلسفه اسلامی مطرح شده است و پاسخ آنها با تمایز نهادن میان حمل اولی ذاتی و شایع صناعی ارائه شده است.

۵-۱- حل شبهه معدوم مطلق

در مورد قضیه «از معدوم مطلق خبری داده نمی شود» اشکال کرده اند که این قضیه خودش ناقض خودش است. زیرا از سویی می گویند: از معدوم مطلق خبری داده نمی شود و از سوی دیگر مفاد

این قضیه، خودش حکمی است دربارهٔ معدوم مطلق و خبری است که از آن داده می‌شود. شما در همان حال که می‌گویید «معدوم مطلق» موضوع هیچ حکمی واقع نمی‌شود، آن را موضوع قرار داده و حکمی برایش بیان کرده‌اید و به بیان دیگر، دربارهٔ معدوم مطلق حکم کرده‌اید به اینکه حکمی ندارد. اگر گفته شود که این مورد استثنا می‌شود؛ یعنی معدوم مطلق موضوع هیچ حکمی واقع نمی‌شود مگر همین حکم. در پاسخ می‌گوییم: این حکم یک حکم عقلی است و احکام عقلی استثنا بردار نیست و وجود یک استثنا در احکام عقلی به معنای بطلان و بی اعتبار بودن آن می‌باشد [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۳۴۵-۳۴۶، ۳۶۷-۳۶۸].

برای حل این شبهه چنین پاسخ داده‌اند که موضوع در قضیه «از معدوم مطلق خبری داده نمی‌شود» دو جنبه و دو حیثیت دارد: حیثیت مفهومی و حیثیت مصداقی. موضوع این قضیه به لحاظ مصداقش، یعنی از آن جهت که در واقع بطلان محض و نیستی صرف است، خبری از آن داده نمی‌شود و هیچ حکمی ندارد، اما به لحاظ مفهومش که یک موجود ذهنی است و در ذهن ثبوت واقعی دارد از آن خبر داده می‌شود به اینکه «خبری از آن داده نمی‌شود» و بر آن حکم می‌شود به اینکه «حکمی ندارد». بنابراین معدوم مطلق به حمل شایع، یعنی مصداق معدوم مطلق، حکمی ندارد و خبری از آن داده نمی‌شود و معدوم مطلق به حمل اولی، یعنی مفهوم معدوم مطلق، حکم دارد و از آن خبر داده می‌شود به اینکه «خبری از آن داده نمی‌شود».

در توضیح این پاسخ می‌گوییم که هر مفهومی به حمل اولی خودش، خودش است. انسان به حمل اولی انسان است. سیاهی به حمل اولی سیاهی است و معدوم مطلق نیز به حمل اولی معدوم مطلق است، ولی هیچ یک از این مفاهیم مصداق خودشان نیستند و لذا فاقد احکام مصادیق خودشان می‌باشند. مثلاً مفهوم انسان به حمل شایع انسان نیست یعنی خودش مصداق خودش نمی‌باشد و لذا نمی‌توان گفت که این مفهوم خندان است یا متعجب است و یا مانند آن. حاصل آنکه وقتی می‌گوییم «از معدوم مطلق خبری داده نمی‌شود» مقصود مصادیق معدوم مطلق است و آنچه به حمل شایع معدوم مطلق می‌باشد و مفهوم معدوم مطلق چون مصداق معدوم مطلق نیست و به حمل شایع یک موجود ذهنی است و نه معدوم مطلق، لذا مشمول این حکم نمی‌شود.

ملاصدرا در لمعات المشرقیه دربارهٔ شرط وحدت حمل در تناقض چنین می‌نویسد:

قد مرَّ أنَّ الشيءَ ربما يصدق و يكذب على نفسه بالحملين... فلا بدَّ في
التناقض من وحدةٍ أخرى فوق الثمان المشهورات، هي وحدة الحمل،
لئلاَّ يصدق الطرفان.

معنای قطعه این است: همانا بیان این مطلب گذشت که بسا می‌شود چیزی به حسب دو
حمل بر خود کاذب و صادق باشد... پس به ناچار در تناقض علاوه بر هشت وحدت مشهور
وحدت دیگری شرط است و آن وحدت در حمل است، تا دو طرف صادق نباشند.
صدرالمتألهین اول کسی است که به این نکته توجه کرده است که علاوه بر وحدتهای
هشتگانه برای تحقق تناقض وحدت دیگری لازم است و آن وحدت حمل است و با رعایت
وحدت حمل، طرفین سلب و ایجاب در اینگونه قضایا صادق نخواهد بود [صدرالدین شیرازی
لمعات المشرقیه اشراق ۲ لمعه ۵].

در اینجا علاوه بر شبهه معدوم مطلق چند شبهه دیگر نیز مطرح شده است که با توجه به
تفکیک میان حمل اولی و حمل شایع و تفکیک میان حیثیت مفهومی و حیثیت مصداقی یک
شیء می‌توان به آنها پاسخ داد.

شبهه ۱: قضیه «جزئی جزئی است» یک قضیه صادق است، زیرا هر چیز خودش، خودش
است و نمی‌توان آن را از خودش سلب کرد. از طرف دیگر، مفهوم جزئی، دارای مصادیق فراوانی
است، چراکه تمام صورتهای حسی و خیالی، جزئی هستند. بنابراین مفهوم جزئی قابل صدق بر
موارد کثیر و کلی است. پس جزئی، هم جزئی است و هم جزئی نیست و این اجتماع نقیضین و
محال است.

پاسخ شبهه: مفهوم جزئی به حمل اولی جزئی است؛ یعنی مفهوم جزئی، جزئی است، اما
این مفهوم به حمل شایع جزئی نیست؛ یعنی خودش مصداق خودش نیست بلکه یکی از
مصادیق کلی است. پس مفهوم جزئی به حمل اولی جزئی است و به حمل شایع کلی می‌باشد.
شبهه ۲: شریک‌الباری محال و ممتنع‌الوجود است، زیرا در جای خود ثابت شده است که
نمی‌توان برای واجب‌الوجود ثانی و دومی فرض کرد. در نتیجه، محال است که واجب‌الوجود
دوم تحقق داشته باشد. از سوی دیگر، شریک‌الباری یکی از مفاهیم ذهنی است که نه تنها
ممکن‌الوجود است بلکه بالفعل موجود می‌باشد. پس شریک‌الباری هم ممتنع‌الوجود است و

هم ممتنع‌الوجود نیست و این اجتماع تقيضین و محال است.

پاسخ شبهه: شریک‌الباری به حمل اولی، شریک‌الباری است و از این جهت بر آن حکم می‌شود که ممتنع‌الوجود است. اما این مفهوم خودش مصداق خودش نیست و به حمل شایع شریک‌الباری نمی‌باشد، بلکه یک مفهوم ذهنی است که چون دیگر مفاهیم، مخلوق و آفریده خداوند است نه شریک او. به بیان دیگر ممتنع‌الوجود بودن، حکم مصداق شریک‌الباری است و وقتی می‌گوییم شریک‌الباری ممتنع‌الوجود است، این مفهوم ذهنی را آئینه برای انعکاس مصادیقش قرار داده و حکمی را برای آن مصادیق ذکر کرده‌ایم و چون مفهوم شریک‌الباری خودش مصداق خودش نیست، احکام مصادیق خودش را ندارد. به دیگر سخن، شریک‌الباری در ذهن ما دو جنبه دارد: یکی جنبه مفهومی، یعنی جنبه حکایت و ارائه و دیگری جنبه مصداقی، یعنی آنچه خودش به عنوان شیئی از اشیاء وجود دارد. به لحاظ اول، یعنی چیزی که نشان می‌دهد و حکایت می‌کند، ممتنع‌الوجود است. به لحاظ دوم، یعنی چیزی که خودش هست، ممکن و مخلوق خداوند است، پس تناقضی در کار نیست.

شبهه ۳: اشیاء به ثابت در ذهن و غیر ثابت در ذهن تقسیم می‌شوند و درباره آنها گفته می‌شود شیء یا در ذهن موجود است و یا در ذهن غیر موجود است. این تقسیم نیز تقسیمی است در کنار سایر تقسیمات. همان‌طور که اشیاء به مجرد و مادی، بالفعل و بالقوه تقسیم می‌شوند، همچنین به ثابت در ذهن و غیر ثابت در ذهن نیز تقسیم می‌شوند. از طرف دیگر، «لا ثابت در ذهن» خودش «ثابت در ذهن است» زیرا مقتضای تقسیم ذهنی آن است که همه اطراف تقسیم در ذهن موجود بوده و ثبوت ذهنی داشته باشند. بنابراین، همین که گفتیم: «الشیء اما ثابت فی الذهن او لا ثابت فیہ» لا ثابت، وجود ذهنی می‌یابد و ثابت در ذهن می‌شود.

پاسخ شبهه: آنچه به مقتضای این تقسیم در ذهن موجود و ثابت می‌باشد «مفهوم لا ثابت در ذهن است» و این مفهوم به حمل اولی لا ثابت در ذهن می‌باشد ولی به حمل شایع، ثابت در ذهن است؛ یعنی خودش مصداق خودش نیست. به عبارت دیگر، چیزی که به حمل شایع «لا ثابت در ذهن» است در ذهن موجود نیست و مفهوم «لا ثابت در ذهن» به حمل اولی «لا ثابت در ذهن» است نه به حمل شایع.

۲-۵- اشکالات وجود ذهنی و پاسخ آنها

عمده اشکالاتی که بر نظریه وجود ذهنی وارد شده است از راه تفکیک میان حمل اولی و حمل شایع صناعی قابل حل است.

اشکال ۱: نظریه وجود ذهنی مستلزم آن است که یک شیء هم جوهر باشد و هم عرض. زیرا بنا بر نظریه وجود ذهنی، ذاتیات شیء به هنگام تصور آن شیء باقی و محفوظ می ماند. بنابراین این نظریه، هنگام تصور یک شیء، ماهیت و ذات آن شیء در ذهن موجود است. پس اگر ما یک جوهر خارجی مثلاً درخت را تصور کنیم، صورت ذهنی ما جوهر خواهد بود چرا که ذاتیات شیء در وجود ذهنی آن محفوظ است و همین صورت ذهنی عرض نیز خواهد بود، چون همان گونه که عرض قائم به موضوع خویش است، این صورت ذهنی نیز قائم به نفس می باشد و نفس، موضوع آن است. در نتیجه صورت ذهنی یاد شده هم جوهر است و هم عرض. اما روشن است که شیء واحد نمی تواند هم جوهر باشد و هم عرض؛ زیرا جوهر، ماهیتی است که در وجود نیاز به موضوع ندارد و عرض، ماهیتی است که در وجود نیاز به موضوع دارد. بنابراین، یک ماهیت نمی تواند در وجود و تحقق خود، هم به موضوع نیاز نداشته باشد و هم داشته باشد [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۲۷۷].

پاسخ اشکال: محال است که شیء واحد، به حمل شایع هم جوهر باشد و هم عرض، یعنی هم مصداق جوهر باشد و هم مصداق عرض. نظریه وجود ذهنی مستلزم تصور چنین چیزی نیست، بلکه مستلزم آن است که جوهر تعقل شده به حمل اولی، جوهر باشد و به حمل شایع عرض باشد. بنابراین نظریه وجود ذهنی مستلزم یک امر محال و ممتنع نیست [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۲۹۲-۲۹۴].

اشکال ۲: نظریه وجود ذهنی مستلزم آن است که وقتی انسان، جوهری را تعقل و تصور می کند، آنچه را که تصور کرده جوهر باشد، زیرا ذاتیات شیء در وجود ذهنی آن باقی می ماند. از طرف دیگر، همین صورت ذهنی علم است و علم به اعتقاد حکما از کیفیات نفسانی محسوب می شود. بنابراین، صورت ذهنی یک جوهر (مثلاً درخت) هم مندرج در مقوله جوهر است و هم مندرج در مقوله کیف. چنین چیزی محال و نشدنی است، زیرا مقولات متباین بالذات هستند و یک شیء نمی تواند هم مندرج تحت مقوله جوهر باشد و هم مندرج تحت مقوله کیف. زیرا

مقوله جوهر کاملاً با مقوله کیف مباین است و اگر چیزی جوهر باشد، لازمه‌اش آن است که کیف نباشد و اگر کیف باشد، لازمه‌اش آن است که جوهر نباشد. پس اگر فرض کنیم که یک شیء هم جوهر است و هم کیف، لازمه‌اش آن است که هم جوهر باشد و هم جوهر نباشد و این همان تناقض در ذات است.

همچنین لازمه نظریه وجود ذهنی آن است که وقتی انسان مثلاً کمیته (مانند خط) را تعقل می‌کند صورت ذهنی هم در مقوله کم مندرج باشد و هم در مقوله کیف، که این نیز محال و نشدنی است. زیرا همان‌طور که در فرض اول بیان شد، مقولات کاملاً از یکدیگر متباین هستند و نیز لازمه نظریه وجود ذهنی آن است که وقتی انسان یک کیف مبصر مانند رنگ سفید را تصور می‌کند صورت ذهنی مندرج در دو نوع کیف مختلف از یک مقوله باشد، یعنی هم کیف محسوس باشد و هم کیف نفسانی. به طور کلی، لازمه نظریه وجود ذهنی آن است که موجود ذهنی دو ماهیت مختلف داشته باشد که یا متباین به تمام ذات هستند (فرض اول و دوم)، یا متباین به جزء ذات (فرض سوم). در حالی که یک موجود بیش از یک ماهیت نمی‌تواند داشته باشد.

پاسخ اشکال: صورت ذهنی به حمل شایع کیف نفسانی است و لذا مندرج در آن مقوله می‌باشد زیرا ملاک اندراج یک شیء تحت یک ماهیت، آن است که ماهیت به حمل شایع بر آن حمل شود اما مقولات دیگر و نیز انواع دیگر مقوله کیف فقط به حمل اولی بر صورت ذهنی حمل می‌شوند؛ یعنی صورت ذهنی درخت به حمل اولی جوهر است و صورت ذهنی خط به حمل اولی کم است و صورت ذهنی رنگ سفید به حمل اولی کیف مبصر است نه به حمل شایع. همان‌گونه که یادآور شدیم، حمل اولی بیانگر اندراج موضوع تحت محمول نیست، بلکه فقط اتحاد مفهومی آنها را بیان می‌کند.

اشکال ۳: لازمه قول به وجود ذهنی آن است که نفس به هنگام تصور حرارت و برودت، هم حارّ باشد و هم بارد، یا به هنگام تصور شکل مربع و مثلث هم مربع باشد و هم مثلث. به همین ترتیب در مورد سایر مفاهیم متقابل نیز چنین است. به دلیل آنکه حارّ چیزی است که حرارت در آن حاصل شده و بارد چیزی است که برودت در آن تحقق یافته است. مربع چیزی است که شکل مربع دارد و مثلث چیزی است که شکل مثلث دارد. بنابر نظریه وجود ذهنی، به هنگام تصور هر

یک از این امور، خود ماهیت و ذات هر یک از آن امور در نفس تحقق می‌یابد؛ یعنی هنگام تصور حرارت و برودت خود حرارت و برودت در نفس حاصل می‌شود و هکذا در امور دیگر. پس باید نفس به هر یک از آنها متصف شود و این مستلزم اجتماع امور متقابل و اتصاف نفس به صفات متضاد است [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۳۰۸].

پاسخ اشکال: هرگاه آنچه به حمل شایع حرارت است در چیزی تحقق پیدا کند، حار می‌گردد و نیز هرگاه آنچه به حمل شایع برودت یا مربع یا مثلث است در چیزی تحقق پیدا کند، آن چیز متصف به این صفات می‌گردد و به طور کلی ملاک در لغیره بودن وجود شیء و ناعیت بودن آن، حمل شایع است [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۳۰۹].

اشکال ۴: ما محالات ذاتی (مانند شریک خداوند، سلب شیء از خودش، اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین) را تصور می‌کنیم حال اگر بگوییم که هنگام تصور یک شیء، ذات آن شیء در ذهن تحقق می‌یابد — چنان‌که در نظریه وجود ذهنی گفته شده است — لازمه‌اش ثبوت محالات ذاتی است [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۳۱۲].

پاسخ اشکال: آنچه در ذهن ثبوت و تحقق دارد مفاهیم اشیاء است نه مصادیق آنها. پس هنگام تصور شریک خداوند، چیزی که در ذهن موجود می‌شود، به حمل اولی شریک خداوند است اما به حمل شایع یک موجود ممکن و یک کیف نفسانی است که معلول و مخلوق خدای سبحان می‌باشد نه شریک او [صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۳۱۲].

۳-۵. حمل و اصالت وجود

صدرالمثالهین در کتاب مشاعر، مشعر سوم می‌فرماید:

انه لو كان موجودية الاشياء ماهياتها لا بامر آخر لا يمتنع حمل بعضها
على بعض، والحكم بشيء منها على شيء كقولنا زيد حيوان والحيوان
ماش.

لأن مفاد الحمل و مصداقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين في
الوجود وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجوداً و
تغايرهما مفهوماً و ما به المغايرة غير ما به الاتحاد.

حاج ملاهادی سبزواری، شارح بزرگ حکمت متعالیه، نیز چنین می‌فرماید:

لو لم یؤصل، وحدة ما حصلت اذ غیریہ مشارکثرة آتت

هر مفهومی به حسب نفس ذات، خارج از مفهوم دیگر است و بین مفاهیم تباین عزلی موجود است نه وصفی. مثلاً مفهوم انسان با ضاحک به حسب نفس مفهوم و همین‌طور مفهوم ضاحک یا کاتب به اعتبار مفهوم، متغایرنند و حمل احدالمتغایرین بر دیگری بدون جهت وحدت خارجی، ممتنع است.

ماهیات چون به اعتبار مفهوم و ذات متغایرنند، اگر اصیل باشند ممکن نیست ملاک جهت وحدت در همان متغایرات باشد، به این معنی که جهت تغایر بعینه به جهت وحدت و اتحاد برگردد.

بنابر اصالت و خارجیت ماهیات، جهت تغایر به حسب مفهوم تنها نبوده بلکه متغایرات امور اصیل و تغایر بالذات و بینونت عزلی و واقعی خواهد بود. این تغایر چون امری واقعی می‌باشد، به هیچ نحوی از انحا به اصل واحد و منشأ فارد بر نمی‌گردد و بر این اساس حمل محقق نخواهد شد. لذا اگر وجود اصیل نباشد و اصل خارج همان شیئیت ماهوی (مثلاً انسان و فرس و بقر و کاتب و ضاحک باشد، چون ماهیات مشارک‌ترند و اختلافشان مصحح دوئیت و غیریت است، جهت و وحدت و اتحاد بین موضوع و محمول محقق نخواهد شد و حمل محمول بر موضوع مثل حمل احدالمتغایرین بر یکدیگر خواهد بود. به خلاف آنکه وجود اصیل باشد، ممکن است وجود واحد به اعتبارات مختلف منشأ انتزاع معانی و مفاهیم کلیه متغایره باشد. مثل آنکه انسان یا آنکه وجود واحد است، منشأ انتزاع معانی متغایره متمیزه به حسب نفس مفهوم می‌باشد. لذا انسان را تعریف می‌کنیم به «جسم نامی حساس متحرک بالاراده مدرک کلیات» و همین معانی را به معنای متعدد دیگر منحل می‌نماییم و از همین وجود واحد اعراض متباین مختلف را انتزاع می‌کنیم بلکه حتی ممکن است از یک وجود، جمیع معانی جوهری و مفاهیم عرضی را انتزاع کنیم.

اگر وجود اصیل نباشد لازم می‌آید تمامی این معانی متحقق به تحقیقات متعدد متباین متشتت شود. البته بنابر اصالت وجود این معانی از وجودی واحد به اعتبار جهات متعدده مختلف که در یک وجود واحد جمعد، انتزاع می‌شود.

صدرالمتألهین همچنین در اسفار می‌فرماید: «انَّ جهة الاتحاد فی کل متحدین هو الوجود»
[صدرالدین شیرازی اسفار ج ۱: ۶۷].

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی‌تا). شفا. قم: مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.
- منطق المشرقیین.
- (۱۳۷۷). تجات. تهران: فکر روز.
- اشارات و تنبیهات.
- آملی. درر الفوائد.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. تهذیب المنطق.
- رسالة حملیه.
- سبزواری، حاج ملاهادی. شرح منظومه.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. اساس الاقتباس.
- شرح اشارات.
- تجرید الاعتقاد.
- فارابی، ابونصر. التعليقات.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹) درسهای الهیات شفا. تهران: حکمت: ۳ ج.
- (۱۳۷۵). شرح منظومه. تهران: صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. الشواهد الربوبیه.
- اسفار الاربعه.
- (۱۳۶۳). المشاعر. تهران: طهوری.
- اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه.