

## تمایز حملین نزد ملاصدرا از منظر تحولات معنایی «حمل»<sup>1</sup>

محمود زراعت پیشه\*

قاسمعلی کوچنانی\*\*

### چکیده

واژه «حمل»، با توجه به دو مؤلفه اتحاد و تغایر، در برخورد با مهمانان ناخوانده‌ای همچون گزاره‌های طبیعی و گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی دستخوش تغییراتی معنایی شده است که بر این اساس می‌توان سه دوره مجزا را از هم بازشناخت: 1. دوره‌ای که در آن «ما به الاتحاد» در خارج و «ما به التغایر» در ذهن است؛ 2. دوره‌ای که در آن ما به الاتحاد، علاوه بر خارج، می‌تواند در ذهن نیز باشد و «ما به التغایر» نیز به سطح فراتر ذهن و یا ذهن دیگر عزیمت کند؛ 3. دوره‌ای که در آن ما به الاتحاد و ما به التغایر، علاوه بر منظر و ناظر، می‌توانند به ترتیب در ناظر و منظر قرار گیرند. بدون تفکیک این دوره‌ها نمی‌توان به درستی به بازخوانی نظریه تمایز حملین در آثار ملاصدرا پرداخت. در این مقاله ما به الاتحاد و ما به التغایر در سیری تاریخی تحلیل می‌شوند تا از این طریق، گوشه‌ای از ابهامات نظریه تمایز حملین زدوده شود.

**کلیدواژه‌ها:** حمل، حمل اولی ذاتی، حمل شایع صناعی، ما به الاتحاد، ما به التغایر.

### مقدمه

در آثار صدرایی، «اتحاد در وجود» جایگاه ویژه‌ای در تفسیر و تبیین حمل شایع صناعی دارد.<sup>2</sup> اما با اندکی مذاقه درمی‌یابیم که ملاصدرا همین اتحاد در وجود را در تبیین و تعریف حمل نیز به کار برده است.<sup>3</sup> آیا او حمل شایع صناعی را به لحاظ مفهومی مساوی با «حمل» می‌داند؟

\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) maze599@gmail.com

\*\* دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: 1390/10/10، تاریخ پذیرش: 1390/11/13

ملاصدرا اتحاد در مفهوم را در تعریف «حمل اولی ذاتی» لحاظ کرده است.<sup>۴</sup> این درحالی است که در تبیین حمل به نحوه‌ای از تغایر در کنار اتحاد در وجود نیز اشاره کرده است. او این تغایر را تغایر در مفهوم می‌داند و اذعان می‌کند که اگر این دو، یعنی اتحاد در وجود و تغایر در مفهوم، با هم و توأمان در یک گزاره حاضر نباشند حملی در کار نیست (ملاصدرا، 1363 الف: 13). اکنون مشکل به شکل جدی‌تری بروز می‌کند؛ اگر در معنای «حمل اولی ذاتی»، اتحاد در مفهوم لحاظ شده است، چگونه می‌توان آن را از اقسام حمل برشمرد، درحالی که در تعریف «حمل» صرفاً به تغایر در مفهوم اشاره شده است؟

حل این تعارض ظاهری، پیش از هر چیز، مبتنی بر تبیین و توضیح اتحاد و تغایر درباب حمل است و توضیح و تبیین این عبارت نیز مسبوق به توضیح و تبیین «ما به الاتحاد» و «ما به المغایرة» است که ملاصدرا دو واژه «وجود» و «مفهوم» را از مصادیق آن معرفی می‌کند (همان). چنین به نظر می‌رسد که واژه «وجود» به عنوان ما به الاتحاد، در برخورد با گزاره‌های طبیعی، دستخوش تحولاتی شده است که باید به تبع آن ما به التغایر نیز مجدداً بررسی شود. اما این تحولات به همین جا ختم نمی‌شود و پیدایش حمل اولی ذاتی و راه یافتن آن به اقسام گزاره‌ها بدان دامن زده است. از این رو بحث در این خصوص را در سه دوره مجزا پی می‌گیریم: 1. دوره اول یعنی دوره‌ای که در آن با تقسیم ثلاثی گزاره‌های حملی مواجه هستیم یعنی گزاره‌های مسوره، مهمله و شخصییه، 2. دوره دوم یعنی پس از راه‌یابی گزاره‌های طبیعی به این تقسیم‌بندی، 3. دوره سوم یعنی پس از راه یافتن گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی به اقسام حمل. صرفاً از طریق تفکیک این دوره‌هاست که می‌توان گره از مشکلات مذکور گشود و به درک صحیحی از تمایز حملین نزد ملاصدرا رسید.

## دوره اول

اصولاً دو اصطلاح «ما به الاتحاد» و «ما به التغایر» در همین دوره ریشه دارد. به نظر می‌رسد که این دو اصطلاح را نخستین بار خواجه طوسی در تبیین معنای «حمل» و ذیل یکی از عبارات ابن سینا به کار برده است (طوسی، 1375: 30/1). این در حالی است که پیش از وی فخرالدین رازی در شرح همین عبارت، از «وجه اتحاد» و «وجه تغایر» سخن به میان آورده است (رازی، 1384: 35/1). ابن سینا می‌گوید:

هرگاه بگوییم شکل محمول بر مثلث است، بدین معنا نیست که حقیقت مثلث، حقیقت

شکل است، بلکه بدین معناست که آن چیزی که بدان مثلث گفته می‌شود، بدان عیناً شکل گفته می‌شود<sup>۵</sup> (طوسی، 1375: 30/1).

فخرالدین رازی معتقد است که ابن سینا با این عبارت می‌خواهد وجه اتحاد و وجه تغایر در حمل را مشخص سازد تا بدین وسیله شبهه‌ای را برطرف کند. او این شبهه را چنین تقریر کرده است:

شخص پرسشگر می‌تواند بپرسد، پس بگوید: آن‌گاه که می‌گوییم: مثلث شکل است؛ پس آیا مفهوم مثلث همان مفهوم شکل است یا مغایر با آن؟ پس اگر این دو مفهوم یکی باشند، حمل و وضعی در کار نیست، مگر در الفاظ مترادف، و چنان‌حالی در مباحث عقلی عاری از منفعت است، و اگر این دو مفهوم متغایر باشند، پس چگونه به این‌همانی این شیء با مغایر خویش تعقل می‌گردد؟<sup>۶</sup> (رازی، 1384: 34-35).

اشکال فوق مبتنی بر این فرض است که مفهوم موضوع و مفهوم محمول در یک گزارهٔ حملی یا مطلقاً متحدند و یا مطلقاً متغایر. در این صورت «تغایر از جهتی و اتحاد از جهتی» از قلم افتاده است. فخرالدین رازی پس از توجه به این نکته، استدعای «حمل» را «تغایر از جهتی و اتحاد از جهتی» دانسته و مدعی است که ابن سینا درصدد نشان‌دادن همین نکته است (همان: 35). به عبارت دیگر، وی مدعی است که ابن سینا با بیان این که دو حقیقت داریم و یک شیء، قصد دارد وجه تغایر و وجه اتحاد در گزاره‌های حملی را نشان دهد. این مهم بدین صورت تحقق می‌یابد که ابن سینا وجه اتحاد را «شیء» بداند و وجه تغایر را «حقیقت». اما پیش از هر چیز باید بدانیم شیء و حقیقت در بیان ابن سینا دقیقاً به چه معنا هستند یا می‌توانند به چه معنایی باشند؟

مقصود ابن سینا از این عبارات، به بیان خواجهٔ طوسی، معناکردن «حمل» است (طوسی، 1375: 30/1) و از آن‌جا که گزاره‌های طبیعی، به‌عنوان گزاره‌هایی مستقل، برای ابن سینا مطرح نبوده‌اند (فرامرز قراملکی، 1382: 40)، مخاطب این عبارت فقط می‌تواند آنچه ارسطو به‌عنوان مسوره و مهمله معرفی کرد (Aristotle, 1991: 2) و آنچه ابن مقفع (ابن مقفع، 1357: 30) یا فارابی (فارابی، 1408: 118/1)، پس از آن به‌عنوان گزارهٔ شخصیه بدان‌ها افزود باشد. وجه تمایز گزاره‌های طبیعی با این گزاره‌ها در موضوع نهفته است. منطق‌دانان موضوع گزاره‌های طبیعی را مفهوم کلی می‌دانند (فرامرز قراملکی، 1382: 43). از سوی دیگر ابن سینا در عبارت فوق، شیء را به‌عنوان موضوع گزاره‌هایی که تا پیش از گزارهٔ طبیعی شناخته شده بودند معرفی کرده است. بدین ترتیب، شیء مورد نظر ابن سینا در

برابر مفهوم کلی قرار می‌گیرد. در غیر این صورت، تمایز میان گزاره طبیعی با گزاره‌های دیگر بی‌معنا خواهد بود. مسلماً مراد از این شیء نمی‌تواند شیء ذهنی باشد، زیرا چنین چیزی قابل جمع با همان مفهوم کلی است. نتیجه این که مراد ابن سینا از شیء فقط می‌تواند شیء خارجی قلمداد شود. اما مراد ابن سینا از حقیقت چیست یا چه چیزی می‌تواند باشد؟ «حقیقت»، در فلسفه مشاء، به معنای ماهیت است. آیا مراد ابن سینا ماهیت است و می‌توان ماهیت را به عنوان وجه تغایر مورد استدعای حمل معرفی کرد؟ می‌دانیم که در معنای «ماهیت» هم قابلیت تحقق در خارج نهفته است و هم قابلیت تحقق در ذهن. ماهیت محقق در خارج، همان شیء خارجی خواهد بود و اگر ابن سینا ماهیت به این معنا را اراده کرده باشد، تفکیک وی در ناحیه موضوع گزاره یعنی «مثلث» بی‌معنا خواهد بود، زیرا «آنچه مثلث گفته می‌شود» و «حقیقت مثلث» یکی خواهند شد. پس مراد وی حتی اگر ماهیت باشد، ماهیت محقق در ذهن است که همان مفهوم ذهنی است.

پس تفکیک ابن سینا میان حقیقت و شیء، در واقع، تفکیک میان مفهوم و شیء خارجی است. از این روست که فخرالدین رازی در شرح عبارات ابن سینا از واژه «مفهوم» به جای «حقیقت» استفاده کرده که استعمالی دقیق‌تر است. بنابر شرح وی، در گزاره‌ای مانند «مثلث شکل است»، مفهوم مثلث با مفهوم شکل در تغایر است، اما ذات موصوف به این دو واحد است و بدین ترتیب، وجه تغایر در گزاره‌های حملی در مفهوم موضوع و محمول و وجه اتحاد آن‌ها در ذات موصوف به موضوع و محمول است (رازی، 1384: 1/35).

البته برای اثبات این سخن که مراد دقیق ابن سینا از «حقیقت» همان حقیقت ذهنی یا مفهوم است، می‌توان مستندات نیز فراهم کرد. ابن سینا گزاره موجب کلی را چنین معنا کرده است: هرگاه می‌گوییم «کل ج ب»، مرادمان از آن این نیست که «کلیت ج» یا «جیم کلی»، ب است، بلکه این معنا را اراده می‌کنیم که یک یک آنچه موصوف به «ج» است، ... همان شیء، موصوف به «ب» است<sup>۷</sup> (طوسی، 1375: 1/160، 162).

تفکیک «جیم کلی» از «موصوف به ج»، در واقع، تفکیک مفهوم ج از موصوف بدان است و نه ماهیت ج، زیرا مفاهیم و کلیات فقط می‌توانند در ذهن تحقق یابند، در حالی که ماهیات توانایی تحقق در هر دو وعاء را دارند. نتیجه این که بنابر آنچه ابن سینا در معنای «حمل» می‌گوید و بنابر آنچه فخرالدین رازی در شرح سخن وی آورده است، باید وجه اتحاد را در وجود خارجی، و وجه تغایر را در مفهوم دنبال کرد. به عبارت دیگر، در این دوره می‌توان «حمل» را به «اتحاد در وجود خارجی و تغایر در مفهوم» معنا کرد.

اگرچه ملاصدرا در دوره سوم قرار دارد، اما برخی عبارات وی را فقط می‌توان با توجه به این دوره یعنی دوره اول به‌خوبی دریافت. او در باب مفاد و مصداق حمل می‌گوید:

مفاد و مصداق حمل، اتحاد دو مفهوم متغیر در وجود است و همچنین حکم به چیزی بر چیزی عبارت است از اتحاد آن دو در وجود و تغایرشان در مفهوم و ماهیت و «ما به‌التغایر» غیر از «ما به‌الاتحاد» است و این گفته که «حمل مقتضی اتحاد در خارج و مغایرت در ذهن است» به همین امر بازمی‌گردد<sup>۱</sup> (ملاصدرا، 1363 الف: 12-13).

این سخن وی صراحتاً مبتنی بر تفکیک وجود خارجی و مفهوم، در مصداقیابی «ما به‌الاتحاد» و «ما به‌التغایر»، است و بر این امر صحنه می‌گذارد که حمل یعنی اتحاد در وجود خارجی و تغایر در مفهوم. اگرچه ملاصدرا ابتدا از مغایرت دو مفهوم سخن به میان آورده است و سپس به تغایر در مفهوم و ماهیت اشاره می‌کند، اما از این‌که در دنباله حمل را مقتضی مغایرت در ذهن دانسته است، به‌خوبی پیداست که مراد وی از «ماهیت»، نیز همان ماهیت متحقق در ذهن، یعنی مفهوم یا بهتر بگوییم مفهوم ماهوی است.

نمونه دیگر در تأیید این معنا که حتی می‌توان آن را الهام‌بخش ملاصدرا در این زمینه دانست، استدلال میرداماد بر وجود ذهنی، از طریق این قاعده است که وجه اتحاد غیر از وجه تغایر است. او معتقد است می‌توان با کمک این قاعده و با توجه به این‌که در صحت حمل برخی اشیا بر برخی دیگر شکی نیست، وجود ذهنی را اثبات کرد (میرداماد، 1370: 299). استدلال مورد نظر میرداماد، به‌طور اجمالی، از این قرار است:

اگر محمول با موضوع، به‌حسب وجود خارجی، متحد گردد، امکان ندارد براساس همان وجود با آن مغایر باشد و در نتیجه حملی در کار نخواهد بود و اگر مغایرت آن‌ها، به‌حسب وجود خارجی باشد، به‌حسب آن، با هم متحد نمی‌گردند، اصلاً. پس حملی نخواهد بود [و این خلف است]<sup>۲</sup> (همان).

به‌وضوح پیداست که میرداماد با این‌که خود در دوره سوم قرار دارد، از این معنای حمل یعنی «اتحاد در وجود خارجی و تغایر در مفهوم» برای اثبات وجود ذهنی بهره برده است. باید توجه داشت که تفکیک میان وجود خارجی و مفهوم را حتی در جایی که موضوع گزاره، جزئی است می‌توان اعمال کرد و شاید برای توجه‌دادن به همین نکته است که میرداماد در استدلال فوق از گزاره شخصی «زید کاتب است» بهره برده است (همان).

خلاصه این‌که، در این دوره ذهنی ناظر داریم که منظر وی یک شیء خارجی است. از مشاهده این منظر دو مفهوم در ذهن ناظر پدید می‌آید که وی در قضاوت خویش آن‌ها را

متحقق و موجود در یک چیز، یعنی همان شیء خارجی، می‌یابد. اگر ناظر را همواره فراتر از منظر در نظر بگیریم، می‌توان این فرایند را به شکل «V» مجسم کرد. محل تلاقی دو خط در این شکل نشانگر ما به الاتحاد، یعنی همان شیء خارجی، و رأس دو خط نشانگر ما به التغایر یعنی دو مفهوم انتزاع شده در ذهن ناظر است.

### دوره دوم

در این دوره پای گزاره‌های طبیعی به میان می‌آید. همان‌گونه که قبلاً نیز بدان اشاره شد، تمایز این دسته از گزاره‌ها با گزاره‌هایی که پیش‌تر شناخته شده بودند، در موضوع آن‌هاست. منطق دانان پس از چالش‌های فراوان، سرانجام به این نتیجه رسیدند که موضوع گزاره‌های طبیعی «مفهوم کلی» است (فرامرزی قراملکی، 1382: 43). ملاصدرا نیز به این امر اذعان دارد و محکوم‌علیه این گزاره‌ها را نفس مفهوم می‌داند و گزاره‌های دیگر، در برابر گزاره‌های طبیعی، را «قضایای متعارف» نامیده است (ملاصدرا، 1981: 1/293). او مراد خویش از «قضایای متعارف» را صراحتاً «المحصورات أو غیرها» معرفی کرده است (همان). به نظر می‌رسد مراد وی از «غیرها»، گزاره‌های مهمله و شخصی است. پرسش پیش‌رو این است که، آیا «حمل» به معنای «اتحاد در وجود خارجی و تغایر در مفهوم»، شامل گزاره‌های طبیعی هم می‌شود؟

قبلاً دیدیم که ابن سینا شیء را محکوم‌علیه گزاره‌های حملی معرفی کرد، رازی آن را به عنوان وجه اتحاد گزاره‌های حملی، «ذات» نامید، و میرداماد این وجه اتحاد را وجود خارجی قلمداد کرد و همین معنا را به ملاصدرا منتقل کرد، با این تفاوت که ملاصدرا از آن با عنوان «ما به الاتحاد» یاد کرده است. به عبارت دیگر، محکوم‌علیه گزاره حملی را «وجه اتحاد» یا «ما به الاتحاد» نامیدند. پس اگر در گزاره‌های طبیعی، حکم بر نفس مفهوم یا مفهوم کلی است، وجه اتحاد یا ما به الاتحاد در این گزاره‌ها نیز همان مفهوم کلی خواهد بود. بنابراین وجه اتحاد یا ما به الاتحاد نمی‌تواند وجود خارجی باشد، زیرا ظرف تحقق مفهوم کلی، ذهن است. در این صورت نمی‌توان «حمل» به معنای اتحاد در وجود خارجی را در این مورد کارآمد دانست. راه چاره چیست؟

به نظر می‌رسد، پس از مقبولیت گزاره‌های طبیعی، راه چاره را در این دیده‌اند که «حمل» را اتحاد در وجود معرفی کنند و نه اتحاد در وجود خارجی. در واقع، در این دوره قید «وجود خارجی» در تعریف «حمل» به «وجود» تقلیل می‌یابد تا گزاره‌های طبیعی را نیز دربرگیرد. ملاصدرا در این زمینه می‌گوید:

هو هو عبارت است از اتحاد دو چیز در وجود و آنها به‌نحوی از انحاء متغایرنند و در وجود خارجی یا ذهنی متحدند<sup>1</sup> (ملاصدرا، 1981: 2/ 93-94).

«هو هو» همان حمل موافات است و استعمال «حمل» به‌صورت مطلق یعنی حمل موافات (ابن سینا، 1404: 28) و عبارت ابن سینا در دوره اول که منشأ دو اصطلاح «وجه اتحاد» و «وجه تغایر» یا «ما به الاتحاد» و «ما به التغایر» بود نیز به‌زعم خواجه طوسی، در بیان معنای حمل هو هو بوده است (طوسی، 1375: 1/ 30). ملاصدرا، پیش از این، در تبیین این قاعده که «ما به الاتحاد» غیر از «ما به المغایرة» است، گفته بود که این سخن به این گفته اشاره دارد که «حمل مقتضی اتحاد در خارج و مغایرت در ذهن است» (ملاصدرا، 1363 الف: 12-13). او در خصوص این که «حمل مقتضی اتحاد در خارج و مغایرت در ذهن است» از عبارت «ما قیل» استفاده کرده است (همان: 13)، که به‌نظر ما نشان از تفاوت دیدگاه وی با این سخن دارد. ملاصدرا حمل را مقتضی «اتحاد در خارج یا ذهن» یا به عبارت دیگر «اتحاد در وجود، چه خارجی چه ذهنی» می‌داند و نه صرف «اتحاد در وجود خارجی».

اما مشکل دیگری در انطباق حمل، با مؤلفه «اتحاد در وجود»، بر گزاره‌های طبیعی وجود دارد؛ ملاصدرا با اذعان به این که این دسته از گزاره‌ها ذیل حمل شایع صناعی قرار دارند و تعریف حمل شایع صناعی به اتحاد در وجود، در واقع «ما به الاتحاد» در این دسته از گزاره‌ها را، وجود یا بهتر بگوییم وجود ذهنی قلمداد کرده است. این در حالی است که در ادامه به این امر نیز اذعان می‌کند که حکم در این گزاره‌ها بر نفس مفهوم است و به‌این ترتیب ما به الاتحاد در این گزاره‌ها را باید مفهوم دانست (ملاصدرا، 1981: 1/ 293). برای درک بهتر این مشکل، کافی است به دو گزاره «انسان، نوع است» و «انسان، کیف است» توجه شود. در گزاره نخست، لحاظ مفهوم انسان در ناحیه موضوع، و در گزاره دوم لحاظ وجود ذهنی انسان صدق این گزاره‌ها را تضمین می‌کند. همین امر باعث شده است که گزاره دوم، گزاره‌ای طبیعی نباشد.

بنابراین عنوان «وجود» در مؤلفه «اتحاد در وجود»، آن‌گاه که در خصوص گزاره‌های طبیعی به‌کار می‌رود، را نمی‌توان به‌معنای «حیثیت موجودیت در شیء ذهنی» پنداشت. در غیر این صورت، این مؤلفه یعنی اتحاد در وجود، شامل گزاره‌های طبیعی نخواهد شد. تفکیک دو حیثیت موجودیت و مفهومیت در شیء ذهنی، فقط گزاره‌های طبیعی را از

گزاره‌هایی چون «صورت ذهنی، کیف است»، متمایز می‌سازد (برای نمونه‌ای از این تفکیک ← تفتازانی، 1409: 384/1). این در حالی است که ملاصدرا هر دو دسته مزبور را ذیل حمل شایع صناعی آورده است و مؤلفه «اتحاد در وجود» را در مورد هر دو کارآمد می‌داند. شاید بهتر باشد پیشنهاد مبتنی بر جایگزینی اتحاد مصداقی به جای اتحاد وجودی در تبیین حمل را بپذیریم. عظیمی چنین پیشنهادی را، البته به منظوری دیگر، مطرح کرده است (عظیمی، 1387: 59).

اما قبل از هرگونه پیشنهاد در این زمینه، باید توجه داشت که مفاد این جایگزینی در بیان ملاصدرا از حمل شایع صناعی به عنوان جامع گزاره‌های دوره اول و دوم، نهفته است. دلیل قانع‌کننده در این زمینه این است که وی بازگشت «اتحاد موضوع و محمول در وجود» را به این عبارت می‌داند که «موضوع از افراد مفهوم محمول است» (ملاصدرا، 1981: 292/1). ملاصدرا این عبارت را علاوه بر بازتاب اتحاد در وجود، گاه به عنوان تعریفی برای حمل شایع صناعی و به صورت مجزا آورده است (ملاصدرا، 1375 الف: 201؛ ملاصدرا، 1362: 7). ملاصدرا، گاه در تعریف این حمل، «مصادق» را جایگزین «فرد» و گاه آن را با «فرد» همراه می‌کند. وی در این زمینه به ترتیب از عبارات ذیل استفاده کرده است: «موضوع در زمره چیزهایی باشد که محمول بدان‌ها صدق می‌کند» (ملاصدرا، 1387: 229) یا «موضوع از افراد محمول و مصادق آن باشد» (ملاصدرا، 1363 ب: 110). در این عبارات می‌توان به خوبی بازگشت «اتحاد وجودی»، در تعریف حمل شایع صناعی، به فردیت یا مصداقیت را دید.

اکنون باید دید، در این دوره چه تغییراتی در ناحیه وجه تغایر یا ما به التغایر رخ می‌دهد یا باید رخ دهد. اگرچه در گزاره‌های طبیعی، وجه اتحاد یا ما به الاتحاد در ذهن است، اما وجه تغایر یا ما به التغایر را می‌توان همچنان «مفهوم» پنداشت، خواه این مفهوم به عنوان وجه تغایر یا ما به التغایر، در ذهن شخص واحد، اما در سطحی بالاتر از سطح قبلی شکل گیرد یا در ذهن شخص دیگری، به عنوان ناظر و حکم‌دهنده، تحقق یابد. توضیح بیشتر این‌که هرگاه شخص واحد در خصوص محتویات ذهن خود، این حکم را صادر می‌کند که آنچه در ذهن من «مفهوم انسان» نامیده می‌شود، همان، عیناً، «نوع» خوانده می‌شود، در واقع، از سطحی برتر در ذهن خویش به سطحی فروتر در همان ذهن نگریسته است و هرگاه شخص الف در خصوص محتویات ذهن شخص ب این حکم را صادر کند که «آنچه در ذهن وی "مفهوم انسان" نامیده می‌شود، همان، عیناً، "نوع" خوانده می‌شود»، در واقع،



به‌عنوان یک ناظر یا حاکم، وجه تغایر یا ما به التغایر را به ذهن خویش منتقل کرده است. در هر دو صورت، وجه تغایر یا ما به التغایر، «مفهوم» خواهد بود.

بنابراین، در این دوره و در مواجهه با گزاره‌های طبیعی، ما به الاتحاد و ما به التغایر می‌تواند علاوه بر تحقق در خارج و ذهن که در دوره اول رخ می‌داد، در سطح فروتر و فراتر ذهن یا در ذهن مطالعه‌شونده و مطالعه‌گر تحقق یابند. در این راستا، ابن قاعده که ما به الاتحاد غیر از ما به التغایر است و ملاصدرا بدان اذعان دارد (ملاصدرا، 1363 الف: 13)، نیز همچنان محفوظ باقی می‌ماند؛ زیرا ما به الاتحاد در سطح فروتر یا ذهن مطالعه‌شونده قرار دارد و ما به التغایر، در سطح فراتر یا ذهن مطالعه‌گر. تحلیل ابن سینا، در باب حمل، نیز می‌تواند با تغییرات اندکی مورد استعمال در این دوره واقع شود. به عبارت دیگر، شیء خارجی ابن سینا، اکنون می‌تواند شیء ذهنی نیز باشد و در این صورت، کلیات متغایر یا حقایق متغایر به سطح بالاتر ذهن یا ذهن دیگر انتقال می‌یابند.

اکنون حتی می‌توان با سامان‌دهی استدلالی نظیر آنچه میرداماد برای اثبات وجود ذهنی، در دوره اول، برپا کرد (میرداماد، 1370: 229)، سطوح ذهن را، در این دوره، به اثبات رساند. این استدلال چنین خواهد بود: از یک طرف می‌دانیم که «ما به الاتحاد» غیر از «ما به التغایر» است و از طرفی دیگر شکی نیست که اقسامی از حمل ناظر بر موجودات ذهنی هستند، بنابراین نتیجه برقرار است. در واقع، اگر استدلال میرداماد در دوره اول، یعنی با توجه به گزاره‌هایی غیر از گزاره‌های طبیعی، با توسل به این قاعده، برای اثبات وجود ذهنی کافی باشد، آن‌گاه در دوره دوم، یعنی با توجه به گزاره‌های طبیعی، برای اثبات سطوح ذهن نیز کافی خواهد بود.

خلاصه این که در این دوره، در برخورد با گزاره‌های طبیعی، تعریف «حمل» از «اتحاد» در وجود خارجی و تغایر در مفهوم، به «اتحاد در وجود، و تغایر در مفهوم»، تلویحاً و تصریحاً، تغییر مضمون داده است. اما فرایند حمل را همچنان می‌توان، همانند دوره اول، به شکل «V» نشان داد. در این دوره محل تلاقی، یعنی ما به الاتحاد، می‌تواند در خارج یا در سطح فروتر ذهن و یا در ذهن شخص مطالعه‌شونده باشد و رأس خط‌ها که نشان از ما به التغایر دارند، در ذهن ناظر هستند و این ناظر می‌تواند، به ترتیب، ذهن یا سطح فراتر ذهن و یا ذهن شخص مطالعه‌گر باشد. اما آیا این تعریف جدید از «حمل» می‌تواند گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی را نیز فراگیرد؟ و آیا فرایند تحقق گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی نیز به همین منوال است؟

### دوره سوم

در دوره دوم، برای گنجانیدن گزاره‌های طبیعی در اقسام حمل، به تعریف ذیل از «حمل» دست یافتیم، «اتحاد در وجود و تغایر در مفهوم». در این تعریف، فقط تغایر مفهومی لحاظ شده است و این، چنان‌که اشاره کردیم، در حالی است که ملاصدرا پس از برشمردن قسم دیگری از حمل با عنوان «حمل اولی ذاتی»، گاه خود آن، گاه مفاد آن، گاه مبنای آن و گاه مناط آن را اتحاد در مفهوم دانسته است. این تعارض ما را به دوره سوم رهنمون می‌کند، دوره‌ای که در آن با مهمان ناخوانده دیگری یعنی گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی مواجه‌ایم. به‌خوبی پیداست که معنایی که از «حمل» در دوره‌های پیشین ارائه شده است، نمی‌تواند این مهمان ناخوانده را دربرگیرد. اکنون راه چاره چیست؟

چنین به‌نظر می‌رسد که تحولی دیگر در معنای «حمل» در این دوره رقم خورده است. به عبارت دیگر، مؤلفه «اتحاد در وجود» در معنای «حمل»، در این دوره به «اتحاد» تقلیل می‌یابد تا گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی را نیز دربرگیرد. ملاصدرا در مواضع متعددی «حمل» را به‌عنوان مقسم حمل شایع صناعی و حمل اولی ذاتی، «اتحاد» قلمداد کرده است (برای چند نمونه ← ملاصدرا، 1981: 1/ 292 و 5/ 283؛ ملاصدرا، 1360: 28؛ ملاصدرا، 1363 ب: 110؛ ملاصدرا، بی‌تا: 128) و پس از آن اگر مراد از این «اتحاد»، اتحاد در مفهوم باشد، حمل اولی ذاتی خواهیم داشت. به عبارت دیگر، اگر وجه اتحاد یا ما به الاتحاد، مفهوم باشد، حمل اولی ذاتی در کار است. همین تقلیل در ناحیه تعریف «حمل»، در میان برخی شارحان وی رونق یافته است (برای نمونه ← مظفر، 1380: 101). علامه طباطبایی مراد از «هوهویت» یا همان حمل را صراحتاً «اتحاد از جهتی» خوانده است (طباطبایی، 1424: 183) و سپس جهت این اتحاد را در حمل اولی ذاتی «مفهوم» معرفی کرده است (همان: 184). اکنون باید پرسید آیا وجه تغایر یا ما به التغایر یا مؤلفه «تغایر در مفهوم» در معنای «حمل» نیز در این دوره دستخوش تغییر می‌شود؟

ملاصدرا تغایر در گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی را یا اعتباری دانسته است و یا به‌اجمال و تفصیل (ملاصدرا، بی‌تا: 212). توضیح بیشتر این‌که در گزاره‌هایی چون «انسان، انسان است»، یک مفهوم داریم که دوبار اعتبار شده است و در گزاره‌هایی چون «انسان، حیوان ناطق است»، یک مفهوم داریم که به دو صورت اجمالی و تفصیلی ارائه شده است. اما «مفهوم اعتبار شده در زمان الف» نمی‌تواند همان «مفهوم اعتبار شده در زمان ب» باشد و همین‌طور مفهوم مجمل نمی‌تواند همان مفهوم مفصل باشد. پس با دو مفهوم مجزا سروکار

داریم که پس از بررسی‌های ثانوی درمی‌یابیم که در اصل مفهومیت یکسان‌اند. به عبارت دیگر، ذهن ناظر با بررسی «مفهوم منتزع در زمان الف» یا «مفهوم مجمل» و «مفهوم منتزع در زمان ب» یا «مفهوم مفصل»، آن‌ها را در اصل مفهومیت متحد می‌بیند. بر این اساس، علاوه بر ما به الاتحاد که «مفهوم» است، به نظر می‌رسد باید ما به التغایر را نیز در خود مفهوم جست‌وجو کرد. به عبارت دیگر، همین «مفهوم» است که با ملاحظات خاصی تغایر را رقم می‌زند. بر همین اساس است که برخی، هم مورد اتحاد و هم مورد تغایر، در این حمل، را همان «مفهوم» دانسته‌اند (سعیدی‌مهر، 1376: 86). این جاست که پرسشی اساسی رقم می‌خورد. بنابر آنچه گفتیم، هم ما به الاتحاد و هم ما به التغایر در گزاره‌های طبیعی نیز «مفهوم» است. این در حالی است که ملاصدرا این گزاره‌ها را از اقسام حمل شایع صناعی می‌داند (ملاصدرا، 1981: 1/ 293) و شباهت مسلم این گزاره‌ها با گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی، در این زمینه، تفکیک حمل شایع صناعی از حمل اولی ذاتی را بر هم خواهد زد. تمایز این دو دسته از گزاره‌ها در چیست؟

در گزاره‌ای چون «انسان، نوع است» به‌عنوان مثالی برای گزاره‌های طبیعی، مفهوم انسان و مفهوم نوع که در سطح فراتر ذهن یا در ذهن مطالعه‌گر وجود دارند، در سطح فروتر ذهن یا ذهن مطالعه‌شونده وحدت دارند. از این رو، با فرض محیط‌بودن سطح فراتر ذهن یا ذهن مطالعه‌گر، به‌عنوان ناظر، بر سطح فروتر یا ذهن مطالعه‌شونده، به‌عنوان منظر، این فرایند را به‌شکل «V» نشان دادیم. اما در گزاره «انسان، حیوان ناطق است» به‌عنوان نمونه‌ای از گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی، مفهوم مجمل و مفهوم مفصل که در سطح فروتر ذهن یا ذهن مطالعه‌شونده قرار دارند، در سطح فراتر ذهن یا ذهن مطالعه‌گر به وحدت نائل می‌شوند. با توجه به این امر و با حفظ فرض سابق، باید این حمل را به شکل «□» نشان دهیم. در این شکل، محل تلاقی خطوط، نشانگر ما به الاتحاد است که در سطح فراتر ذهن یا ذهن ناظر و حکم‌دهنده قرار دارد و سرهای خطوط، نشانگر ما به التغایر است که در سطح فروتر ذهن یا ذهن مطالعه‌شونده قرار دارند. با توجه به این دو شکل به‌خوبی مشخص می‌شود که اگرچه ما به الاتحاد و ما به التغایر در گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی، همانند گزاره‌های طبیعی، «مفهوم» است، ما به الاتحاد و ما به التغایر در این گزاره‌ها، به‌ترتیب، در ناظر و منظر قرار دارند، درحالی‌که در گزاره‌های طبیعی، در منظر و ناظر قرار می‌گیرند. این امر می‌تواند به‌خوبی دیدگاه مصداقی‌نگرانه حاکم بر گزاره‌های مبتنی بر حمل شایع صناعی را توجیه کند. به عبارت دیگر، در این گزاره‌ها، برخلاف گزاره‌های مبتنی بر

حمل اولی ذاتی، همواره، ما به الاتحاد را باید در شیء مورد مطالعه جست و جو کرد و ما به التغایر را در ذهن مطالعه‌گر.

نکته حائز اهمیت این است که، گونه‌های دیگری از «اتحاد» نیز در این ساختار با گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی مشابهت خواهند داشت. مثلاً به «اتحاد نوعی» توجه کنید. در این فرایند مطالعه‌گر پس از بررسی احمد و حسن، مفهوم واحدی با عنوان «نوع» را از آن‌ها انتزاع می‌کند و چنین حکم می‌کند که این دو در نوع انسان یکسان‌اند. در این حالت نیز ما به الاتحاد این دو، یعنی انسان، در ذهن مطالعه‌گر قرار دارد، درحالی‌که این دو، به‌عنوان دو شیء متغایر، مطالعه شده‌اند. به‌خوبی پیداست که این فرایند نیز در قالب شکل «□» بازگو می‌شود. در این حالت، تلاقی دو خط نشان از «انسان» دارد که، به‌عنوان ما به الاتحاد، در ذهن ناظر شکل می‌گیرد و رأس یکی از خطوط به احمد و رأس دیگر به حسن اشاره دارد. از این رو باید پذیرفت که «حمل» به‌معنای مطلق اتحاد، اگرچه جامع گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی است، اما نمی‌تواند مانع از دخول انواع دیگر اتحاد، چون اتحاد در نوع، اتحاد در جنس، و اتحاد در عرض در معنا و اقسام حمل گردد.

با توجه به این امر به‌خوبی می‌توان به آنچه میرداماد به اهل تحقیق (محقق دوانی) نسبت می‌دهد پی برد که «تعارف خاصی»، حمل را از مطلق اتحاد به اتحاد در وجود اختصاص داده است، وگرنه مطلق اتحاد شامل اتحاد زید و عمرو در انسانیت و اتحاد برف و گیج در سفیدی می‌شود و بر این اساس می‌توان گفت «زید عمرو است» و «برف گیج است» (میرداماد، 1381: 357). این در حالی است که ملاصدرا به این سخن میرداماد و محقق دوانی خرده گرفته است (ملاصدرا، بی‌تا: 89) و «تمائل»، «تجانس»، و غیره را در مقابل «هویت» قرار می‌دهد (ملاصدرا، 1360: 62). اما در جریان تقلیل مفهومی «حمل» در این دوره، ناچار باید این اقسام را نیز حمل بیانگاریم. درست به همین دلیل است که اعتراض ملاصدرا چندان کارگر نیفتاده است و پساصدرائیان عمدتاً حمل به‌معنای اتحاد را، علاوه‌بر گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی، شامل تمائل، تجانس، و غیره نیز می‌دانند (سبزواری، 1369، 2/ 391؛ ملاصدرا، 1360: 495؛ طباطبایی، 1424: 183)، درست درحالی‌که منطق‌دانان دوره‌های پیشین حمل «عمرو» بر «زید» را جایز ندانستند و آن را اساساً حمل حقیقی تلقی نکرده‌اند (طوسی، 1361: 19؛ شیرازی، 1369: 346).

اگرچه در فرایند حمل اولی ذاتی، به‌رغم جابه‌جایی ما به الاتحاد و ما به الاختلاف، ثنویت این دو وعاء، همچنان ضامن غیریت ما به الاتحاد و ما به التغایر است که به‌نظر

می‌رسد از فخر رازی برای ملاصدرا به ارمغان آمده است (رازی، 1384: 1/ 35)، اما نمی‌توان از تغییر موضع ما به الاتحاد و ما به التغایر به سادگی چشم پوشید. همان‌گونه که بیان شد، اگر این تغییر موضع را در معنای حمل اخذ کنیم تماثل، تجانس، تشابه، و غیره را نیز باید «حمل» بدانیم. از سوی دیگر، اگر چنین تغییر موضعی را در حمل ممتنع بدانیم، حمل اولی ذاتی را نباید از اقسام حمل دانست، بلکه باید آن را نوعی «ترادف» دانست. در این نوع از ترادف مفهوم یا معنای واحدی را از دو مفهوم دیگر که به نحوی در تغایر قرار دارند می‌فهمیم و نه از دو لفظ. اگرچه این سخن اندکی ثقیل به نظر می‌رسد، در نظر منطق‌دانان دوره اول و دوم، حمل اولی ذاتی چیزی جز ترادف نبوده است.

کافی است در این زمینه به این سخن ابن سینا توجه شود: «هرگاه می‌گوییم شکل محمول بر مثلث است، پس معنایش آن نیست که حقیقت مثلث همان حقیقت شکل است» (طوسی، 1375: 1/ 30-31). در بیان سهروردی، پس از ذکر عبارت ابن سینا، این نکته نیز افزوده شده است که «وگرنه حمل در غیر اسم‌های مترادف صحیح نخواهد بود» (سهروردی، 1375: 146).<sup>11</sup> فخرالدین رازی پس از جایگزینی «مفهوم» با «حقیقت»، به این امر اشاره می‌کند که «اگر مفهوم موضوع و محمول یکی باشد، پس حمل و وضعی نخواهیم داشت، مگر در الفاظ مترادف که چنین حملی در مباحث عقلی بی‌فایده است» (رازی، 1384: 1/ 34).<sup>12</sup> سیف‌الدین آمدی نیز همانند فخر یگانگی حقیقت را به معنای یگانگی مفهومی اخذ می‌کند و به این امر اذعان می‌کند که با اخذ چنین معنایی در حمل، حمل و وضعی نخواهیم داشت، مگر در الفاظ مترادف (آمدی، 1423: 3/ 337). علامه حلی نیز به این امر اشاره می‌کند که چنین حملی، حمل الفاظ مترادف است و فایده‌ای بر آن مترتب نیست و باطل است (حلی، 1413: 71؛ حلی، 1419: 176).

قطب‌الدین رازی نیز صراحتاً اتحاد در مفهوم را همان «ترادف» دانسته است و آن را در برابر اتحاد در ذات قرار می‌دهد (رازی، 1384: 116). او به این امر اشاره می‌کند که برخی به دلیل صدق دو واژه مانند «ناطق» و «فصیح» یا «سیف» و «صارم» بر یک ذات، آن‌ها را در زمره الفاظ مترادف و تحت «ترادف» قرار می‌دهند، اما نباید «اتحاد در ذات» را همان «ترادف» پنداشت، زیرا «ترادف»، «اتحاد در مفهوم» است (همان). وی در واقع حالتی را برمی‌شمرد که نتیجه آن یکی شدن «حمل» و «ترادف» است که از نظر وی غلط است. اگرچه منطق‌دانان بعد از وی اتحاد در ذات را ترادف ندانستند، اتحاد در مفهوم را حمل تلقی کردند و به همان تالی فاسد مورد نظر قطب‌الدین رازی رسیدند!

ملاصدرا از این سخن ابن سینا در اثبات «تحقق عینی وجود» بهره برده است. او می‌گوید: «اگر موجودیت اشیا به نفس ماهیت آنها باشد و نه به چیزی دیگر، حمل برخی از آنها بر برخی دیگر ممتنع خواهد شد» (ملاصدرا، 1363 الف: 12). بیان ملازمه به تقریر وی از این قرار است که مفاد حمل اتحاد دو مفهوم متغیر در وجود است و اگر وجود چیزی غیر از ماهیت نباشد جهت اتحاد و جهت تغایر یکی خواهد شد و این امر باطل است (همان: 12-13). به عبارت دیگر «ما به الاتحاد» و «ما به التغایر» همان «ماهیت» خواهد شد، چون فقط ماهیت برای ما باقی مانده است و بطلان این امر ناشی از این قول ابن سینا است که، در حمل مراد ما اتحاد حقیقت موضوع و حقیقت محمول نیست. اما ملاصدرا در دنباله می‌گوید: «اگر چنین شود تنها حمل متعارف میان اشیا تحقق نخواهد یافت و نه حمل اولی ذاتی. پس حمل منحصر به حمل ذاتی خواهد شد که مبنای آن اتحاد در معنا است» (همان: 13).<sup>۱۳</sup> وی صراحتاً به این امر اذعان می‌کند که «اتحاد در مفهوم، همانند حمل معانی الفاظ مترادف، همان حمل اولی غیر متعارف است» (ملاصدرا، 1981: 3/351). با مقایسه سخن ملاصدرا با سخن منطق‌دانان پیش از وی می‌توان به این نتیجه رسید که حمل اولی ذاتی همان ترادف است که برخی از منطق‌دانان دوره‌های اول و دوم آن را اساساً حمل نمی‌دانستند.

### نمونه‌هایی از کارگشایی تفکیک این دوره‌های سه‌گانه در بازخوانی متون صدرایی

تفکیک این سه دوره در مطالعه متون صدرایی بسیار چاره‌ساز و روشنگر است. مثلاً با این‌که ملاصدرا در همه آثار خویش «حمل متعارف» را به معنای حمل شایع صناعی، در مقابل حمل اولی ذاتی، به کار برده است (ملاصدرا، 1981: 1/292)،<sup>۱۴</sup> اما گاه آن را به تنهایی (ملاصدرا، 1360: 28؛ ملاصدرا، 1363 ب: 110) و گاه با عنوان «حمل متعارف» (ملاصدرا، 1981: 1/292-293) به دو دسته قضایای متعارف و قضیه طبیعی تقسیم می‌کند.

بنابراین باید توجه داشت که کاربرد واژه «متعارف» در قضایای متعارف با کاربرد آن در حمل متعارف، در آثار ملاصدرا، تفاوت بنیادین دارد. این واژه، در متون صدرایی، گزاره‌های متعارف را در مقابل گزاره‌های طبیعی قرار داده است، در حالی که حمل متعارف را دربرگیرنده هر دو و در مقابل حمل اولی ذاتی معرفی می‌کند. توضیح این مطلب در تفکیک سه دوره فوق‌الذکر نهفته است. گزاره‌های طبیعی، در گذر از دوره اول به دوره

دوم، مهمانانی ناخوانده و در نتیجه «نامتعارف» بودند، اما در انتقال از دوره دوم به دوره سوم، با مهمان ناخوانده دیگری یعنی گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی مواجه‌ایم که باید در قیاس با آن همه اقسام حمل در دوره‌های اول و دوم را «متعارف» خواند.

این که چرا ملاصدرا برای اشاره به گزاره‌های دیگر در برابر گزاره‌های دارای حمل اولی ذاتی از عبارت گزاره‌های دارای «حمل متعارف» استفاده می‌کند و همه آن‌ها را با عنوان «قضایای متعارف» معرفی نمی‌کند، شاید به این دلیل باشد که قبل از پیدایش حمل اولی ذاتی، این عبارت یعنی «قضایای متعارف» برای اشاره به گزاره‌های دیگر غیر از گزاره‌های طبیعی باب شده است (جرجانی، 1325: 2/96). اما، به‌طور کلی، باید در اثنای مباحث به واژه «متعارف»، به‌عنوان قید، توجه ویژه‌ای شود. خواه این واژه قید قضیه باشد، خواه قید حمل؛ زیرا این واژه می‌تواند برای اشاره به تقابل گزاره طبیعی با گزاره‌های دیگر در دوره دوم و همچنین برای اشاره به تقابل گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی با گزاره‌های دیگر، در دوره سوم، به‌کار رود.

نمونه دیگر از اشتباهات ناشی از برداشت نادرست از واژه «متعارف» یا «تعارف» را می‌توان در برخی مواضع و در بیان معانی خاص و عام حمل مشاهده کرد. با نظر به دوره دوم و سوم می‌توان به دو معنا از حمل دست یافت که هر یک به ترتیب و به‌لحاظ مصداقی، از دیگری عام‌ترند: 1. اتحاد در وجود، 2. مطلق اتحاد. نویسنده مقاله «بررسی مسئله حمل در فلسفه اسلامی»، پس از اذعان به این معانی، گمان کرده است که عبارت «التعارف قد خصص» که محقق سبزواری در توضیح معنای 1 آورده است (سبزواری، 1369: 2/391)، به‌معنای متعارفی از حمل اشاره دارد که هم ناظر بر حمل شایع صناعی است و هم حمل اولی ذاتی، در حالی که معنای 2، تنها به‌لحاظ شمولش بر تماثل، تجانس، و غیره، عام‌تر تلقی شده است (میرباقری، 1380: 149)، اما چنان‌که گفتیم، حمل به‌معنای 2 در جریان نارسایی معنای 1 و عدم توانایی آن بر فراگیری حمل اولی ذاتی پا به عرصه وجود نهاده است و عبارت «التعارف قد خصص»، همان «التعارف الخاصی» است که محقق سبزواری در اثر دیگر خویش و پس از آن که حمل به‌معنای 1 را همان حمل شایع صناعی دانسته است، می‌آورد (سبزواری، 1360: 495). این اشتباه برای بار دیگر در مقاله «ناسازواره معدوم مطلق و گزاره‌های همتای آن» تکرار شده است (عظیمی، 1387: 54-55).

دیگر این‌که، به‌نظر می‌رسد ملاصدرا در اشاره به حمل متعارف در دوره سوم که در برابر حمل اولی ذاتی قرار می‌گیرد، استعمال مطلق واژه «حمل» را کافی دانسته است. قبل از

وی نیز می‌توان نمونه‌ای از این رویکرد را در برخورد منطقی‌دانان با حمل موافات و حمل اشتقاق دید. ایشان چنین قرارداد کرده‌اند که استعمال واژه «حمل» به‌نحو مطلق، بر حمل موافات دلالت دارد (ابن سینا، 1404: 28). ملاصدرا گاه در بیان اقسام حمل شایع صناعی، یعنی حمل بالذات و حمل بالعرض، از واژه «حمل»، به‌عنوان مقسم، استفاده کرده است و نه حمل شایع صناعی (ملاصدرا، 1363 ب: 328-329؛ ملاصدرا، بی‌تا: 203). او همچنین در جای دیگر مقسم را «هو هو» قرار داده است (ملاصدرا، 1981: 93/2) و می‌دانیم که این واژه عنوان دیگری است برای حمل موافات یا حمل.

بنابراین ملاصدرا در جایی که نیازی به مطرح کردن حمل اولی ذاتی نبوده است، از واژه «حمل»، همان حمل متعارف یا حمل شایع صناعی را اراده کرده است. توجه به این امر می‌تواند پاسخی به این پرسش باشد که، چرا وی به‌رغم این که اتحاد در وجود را گاه خود حمل شایع صناعی، گاه معنای آن، گاه شأن آن، گاه مناط آن، گاه مبنای آن و گاه مفاد آن می‌داند، اما در پاره‌ای مواضع همین عبارت را گاه خود حمل، گاه معنای آن، گاه مناط آن، گاه شرط آن و گاه مفاد آن دانسته است؟ به عبارت دیگر می‌توان با بررسی این موارد به‌خوبی دریافت که مراد وی از واژه «حمل» در این مواضع، حمل متعارف یا حمل شایع صناعی است و نه حمل به‌عنوان مقسم حمل شایع صناعی و حمل اولی ذاتی.

با توجه به همین نکته تعارض دومی که در ابتدای این مقاله بدان اشاره کردیم برطرف می‌شود. توضیح بیشتر این که ملاصدرا در معنای «حمل»، به‌عنوان مقسم حمل شایع صناعی و حمل اولی ذاتی، صرفاً تغایر مفهومی را دخیل نمی‌داند و اگر مواردی یافت می‌شود که در تعریف «حمل» صرفاً به تغایر مفهومی اشاره شده است، مراد از «حمل» در این موارد حمل متعارف یا حمل شایع صناعی است. پس این امر در تعارض با این نیست که وی به‌رغم این که گاه خود حمل اولی ذاتی، گاه مفاد آن، گاه مبنای آن و گاه مناط آن را «اتحاد در مفهوم» می‌داند، آن را از اقسام «حمل» تلقی کند.

### نتیجه‌گیری

به این نکته اشاره شد که وجه اتحاد یا ما به الاتحاد در معنای «حمل» یکبار در برخورد با گزاره‌های طبیعی و بار دیگر در مواجهه با گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی دستخوش تقلیل مفهومی و توسع مصداقی شده است. روند این تقلیل و توسع، همان‌گونه که اشاره شد، از اتحاد در وجود خارجی به اتحاد در وجود و پس از آن به اتحاد بوده است. این



تغییرات نگرش‌های گوناگون درباب ما به الاتحاد و ما به التغایر را رقم زده است. ما به الاتحاد و ما به التغایر که در دوره اول، به ترتیب، در خارج و ذهن رخ می‌داد، در دوره دوم می‌توانند، به ترتیب، در خارج و ذهن یا سطح فروتر و سطح فراتر ذهن یا ذهن مطالعه‌شونده و مطالعه‌گر قرار گیرند و در دوره سوم می‌توانند حتی ترتیبی خلاف این را داشته باشند. به عبارت دیگر، ما به الاتحاد و ما به التغایر که در دوره‌های اول و دوم، به ترتیب، در منظر و ناظر قرار داشتند، در دوره سوم می‌توانند، به ترتیب، در ناظر و منظر نیز قرار داده شوند. در پایان نمونه‌هایی از کارآیی تفکیک این دوره‌های سه‌گانه، در تفسیر متون صدرایی و برطرف کردن برخی تعارضات ظاهری آن‌ها ارائه شد.

### پی‌نوشت

1. این مقاله از پایان‌نامه دکتری اینجانب با عنوان «نظریه صدرا در تمایز حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی و پیشینه تاریخی آن» استخراج شده است.
2. وی اتحاد در وجود را گاه خود این حمل (ملاصدرا، 1981: 3/351)، گاه معنای آن (ملاصدرا، 1360: 28)، گاه شأن آن (ملاصدرا، 1981: 3/351)، گاه مناط آن (همان: 7/200)، گاه مبنای آن (ملاصدرا، 1387: 229) و گاه مفاد آن (ملاصدرا، 1363 ب: 110) تلقی کرده است.
3. اتحاد در وجود در آثار صدرایی گاه خود حمل (ملاصدرا، 1981: 3/495)، گاه معنای آن (همان: 5/255)، گاه مناط آن (ملاصدرا، 1363 الف: 28)، گاه شرط آن (ملاصدرا، 1981: 1/408) و گاه مفاد آن (همان: 5/283) دانسته شده است.
4. وی گاه خود حمل اولی ذاتی (ملاصدرا، 1981: 3/351)، گاه مفاد آن (همان: 7/200)، گاه مبنای آن (ملاصدرا، 1360: 28) و گاه مناط آن (ملاصدرا، 1981: 6/144) را «اتحاد در مفهوم» دانسته است.
5. إذا قلنا أن الشكل محمول على المثلث فليس معناه أن حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل و لكن معناه أن الشيء الذي يقال له مثلث فهو بعينه يقال له أنه شكل.
6. لسائل أن يسأل فيقول: إذا قلنا: إن المثلث شكل؛ فمفهوم المثلث هل هو مفهوم الشكل، أو مغاير له؟ فإن كان المفهوم واحدا فلا حمل و لا وضع إلّا في الألفاظ المترادفة، و ذلك عديم النفع في المباحث العقلية. و إن كان المفهوم متغايرين، فالشيء كيف يعقل أن يكون هو ما يغايره؟
7. إذا قلنا كل - ج - ب - فلسنا نعني به أن كلية - ج - أو الجيم الكلية هو - ب -، بل نعني به أن كل واحد واحد مما يوصف بـ ج ... ذلك الشيء موصوف بأنه - ب - .

8. مفاد الحمل و مصداقه هو الاتحاد بین مفهومین متغایرین فی الوجود، و کذا الحكم بشیء علی شیء عبارة عن اتحادهما وجودا و تغایرهما مفهومیا و ماهیة، و ما به المغایرة غیر ما به الاتحاد. و إلی هذا يرجع ما قبل إن الحمل يقتضى الاتحاد فی الخارج و المغایرة فی الذهن.
9. المحمول إن أتحد مع الموضوع بحسب الوجود الخارجی لا یمكن أن یغایره بحسب ذلك الوجود أصلا، و لا حمل. و إن غایره بحسبه فلا یُتحد معه بحسبه أصلا، فلا حمل أيضا.
10. الهوهو عبارة عن الاتحاد بین شئیین فی الوجود و هما المتغایران بوجه من الوجوه المتحدان فی الوجود الخارجی أو الذهنی.
11. و إلی ما صحّ الحمل فی غیر الأسماء المترادفة.
12. فإن كان المفهومان واحدا فلا حمل و لا وضع إلیّ فی الألفاظ المترادفة، و ذلك عديم النفع فی المباحث العقلیة.
13. و إذا كان كذلك، لم یتحقق حمل متعارف بین الأشياء سوى الحمل الأولی الذاتی، فكان الحمل منحصرا فی الحمل الذاتی الذی مبناه الاتحاد بحسب المعنی.
14. برای نمونه های بیشتر در این زمینه (← ملاصدرا، 1981: 1/ 292، 294، 306؛ همان: 2/ 109؛ همان: 3/ 351؛ همان: 6/ 288؛ همان: 7/ 324؛ همان: 8/ 233؛ ملاصدرا، 1360: 71؛ ملاصدرا، 1375 ب: 297؛ ملاصدرا، 1363 الف: 10، 13؛ ملاصدرا، 1363 ب: 111؛ ملاصدرا، بی تا: 129؛ ملاصدرا، 1366: 1/ 262؛ همان: 3/ 44، 328).

## منابع

- ابن سینا (1404ق). *المدخل، در منطق، الشفاء، مقدمه ابراهیم مدکور،* به تحقیق سعید زاید و دیگران، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن مقفع (1357). *المنطق، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پڑوه،* تهران: انجمن فلسفه ایران.
- آمدی، سیف الدین (1423ق). *ابکار الافکار فی اصول الدین،* به تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: دارالکتب.
- تفتازانی، سعدالدین (1409ق). *شرح المقاصد، مقدمه و تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره،* قم: الشریف الرضی.
- جرجانی، میرسیدشریف (1325ق). *شرح المواقف،* با تعلیق حسن چلبی و عبدالکریم السیالکوتی، به تصحیح بدرالدین نعسانی، قم: الشریف الرضی.
- حلی، حسن بن یوسف (1413ق). *کشف المراد، تصحیح و مقدمه و تحقیق و تعلیقات از آیت الله حسن زاده آملی،* قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (1419ق). *نهاية المرام فی علم الکلام،* به تحقیق فاضل عرفان، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- رازی، فخرالدین (1384). *شرح الاشارات و التنبیها، مقدمه و تصحیح نجف زاده،* تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

رازی، قطب‌الدین (1384). *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، مقدمه و تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.

سبزواری، ملاحادی (1360). *التعليقات على الشواهد الربوبية*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

سبزواری، ملاحادی (1369). *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران: ناب.

سعیدی مهر، محمد (1376). «تثوری رابطهٔ حملی»، *کیهان/اندیشه*، ش 74.

سهروردی (1375). *اللمحات*، ج 1، در مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمهٔ هانری کرین، سیدحسین نصر، و نجفقلی حبیبی، تهران: موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، قطب‌الدین (1369). *درة التاج*، به اهتمام و تصحیح سیدمحمد مشکوة، تهران: حکمت.

طباطبایی، علامه محمدحسین (1424 ق). *نهاية الحكمة*، تحقیق و تعلیق شیخ عباس‌علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

طوسی، نصیرالدین (1361). *أساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.

طوسی، نصیرالدین (1375). *شرح الاشارات و التنبیحات*، قم: البلاغة.

عظیمی، مهدی (1387). «ناسازواره معدوم مطلق و گزاره‌های همتای آن»، *مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام*، س 40

فارابی (1408 ق). *المنطقیات*، تحقیق و مقدمهٔ محمدتقی دانش‌پژوه، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.

فرامرز قراملکی، احد (1382). «از طبیعی تا محمول درجه دو»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر 74.

مظفر، محمدرضا (1380). *المنطق*، تصحیح و تحقیق و تعلیق سیدعلی حسینی، نشر قدس رضوی.

ملاصدرا (بی‌تا). *الحاشیة على الهیات الشفاء*، قم: بیدار.

ملاصدرا (1360). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

ملاصدرا (1362). *اللمعات المشرقية فی الفنون المنطقية*، تصحیح دکتر مشکاة‌الدینی، تهران: آگاه.

ملاصدرا (1363 الف). *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، تهران: کتابخانه طهوری.

ملاصدرا (1363 ب). *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران: موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ملاصدرا (1366). *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌سوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران: موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ملاصدرا (1375 الف). *التنقیح فی المنطق*، در مجموعه *رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.

ملاصدرا (1375 ب). *شواهد الربوبية*، در مجموعه *رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.

## 116 تمایز حملین نزد ملاصدرا از منظر تحولات معنایی «حمل»

ملاصدرا (1387). *المسائل القدسیة، در سه رسائل فلسفی، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلام.*

ملاصدرا (1981 م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.*

میرباقری، مرتضی (1380). «بررسی مسئله حمل در فلسفه اسلامی»، پژوهش‌نامه متین، ش 11.

میرداماد (1370). *تعلیقات منطقیة، در منطق و مباحث الفاظ، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران: دانشگاه تهران.*

میرداماد (1381). *الصراط المستقیم، در مصنفات، ج 1، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.*

Aristotle (1991). *Prior Analytics*, trans. A. J. Jenkinson, in *Complete Works (Aristotle)*, Jonathan Barnes (ed.), Vol. 2, Princeton: Princeton University Press.