

## Ḥaml al-Shay' 'alā Nafsihī: Awwalī Predication, Shāyi' Predication or Tautology

Mahmod Zeraatpishe\*

### Abstract

Predication is one of the main instruments in Logical analyses. Among all kinds of predication, ḥaml al-shay' 'alā nafsihī (predicating a thing of itself) is considered a contentious one in Islamic philosophy. One of these is what we can name by the help of post-Ṣadrīan terminology taking ḥaml al-shay' 'alā nafsihī as awwalī predication or take it as shāyi' predication, or by the help of mathematical terms, taking ḥaml al-shay' 'alā nafsihī as tautology. But with close inspection in Islamic predecessor's ideas we can understand that it is naïve to think that ḥaml al-shay' 'alā nafsihī can be simply fallen under any of these kinds: awwalī predication, shāyi' predication, or tautology. In this article we try to show the problems of enforcing this predication into the framework of all the aforementioned predications. In our analyses, I am using "mā bihī al-ittihād" and "mā bihī al-Ikhtilāf" as two necessary conditions of each predication accepted by almost all of the Islamic thinkers, and used by them as a criteria for analyzing predications.

**Keywords:** ḥaml, ḥaml shay' alā nafsihī, ḥaml awwalī, ḥaml shāyi', tautology.

\* Member of the Faculty of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Birjand University,  
zeraatpishe@birjand.ac.ir

Date received: 18/04/2021, Date of acceptance: 19/07/2021



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## حمل شیء بر خود: حمل اولی، شایع یا اینهمانی منطق جدید

محمود زراعت پیشه\*

### چکیده

حمل از جمله ابزارهای اصلی در تحلیل های منطقی به حساب می آید. در میان اقسام حمل، حمل شیء بر خود در فلسفه اسلامی مورد نقد و نظرهای فراوانی قرار گرفته است. از جمله این نقد و نظرها چیزی است که می توان با ادبیاتی پساصدراایی آنرا حمل اولی انگاری و یا حمل شایع انگاری حمل شیء بر خود دانست و یا می توان با ادبیاتی مرتبط با منطق جدید آن را اینهمانی انگاری حمل شیء بر خود خواند. اما اگر در آراء پیشینیان به دقت توجه شود، آنگاه می توان دریافت که نمی توان به سادگی حمل شیء بر خود را ذیل هیچیک از عناوین حمل اولی، شایع و یا اینهمانی منطق جدید قرار داد. در مقاله حاضر سعی می شود تا نشان داده شود که چگونه هر یک از برداشته های مزبور از حمل شیء بر خود با مشکلاتی مواجه است. در تحلیل ها از تمایز دو مؤلفه «ماهه الاتحاد» و «ماهه التغایر» در حمل که معمولاً به عنوان محک و معیار در مباحث فلاسفه اسلامی در مورد حمل پذیرفته شده است، استفاده می شود.

**کلیدواژه‌ها:** حمل، حمل الشیء علی نفسه، حمل اولی، حمل شایع، اینهمانی.

\* عضو هیأت علمی، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بیرجند،

m.zeraatpish@birjand.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۶



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

## ۱. مقدمه

برداشت‌های مختلفی از حمل شیء بر خود وجود دارد: (۱) حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود، (۲) اینهمانی انگاری حمل شیء بر خود و (۳) حمل شایع انگاری حمل شیء بر خود. حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود انگاره‌ایست که هم پیش از ملاصدرا رخ داده است و هم پس از وی. این انگاره را پیش از ملاصدرا می‌توان در آراء محقق دوانی مشاهده کرد. احتمالاً یکی دانستن حمل در الفاظ مترادف با حمل شیء بر خود در توجیه بی‌فایده‌گی حمل در الفاظ مترادف، محقق دوانی را به سمت این نظر سوق داده است. اما اگرچه این رویکرد محقق دوانی از سوی میرداماد مورد نقد قرار گرفته است و علی‌رغم این که مدرس زنوزی بر نقد میرداماد در این زمینه صحه می‌نهد و احمد علوی به عنوان شارح قبسات نیز میرداماد را به این جهت می‌ستاید ((نک. زنوزی، ۱۳۶۳: ۲۲-۲۱؛ علوی، ۱۳۷۶: ۴۲۳-۴۲۲)، شاهد رواج انگاره‌ی مزبور پس از ملاصدرا هستیم و کسانی چون محمد علی تهنوی، حاجی سبزواری و میرزای شیرازی، حمل شیء بر خود را از قبیل حمل اولی ذاتی یا قسمی از آن یا حتی همان حمل اولی ذاتی معرفی نموده‌اند.

از سوی دیگر ضیاء موحد معتقد است که اصل اینهمانی در منطق جدید همان حمل شیء بر خود در منطق سنتی است. اما نه حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود و نه اینهمانی انگاری آن بر اساس متون منطق دانان سنتی چندان تأیید پذیر نمی‌باشد. برای مثال کسانی چون قطب الدین شیرازی و قطب الدین رازی، در عین حال که معانی منطبق با حمل اولی و اینهمانی را حمل نمی‌دانند، سخن از صحت حمل شیء بر خود به‌میان آورده‌اند. بررسی سخنان ایشان نشان می‌دهد که ایشان حمل شیء بر خود را حمل شایع می‌دانند.

در این مقاله، با بررسی دو مؤلفه «ما به الاتحاد» و «ما به التغایر» در حمل شیء بر خود و مقایسه فرایند تحقق این حمل با آنچه در خصوص حمل اولی و شایع رخ می‌دهد، به نقد این برداشت‌های سه‌گانه خواهیم پرداخت تا مشخص شود که نمی‌توان حمل شیء بر خود را به لحاظ فرایند تحقق «ما به الاتحاد» و «ما به التغایر»، همان حمل اولی دانست. اما این سخن به این معنا نیز نیست که می‌توان حمل شیء بر خود را به راحتی همان حمل شایع یا اینهمانی منطق جدید نیز به حساب آورد.

## ۲. برداشت نخست: حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود

ملاصدرا، خود، به مذاقه در حمل شیء بر خود نپرداخته است و تنها این جمله از او موجود است که «حمل شیء بر خود به حمل اولی ذاتی ضروری است و نه حمل متعارف» (نک. ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۳۲۴). شاید با نظر به همین جمله باشد که علی تهانوی حمل شیء بر خود را از قبیل حمل اولی ذاتی دانسته است (نک. تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱: ۷۱۷). حاجی سبزواری نیز این قول را پسندیده است و حمل شیء بر خود را در کنار حمل حلاّ بر محدود، قسمی از حمل اولی ذاتی معرفی نموده و گزاره «انسان انسان است» را به عنوان مثالی برای آن می آورد (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۲۶)، گزاره‌ای که در آثار صدرا، بی‌شک، مثالی برای حمل اولی ذاتی است (برای نمونه نک. ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۹؛ ۱۳۶۳: ۱۱۰).

اما میرزای رشتی «حمل حلاّ بر محدود» را نیز «حمل شیء بر خود» دانسته است و در این زمینه به گزاره «انسان حیوان ناطق است» مثال می‌زند (نک. رشتی، ۱۳۱۳ق: ۸۳). براین اساس، حمل شیء بر خود همان حمل اولی ذاتی است و نه قسمی از آن. اینجاست که مثلاً غروی‌ان گزاره «زید زید است» را حمل اولی می‌داند، تنها به این دلیل که حمل شیء بر خود، حمل اولی است (نک. غروی‌ان، ۱۳۶۶: ۹۵).

گزاره «زید زید است» دقیقاً همان گزاره‌ای است که محقق دوانی هم آن را حمل شیء بر خود می‌داند و هم حمل اولی (نک. دوانی، ۱۴۲۷ق/۲۰۰۷م: ۲۷۲ و ۲۸۱) و میرداماد آن را تنها حمل شیء بر خود خوانده است (نک. میرداماد، ۱۳۸۱: ۳۹). اما علی رغم نقدهای میرداماد بر حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود که امثال محقق دوانی مدافع آن بوده اند،<sup>۱</sup> اما گویی بار دیگر پس از ملاصدرا این انگاره قوت گرفته است.

## ۳. برداشت دوم: اینهمانی انگاری حمل شیء بر خود

حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود تنها برداشت موجود از این حمل نیست. ضیاء موحد مدعی است که اصل اینهمانی در منطق جدید همان چیزی است که در منطق ما حمل شیء بر خود گفته می‌شود (نک. موحد، ۱۳۸۵: ۳). برای درک بهتر این سخن لازم است برداشت ضیاء موحد از اصل اینهمانی را بدانیم.

ضیاء موحد از طرفی معتقد است که در منطق فرگه‌ای و به طور کلی در منطق جدید آنچه در دو طرف علامت اینهمانی می‌آید، نام‌های اشیاء، اعم از اسم خاص یا وصف خاص هستند، نه نام مفهوم‌ها و نسبت‌ها و توجه نکردن به این نکته به کج فهمی‌های فراوانی می‌انجامد که یکی از آن‌ها خلط شیء (object) با مفهوم (concept) است (نک. موحد، ۱۳۸۵: ۴).

اما او در جای دیگر به این نکته اشاره می‌نماید که اگرچه از نظر فرگه اینهمانی تنها برای شیء‌ها به کار می‌رود و سخن گفتن از اینهمانی دو مفهوم معنایی ندارد، اما می‌توان برای مفهوم‌ها چیزی متناظر با آن پیدا کرد و چنین گفت که اگر دایره مصداق‌های دو مفهوم یکسان باشد، آن دو مفهوم به گونه‌ای مساوی هستند و به بیان فرگه مفهوم F مساوی مفهوم G است، اگر هر شیء که مصداق F باشد، مصداق G نیز باشد (نک. موحد، ۱۳۸۲: ۳۸-۳۷).

#### ۴. برداشت سوم: حمل شایع انگاری حمل شیء بر خود

علاوه بر حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود و اینهمانی انگاری آن، برداشت دیگری نیز از حمل شیء بر خود موجود است و آن حمل شایع انگاری حمل شیء بر خود است. اگرچه تصریحی در این زمینه با ذکر عنوان «حمل شایع» دیده نمی‌شود، اما این برداشت را می‌توان به سادگی از برخی متون قدیمی استخراج نمود. برای نمونه به این سخن قطب‌الدین شیرازی توجه نمایید که نتیجه آن نفی مفاد حمل اولی و همچنین نفی مفاد اینهمانی از حمل شیء بر خود و اثبات مفاد حمل شایع برای آن است:

چون دو معنی در ذهن آرند و یکی را وصف کنند بدیگر معنی، نه بآن طریق کی حقیقت هر دو یکی باشد، بل بآن طریق کی گویند آنچه این معنی برو اطلاق کنند همان است کی دیگر معنی برو اطلاق کنند- آن دو معنی را موضوع و محمول خوانند، مثلا چون گوئیم انسان حیوان است، مراد نه آنست کی مفهوم این هر دو لفظ یکی است، بل مراد آنست کی آنچه او را انسان گویند همان است کی او را حیوان گویند، یعنی حیوان مقول است بر انسان . . . و این نوع حمل را . . . حمل مواطات خوانند و حمل مواطات اقتضاء آن کند کی محمول و موضوع را اتحاد بود بوجهی، و مغایرت بوجهی. و اگر چه آن مغایرت از حمل حاصل آید چنانکه: زید زید، چه زید

از آن روی کی منسوب الیه است مغایر زیدست از آن روی کی منسوب است، و این قضیه خبری صادق است. اما خبری، بجهت احتمال صدق، و کذب. و اما صادق فلوجوب صدق الشیء علی نفسه، و اگر تغایر اعتباری اعتبار نکنند امثال این قضیه نباشد الا در لفظ... و دو جزوی حقیقی بر یکدیگر حمل نتوان کرد، چه نتوان گفت کی زید عمرو است مگر (کی) دو نام بوذ از ان یک شخص، و آنگاه مفهوم هر دو یکی بوذ، بس حمل، و وضع، بحسب حقیقت نبوده باشد، بل بحسب قول، و لسان (شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۴۶-۳۴۴).

همان گونه که می‌بینیم قطب الدین شیرازی در صدر این عبارت برداشت مبتنی بر حمل اولی ذاتی را با این عبارت که «مراد نه آنست کی مفهوم این هر دو لفظ یکی است» از دایره حمل موافات خارج نموده است و در ذیل عبارت نیز حمل دو جزوی حقیقی را که از مصادیق بارز اینهمانی منطق جدید است، حمل نمی‌داند. اما آنچه تأمل بر انگیز است این که وی گزاره «زید زید است» را هم «صدق الشیء علی نفسه» می‌داند و هم حمل موافات به این معنا که «آنچ این معنی برو اطلاق کنند همان است کی دیگر معنی برو اطلاق کنند» و این معنا چیزی نیست جز همان حمل شایع صناعی.

نمونه دیگری از همین برداشت از حمل شیء بر خود را می‌توان در این عبارت قطب‌الدین رازی در معنای گزاره «انسان بشر است» که یکی از مصادیق حمل شیء بر خود است، جستجو نمود که «معنایش این است که آن چیزی که انسان به آن صدق می‌کند، بشر است، پس در این گزاره حمل هست، مگر این که چنین حملی مفید نیست» (نک. رازی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۵۹).

بر این اساس، حتی برخی شبهات دیگر از اساس مطرح نخواهند شد. یکی از این شبهات در خصوص نسب اربعه است. در این اشکال، به تقریر شیخ عبدالله گیلانی، مستشکل مدعی است که اگر در مفهوم نسب اربعه حمل متعارف را اعتبار نماییم، هرگز تساوی رخ نخواهد داد، زیرا هیچ مفهومی به حمل متعارف بر تمامی مصادیق مفهوم دیگر صدق نخواهد کرد، چرا که حداقل برخی از آن مصادیق، مصادیق خود او هستند که صدق او بر آنها به حمل شیء بر خود می‌انجامد و بازگشت حمل شیء بر خود به «اتحاد آن با خود» است، در حالی که حمل متعارف یعنی «صدق کلی بر جزئیات» (گیلانی، ۱۳۷۰: ۳۶۷). همان گونه که دیده می‌شود، پیش‌فرض این اشکال این است که حمل شیء بر خود، حمل متعارف به معنای «صدق کلی بر جزئیاتش» نیست. اما این پیش‌فرض با نظر به معنایی

که قطب الدین شیرازی یا قطب الدین رازی از حمل شیء بر خود اراده می‌دهد، باطل است.

## ۵. نقد و تحلیل برداشت‌های سه‌گانه

ملاصدرا هیچ تصریحی به حمل اولی بودن گزاره «زید زید است» ننموده است و اساساً نمی‌توان این گزاره را مبتنی بر گفته‌های وی در تمایز حملین، حمل اولی دانست. برای مثال ملاصدرا معتقد است که حمل اولی جز در دو مورد یعنی میان یک مفهوم و حد آن یا میان یک مفهوم و خود آن تصور نمی‌شود: «لا يتصور الحمل الذاتی إلا بین مفهوم و نفسه، أو بینة و بین حدّه» (نک. ملاصدرا، ۱۳۶۳: ب: ۳۹-۳۸). این در حالی است که «زید» به‌عنوان جزئی حقیقی تنها یک «عنوان مشیر» است و نه «مفهوم»، لذا در گزاره «زید زید است» مفهومی در کار نیست تا حملی بین او و خودش یا بین او و حدش برقرار گردد.

پس گزاره «زید زید است» از آنجا که حمل شیء بر خود است و حمل اولی نیست، نقضی بر حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود خواهد بود. اما این امر به این معنا نیست که نمی‌توان مثال و مصداقی مشترک برای این دو حمل یافت. برای نمونه همان‌گونه که ذکر شد ملاصدرا گزاره «انسان انسان است» را حمل اولی می‌داند و از سوی دیگر همین گزاره را حمل شیء بر خود نیز دانسته‌اند (نک. میرداماد، ۱۳۸۱: ۲۶۳). اما با تکیه بر این مصداق مشترک که تنها بازتاب‌کننده پاره‌ای از مصداقی حمل شیء بر خود است، هرگز نمی‌توان، همانند سبزواری، حمل شیء بر خود را یکسره قسمی از حمل اولی و در نتیجه اخص مطلق از آن خواند.

اما اکنون در پی آن نیستیم که دریابیم که دقیقاً کدامیک از نسب اربعه میان این دو حمل برقرار است و اجمالاً می‌پذیریم که این دو حمل در پاره‌ای مصداقی مشترک‌اند، به این معنا که در برخی گزاره‌ها هم حمل شیء بر خود برقرار است و هم حمل اولی. اما آنچه درصدد توضیح آن هستیم این است که آنچه در حمل شیء بر خود اراده می‌شود، از اساس، با آنچه از حمل اولی ذاتی اراده می‌شود، حتی در همان مصداقی مشترک، تفاوت دارد. لذا نمی‌توان این دو حمل را به یک معنا دانست.

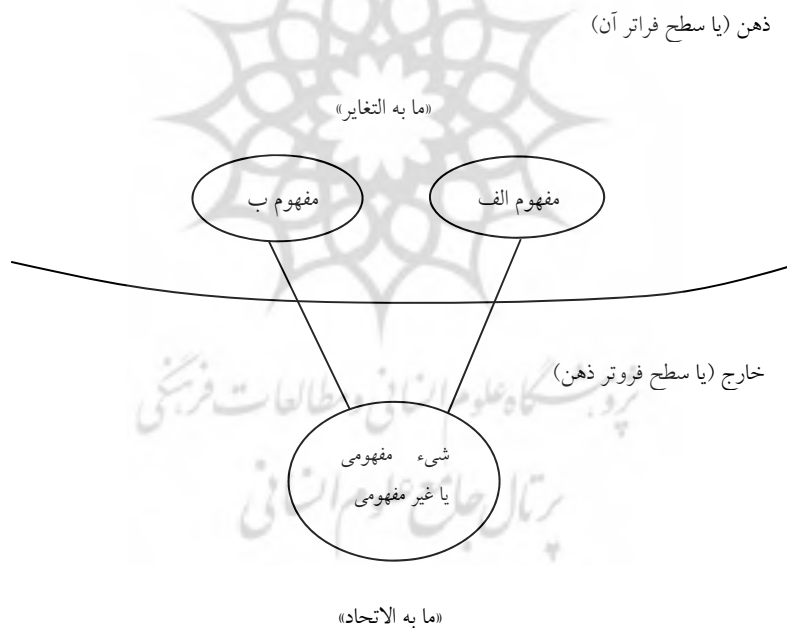
در حمل شیء بر خود قصد داریم بگوییم «یک چیز خودش خودش است». در این حالت ممکن است با یک شیء «مفهومی» یا «غیر مفهومی» مواجه باشیم. اکنون اگر بخواهیم



حمل شیء بر خود: حمل اولی، شایع یا ... (محمود زراعت پیشه) ۱۱۷

مقصود خویش را در قالب گزاره بیان کنیم، از آنجا که در هر گزاره‌ای به موضوع و محمول نیاز داریم، بی شک باید دو مفهوم از آن شیء انتزاع نماییم که هر دو به همان شیء اشاره داشته باشند. اگر آن چیز «شیء غیر مفهومی» باشد، آنگاه دو مفهوم انتزاع شده در ذهن واقع می‌شوند و اگر آن چیز «شیء مفهومی» باشد، آن دو مفهوم انتزاع شده در سطح دیگری از ذهن شکل خواهند گرفت (چراکه خود آن «شیء مفهومی» چون «مفهومی» است در ذهن قرار دارد). پس در واقع یا با ذهن به مطالعه شیئی در خارج پرداخته ایم یا با سطحی از ذهن به مطالعه شیئی در سطحی دیگر از ذهن، و در هر دو حالت به این امر اذعان می‌نماییم که این شیء خودش خودش است.

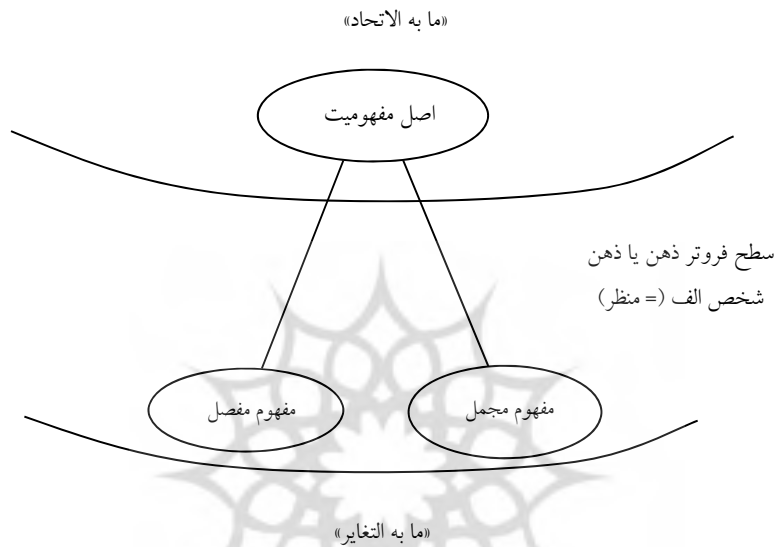
در این صورت «ما به الاتحاد» همان شیء مورد مطالعه است که مفهومی یا غیرمفهومی است و «ما به التغایر» را باید در دو مفهوم انتزاع شده در ذهن مطالعه گر یا سطح بالاتر ذهن وی جستجو نمود. می‌توان این فرایند را با شکل زیر نشان داد:



شکل ۱. «ما به الاتحاد» و «ما به التغایر» در حمل شیء بر خود

و اما اگر بخواهیم فرایند تحقق حمل اولی ذاتی را با شکلی مشابه نشان دهیم، آن شکل به قرار زیر خواهد بود:

سطح فراتر ذهن یا ذهن شخص ب (= ناظر)



شکل ۳. «ما به الاتحاد» و «ما به التغایر» در حمل اولی ذاتی

تفاوت حمل شیء بر خود و حمل اولی ذاتی، در مقایسه این دو شکل به خوبی پیداست: (۱) در حمل شیء بر خود شیئی مفهومی یا غیر مفهومی مورد مطالعه واقع می شود، در حالی که در حمل اولی موضوع مورد مطالعه فقط شیء مفهومی است، (۲) در آن دسته از مصادیق حمل شیء بر خود که در آنها به شیء مفهومی پرداخته می شود، تنها یک شیء مفهومی مورد مطالعه است، در حالی که در حمل اولی همواره موضوع مورد مطالعه دو شیء مفهومی سر و کار داریم، (۳) آنچه در حمل شیء بر خود به عنوان شیء مفهومی مورد مطالعه واقع می شود، «ما به الاتحاد» را تامین می کند، اما در حمل اولی ذاتی اشیاء مفهومی مورد مطالعه، «ما به التغایر» را «ما به التغایر» را برمی آورند و «ما به الاتحاد» را باید در ذهن مطالعه گر یا سطح بالاتر ذهن او یافت. لذا معنایی که از

حمل شیء بر خود در یک گزاره اراده می‌گردد، حتی در همان مواردی که شیء مفهومی مورد مطالعه است، غیر از معنایی است که از حمل اولی ذاتی در آن گزاره اراده می‌شود. ملاحظه حمل اولی ذاتی اساساً از آنجایی آغاز می‌شود که حمل شیء بر خود به پایان می‌رسد. مثلاً اگر بخواهیم بگوییم «طبیعت خارجی انسان» به عنوان شیئی غیر مفهومی خودش خودش است، از آنجا که قصد داریم این سخن خویش را در قالب گزاره بیان نماییم، دو مفهوم «انسان» و «انسان» را در ناحیه موضوع و محمول قرار می‌دهیم و نحوه‌ای تغایر را میان آن‌ها لحاظ می‌کنیم تا گزاره ما بسامان گردد. اینجاست که حمل شیء بر خود رخ داده است. اما اگر بخواهیم حکمی منطبق با حمل اولی ذاتی داشته باشیم، تازه باید از اینجا به بعد آغاز نماییم و پس از بررسی «انسان» در ناحیه موضوع و محمول این گزاره، به این حقیقت التفات یابیم که «انسان در ناحیه موضوع» و «انسان در ناحیه محمول» دارای یک معنا هستند.<sup>۲</sup>

اکنون این سخن مدرس زنوزی توجیه خویش را باز می‌یابد که در گزاره‌ای چون «انسان انسان است»، ملاحظه حمل شیء بر خود، غیر از ملاحظه حمل اولی است: «فالانسان انسان، مثلاً، قد یؤخذ حملاً للشیء علی نفسه، علی سبیل الضرب المتصور المعقول الذی سلک الیها هذا المحقق الجلیل [= محقق دوانی]، و قد یؤخذ حملاً اولیاً» (مدرس زنوزی، ۱۳۶۳: ۲۲). همچنین می‌توان درک بهتری از انتقادهای میرداماد بر ادعای حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود از سوی محقق دوانی داشت و این سخن شارح قبسات را نیز بهتر دریافت که «و من الناس من لم یستطع الی الفرق بین الحمل الأولی و بین حمل الشیء علی نفسه سبیلاً، فقد وقع فی مخمصه اشتباه الأول بالأخیر؛ و لا ینحفی الفرق بینهما لدی الناقد الخبیر [= میرداماد] (علوی، ۱۳۷۶: ۴۲۳).

اما با توجه به همین شکل‌ها می‌توان به شباهت غیر قابل انکار میان حمل شیء بر خود و حمل شایع صناعی پی برد. در حمل شایع نیز یک شیء مورد مطالعه واقع می‌شود که می‌تواند غیر مفهومی (مثلاً در گزاره «انسان خندان است») یا مفهومی (مثلاً در گزاره «انسان نوع است») باشد و همچنین همان شیء مورد مطالعه است که «ما به الاتحاد» را تامین می‌کند. و به نظر می‌رسد همین شباهت‌هاست که به حمل شایع انگاری حمل شیء بر خود انجامیده است.

اما علی رغم تمامی این‌ها، نمی‌توان حمل شیء بر خود را همان حمل شایع دانست، زیرا در حمل شیء بر خود، ترادف موضوع و محمول شرط گرفته شده است. ابن رشد در این خصوص می‌گوید: «ذلک یتفق إذا كان للشيء اسمان مترادفان» (ابن رشد، ۱۹۸۰م: ۱۰۸). اما آیا می‌توان حمل شیء بر خود را قسمی از حمل شایع دانست که در آن مفهوم موضوع و محمول نیز یکی است؟ در وهله نخست چنین به نظر می‌رسد که پاسخ منفی یا مثبت به این پرسش بستگی به این دارد که مثلاً این مبنای جرجانی را بپذیریم یا نه که موضوع و محمول در حمل متعارف باید تغایر ذهنی داشته باشند (نک. جرجانی، ۱۴۲۷ق/۲۰۰۷م، بخش دوم: ۳۶). با پذیرش این مبنا از سوی جرجانی، حتی اگر چنان که محقق دوانی می‌گوید تعدد التفات در چنین حملی را حیثیت تقیدیه‌ای بگیریم که براساس آن نحوه‌ای از تغایر در این حمل پدید آید (نک. دوانی، ۱۴۲۷ق/۲۰۰۷م: ۲۸۱)، باز هم نمی‌توان موضوع و محمول در این حمل را دارای تغایر ذهنی دانست، زیرا تغایر مورد نظر دوانی، به قول میرداماد، تغایر در ادراک است و نه مدرک (نک. میرداماد، ۱۳۸۱: ۳۹). لذا حمل شیء بر خود، دیگر حمل شایع نخواهد بود و اینجاست که به نوعی به استقلال حمل شیء بر خود از حمل اولی و شایع تن داده ایم. اما آیا همین امر منجر به ارائه تقسیم‌بندی‌ای سه‌گانه از حمل با استقلال بخشیدن به حمل شیء بر خود در برابر حمل اولی و شایع از سوی میرداماد شده است؟ (نک. الاقی المبین: ۲۶).<sup>۳</sup>

به نظر می‌رسد مسئله اندکی عمیق‌تر از این باشد. برای مثال «مفهوم جزئی» را در نظر بگیرید. اگر بخواهیم بگوییم این مفهوم خودش خودش است، ناگزیر به گزاره «جزئی جزئی است» دست خواهیم یافت به طوری که در ناحیه موضوع این گزاره «مفهوم جزئی» اراده شده است و موضوع و محمول گزاره با هم مترادفند. اکنون می‌توان گفت در این گزاره مفاد حمل شیء بر خود به شکل صادق وجود دارد. از سوی دیگر رعایت شرط ترادف موضوع و محمول در حمل شیء بر خود، خود به خود، باعث شده است تا این گزاره مصداقی از حمل اولی ذاتی نیز باشد، به این معنا که «مفهوم جزئی در ناحیه موضوع با مفهوم جزئی در ناحیه محمول، علی رغم نحوه‌ای از تغایر، در مفهومیت اتحاد دارند». اما حتی اگر فرض تغایر ذهنی جرجانی در باب حمل شایع را نپذیریم، باز هم نمی‌توان این گزاره را مصداقی از حمل شایع به معنای «حمل کلی بر جزئیات» دانست، زیرا این سخن کاذب خواهد بود که «مفهوم جزئی از افراد جزئی است». اینجاست که

حمل شیء بر خود: حمل اولی، شایع یا ... (محمود زراعت پیشه) ۱۲۱

مشخص می‌شود حمل شیء بر خود به هیچ عنوان همان حمل شایع یا قسمی از آن نمی‌تواند باشد، خواه در حمل شایع تغایر مفهومی را شرط بگیریم خواه نه.

اکنون می‌توان این عبارت ملاصدرا را اندکی واکاوی نمود که حمل شیء بر خود به حمل اولی ذاتی ضروری است، نه به حمل متعارف صناعی (نک. ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۳۲۴). این سخن ملاصدرا از این حقیقت سرچشمه می‌گیرد که «هر مفهومی به حمل اولی ذاتی بر خویش حمل می‌گردد، اما وقتی پای حمل شایع به میان می‌آید بسیاری از مفهوم‌ها به این امر تن نمی‌دهند: «کل مفهوم یحمل علی نفسه بالمعنی الأول و کثیر من المفهومات غیر محموله علی نفسها بالمعنی الثانی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۸۸). این سخن که ملاصدرا آن را در مواضع دیگری نیز آورده است (نک. ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۱۱)، درواقع برگرفته از میرداماد است (میرداماد، ۱۳۸۱: ۲۷؛ ۳۸۱: ۳۵۱). لذا این سخن که حمل شیء بر خود به حمل اولی ذاتی ضروری است، یعنی هر مفهومی به حمل اولی ذاتی بر خود حمل می‌گردد و این امر به دلیل وجود همان شرط مترادف در حمل شیء بر خود می‌باشد<sup>۴</sup>. از سوی دیگر این سخن که حمل شیء بر خود به حمل متعارف ضروری نیست، اشاره به مواردی چون «مفهوم جزئی» دارد که حمل آن‌ها بر خود، به هیچ عنوان به حمل شایع صادق نخواهد بود.

اما آنچه در باب «مفهوم جزئی» گفته شد نمی‌تواند اینهمانی‌انگاری حمل شیء بر خود را به چالش بکشد، زیرا گزاره‌ای چون «جزئی جزئی است»، به معنای حمل شیء بر خود، یعنی این معنا که مفهوم جزئی خودش خودش است، می‌تواند اینهمانی منطقی جدید باشد، زمانی که موضوع آن شیئی مفهومی است. اما شرط مترادف موضوع و محمول در حمل شیء بر خود می‌تواند نقدی بر اینهمانی‌انگاری این حمل باشد، زیرا همان گونه که دیدیم، اصل اینهمانی در منطقی جدید، به زعم ضیاء موحد، یا بر عینیت و یا تساوی مصداقی دلالت می‌نماید و در آن اساساً به مترادف موضوع و محمول توجهی نمی‌شود. برای درک بهتر این نکته کافی است به این سخن میرزای رشتی توجه شود که:

مفاد اتحاد در حمل یا به تصادق موضوع و محمول در یک چیز باز می‌گردد و این زمانی است که نسبت بین موضوع و محمول به طور مطلق تساوی باشد، مانند این گزاره که «انسان ناطق است» یا این که «ناطق ضاحک است» و مفاد اتحاد گاه به مصداقیت موضوع برای محمول باز می‌گردد، مانند زمانی که موضوع اخص از محمول است (نک. رشتی، ۱۳۱۳ق: ۸۴).

آنچه میرزای رشتی با عنوان «تصادق» از آن یاد نموده است، دقیقاً همان چیزی است که ضیاء موحد به عنوان اصل اینهمانی متناظر در باب مفهوم‌ها از زبان فرگه بیان می‌نماید. اما اگرچه به راحتی می‌توان از گزاره‌هایی که وی به عنوان مثال آورده است، «تساوی» که مفاد چنین اصلی است، را فهمید، اما این گزاره‌ها هرگز در منطقی ما حمل شیء بر خود دانسته نشده‌اند، زیرا در آن‌ها شرط ترادف موجود نیست.

اکنون به این استدلال متکلمان در ردّ این ادعای فلاسفه در باب «عینیت صفات باری تعالی با ذات وی» توجه نمایید که شاید بتوان آن را نمونه‌ای از اینهمانی در باب اسامی و اوصاف خاص دانست:

اگر مفهوم این که خداوند عالم، حی، و قادر است، همان ذات اوست، آنگاه حمل این اوصاف بر ذات وی بی فایده می‌بود و این سخن که «الله واجب است» یا «خداوند عالم است» یا دیگر صفات وی، به سان حمل شیء بر خود می‌بود، اما چنین نیست، زیرا حمل این صفات بر ذات، علی‌رغم این سخن که «ذات ذات است»، دارای فایده است. (جرجانی، شرح المواقف، ج ۸: ۴۶).

اما عدم توجه به شرط «ترادف» در خصوص حمل شیء علی‌نفسه، در این استدلال، باعث شده است تا ایجی این استدلال متکلمان در زیادت صفات از ذات باری تعالی را رد نماید. او این استدلال را تنها دالّ بر زیادت مفهوم صفات بر ذات می‌داند (نک. ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ۴۶). پس نمی‌توان آنچه از حمل شیء بر خود اراده می‌شود را دقیقاً همان چیزی دانست که از اینهمانی منطقی جدید اراده می‌شود.

این ادعا را نیز نمی‌توان پذیرفت که حمل شیء بر خود آنگونه که در منطقی سنتی مطرح شده است، قسمی از اینهمانی منطقی جدید است، زیرا همان گونه که ذکر آن گذشت، کسانی چون قطب الدین شیرازی یا قطب الدین رازی با این که حمل شیء بر خود را صحیح می‌انگاشته‌اند، اما حمل دو جزوی حقیقی بر یکدیگر که از مصادیق بارز اینهمانی منطقی جدید است را حمل ندانسته‌اند (نک. شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۴۶ و رازی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۹).<sup>۵</sup> به عبارت دیگر، اصل اینهمانی نزد بسیاری از منطقی دانان سنتی ما اساساً حمل دانسته نشده است، در حالی که بسیاری از ایشان حمل شیء بر خود را صحیح می‌دانستند.

## ۶. نتیجه گیری

سه برداشت مختلف از حمل شیء بر خود وجود دارد: (۱) حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود، (۲) اینهمانی انگاری آن و (۳) حمل شایع انگاری آن. انگاره‌ی نخست غلط است و ناشی از یکسان انگاری شرط مترادف در حمل شیء بر خود با آن می‌باشد، لذا نمی‌توان این حمل را یکی از اقسام یا همان حمل اولی ذاتی و یا مختص به آن دانست، چنان که تهانوی، سبزواری، میرزای رشتی یا غروی‌ان می‌گویند. همچنین با تکیه بر شکل‌هایی که رسم شد به تفاوت‌های اساسی ای میان حمل اولی و حمل شیء بر خود، چون تفاوت در موضوع، در ساحت ذهنی و در جایگاه مابۀ الاتحاد و مابۀ التفاوت، اشاره شد. انگاره‌ی دوم را نیز نمی‌توان، علی‌رغم ادعای ضیاء موحد، همان برداشت سنتی از حمل شیء بر خود دانست، زیرا در نظر منطقی دانان سنتی اصل اینهمانی از اساس حمل نیست، در حالی که حمل شیء بر خود عمدتاً حمل صحیحی تلقی شده است. حمل شیء بر خود از جهت جایگاه مابۀ الاتحاد و مابۀ التفاوت بسیار شبیه به حمل شایع است. اما از سوی دیگر حمل شایع انگاری حمل شیء بر خود، نیز با موارد نقضی روبرو می‌شود که در متن به آن‌ها اشاره شد که از مهمترین آن‌ها شرط تغایر مفهومی موضوع و محمول در حمل‌های شایع است. لذا مشخص می‌شود که نمی‌توان به سادگی حمل شیء بر خود آن‌گونه که فلاسفه اسلامی از آن بحث کرده‌اند را ذیل عناوین حمل اولی، شایع یا اینهمانی منطقی جدید قرار داد و باید برای آن حسابی جداگانه باز کرد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. برای داوری میرداماد در دعوایی در همین مسئله میان سید سند و محقق دوانی نک. زراعت پیشه، ۱۳۹۱: صص ۱۴۷-۱۵۰.
۲. باید توجه داشت که هرگز در گزاره «انسان انسان است» نمی‌توان گفت «انسان در ناحیه موضوع» عیناً همان «انسان در ناحیه محمول» است، زیرا این دو، از دو اعتبار مختلف پدید آمده‌اند و چنین سخنی «ما به الاختلاف» بودن آن‌ها را چه در حمل شیء بر خود و چه در حمل اولی ذاتی به چالش خواهد کشید، همان‌گونه که میرداماد و مدرس زنوزی معنایی که سید سند بر همین اساس از حمل شیء علی‌نفسه ارائه نموده است را نامعقول خوانده‌اند (نک. میرداماد، ۱۳۸۱: ۲۶ و مدرس زنوزی، ۱۳۶۳: ۲۲).

۳. برای تحقیقی در خصوص این نظر میرداماد نک. زراعت پیشه، ۱۳۹۱.
۴. شرط ترادف موضوع و محمول در حمل شیء بر خود، به صدق حمل اولی ذاتی همزمان با تحقق این حمل می‌انجامد و اگر این شرط را به اشتباه، خود حمل شیء بر خود بدانیم به نظریه غلط حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود خواهیم رسید. پس باید توجه داشت که صدق حمل اولی ذاتی تنها شرط تحقق حمل شیء بر خود است، نه خود آن. در بحث «تحلیل محمول» در فصل دوم از کتاب *حمل اولی و شایع: رهیافتی تاریخی* نشان داده ایم که در توجیه بی‌فایده‌گی حمل در الفاظ مترادف، این حمل را معادل حمل شیء بر خود دانسته‌اند (زراعت پیشه، ۱۳۹۳: ۵۵). وجود شرط ترادف در حمل شیء بر خود می‌تواند مقدمات چنین اشتباهی را فراهم آورده باشد.
۵. مشابه همین نقد را می‌توان بر حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود وارد ساخت، یعنی این که کسانی چون قطب الدین شیرازی و قطب الدین رازی با این که این معنا که مفهوم موضوع همان مفهوم محمول باشد را حمل نمی‌دانستند (نک. شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۴۶؛ رازی، ۱۳۸۴: ۲۴۷)، اما حمل شیء بر خود را حمل صحیحی می‌پنداشتند. این امر خود نشان از این دارد که تصور رایج در منطق سنتی از حمل شیء بر خود، همان تصور کنونی از حمل اولی ذاتی نبوده است.

## کتاب‌نامه

- ابن رشد (۱۹۸۰م). *تلخیص کتاب الجدل*، تحقیق و تعلیق دکتر محمود سلیم سالم، قاهره: هیئة المصریة.
- ایجی، عضد الدین (۱۳۲۵ق). *المواقف*، در: *شرح المواقف*، جرجانی، با تعلیقه حسن چلبی و عبدالکریم السیالکوتی، به تصحیح بدر الدین نعسانی، قم: الشریف الرضی، چاپ اول، دوره هشت جلدی.
- تهانوی، محمد علی (۱۹۹۶م). *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول، دوره دو جلدی.
- جرجانی، میر سید شریف (۱۴۲۷ق/۲۰۰۷م). *حاشیه بر شمسیه*، در: *شروح الشمسیه (مجموعه حواش و تعلیقات)*، قم: انتشارات مدین، چاپ اول، دو بخشی.
- دوانی، جلال الدین (۱۴۲۷ق/۲۰۰۷م). *حاشیه بر حاشیه جرجانی بر شمسیه*، در: *شروح الشمسیه (مجموعه حواش و تعلیقات)*، قم: انتشارات مدین، چاپ اول، بخش دوم، صص ۲۸۶-۲۵۶.
- رازی، فخر الدین (۱۳۸۴). *شرح الاشارات*، مقدمه و تصحیح دکتر نجف‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، دوره دو جلدی.



حمل شیء بر خود: حمل اولی، شایع یا ... (محمود زراعت پیشه) ۱۲۵

رازی، قطب الدین (۱۳۸۴ب). شرح شمسیه، مقدمه و تصحیح محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.

رازی، قطب الدین (۱۳۷۵). محاکمات، در: شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، طوسی، قم: نشر البلاغه، چاپ اول، دوره سه جلدی.

رشتی، حبیب الله (۱۳۱۳ق). بدائع الافکار، تهران: مؤسسه آل بیت (ع).

زراعت پیشه، محمود (۱۳۹۱). «نقد و بررسی تقسیم سه گانه حمل نزد میرداماد»، تاریخ فلسفه، زمستان، شماره ۱۱، صص ۱۳۹-۱۵۸.

زراعت پیشه، محمود (۱۳۹۳). حمل اولی و شایع: رهیافتی تاریخی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۰). التعليقات على الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.

شیرازی، قطب الدین (۱۳۶۹). دره التاج، به اهتمام و تصحیح سید محمد مشکوه، تهران: حکمت، چاپ سوم.

علوی، احمد (۱۳۷۶). شرح کتاب القیسات، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.

غروی، محسن (۱۳۶۶). «نقد ترجمه المنطق»، کیهان اندیشه، شماره ۱۲، خرداد و تیر، صفحات ۹۹-۹۲.

گیلانی، شیخ عبدالله (۱۳۷۰). الرسالة المحیطه بتشکیکات فی القواعد المنطقیه مع تحقیقاتها، در: منطق و مباحث الفاظ، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، صص: ۳۹۵-۳۵۷.

مدرس زنوزی، علی (۱۳۶۳). رساله‌ی حملیه، انتشارات علمی و فرهنگی.

ملاصدرا (۱۹۸۱م). الاسفار، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، دوره نه جلدی.

ملاصدرا (۱۳۶۰). الشواهد، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.

ملاصدرا (۱۳۶۳ب). المشاعر، به اهتمام هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.

ملاصدرا (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

موحد، ضیاء (۱۳۸۲). از ارسطو تا گودل، تهران: انتشارات هرمس، چاپ اول.

۱۲۶ منطق پژهی، سال ۱۲، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

موحد، ضیاء (۱۳۸۵). «معنی و مصداق در اسامی و اینهمانی و ضرورت»، نامه فلسفی، ج ۲، ش ۱، صص ۱۰-۳.

میرداماد (۱۳۸۱). *الافق المبین*، در: *مصنفات میر داماد*، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ج ۲.

میرداماد (۱۳۸۱ب). *الصراط المستقیم*، در: *مصنفات میر داماد*، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ج ۱، صص ۴۹۶-۳۲۹.

