



«حمل الشیء علی نفسه» در رساله حملیه و نزد

منطق دانان مسلمان و فیلسوفان غرب

احمد ابوترابی^۱

چکیده

«حمل الشیء علی نفسه» از جمله قضایایی است که مفاد آن از زمان ارسطو مطرح شده است. مهم‌ترین پرسش‌ها درباره این موضوع عبارت‌اند از: ۱. آیا حمل الشیء علی نفسه حداقل شرایط یک قضیه را دارد؟ ۲. آیا این قضیه گزارشی از عالم واقع می‌دهد؟ و ۳. رابطه آن با اصل عدم تناقض چگونه است و در مبانی منطقی کدام یک از این دو اصل مقدم‌اند؟

منطق دانان مسلمان ذیل عنوان «حمل الشیء علی نفسه» و فیلسوفان غرب ذیل واژه‌های «توتولوژی»، «اصل هوویت» و «قضایای تحلیلی» به مباحث مربوط به آن پرداخته‌اند. در این میان، شیوه ورود و خروج مدرس زنوزی به مسائل این نوع حمل و تقریر وی از مشکلات این موضوع، از امتیاز ویژه‌ای برخوردار است. نگارنده در این مقاله پس از بررسی دیدگاه‌های فیلسوفان و منطق دانان مسلمان، به تحلیل دیدگاه‌های مدرس زنوزی و مقایسه میان دیدگاه‌های منطق دانان مسلمان و فیلسوفان غرب پرداخته و در پایان نظر برگزیده خود را در باب هر یک از مهم‌ترین مسائل این موضوع بیان کرده است.

واژگان کلیدی: حمل الشیء علی نفسه، ثبوت الشیء لنفسه، توتولوژی، اصل هوویت، قضایای تحلیلی، حمل ذاتی اولی، مدرس زنوزی

مقدمه

«حمل الشيء على نفسه» بیان نوعی از قضیه است که احکامی در منطق و معرفت‌شناسی دارد. هرچند در برهه‌ای از تاریخ علم منطق این سنخ از قضایا، باطل یا بی‌فایده به شمار آمده است، اختلاف دیدگاه منطق‌دانان مسلمان در باب آن، و نکته‌های بسیار دقیقی که ضمن مباحث مربوط به آن مطرح ساخته‌اند، بستری مناسب برای پیشرفت علم منطق و معرفت‌شناسی فراهم آورده است. به علاوه، طرح بحث در تقسیم قضایا به حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی در پنج قرن اخیر، زمینه طرح دوباره این نوع قضیه را با نگاهی مثبت پدید آورده و ارزش منطقی و معرفت‌شناختی بحث از حمل الشيء على نفسه را روشن‌تر ساخته است. همچنین بحث از ریشه مبادی فکر بشر و توجه به ابتدای همه قضایا بر اصل عدم تناقض و ارتباط اصل عدم تناقض با اصل هوویت، بار دیگر بحث از حمل الشيء على نفسه را احیا کرده است.

حمل الشيء على نفسه، با پرسش‌هایی مهم و کلیدی درباره ماهیت و امکان تحقق روبه‌روست از مهم‌ترین پرسش‌های تاریخی در باب حمل الشيء على نفسه این است که: آیا این چنین ترکیب‌هایی را می‌توان ترکیب خبری و قضیه نامید و اگر قضیه باشند، گزارشی از عالم واقع را دربردارند و اگر واقع‌نمایی هم داشته باشند، آیا بر کاربرد آنها فایده‌ای مترتب است یا خیر؟

پیشینه طرح این پرسش‌ها در منطق مسلمانان طولانی است و منطق‌دانان مسلمان، از جمله مدرس زنوزی کوشیده‌اند با ابداع شقوق مختلف به حل منطقی آن پردازند و

زوایای گوناگون آن را بررسی کنند. مشابه این پرسش‌ها در فلسفه غرب نیز ضمن بررسی ماهیت و احکام قضایای تحلیلی، اصل هویت و قضایای توتولوژی مطرح شده است. همان‌گونه که در آغاز سخن اشاره کردیم، مباحث مربوط به قضیه «حمل الشيء علی نفسه» و «هویت» به این مسئله منحصر نیست، بلکه مسائل دیگری در آثار فیلسوفان معاصر مسلمان و فیلسوفان غرب مطرح شده است که در آثار زنوزی سخنی از آن به میان نیامده است؛ از جمله آنها مسئله ارتباط اصل هویت با اصل عدم تناقض و مسئله واقع‌نمایی این‌گونه گزاره‌هاست.

پیشینه

پیش از ورود به موضوع مقاله، لازم است درباره پیشینه کاربرد این واژه و دیدگاه‌های منطق‌دانان مسلمان در خصوص ماهیت آن سخنی به میان آوریم.

بحث از «حمل الشيء علی نفسه» پیشینه‌ای به درازای تاریخ علم منطق دارد؛ چه اینکه مفاد آن در آثار ارسطو قابل بازیابی است. (ارسطو، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۶۴۷-۶۴۸، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۶۲)، ولی کاربرد این واژه سابقه‌ای کمتر دارد. عبارت «حمل الشيء علی نفسه» را در آثار شیخ اشراق می‌توان یافت. وی می‌گوید: «... و لیس الحمل اتحاد حقیقتهما (الموضوع و المحمول) اذ یکون حمل الشيء علی نفسه» (سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۶) و پس از وی این عبارت در آثار فخر رازی (۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۵)، محقق طوسی (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۶، ص ۷۴)، قطب‌الدین شیرازی (۱۳۶۹، ص ۳۴۴)، میرداماد (۱۳۸۵، ص ۲۶) و دیگران به کار رفته است.

دست‌کم از دو موضع از منطق ارسطو می‌توان مفاد بحث از حمل الشيء علی نفسه و مواضع ارسطو را درباره این نوع حمل به‌دست آورد: یکی آنگاه که وی به بحث از تضاد قضایا می‌پردازد. وی در اینجا می‌گوید قضیه «خیر، خیر است» و قضیه «خیر، شرّ نیست» صادق‌اند؛ با این تفاوت که در قضیه نخست، حمل «خیر» بر موضوع قضیه، بالذات است، ولی در قضیه دوم محمول، یعنی «شرّ نیست» بالعرض بر موضوع حمل می‌شود و حمل‌های ذاتی وقتی صادق باشند، به صدق سزاوارترند و وقتی کاذب باشند، به کذب سزاوارترند. از این رو «خیر، خیر نیست» به کذب سزاوارتر است تا قضیه «خیر، شرّ است» (ارسطو، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۶۲).

این عبارات به روشنی نشان می‌دهد ارسطو مصداقی از حمل الشيء علی نفسه را تصور کرده و آن را مفید و صادق دانسته و ملاک صدق آن را نیز بیان کرده است؛ چه آنکه به دیدگاه او محمول این‌گونه قضایا بالذات بر موضوعش حمل می‌شود.

موضع دیگری که در آن ارسطو به صورت غیرمستقیم به بحث «حمل الشيء علی نفسه» پرداخته، در بحث از «معانی الشيء بعینه» یعنی در بحث از «هوهویت» است. وی می‌گوید: «... ذلك انا قد اعتدنا ان نقول في الشيء بعينه اما في العدد واما في النوع واما في الجنس، اما في العدد فمتى كانت الاسماء له كثيرة والمعنى واحد بعينه بمنزلة الثوب والرداء، ... احقها وأولها بالتقديم ما وصف واحدا بعينه بالاسم او بالحد» (همان، ج ۲، ص ۶۴۷-۶۴۸).

در اینجا ارسطو سه‌گونه هوهویت و وحدت را مطرح می‌کند: وحدت نوعی، وحدت جنسی و وحدت عددی، و وحدت عددی را چنین توضیح می‌دهد: اگر یک شیء نام‌های متعدد، ولی معنای واحدی داشته باشد، وحدت عددی (هوهویت عددی) دارد؛ همان‌گونه که «ثوب و رداء» نام واحدی بر یک چیزند. سپس می‌گوید از میان انواع هوهویت، آنچه اولی به نام اسم الشيء بعینه (هوهویت) است، این است که چیزی با نام یکسان توصیف شود و یا با تعریف آن توصیف شود. به نظر می‌رسد مراد او این است که اگر محمول و موضوع قضیه‌ای، نامی واحد داشته باشند یا محمول قضیه، تعریف موضوع قضیه باشد، از سنخ وحدت عددی است؛ چنان‌که بگوییم «الانسان انسان» یا بگوییم «الانسان حیوان ناطق».

با تعریفی که به‌زودی از حمل الشيء علی نفسه ارائه خواهیم کرد، می‌توان گفت وحدت عددی ارسطو، همان حمل الشيء علی نفسه است و با برخی از مصادیق حمل‌های ذاتی اولی مصداق واحد دارد.

در آثار ابن‌سینا نیز سرنخ‌هایی از بحث حمل الشيء علی نفسه وجود دارد؛ از جمله مهم‌ترین آنها، مباحثی است که وی حول محور «هوهویت» مطرح کرده است. بحث هوهویت در آثار ابن‌سینا در کتاب‌های الهیات (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰۳-۳۰۴) و جدل (همو، ۱۴۰۴ق الف ص ۶۶-۶۷) مطرح شده است. ابن‌سینا بحث از هوهویت را به دوگونه مطرح کرده است. در الهیات شفاء و کتاب الجدل برای هوهویت اقسامی برشمرده است (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰۳-۳۰۴؛ ۱۴۰۴ق الف، ص ۶۶-۶۷). وی «مساوقت موضوع و

محمول» را از دقیق‌ترین اقسام هوهویت دانسته است (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰۳-۳۰۴). مراد او از مساوقت آن است که دو مفهوم در مصداق از حیثیت و اعتبار واحدی مساوی باشند. وی برای این قسم از هوهویت به «وحدت» و «وجود» مثال می‌زند و می‌گوید: یگانگی این دو به‌گونه‌ای است که برخی پنداشته‌اند این دو واژه، معنای واحدی دارند؛ درحالی‌که این دو صرفاً وحدت مصداقی دارند؛ یعنی «کل ما یوصف بهذا یوصف بذاک» (همانجا). وی سپس می‌گوید هوهویت را به اینکه «کثیر از جهت دیگری واحد باشد» تعریف می‌کنند (همانجا).

به یقین مراد وی از هوهویت در اینجا، اعم از هوهویت به معنای حمل‌الشیء علی نفسه است، ولی در کتاب جدل مصادیقی از هوهویت را نام می‌برد که کار تطبیق آن با حمل‌الشیء علی نفسه را آسان می‌کند؛ چه آنکه می‌گوید سزاوارترین قضیه به نام «هوهویت» قضیه‌ای است که در آن موضوع و محمول هرچند الفاظ متفاوت دارند، معنای واحدی داشته باشند (همو، ۱۴۰۴ق الف، ص ۶۶-۶۷).

البته کلام ارسطو اعم از سخن ابن‌سیناست؛ چه آنکه قضایایی را نیز که در آنها موضوع و محمول لفظ واحد دارند، دربرمی‌گیرد؛ درحالی‌که تعریف ابن‌سینا از مصادیق حمل‌الشیء علی نفسه، تنها به قضایایی اختصاص دارد که محمول و موضوع آنها مترادف باشند. گفتنی است محقق طوسی نیز در تبیین قضایای هوهوی، از عباراتی مشابه عبارات ابن‌سینا بهره برده است. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۶، ص ۴۵۴-۴۵۵).

ثبوت الشیء لنفسه در آثار مسلمانان

یادآوری این نکته نیز است که از جمله عباراتی که در آثار فلسفی و منطقی مسلمانان به کار رفته است و با بحث «حمل‌الشیء علی نفسه» پیوند روشن دارد، عبارت «ثبوت الشیء لنفسه» است.

از جمله کاربردهای فلسفی این قاعده در بحث از اثبات اصل هستی عالم به‌عنوان موضوع فلسفه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۷، پاورقی سبزواری)، اصالت وجود (همان، ج ۱، ص ۴۰، پاورقی ملاعلی نوری)، «مساوقت وجود و شیئیت» (همان، ج ۱، ص ۷۵، پاورقی سبزواری) و در بحث از «عدم واسطه جعل میان یک شیء و ذاتیات آن» (همان، ج ۱، ص ۳۹۹) است و بیشترین کاربرد آن در منطق، در مباحثی است که در

آنها به نوعی حمل الشيء علی نفسه و هو هویت مطرح می شود (قطب الدین رازی، بی تا، ص ۲۲۴۸؛ جرجانی، بی تا، ص ۲۴۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۹۳ پاورقی سبزواری).

از مجموع کاربردهای قاعده ثبوت الشيء لنفسه به روشنی به دست می آید که منطق دانان مسلمان در صدد تفکیک میان این قاعده و قاعده حمل الشيء علی نفسه نبوده اند، بلکه گاهی آن را به معنای حمل الشيء علی نفسه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۷، پاورقی سبزواری) و زمانی به عنوان مبنای این نوع حمل به کار برده اند (همان، ج ۱، ص ۲۹۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۵۵)؛ بدین معنا که چون ثبوت در عالم واقع، مبنای حمل در ذهن است و ثبوت هر چیزی بر خود ضروری است، پس حمل الشيء علی نفسه نیز ضروری است.

به هر حال اندیشمندان مسلمان در ضروری بودن این قاعده به معنای هستی شناسی، منطقی و معرفت شناختی آن تردیدی ندارند و برخی بر این باورند که این قاعده به دو معنا ضروری است: به معنای لازم (عدم انفکاک) و به معنای بدیهی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۹۳، پاورقی سبزواری)؛ و برخی بر آن افزوده اند که ضرورت در این قاعده، به معنای ضرورت وصفی است، نه ازلی (همان، ج ۱، ص ۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۵۵).

پرسش های اساسی

در باب ماهیت حمل الشيء علی نفسه، چند پرسش اساسی وجود دارد که اساس بحث از احکام و ویژگی های این نوع از قضایاست:

۱. آیا حمل الشيء علی نفسه امکان تحقق دارد؟
 - مراد از این پرسش این است که آیا عباراتی مانند «زیدٌ زیدٌ» حداقل شرایط لازم را برای تحقق یک قضیه دارد؟
۲. آیا مراد از حمل الشيء علی نفسه، اتحاد مفهومی موضوع و محمول است یا اتحاد مصداقی و یا اعم از هر دو اتحاد است؟
۳. آیا این نوع حمل، منحصر به قضایایی است که لفظ موضوع و محمول آن یکی باشد، مانند «زید زید است» و «جزئی جزئی است» یا قضایایی مانند «انسان بشر

است» را هم که در آنها محمول، مترادف با موضوع است دربرمی‌گیرد؟ این پرسش با توجه این نکته مطرح می‌شود که حتی اگر حمل الشیء علی نفسه به اتحاد مصداقی هم اختصاص داشته باشد، حمل‌های شایعی‌ای مثل «الانسان ضاحک» را که در آنها اتحاد مفهومی فرض ندارد، دربر نمی‌گیرد. با توجه به این نکته، پرسش فوق را می‌توان مطرح کرد.

۴. پرسش دیگر این است که اگر در حمل الشیء علی نفسه یکی بودن لفظ موضوع و محمول شرط است، آیا این نوع حمل، به قضایایی اختصاص دارد که افزون بر یکی بودن لفظ موضوع و محمول در آنها، تنها اتحاد مصداقی در آنها متصور باشد یا اتحادهای مفهومی نیز حمل الشیء علی نفسه به شمار می‌آیند. طبق فرض دوم هر یک از قضایای «زید زید است» و «جزئی جزئی است» حمل الشیء علی نفسه هستند و طبق فرض نخست تنها قضیه «زید زید است» حمل الشیء علی نفسه به شمار می‌رود.

۵. پرسش پنجم این است که آیا کاربرد «حمل الشیء علی نفسه» به قضایایی اختصاص دارد که در آنها موضوع و محمول متغایر لحاظ نشده‌اند یا کاربرد آن اعم است از قضایایی که موضوع و محمول آنها به صورت متغایر لحاظ شده یا نشده باشند.

طبق فرض نخست در قضیه «زید زید است» اگر لحاظ موضوع و محمول این قضیه یکی باشد، حمل الشیء علی نفسه به شمار می‌آید، ولی به دلیل نداشتن شرط تغایر موضوع و محمول، باطل است. اما اگر «زید» دوم را به لحاظ اینکه محمول است در نظر بگیریم، حمل الشیء علی نفسه نیست و کاربرد آن صحیح است. پاسخ به پرسش‌های یادشده، اساس اختلاف دیدگاه‌های منطق‌دانان مسلمان درباره حمل الشیء علی نفسه است.

دیدگاه‌ها

پاسخ به پرسش نخست

در پاسخ به پرسش نخست می‌توان گفت:

با توجه به آنچه در تاریخچه حمل الشیء علی نفسه بیان شد، ارسطو درباره صحت و

بلکه در ضروری الصدق بودن چنین قضیه‌ای تردید نکرده است (ارسطو، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۶۲). ابن سینا (۱۴۰۴ق الف، ص ۶۶-۶۷) و محقق طوسی (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۶، ص ۴۵۴-۴۵۵) نیز در مقام بررسی اقسام هوویت، قضایایی مانند «انسان بشر است» که به تفسیری از مصادیق حمل الشيء علی نفسه است تردید نکرده‌اند؛ البته محقق طوسی در اساس الاقتباس می‌گوید: «در حملیات موضوع و محمول باید که یک چیز نبود، چه حمل الشيء علی نفسه نشاید» (همان، ص ۷۴). اما سهروردی به صراحت منطقی بودن «حمل الشيء علی نفسه» را رد کرده است؛ زیرا از دیدگاه او، قضیه هیچ‌گاه برای بیان یکی بودن حقیقت موضوع و محمول به کار نمی‌رود و براین اساس، صحت حمل نام‌های مترادف بر یکدیگر را به افزودن عبارتی که در آن به یکی بودن دو اسم یک چیز تصریح شده باشد، مشروط می‌سازد (سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۶-۷) و از این رو می‌گوید به جای «الانسان بشر» باید بگوییم «الانسان هو المسمى بشراً» (همانجا). وی همچنین می‌گوید در این صورت نیز باید توجه داشت که مراد از این قضیه، این نیست که مفهوم این دو واژه یکی است، بلکه مراد این است که آن چیزی که اسم اول درباره آن به کار رفته است، دقیقاً همان چیزی است که اسم دوم درباره آن به کار می‌رود: «بل معناه ان الشيء الذي يقال له ج بعينه يقال له ب» (همانجا).

پس از سهروردی نیز برخی تصریح کرده‌اند که «حمل الشيء علی نفسه» ضروری البطلان است؛ از جمله فخر رازی که حمل الشيء علی نفسه را به دلیل عدم رعایت شرط تغایر موضوع و محمول ممتنع می‌داند. (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۵).

اما میرداماد حمل الشيء علی نفسه را به سه‌گونه تصور کرده و بعضی از کاربردهای آن را باطل، بعضی را بی‌فایده و بعضی را مفید برشمرده است. وی می‌گوید در حمل الشيء علی نفسه اگر محمول دقیقاً همان موضوع باشد و تعدد موضوع و محمول نیز در آن رعایت نشده باشد، چنین حمل الشيء علی نفسه، ضروری البطلان است، ولی اگر محمول به اعتباری غیر از موضوع لحاظ شود، حمل، ممکن است و تحقق می‌یابد، اما بی‌فایده است و اگر تغایری اعتباری در نظر گرفته شود، به‌گونه‌ای که قضیه، بیان‌کننده یکی بودن حقیقت محمول و موضوع باشد، نه اینکه به اتحاد وجودی‌شان بسنده شود، چنین قضیه‌ای «حمل ذاتی اولی» است. عبارت او چنین است:

حمل الشيء على نفسه اما ان يعني به ان الموضوع هو بعينه اخذ محمولاً على ان يتكرر ادراك شيء واحد بتكرر الإلتفات اليه من دون تكثر في المُدرك و المتلفت اليه اصلاً ولو بالاعتبار و هو حمل الشيء على نفسه و تأبي الضرورة الفطرية الا ان تشهد بطلانه... و اما أن يعني به ذلك لكن على ان يحصل تكرر الادراك حيثية تقييدية بتكثر بحسبها المُدرك فيحكم بأن المدرك باحد الادراكين هو نفس المدرك بالادراك الآخر و لا يلحظ تعدد الا من تلك الجهة و هو الذي يقال انه ضرب متصور من حمل الشيء على نفسه ولكنه هو و غير مفيد و اما ان يعني به ان المحمول... و يسمى الحمل الاولي الذاتي (ميرداماد، ۱۳۸۵، ص ۲۶).

به نظر می‌رسد مراد میرداماد این است که اگر در حمل الشيء على نفسه، محمول را دقیقاً همان موضوع در نظر بگیریم و هیچ‌گونه تغایری میان موضوع و محمول لحاظ نشود و تغایر آنها در واقع تنها همان تکرار کاربرد موضوع در محمول باشد، این، مصداق حمل الشيء على نفسه است که بطلان آن روشن است، ولی اگر خود تکرار ادراک در محمول را حیثیت تقييدية محمول قرار دهیم، یعنی بگوئیم مُدرك در محمول از این حیث که به عنوان محمول در نظر گرفته است با مدرك در موضوع، متفاوت است، در چنین قضیه‌ای به لحاظ منطقی حداقل شرایط قضیه تحقق یافته است، اما این قضیه فایده‌ای ندارد.

وی نوع سوم از حمل الشيء على نفسه را قضیه‌ای می‌داند که در آن به بیان اتحاد وجودی موضوع و محمول بسنده نکنیم، بلکه با ذکر محمول در مقام بیان حقیقت موضوع باشیم. به نظر میرداماد در چنین قضیه‌ای، هم شرط اختلاف و تغایر موضوع و محمول به صورت اعتباری رعایت شده است و هم قضیه مفید است.

پاسخ به پرسش دوم

از آنچه در سطرهای بالا گفتیم، سه دیدگاه در پاسخ به پرسش دوم به دست می‌آید: برخی مانند ارسطو (۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۶۲)، ابن سینا (۱۴۰۴ق، ص ۳۰۳-۳۰۴؛ ۱۴۰۴ق الف، ص ۶۶-۶۷) و محقق طوسی (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۶، ص ۴۵۴-۴۵۵). فرقی میان این دو نگاه (نگاه مفهومی و نگاه مصداقی) نگذاشته‌اند و به عبارت دقیق‌تر، گویا به تفاوت دو نگاه توجه نکرده‌اند و به صورت مطلق حمل الشيء على نفسه را مجاز دانسته‌اند.

دیدگاه دیگر، دیدگاه شیخ اشراق است که حمل الشیء علی نفسه را حمل مفهوم بر مفهوم و به همین دلیل آن را باطل دانسته است (سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۶).

دیدگاه سوم، دیدگاه میرداماد است که دو نوع کاربرد برای حمل الشیء علی نفسه تصور کرده است: نگاه مصداقی، که آن را نامعتبر یا بی فایده دانسته، و نگاه مفهومی که آن را حمل ذاتی اولی و معتبر و مفید برشمرده است (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۲۶).

پاسخ به پرسش سوم

بر اساس آنچه پیش تر گفتیم، پاسخ ارسطو به پرسش سوم این است که حمل الشیء علی نفسه - و به تعبیر ارسطو «اسم الشیء بعینه» - اعم است از اینکه لفظ محمول و موضوع آن یکی باشد یا محمول مترادف با موضوع باشد (ارسطو، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۶۴۷-۶۴۸). اما ابن سینا در این مقام بیشتر احتیاط کرده و حمل الشیء علی نفسه را - که آن را بالاترین مصداق هوویت دانسته - تنها به حمل المترادف علی المترادف اطلاق کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص ۶۶-۶۷).

و شیخ اشراق نیز در بطلان حمل الشیء علی نفسه میان «الانسان انسان» و «الانسان بشر» فرقی ندیده و هر دو را با عنوان حمل الشیء علی نفسه باطل دانسته است (سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۶).

پاسخ به پرسش چهارم

در پاسخ به پرسش چهارم، میرداماد تصریح کرده است که «زید، زید است» حمل الشیء علی نفسه و باطل است، ولی «جزئی، جزئی است» حمل ذاتی اولی و معتبر است (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۳۹).

توجه به این نکته نیز سودمند است که چون میرداماد این کاربرد حمل الشیء علی نفسه را به اتحاد مصداقی و حمل شایع اختصاص داده، آن را باطل یا نامفید دانسته و قضیه «جزئی، جزئی است» را چون مصداق حمل ذاتی اولی دانسته، سودمند و معتبر برشمرده آورده است (همان، ص ۱۳۹).

بر اساس آنچه از منطق دانان مسلمان نقل شد، به نظر می رسد دیدگاه کسانی مثل فخر رازی که در هر صورت، حمل الشیء علی نفسه را باطل دانسته اند، به این سبب بوده است که نتوانسته اند کاربردی صحیح برای آن تصور کنند؛ چون در هر صورت، آن را فاقد عدم تغایر موضوع و محمول پنداشته اند؛ برخلاف میرداماد که حمل الشیء علی نفسه را

به سه صورت تصور کرده، تنها یک صورت آن را با مشکل عدم تغایر موضوع و محمول مواجه دیده و البته کاربرد رایج حمل الشیء علی نفسه را به این صورت اختصاص داده است؛ چراکه می‌گوید: «حمل الشیء علی نفسه اما ان یعنی... و هو حمل الشیء علی نفسه و تأبی الضرورة الفطرية الا ان تشهد ببطالانه... واما ان یعنی به...» (همان، ص ۲۶).

البته برخی هم مثل صاحب شرح مواقف هیچ‌گاه حمل الشیء علی نفسه را باطل ندانسته‌اند، بلکه آن را نامفید و حداکثر تنها به لحاظ لفظی مفید دیده است (عضدالدین ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۲، ص ۱۴۶-۱۴۷، حاشیه سیالکوتی). ظاهراً مراد او این است که این‌گونه قضایا تنها مترادف یا وحدت حقیقت موضوع و محمول را بیان می‌کنند که گوینده از قبل آن را می‌دانسته است و از این رو، اطلاع دیگری به مخاطب نمی‌دهند.

جایگاه حمل الشیء علی نفسه در رساله حملیه

همان‌گونه که در بالا بیان شد، حمل الشیء علی نفسه در دیدگاه منطق‌دانان پیش از مدرس زنوزی به یکی از سه صورت ذیل به کار رفته است: یا آن را در ضمن بیان انواع هوویت بیان کرده‌اند، چنان‌که ارسطو و به پیروی از او ابن‌سینا و محقق طوسی چنین کرده‌اند و یا آن را در مقام بیان انواع محمول‌هایی که عین موضوع‌اند ذکر کرده‌اند، چنان‌که میرداماد این راه را رفته است و یا به صورت پراکنده و به مناسبت‌هایی به آن پرداخته‌اند، چنان‌که بیشتر منطق‌دانان چنین کرده‌اند. در این میان، مدرس زنوزی در رساله حملیه منطقی‌ترین راه را رفته است و مباحث حمل را از اساسی‌ترین نقطه آن آغاز کرده، در یک سیر منطقی دقیق جایگاه بحث از حمل الشیء علی نفسه را مشخص و مشکلات آن را بررسی کرده است.

وی بحث خود را از رابطه دو مفهوم آغاز می‌کند و می‌گوید اگر دو مفهوم با هم رابطه‌ای داشته باشند، به گونه‌ای که یکی قرار است بر دیگری واقع شود، این ارتباط یا از طریق حمل هوو (حمل موافات) است یا حمل ذوو و اشتقاقی (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۹۵).

بنا به تعریف وی، حمل ذوو، حملی است که محمول با واسطه واژه‌هایی مانند «ذو»، «فی» و «له» بر موضوع حمل می‌شود؛ چنان‌که می‌گوییم «سفیدی در جسم است»، «فلان شخص دارای مال است» و «هر تألیف شده‌ای دارای تألیف‌کننده‌ای است»، ولی

«حمل هو هو (مواطات)» به هیچ‌یک از واژه‌های فوق نیاز ندارد، بلکه محمول آن مستقیماً بر موضوع حمل می‌شود؛ چنان‌که می‌گوییم «انسان حیوان ناطق است». وی تصریح می‌کند حمل‌های اشتقاقی وجه جامعی با حمل‌های مواطات ندارند و بنابراین، این دو نوع حمل به اشتراک لفظی حمل‌اند، نه به اشتراک معنوی (همان، ج ۲، ص ۱۹۵-۱۹۶).

زنوزی با بیان این مطلب درصدد بیان این مدعاست که حمل‌های اشتقاقی در واقع حمل نیستند؛ چه آنکه محمول‌های آنها در واقع بر موضوع حمل نشده است و بخش دوم قضیه در واقع محمول نیست و میان موضوع و محمول آنها اتحادی برقرار نشده است؛ برخلاف حمل مواطات که بخش دوم قضیه در آنها حقیقتاً با موضوع رابطه اتحادی دارد؛ زیرا آنچه میان دو مفهوم رابطه موضوع و محمولی ایجاد می‌کند و قضیه را تحقق می‌بخشد، این است که میان دو بخش از یک عبارت، از یک‌سو تغایر و تعددی لحاظ شود و از سوی دیگر میان آن دو نوعی اتحاد برقرار باشد؛ زیرا بدون تغایر، تعددی نیست و رابطه میان یک چیز معنا ندارد و بدون اتحاد رابطه‌ای میان آن دو وجود نخواهد داشت. وی سپس می‌گوید اتحاد میان دو مفهوم به دو گونه متصور است: یا این اتحاد به حسب مفهوم موضوع و محمول است یا به اتحاد در وجود برمی‌گردد. اگر اتحاد آن دو مفهوم افزون بر اتحاد در وجود، اتحادی در مفهوم آنها باشد، در این صورت «حمل ذاتی اولی» نامیده می‌شود و اگر تنها در وجود متحد باشند، یعنی به لحاظ مفهوم تغایر حقیقی داشته باشند «حمل متعارف» یا «حمل صناعی» یا «حمل شایع» نامیده می‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۹۶-۱۹۷).

به دنبال طرح این دو قسم از اقسام حمل، وی بحث از حمل الشیء علی نفسه را با نقلی از سید سند، صدرالدین دشتکی آغاز می‌کند و می‌گوید روشن است که در هر حملی باید تغایر و اتحادی برقرار باشد، ولی در حمل الشیء علی نفسه این پرسش مطرح است که: آیا چنین حملی جایز است یا خیر؟ سپس می‌گوید باید دید آیا به صرف اینکه یک واژه یک‌بار در موضوع قرار گرفته و بار دیگر در محمول، برای تحقق تغایر اعتباری کفایت نمی‌کند. زنوزی خود به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد که این کافی نیست؛ چه آنکه موضوع و محمول یک قضیه، در واقع به اختلاف در ادراک تحقق نمی‌یابند، بلکه تنها به تغایر در مُدرک تحقق می‌یابند؛ چه آنکه موضوع و محمول دو نوع از مُدرک هستند، نه دو نوع از ادراک. پس تغایر ادراک برای تحقق حمل کفایت نمی‌کند

و صرف اینکه در ظاهر قضیه‌ای وجود دارد، برای تحقق قضیه کافی نیست و در حمل الشیء علی نفسه، یکی از شرایط مهم تحقق قضیه، یعنی تغایر دو طرف قضیه تحقق نیافته است؛ زیرا موضوع هر قضیه، امر مُدرک است، نه نحوه ادراکی که به آن تعلق می‌گیرد؛ چون در قضیه باید نسبتی میان دو طرف قضیه باشد و نسبت، فرع تعدد است و معنا ندارد انسان واحد، در زمان واحد چیزی را که به لحاظ ذات و حتی اعتبار، تعددی ندارد، دو بار درک کند. بنابراین، برای یک مفهوم با این ویژگی‌ها دو صورت و دو مُدرک تصور نمی‌شود و اگر دوگانگی‌ای وجود نداشته باشد، نسبت هم وجود ندارد؛ چون نسبت بین دو چیز متصور است، نه یک چیز (همان، ج ۲، ص ۱۹۷-۱۹۸).

وی می‌گوید اگر بگویید در حمل، به تغایر واقعی نیاز نداریم، بلکه تغایر اعتباری برای تحقق حمل کافی است و همین‌که یک چیز را با دو توجه درک کنیم، تعدد مُدرک تحقق یافته است؛ همان‌گونه که در تأکیدات لفظی، یک لفظ را تکرار می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم «زید، زید به طرف من آمد» یا آنگاه که می‌گوییم «زید، زید است» یا می‌گوییم «انسان، انسان است». بنابراین، تکرار صورت مُدرک لازم نیست، بلکه تکرار التفات و توجه مُدرک برای امکان برقراری نسبت کافی است؛ چه آنکه با تکرار توجه، در واقع دو صورت و دو تصور تحقق می‌یابد، پاسخ خواهیم داد: روشن است که تکرار توجه در زمان واحد از نفس واحده (مانند تکرار دو ادراک) امکان‌ناپذیر است (همانجا).

اگر بگویید چه اشکالی دارد که بگوییم توجه و التفات دوم پس از التفات و توجه اول رخ می‌دهد و بنابراین در زمان واحد نیست، می‌گوییم در این صورت هر چند تکرار توجه بوده، ولی در حمل به تعدد مُدرک هم نیاز داریم؛ یعنی تکرار توجه به یک چیز کافی نیست و در این صورت حتی اگر بپذیریم تکرار ادراک صورت گرفته و برای تحقق نسبت همین تعدد و دوگانگی کافی است، این نسبت بین دو ادراک صورت گرفته است، نه بین دو مُدرک؛ در حالی که در حمل باید نسبت بین دو مُدرک انجام گیرد (همانجا).

افزون بر این، در تأکیدات لفظی حتی دو التفات هم نیست، بلکه تصور معنای واحد با لفظی واحد است که تکرار می‌شود؛ یعنی تکرار و تعدد تنها در لفظ است، نه در معنا و توجه (همانجا).

البته می‌پذیریم در هیچ‌یک از دو مثال «زید، زید به سوی من آمد» و «زید، زید است» تغایر دو لفظ، فقط در تعدد ادراک نیست، بلکه مُدرک نیز از جهتی متعدد شده است؛

چون معنای «زید، زید است» یا این است که زیدی که با توجه اول درک شده است، همان زید با توجه دوم است و یا معنای آن این است که زیدی که با توجه اول درک شده است، همان زید علی الاطلاق است و بنابراین، به هر حال در این مثال هم اگر حمل تحقق یافته است، به سبب این است که نوعی تعدد و تغایر، تحقق یافته است و اگر غیر از این بود، از نوع «حمل الشيء على نفسه» ای بود که بطلانش روشن و بدیهی است (همان، ج ۲، ص ۱۹۸).

مدرس زنوزی در ادامه بحث دیدگاه سید سند، صدرالدین دشتکی را نقل می‌کند که گفته است امکان حمل الشيء على نفسه روشن است و دیدگاهی که آن را جایز نمی‌داند، دیدگاه دقیقی نیست و تکرار التفات کافی است؛ همان‌طور که شیخ در مواضع متعددی حمل جزئی بر جزئی را جایز دانسته است. معنای «جزئی، جزئی است» این است که خودش، خودش است، و خودش غیر خودش نیست (همان، ج ۲، ص ۱۹۹).

سید صدرالدین دشتکی ادامه می‌دهد که این تفسیر از حمل که هر حملی در واقع بیان اتحاد دو ذات در مصداق است، نادرست است؛ زیرا اگر چنین بود، اینکه می‌گویند مراد از موضوع در قضیه «افراد» است و مراد از محمول «مفهوم» است، نادرست می‌بود؛ چه آنکه طبق این تفسیر باید موضوع و محمول در مصداق یکی باشند؛ در حالی که حمل در قضیه موجب، حکم به اتحاد دو مفهوم است که در اعتبار متغایر باشند و تفاوتی نمی‌کند تغایرشان در مفهوم باشد یا در واقع خارجی آنها. بنابراین، اتحاد موضوع و محمول گاهی در وجود خارجی است، گاهی در وجود ذهنی و گاهی در هر دو (همانجا).

زنوزی در پاسخ به این کلام سید سند، باز این سخن را تکرار می‌کند که تکرار در ادراک، موجب تکرار در مدرک نمی‌شود و تأکید می‌کند که حمل الشيء على نفسه تنها در جایی پذیرفتنی است که بتوان تعددی برای موضوع و محمول در نظر گرفت. وی برای توضیح این فرض، وجه معقولی برای قضایایی مانند «سیاهی، سیاهی است» در نظر می‌گیرد (همان، ج ۲، ص ۲۰۰). این وجه، همان وجهی است که پیش‌تر درباره صحت قضیه «زید، زید است» بیان کرده بود (همان، ج ۲، ص ۱۹۸) و همان است که در کلام میرداماد از موارد جواز حمل الشيء على نفسه به شمار آمده است. از این رو می‌گوید اگر بتوان تغایری ولو در اعتبار میان موضوع و محمول در نظر گرفت، می‌توان تفاوت ادراک

را مستلزم تعدد مدرک لحاظ کرد، ولی تصریح می‌کند که این‌گونه حمل‌الشیء علی نفسه گرچه جایز است، «هدرٌ غیر مفید» (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۲۶)؛ یعنی بی‌فایده و لغو است.

تحلیل تقریر مدرس زنوزی

همان‌گونه که اشاره کردیم، به نظر می‌رسد مدرس زنوزی منطقی‌ترین ترتیب را برای مباحث حمل برگزیده و در سیری دقیق به بحث از حمل‌الشیء علی نفسه رسیده است؛ چه آنکه اگر با نگاهی منطقی و حتی معرفت‌شناختی به سراغ مباحث حمل برویم، درخواهیم یافت که نخستین گام این است که صورت‌هایی از اشیاء به ذهن می‌آیند، ذهن در کاری ناخودآگاه و ارتکازی، به تحلیل صورت‌های ذهنی خود می‌پردازد و یک مفهوم را به مفاهیم متعدد تبدیل می‌کند و میان آنها ارتباط‌هایی برقرار می‌سازد و بر اساس آن عالم هستی را می‌شناسد.

در مقام برقراری ارتباط میان مفاهیم و به‌منظور فهم عالم هستی، ذهن، برخی از مفاهیم را بر برخی قرار می‌دهد. این همان است که در نگاه اول «قضیه حملیه» نامیده می‌شود، کار ذهن تا اینجا، کاری عمومی است و همه مردم در هر کار و مقامی که باشند، عملاً با قضایای حملیه سروکار دارند و از آن بهره می‌برند، ولی منطق‌دان و معرفت‌شناس در سیر کار عملی خود درصدد برمی‌آید صورت‌های گوناگون کاربرد قضیه حملیه را کشف کند و روابط آنها را بسنجد و درست و نادرست آن را از یکدیگر جدا سازد. اینجاست که نخستین پرسش مفهوم‌شناسی درباره حمل مطرح می‌شود که: آیا برقراری ارتباط میان دو مفهوم به چندگونه انجام می‌شود و هر کدام چه ویژگی‌هایی دارند؟

در مقام پاسخ به این پرسش می‌گویید برقراری ارتباط میان دو مفهوم، گاهی مستقیم، روشن و بی‌اشکال است؛ چنان‌که می‌گوییم زید حیوان ناطق است. در این‌گونه قضایا، محمول بدون هیچ افزایشی در معنا و لفظ بر موضوع واقع شده و حقیقتاً حملی صورت گرفته است، ولی گاهی مفهوم به گونه‌ای است که مستقیماً نمی‌تواند بر محمول قرار گیرد، بلکه باید با افزودن مفاهیمی مانند «در»، «دارای» و «برای آن»، زمینه حمل بر موضوع را بیابد. حال جا دارد بررسی کنیم که: آیا میان این دو نوع رابطه تفاوتی هست یا از یک نوع‌اند؟ آیا هر دو آنها را می‌توان قضیه حملیه نامید؟ وی در پاسخ می‌گوید این دو نوع رابطه میان موضوع و محمول، وجه جامعی ندارند، بلکه مشترک لفظی‌اند.

این سیر ایجاب کرده است که مدرس زنوزی در نخستین گام در مسیر خود به سوی بحث از حمل الشیء علی نفسه، حمل را به حمل ذوهو و هوهو تقسیم کند و با اشاره بگوید حقیقت حمل، همان حمل موافات است، بنابراین وی در گام نخست، به مفهوم‌شناسی حمل پرداخته و برای تدقیق در مفهوم‌شناسی، حمل را به دو نوع حمل موافات و اشتقاقی تقسیم کرده است.

گام اساسی بعد وجودشناسی حمل است؛ یعنی اینکه آیا حمل تحقق هم دارد یا خیر. برای دستیابی به تحقق حمل، پس از مفهوم‌شناسی، گام بعد، شناخت معیارهای تحقق حمل است. وی در این مقام به شرایط تحقق حمل می‌پردازد و می‌گوید افزون بر وجود موضوع و محمول، تحقق حمل به دو شرط «نوعی اتحاد» و «نوعی تغایر» نیاز دارد؛ چه آنکه اگر اتحادی نباشد، رابطه‌ای واقعی میان موضوع و محمول نخواهد بود و حمل المحمول علی الموضوع معنا ندارد و اگر تغایری نباشد، تعددی نیست تا دو شیء متعدد اتحادی داشته باشند. بنابراین، تغایر و اتحاد در حمل دو روی یک سکه‌اند؛ یعنی هیچ‌کدام بدون دیگری تحقق نمی‌یابند و بدون هر دو آنها حملی تحقق نخواهد یافت. از این رو، گام دوم وی یعنی بیان شرایط تحقق حمل، برای شناخت وقوع حمل نیز در جایگاه منطقی خود قرار دارد.

پس از بررسی شرایط تحقق حمل، لازم است مصادیق آن بررسی شود و اگر شبهه‌ای در مصادیق اتحاد و تغایر وجود دارد، برطرف گردد. بنابراین، در این گام باید فرقی‌های میان آن دسته از قضایای حملیه که در مظان نداشتن این دو شرط تحقق حمل‌اند، بررسی شود. بدین منظور مدرس زنوزی تفاوت میان دو نوع از حمل، یعنی حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی را بیان می‌کند: در اولی اتحاد میان موضوع و محمول افزون بر مصداق در مفهوم نیز هست و در دومی اتحاد موضوع و محمول به اتحاد در وجود اختصاص دارد.

اما این تقسیم این مسئله را پدید می‌آورد که گویا میان موضوع و محمول در حمل‌های ذاتی اولی تغایری وجود ندارد. از این رو، برای تدقیق در بحث، ضرورت تغایر در قضیه را به ضرورت تغایر اعتباری تبدیل می‌کنند و با افزودن «اعتباری» این شبهه را برطرف می‌سازند.

باز ممکن است به نظر برسد که این مشکل در قضایا به صرف بازگرداندن حمل‌های

ذاتی اولی به حمل هایی که موضوع و محمول شان تنها تغایر اعتباری دارند، حل نمی شود؛ چه آنکه در بعضی از قضایا، موضوع و محمول چنان یکسانند که در آنها جایی برای فرض و تصور تغایر اعتباری هم وجود ندارد. قضایایی مانند «زید، زید است» و «انسان، انسان است» از این سنخ اند؛ زیرا موضوع و محمول آنها کاملاً یکی است و یا قضیه ای مانند «انسان بشر است» که موضوع و محمولش آن تنها در لفظ تفاوت دارند و در واقع تغایر ندارند. بنابراین، رفع این مشکل و پاسخ به آن، گام بعدی در این سیر منطقی است. از این رو، مدرس زنوزی بررسی مسئله «حمل الشيء علی نفسه» را به این مرحله از بررسی مباحث حمل وامی گذارد.

وی در بررسی وضعیت تغایر در حمل الشيء علی نفسه نیز ترتیب دقیقی را رعایت می کند؛ چه آنکه نخست به تبع میرداماد و در پاسخ به دشتکی میان چند نوع تغایر فرق می نهد و تفاوت های آنها را با دقت بررسی و کافی بودن یا نبودن هر یک از آنها را برای تحقق حمل اثبات می کند. او در این گام می گوید تغایرهای اعتباری چند نوع اند: ۱. تغایر برخاسته از تعدد ادراک که این نوع تغایر، در واقع تعدد نحوه ادراک است، بدون اینکه به تغایر مُدرک بیانجامد؛ ۲. تغایر برخاسته از تعدد ادراک، به گونه ای که به تغایر مُدرک بیانجامد. ۳. تعدد مُدرک بدون اینکه به تغایر مدرک برگردد.

وی با این تفکیک تصریح می کند چنین نیست که هر تغایری در ادراک مجوز تحقق حمل باشد؛ چه آنکه شرط تحقق حمل، تعدد مدرک است. به علاوه، عقلاً محال است یک شخص در یک زمان، یک چیز را متعدد ادراک کند. افزون بر این، حتی اگر در دو زمان هم صورت گیرد، حداکثر این است که رابطه تغایر میان دو ادراک رخ داده است، نه تغایر مدرک، و این برای حمل کافی نیست. بنابراین، حمل الشيء علی نفسه به یک معنای آن باطل، یعنی تحقق نیافتنی است، ولی وی تغایر مدرکی را که از تغایر ادراک برخاسته باشد، می پذیرد.

وی در مثال «زید، زید است» و «سیاهی، سیاهی است» به تشریح این مطلب می پردازد و همین فرض را هم به دو نوع تقسیم می کند؛ چه آنکه محمول در این قضایا، یا مقید است به آنچه در توجه دوم ادراک شده است و یا با اطلاق تصور شده است. در صورت نخست تغایر محمول و موضوع در این است که یکی در توجه اول و دیگری در توجه دوم ادراک شده است، و در صورت دوم، تغایر موضوع و محمول در این است که

موضوع با قید توجه اول و محمول با قید اطلاق ادراک شده است و بنابراین، تغایری اعتباری تحقق یافته است. این تفکیک‌های دقیق گرچه زمینه‌ای در کلام گذشتگان داشته است، با این ترتیب و تفصیل و تبیین، کاری ابداعی و ویژه مدرس زنوزی است.

بنابراین، بحث از حمل الشیء علی نفسه در رساله حملیه دو ویژگی منحصر به فرد دارد: یکی نظام منطقی و معرفت‌شناختی دقیق، و دیگری ایجاد فروعی بیشتر که موجب پیشرفت بحث در این موضوع شده است.

بر اساس آنچه تاکنون گفتیم، شد اشکال اساسی مدرس زنوزی بر حمل الشیء علی نفسه این است که یا مُدرک در محمول، متفاوت با مدرک در موضوع نیست که قضیه‌ای تحقق نیافته است، و یا تفاوت مُدرک در محمول با مدرک در موضوع به گونه‌ای است که به تفاوت ادراک برمی‌گردد و این تفاوت در ادراک، حیثیت تقییدیه محمول می‌شود. در این صورت، هر چند حداقل شرایط حمل تحقق یافته است، حمل ارزش مند نیست، ولی وی مانند میرداماد حساب حمل ذاتی اولی را از این سنخ جدا می‌کند و از این جهت که به اتحاد مفهومی و تعریف و بیان حقیقت شیء می‌پردازد، آن را مفید و معتبر برمی‌شمارد.

دیدگاه‌های فیلسوفان غرب

با توجه به این نکته‌ها می‌توانیم به سراغ برخی از دیدگاه‌های مشابه در فلسفه غرب برویم. در فلسفه غرب ضمن مباحث معرفت‌شناختی، انواعی از قضایا مطرح شده است که با حمل الشیء علی نفسه کاملاً قابل تطبیق است یا بسیار به آن نزدیک است. از جمله این قضایا، قضایای هوهوی، توتولوژی و قضایای تحلیلی است. هر یک از این انواع قضایا تعریف‌های متعددی دارد.

تعریف اجمالی هوهویت، توتولوژی و تحلیلی بودن

یکی از بهترین راه‌های فهم تعریف هر یک از آنها، مراجعه به مقایسه‌هایی است که در فلسفه غرب میان این انواع قضایا شده است، ولی پیش از ورود به تفصیل دیدگاه‌های آنها می‌توان گفت:

طبق آنچه از این پس خواهد آمد، اجمالاً مراد فیلسوفان غرب از «اصل هوهویت»، این است که محمول قضیه همان موضوع باشد و با تقریری دیگر می‌توان اصل هوهویت را به اصل «هر چیزی خودش، خودش است» تفسیر کرد و آن را به‌عنوان اصلی عقلی در

علوم مختلف، به‌ویژه در فلسفه، منطق و معرفت‌شناسی به کار برد. «توتولوژی» را معمولاً نامی برای قضایایی قرار می‌دهند که در آنها، محمول عین موضوع است و آن را به همان‌گویی و تکرار معلوم، تفسیر می‌کنند و قضیه تحلیلی، طبق تعریف رایج‌تر آن - که همان تعریف کانت است - قضیه‌ای است که محمول آن همان مفهوم موضوع یا جزئی از آن مفهوم باشد (Kant, 1965, B10-11, p.18).

تعریف هوهویت و توتولوژی

برای تطبیق این سه نوع قضیه بر حمل‌الشیء علی‌نفسه، مناسب است بعضی از دیدگاه‌های فیلسوفان غرب را که در مقام مقایسه این سه نوع قضیه بیان کرده‌اند، ذکر کنیم.

برخی از فیلسوفان غرب، قضایای تحلیلی را همان مصادیق اصل هوهویت می‌دانند (Leibniz, 1989, p.361) و بازگشت قضایای تحلیلی را به اصل هوهویت، دلیل عدم گزارش قضایای تحلیلی از عالم واقع (Ibid) و بی‌فایده‌گی قضایای تحلیلی، برمی‌شمارند (Ayer, 1949, p. 86-87). برخی هم، صدق قضایای هوهوی را به تحلیلی‌بودن آن دانسته‌اند (فولیکه، ۱۳۷۷، ص ۹۰). پوزیتیویست‌ها عموماً به جای کاربرد واژه هوهویت، از واژه «توتولوژی» یعنی «همان‌گویی» استفاده کرده‌اند (Ayer, 1949, p. 71-87; Hospers, 1967, p. 164). با توجه به مباحثی که با عناوین فوق در موضوع قضایای تحلیلی طرح شده است، لازم است ابتدا به تبیین مفهوم اصل هوهویت پردازیم و سپس مفهوم آن را با مفهوم واژه توتولوژی مقایسه کنیم و آن‌گاه نسبت آن را با مفهوم حمل‌الشیء علی‌نفسه به اصطلاح منطقی مسلمانان بررسی نماییم.

لایبنیتس برای بیان اصل هوهویت، واژه «identity» را به کار برده که به «این‌همانی» ترجمه می‌شود (Leibniz, 1989, p.361) و مفاد آن را همان مفاد «حقایق اولیه عقل» می‌داند که آن را در برابر حقایق واقع قرار می‌دهد (Ibid)، ولی پوزیتیویست‌ها از جمله آیر (Ayer, 1949, p. 71-87)، هاسپرس (Hospers, 1967, p.164-167) و ویتگنشتاین (Wittgenstein, 1974, p.(6-11-6), (1202)) قضایای تحلیلی را «tautology» یعنی «همان‌گویی و تکرار معلوم» می‌دانند.

آنچه را لایبنیتس به‌عنوان حقایق اولیه عقل یا این‌همانی (هوهویت) مطرح ساخته

است، با قضایای تحلیلی با معنای کانتی آن تطبیق می‌شود؛ چه آنکه طبق تعریف کانت، قضیه‌ای تحلیلی است که محمول آن عین موضوع یا بخشی از آن باشد؛ برخلاف کسانی مثل هیوم (Hume, 1991, Part1, P. 71) و آیر (Ayer, 1949, P.18) که هر کدام قضایای تحلیلی را به نحوی به معنایی عام‌تر به کار برده‌اند.

برخی از مثال‌های لایبنیتس برای اصل هوویت و حقایق اولیه عقل عبارت‌اند از: «A است A»، «مستطیل متساوی‌الأضلاع، یک مستطیل است» و «اگر A، B نباشد، در نتیجه، A، B نخواهد بود» (Leibniz, 1989, p. 361-32).

لایبنیتس در تبیین مفاد اصل هوویت یا این‌همانی می‌گوید: «حقایق اولیه عقل، حقایقی هستند که من نام کُلّی "این‌همانی" را به آنها می‌دهم؛ زیرا به نظر می‌رسد آنها کاری جز تکرار همان چیز انجام نمی‌دهند، بدون اینکه هیچ چیز دیگری بیان کنند» (Ibid). این عبارت از چند نظر قابل توجه است: اولاً، در این عبارت، او «این‌همانی» را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که ترجمه واژه «توتولوژی» است؛

ثانیاً، از آن همان نتیجه‌ای را می‌گیرد که معمولاً پوزیتیویست‌ها این نتیجه را به قضایای تحلیلی نسبت می‌دهند. این درحالی است که لایبنیتس در جاهای دیگری از کتاب جستارهایی نو و کتاب دیگرش یعنی، موناودولوژی حقایق اولیه عقل را مبنای همه حقایق مشتقه عقل می‌داند (Leibniz, 1992, p. 33) و قول به بی‌فایده‌گی حقایق عقل را مستدلاً ردّ می‌کند (Leibniz, 1989, p. 428-430).

عبارات اول نشان می‌دهد لایبنیتس از این‌همانی یا هوویت، معنایی غیر از همان‌گویی صرف و توتولوژی را نفهمیده است، ولی اینکه این برداشت چگونه با اعتقاد به اینکه آنها بی‌فایده نیستند جمع می‌شود، معلوم نیست.

همان‌طور که اشاره شد، ویتگنشتاین و آیر، قضایای تحلیلی را چیزی جز همان‌گویی (تکرار معلوم) نمی‌دانند و بنا بر آنچه در سطرهای بالا ذکر شد، هاسپرس نیز همین برداشت را تأیید کرده است؛ یعنی گویا او و دیگر پوزیتیویست‌ها میان هوویت و توتولوژی، فرقی قائل نیستند یا اگر هم فرقی میان این‌دو قائل‌اند، قضایای تحلیلی را همان توتولوژی می‌دانند، نه هوویت.

هاسپرس همچنین میان تحلیلی و توتولوژی فرقی اندک قائل شده است. به نظر او، فرق توتولوژی و قضایای تحلیلی این است که قضایای تحلیلی، محصور به شکل سستی

موضوعی - محمولی هستند؛ درحالی که در منطق جدید، توتولوژی به صورت قضایایی از قبیل « $P \Rightarrow P$ » یا « $P \vee \sim P$ » و قضیه «اگر این انسان است، پس انسان است» به کار می رود. به علاوه، قضایای توتولوژی گاهی پیچیده و مرکب هستند. در منطق جدید برای اثبات قضایای توتولوژی مرکب و پیچیده، راه‌هایی وجود دارد که نمی توان آنها را در قضایای تحلیلی سنتی محمولی - موضوعی به کار برد (Hospers, 1967, p. 164-167).

هاسپرس در این بحث سرانجام به این مطلب می رسد که توتولوژی و قضایای تحلیلی، در بیشتر موارد واحدند و تفاوت میان آنها، چنانچه «مقصودمان از تحلیلی، همه قضایایی باشد که نفی آنها مستلزم تناقض گویی است» یا «همه قضایایی باشد که صدق آنها می تواند از تحلیل معانی واژه‌هایی که در عبارت هستند به دست آید، (خواه به صورت موضوع - محمولی یا به صورت توتولوژی) اهمیتی ندارد» (Ibid, p. 166-167).

آیر، قضایای تحلیلی را اعم از قضایایی می داند که محمول آنها عین موضوع یا مندرج یا از لوازم موضوع است. او با وجود این اظهارات، معتقد است قضایای تحلیلی چیزی جز توتولوژی نیستند.

وی این اشکال را از پوانکاره نقل می کند که اگر قضایای تحلیلی صرفاً توتولوژی و ریاضیات نیز فقط تحلیلی باشد، نباید هیچ کشفی در ریاضیات وجود داشته باشد، و سپس به آن چنین پاسخ می دهد که سر وجود کشف در ریاضیات، پیچیدگی بخش‌هایی از ریاضیات است و سر این پیچیدگی، فراوان بودن تحلیلات در ریاضیات و محدودیت ذهن انسان است. او حتی عبارت $7189 = 79 \times 91$ را توتولوژی ساده‌ای برمی شمارد که فراتر از عرصه ادراک بلاواسطه ماست. بنابراین، محاسبات ما جز تبدیل مکررات چیزی نیست؛ یعنی در قضایای تحلیلی تنها صورت عبارات را تغییر می دهیم، بی آنکه معنای آنها را تغییر دهیم و منطق نیز قواعدی برای تبدیل مکررات است (Ayer, 1949, p. 85-86).

گفتنی است آنچه آیر مدعی آن است، اعم از معنای کانتی تحلیلی و آن چیزی است که لایبنتس آن را «تحلیل» می نامد و آن را از حقایق مشتقه عقل می داند. اما اگر قضایای تحلیلی را بر حقایق اولیه عقل نزد لایبنتس تطبیق کنیم، می توانیم بگوییم اختلاف آیر با لایبنتس این است که آیر همه ریاضیات را تحلیلی به معنای کانتی آن می داند، ولی لایبنتس همه ریاضیات را تحلیلی بدان معنا نمی داند.

اما پُل فولکیه تصریح می کند اصل هوویت، غیر از همان گویی است؛ زیرا در اصل

هوهویت، محمول، عین موضوع است، ولی این وحدت موضوع و محمول، انتزاعی است، نه اینکه محمول از جمیع جهات عین موضوع باشد؛ برخلاف توتولوژی که صرفاً تکرار معلوم است و به همین دلیل فایده‌ای بر آن مترتب نیست؛ یعنی اگر مفاد قضیه «الف، الف است» اصل هوهوی باشد، باید «الف» در موضوع با «الف» در محمول، مغایرتی داشته باشد و در این گونه قضایای هوهوی، از جهتی موضوع عین محمول و از جهتی دیگر با آن تفاوت دارد. بنابراین، وحدت موضوع و محمول نیز واقعی نیست، بلکه «انتزاعی است» (فولیکه، ۱۳۷۷، ص ۹۰).

راسل نیز به تفاوت مفاد اصل تحلیلی بودن که با هوهویت بیان می‌شود و مفاد توتولوژی که همان‌گویی صرف است، اشاره دارد. وی با توجه به اعتقادش به این تفاوت بر لایبنتیس انتقاد می‌کند. او معتقد است. مثال‌های لایبنتیس چنان است که به راحتی نشان می‌دهد یا قضایای تحلیلی، همان‌گویی هستند، یعنی در حقیقت گزاره نیستند یا حساب و هندسه در واقع تحلیلی نیستند؛ زیرا لایبنتیس تصریح کرده است حقایق اولیه استدلال، اطلاع جدیدی به ما نمی‌دهند. لایبنتیس برای بیان این مطلب به «A، A است» و «من هستم آنچه هستم» و «AB، نمی‌تواند A نباشد» مثال می‌زند (Russell, 1949, p. 17).

راسل قضایای تحلیلی را به دو دسته همان‌گویی محض، مثل «A، A است» و گزاره‌های مرکبی که در آنها محمول بخشی از موضوع است، تقسیم می‌کند (Ibid, p. 34). این نشان می‌دهد که وی همه قضایای تحلیلی را، همان‌گویی محض نمی‌داند.

در اینجا مناسب است به این نکته توجه دهیم که پل فولیکه، اقسامی برای اصل هوهویت ذکر کرده است که آنرا از مفهوم قضایای تحلیلی دور می‌کند. او می‌گوید:

هوهویت صفتی است که موجب می‌شود چیزی عین چیز دیگر باشد. دو نوع هوهویت تشخیص داده شده است: یکی انضمامی یا عددی، دیگری، انتزاعی یا نوعی؛ هوهویت عددی در مورد موجود واحد صدق می‌کند ... اما هوهویت انتزاعی یا نوعی، وقتی یافت می‌شود که در امور مختلف که دارای نوع واحد هستند، ذهن به وسیله انتزاع یک وجه اشتراک یا یک صورت مشترک امتیاز بدهد، چنان که کسی بگوید کتاب من عین کتاب شماست (فولیکه، ۱۳۷۷، ص ۸۹).

همان‌طور که فولیکه خود تصریح می‌کند، مراد او از «هوهویت انضمامی» همان «وحدت عددی» و مراد او از «هوهویت انتزاعی» همان «وحدت نوعی» میان موضوع و محمول قضیه است.

اما به نظر می‌رسد فولکیه با طرح این بحث و این تقسیم، موضوع بحث را از اتحاد مفهومی موضوع و محمول به طرف اتحاد در مصداق برده است؛ زیرا آنچه لاینیتس مطرح کرده است، هوویت موضوع و محمول در مواردی است که بر قضایای تحلیلی و وحدت مفهومی تطبیق می‌کند که با اتحاد مفهومی موضوع و محمول، قابل تطبیق است؛ درحالی‌که این اقسام با توجه به توضیحات فولکیه و مثال‌های او، مربوط به قضایایی است که موضوع و محمول آن صرفاً اتحاد مصداقی دارند.

رابطه اصل هوویت با اصل عدم تناقض

در فلسفه غرب و در میان فیلسوفان معاصر مسلمان بحثی دیگر درباره حمل الشیء علی نفسه و اصل هوویت مطرح شده است که ارزش منطقی و معرفت‌شناختی بحث از حمل الشیء علی نفسه را روشن‌تر می‌سازد و شبهه بی‌ارزش و لغو بودن کاربرد این‌گونه قضایا را منتفی می‌کند. به‌علاوه پرداختن به این بحث، در روشن‌ساختن مفهوم این واژه‌ها تأثیر دارد.

این بحث درباره رابطه اصل هوویت با اصل عدم تناقض و بحث از تقدم و تأخر هر یک از این دو اصل بر دیگری در مباحث مبنایگروی است. از این‌رو، برای تکمیل مباحث حمل الشیء علی نفسه، در ادامه دیدگاه‌های گوناگون را در این باب مطرح می‌سازیم.

لاینیتس تصریح می‌کند که «در نظام طبیعی حقایق، قول به اینکه "یک چیز، خودش خودش است" بر اینکه "آن چیز، غیر خودش نیست"، مقدم است؛ زیرا در اینجا موضوع بحث این نیست که چه زمانی آن را کشف کردیم - که افراد در آن مختلف‌اند - بلکه موضوع این است که نظام طبیعی حقایق، چگونه است» (Leibniz, 1989, p. 412).

از این عبارات چنین استفاده می‌شود که لاینیتس اصل هوویت را منطقی‌تر بر اصل عدم تناقض مقدم می‌داند؛ هرچند توجه دارد که چه‌بسا برای افراد زیادی اصل هوویت بعد از اصل عدم تناقض مورد توجه قرار گیرد.

رابرت لاتا، از شارحان لاینیتس در مقام تحلیل سخنان او می‌گوید:

اصل امتناع تناقض، اصل منع و طرد دیگران است. ... اصل هوویت «الف، الف است» اصل ثبات و وحدت با خود است. اصل «الف، الف است» به بیان دقیق، یعنی الف هرگز نمی‌تواند ب شود، بلکه الف، الف است و «ب، ب است». پس «اصل امتناع

تناقض با این تفسیر، اصل وحدت محض با خود است که مبین ثبات است با نفی هرگونه تغییر، یا به طور کلی مشعر است بر وحدت با فرد و نفی هرگونه مغایرت (لاتا، ۱۳۸۴، ص ۹۴).

لاتا در این عبارات به نحوی مفاد اصل عدم تناقض را با اصل هوویت به یک معنا گرفته است. هاسپرس نیز در تفسیر توتولوژی یا همان‌گویی - که آن را مطابق تحلیلی بودن می‌داند - هر دو قضیه « $P \Rightarrow P$ » و « $P \vee \sim P$ » را توتولوژی می‌داند (Hospers, 1967, p. 164-167) و اگر توتولوژی را به نظر او، همان اصل هوویت بدانیم، می‌شود گفت او نیز میان اصل عدم تناقض و اصل هوویت مرزی قائل نیست یا دست‌کم برای این دو اصل مصداق واحد قائل است؛ لذا دو قضیه پیش‌گفته را مصداق توتولوژی گرفته است.

اما از کلام آیت‌الله جوادی‌آملی، دیدگاه دیگری استفاده می‌شود. ایشان بر این باور است که اصل عدم تناقض منطقاً بر اصل هوویت مقدم است؛ یعنی اصل هوویت از نتایج منطقی اصل عدم تناقض است. ایشان می‌گویند:

اصل هوویت به دلیل اینکه علی‌رغم بدیهی بودن، اولی نیست، در صورت غفلت و یا تردید در آن، با اصل دیگری که قابل تردید نیست، یعنی با مبدأ عدم تناقض قابل اثبات نیز هست... مبدأ عدم تناقض برخلاف اصل هوویت، بدیهی اولی است و راهی برای تردید در آن وجود ندارد و از همین جهت، آن را اول‌الاولی و احق‌الاقوییل بالقبول گفته‌اند و این از موارد اختلاف حکمای مسلمان با برخی اندیشمندان غربی است که اصل هوویت را مقدم بر مبدأ عدم تناقض می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۱۱۰).

ایشان در ادامه، این اشکال را مطرح می‌کنند که پس چرا برخی در عین اذعان به اصل هوویت، مبدأ عدم تناقض را انکار کرده‌اند، و به این اشکال پاسخ می‌دهند که انکار اصل تناقض، برای عدم تصور صحیح اطراف آن است... البته به لحاظ منطقی هر یک از دو اصل هوویت یا مبدأ عدم تناقض، چون به ضرورت مورد اذعان قرار گیرد، اصل دیگر را از آن می‌توان استخراج کرد... غرض آنکه، در نظم معرفتی، اصل عدم تناقض بر اصل هوویت هم مقدم است» (همان، ج ۷، ص ۱۱۰-۱۱۱).

پل فولکیه از کسانی است که به روشنی در پی فرق‌گذاری میان اصل هوویت و اصل

عدم تناقض است. او می‌گوید:

... وقوف ما به اصل هوویت بعد از اصول دیگر است و حتی غالب مردم آن را به عبارت درنی‌آورند و حال آنکه مضمون اصل امتناع تناقض را در عباراتی چون «در، یا بسته است یا باز» و «یا من اشتباه می‌کنم یا شما» بیان می‌کنند و از نظر تقدم و تأخر زمانی نیز اصل امتناع تناقض است که ابتدا به عبارت در آمده و اصل الأصول شناخته شده است ... چنان‌که ارسطو و توماس آکوئینی فقط از اصل عدم تناقض بحث کرده‌اند، اما اصل هوویت، هم ساده‌تر است و هم منطقاً مقدم (فولیکه، ۱۳۷۷، ص ۸۸).

با توجه به آنچه پیش از این از لایبنتیس نقل کردیم، به نظر می‌رسد دیدگاه فولکیه در واقع شرح سخن لایبنتیس است و طبق آن، اصل هوویت، غیر از اصل عدم تناقض و منطقاً بر آن مقدم است؛ هرچند در فهم عمومی و کاربرد اصل عدم تناقض بر اصل هوویت مقدم است. پل فولکیه در جای دیگری نیز از اصل عدم تناقض با عنوان یکی از فروعات اصل هوویت نام می‌برد.

حاصل کلام

مقایسه دیدگاه‌های مسلمانان و فیلسوفان غرب

از آنچه از فیلسوفان غرب درباره توتولوژی، هوویت و قضایای تحلیلی نقل شد، چنین به دست می‌آید که بیشتر آنان قضیه توتولوژی را به معنای تکرار یک مفهوم در محمول قضیه می‌دانند و آن را بی‌فایده یا تکرار بی‌معنا برمی‌شمارند و به همین دلیل آن را فاقد گزارش از واقع و غیرکاربردی به‌شمار می‌آورند.

البته برخی از آنها قضایای توتولوژی را به دو دسته مفید و نامفید تقسیم می‌کنند. مراد کسانی که به این تقسیم باور دارند، این است که تکرار موضوع در محمول همیشه بی‌فایده نیست، بلکه می‌تواند کاربرد درست نیز داشته باشد. برخی از فیلسوفان غرب حتی قضایای تحلیلی را نیز نوعی توتولوژی برشمرده‌اند و در این صورت نیز درباره مفید و نبودن آن تردید می‌کنند؛ چه آنکه بعضی از آنها حتی قضایای تحلیلی را نیز نامفید و تکرار مدعا و فاقد گزارش از خارج به‌شمار می‌آورند.

درباره اصل هوویت نیز این‌گونه مباحث تکرار می‌شود؛ یعنی برخی از فیلسوفان غرب آن را تکرار مدعا، فاقد معنا، فاقد گزارش از خارج و ... برمی‌شمارند و برخی دیگر

تصریح می‌کنند که قضایای هوهوی، غیر از قضایای توتولوژیکی هستند؛ چه آنکه در قضایای هوهوی و قضایای تحلیلی، محمول از جهتی با موضوع اتحاد و از جهتی با آن تغایر دارد.

این‌گونه نزاع‌ها در قضایای توتولوژی و هوهوی و تحلیلی کاملاً شبیه نزاع‌ها بر سر حمل الشیء علی نفسه است؛ چراکه برخی آن را به کلی باطل، برخی آن را بی‌فایده و برخی برای آن کاربردهای متفاوت قائل‌اند؛ همانگونه که میرداماد سه کاربرد برای حمل الشیء علی نفسه تصور کرده، برخی را تکرار مفهوم واحد و باطل، و بعضی را درست، ولی بی‌فایده، و دسته‌ای را مفید دانسته است.

بنابراین، حاصل دیدگاه‌های فیلسوفان غرب درباره توتولوژی و قضایای هوهوی و تحلیلی، شبیه به حاصل دیدگاه‌های منطق‌دانان مسلمان درباره حمل الشیء علی نفسه است. شباهت دیگر این است که کاربرد غالب در توتولوژی، تکرار محض بودن است؛ چنان‌که کاربرد غالب حمل الشیء علی نفسه نیز چنین است؛ برخلاف کاربرد غالب در قضایای هوهوی و تحلیلی که در آن تغایر موضوع و محمول پذیرفته شده است.

البته اشکال فقدان تغایر موضوع و محمول در قضایای توتولوژی و هوهوی در فلسفه غرب تقریری متفاوت دارد؛ چه آنکه اشکال‌های فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان بیشتر وجهه منطقی دارد، ولی اشکال‌های فلاسفه غرب بیشتر دارای وجهه معرفت‌شناختی است. در این میان، مدرس زنوزی هرچند گرایش روشن‌تری در نفی قضایای حمل الشیء علی نفسه دارد، به مانند میرداماد تفاوت صورت‌های مختلف کاربرد آن را پذیرفته و به حق به باطل نبودن برخی از کاربردهای آن اعتراف کرده است. البته در برجسته‌سازی معایب منطقی صور غیرکاربردی آن، کاری دوچندان کرده و صور دقیقی را مطرح ساخته است.

دیدگاه‌های برگزیده

بنا بر آنچه گفته شد، سه مسئله مهم در بحث از حمل الشیء علی نفسه و قضایای مشابه آن در فلسفه غرب، مانند توتولوژی و اصل هوهویت وجود دارد. این سه مسئله عبارت‌اند از:

۱. آیا کاربرد حمل الشیء علی نفسه منطقی و مجاز است و توجیهی عقلانی دارد؟

۲. آیا حمل الشیء علی نفسه گزارشی از عالم واقع است یا تنها بیان اتحاد

مفهومی موضوع و محمول است؟

۳. آیا حمل الشیء علی نفسه (اصل هوویت) مقدم است یا اصل عدم تناقض؟ برای پاسخ به پرسش نخست باید ریشه‌های منطقی ضرورت اتحاد و تغایر در یک قضیه منطقی را بررسی کرد. به نظر می‌رسد دو چیز اساس طرح شرط اتحاد و تغایر در قضیه است: یکی اینکه قضیه، بیان اتحاد است و اتحاد فرع تعدد است و تعدد فرع تغایر، و دیگر اینکه فاعل ذی‌شعور هیچ‌گاه کار لغو نمی‌کند و تکرار یک واژه بدون انگیزه، کاری لغو و بی‌معناست. بنابراین، اگر فاعل ذی‌شعور آن را به کار برده است، قطعاً انگیزه‌ای داشته و اگر انگیزه‌ای داشته، قطعاً در آن حداقل تغایر لازم را در نظر گرفته است. البته بحث‌های علمی منطق‌دانان در این باره، موجب آگاهانه‌شدن برخی دقت‌های علمی خواهد شد، ولی اثر عملی چندانی ندارد؛ زیرا انگیزه‌های گوناگونی برای کاربرد حمل الشیء علی نفسه وجود دارد که همه آنها به‌سادگی قابل شمارش و پیش‌بینی نیست و حتی اگر منطق‌دانان هم در این باره هیچ نمی‌گفتند، این کار در عرف عام و خاص به‌درستی رخ می‌داد و خود کاربرد عاقلانه آن، دلیل بر این است اندک تغایر اعتباری لازم را در نظر داشته‌اند؛ هرچند ما مصداق آن را ندانیم.

درباره مسئله دوم، یعنی گزارش حمل الشیء علی نفسه یا اصل هوویت از عالم واقع نیز نگارنده به پیروی از دیدگاه منطق‌دانان مسلمان، بر این باور است که کاربرد اصلی حمل برای بیان عالم واقع و مصداق است (حمل شایع)، ولی دلیلی هم بر ناممکن‌بودن کاربرد مفهومی (حمل ذاتی اولی) نداریم؛ چون این‌گونه حمل هم فواید و کاربردهایی دارد و یک قضیه تاب‌پذیرش هر دو لحاظ (لحاظ اتحاد مفهومی و لحاظ اتحاد مفهومی) را در دو نگاه دارد. این مطلب را نگارنده در جایی دیگر به‌تفصیل بیان و اثبات کرده است (ابوترابی، ۱۳۹۴، فصل شانزدهم).

درباره مسئله سوم، یعنی ارتباط اصل هوویت و اصل عدم تناقض، و تقدم و تأخر این دو بر یکدیگر، نگارنده بر این باور است که هرچند اصل هوویت با اصل عدم تناقض، مفهوم واحدی ندارد، جایگاه منطقی این دو یکسان است؛ یعنی اگر کسی اصل عدم تناقض را نفهمد و نپذیرد، نمی‌تواند اصل هوویت را بفهمد و بپذیرد، و اگر کسی اصل هوویت را نپذیرد، نمی‌تواند اصل عدم تناقض را بفهمد و بپذیرد.

دلیل ما این است که مفاد «الف، الف است» در صورتی امکان تصدیق دارد که «الف،

الف نیست» نفی شود و «الف، الف نیست» در صورتی امکان انکار دارد که «الف، الف است» پذیرفته شود و به عبارتی، اصل هوویت و اصل عدم تناقض دو روی یک سکه‌اند و این مطلب با دو مقدمه ذیل قابل تبیین است:

اولاً، در «الف، الف است» وحدت شیء با خود ادراک می‌شود و در «الف، نالف نیست» کثرت و غیریت شیء با خود نفی می‌شود.

ثانیاً، همان‌گونه که وحدت و کثرت از معقولات ثانیه منطقی هستند که مفهوم هر یک تنها در مقام مقایسه با دیگری و به همراه فهم دیگری فهم می‌شود، درک مصادیق آنها از این نظر که مصداق وحدت و کثرت‌اند نیز با هم در می‌شوند؛ یعنی این‌همانی «الف» با خود، تنها در صورتی فهمیده شود که غیریت آن با غیر خود نیز با آن فهمیده شود. بنابراین، هیچ‌گاه هیچ‌یک از این دو مفهوم بدون دیگری ادراک نمی‌شود.

از این رو، این دو اصل در فهم لازم و ملزوم یکدیگرند و با هم فهمیده می‌شوند. لازمه اصل هوویت، امتناع تناقض و لازمه امتناع تناقض، اصل هوویت است.

محتوای سخن و ادعای رابرت لاتا درباره ارتباط این دو اصل، چیزی مشابه سخن ماست، ولی وی هیچ تحلیل و تفسیری برای تبیین درستی ادعای خود ارائه نداده است. اما چنان‌که ما بیان کردیم، می‌توان با استفاده از مفهوم معقول ثانی فلسفی، تفسیر دقیق و معقولی از ارتباط اصل هوویت و اصل امتناع تناقض ارائه داد.

گفتنی است: **اولاً**، هم‌رتبه‌بودن منطقی اصل هوویت و اصل عدم تناقض، غیر از هم‌رتبه‌بودن در کاربرد و مقدار کاربرد آنهاست. البته روشن است که موارد کاربرد اصل عدم تناقض، به مراتب بیشتر از موارد کاربرد اصل هوویت است. کاربرد بیشتر اصل عدم تناقض بدین معناست که هر چند در هر توجهی به مفاد هوویت در هر قضیه‌ای، توجهی ناخودآگاه یا آگاهانه به عدم نقیض آن نیز وجود دارد و در هر توجهی به نفی نقیض هر قضیه مورد قبولی، توجهی ناخودآگاه یا خودآگاه به اینکه موضوع قضیه، خودش، خودش است وجود دارد، ولی معمولاً موارد توجه آگاهانه به عدم نقیض، خیلی بیشتر از توجه آگاهانه به هوویت موضوع و محمول آن است.

ثانیاً، همان‌طور که اشاره شد، توجه به اصل هوویت و اصل عدم تناقض، توجهی ثانوی است؛ یعنی برای فهم یک قضیه و فهم صدق آن، لازم نیست نفی نقیض آن نیز مورد توجه و خودآگاهی قرار گیرد، بلکه در صورت وجود، مثلاً قول مخالف یا وجود

شبهه و امثال ذلک، به اصل هوهویت یا اصل عدم تناقض توجه خواهد داشت. این همان است که از آن به «یقین مضاعف» تعبیر می‌شود. این دیدگاه درباره اصل هوهویت، مطابق با این برداشت از معنای اصل هوهویت است که از آن به «خودش، خودش است» تعبیر می‌شود و در عربی آن را به «تطابق» ترجمه می‌کنند و با «حمل الشيء علی نفسه» مطابقت دارد.

سال دوم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۶ □

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء، الالهيات. مراجعه و تقديم ابراهيم مذكور؛ تحقيق الاب فنواتي، سعيد زايد. قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۲. _____ (۱۴۰۴ق. الف). الشفاء، المنطق، الجدل. مراجعه و تقديم ابراهيم مذكور؛ تحقيق احمد فؤاد اهوانى. قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۳. ابوترايى، احمد (۱۳۹۴). چيستى و نقش فضاياى تحليلى و تركيبى در منطق و معرفت شناسى. قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى ۱.
۴. ارسطو (۱۹۹۹م). النص الكامل لمنطق ارسطو. ج ۲. تحقيق و تقديم فريد جبر؛ مراجعه جيران جهامى، رفيق العجم. بيروت: دارالفكر اللبناني.
۵. جوادى املى، عبدالله (۱۳۷۶). رحيق مختوم (شرح حكمت متعاليه) ج ۷. تنظيم و تدوين حميد پارسانيا. قم: مركز نشر اسراء.
۶. زنوزى، على بن عبدالله (۱۳۸۷). مجموعه مصنفات حكيم مؤسس آقاعلى مدرس طهرانى (ج ۲: رسائل و تعليقات). تنظيم، تصحيح و تحقيق محسن كديور. تهران: طلاعات.
۷. سهروردى، يحيى بن حبش (۱۳۳۴ق). منطق التلويحات. تحقيق و تقديم على اكبر فياض. تهران: دانشگاه تهران.
۸. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (۱۳۶۰). الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة (ج ۱). چاپ سوم. بيروت: داراحياء التراث العربي.
۹. طباطبايى، محمد حسين (۱۳۷۴). نهاية الحكمة. چاپ سيزدهم. قم: جماعة المدرسين بقم المشرفة، مؤسسة النشر الاسلامي.
۱۰. عضدالدين ايجى، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۲۵ق). شرح المواقف (ويليه حاشيتي السيلالكوتي و الجلبى) ج ۲. تصحيح السيد محمد بدرالدين النعساتي. [قم]: منشورات الشريف الرضى.
۱۱. فخر رازى، محمد بن عمر (۱۳۷۳). شرح عيون الحكمة (ج ۱). تحقيق احمد حجازى، احمد السقا. تهران: مؤسسة الصادق للطباعة و النشر.

۱۲. فولکیه، پُل (۱۳۷۷). فلسفه عمومی، یا، مابعدالطبیعه. ترجمه یحیی مهدوی. چاپ سوم. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. قطب‌الدین رازی، محمدبن محمد (بی‌تا). تحریر القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية. تصحیح محسن بیدارفر. قم: بیدار.
۱۴. قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود (۱۳۶۹). درة التاج: منطق. بکوشش و تصحیح محمد مشکوة. چاپ سوم. تهران: حکمت.
۱۵. لاتا، رابرت (۱۳۸۴). فلسفه لاینیتس. ترجمه فاطمه مینایی. تهران: هرمس.
۱۶. میرداماد، محمدباقربن محمد (۱۳۸۵). مصنفات میرداماد: الافق المبين. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۷۶). أساس الاقتباس. تصحیح مدرس رضوی. چاپ پنجم. تهران: دانشگاه تهران.
18. Ayer, Alfred Jules (1949). *Language truth and logic*. New York: Dover Publications Inc.
19. Hospers, John (1967). *An introduction to philosophical analysis*. 2nd Print. Prentice – Hall Inc & Englewood Cliffs, N.J.
20. Hume, David (1991). An enquiry concerning human understanding. In: *Hume, An enquiry concerning human understanding - my own life - An abstract of A treatise of human nature*. Introduction notes and editorial arrangement by Antony Flew. New York: Open court publishing Company.
21. Kant, Immanuel (1965). *Critique of pure reason*. Translated by Norman Kemp Smith. New York: 'ST Martin's Press.
22. Leibniz, Gottfried Wilhelm Von (1992). *Discourse on metaphysics and The monadology*. Translated by George R. Montgomery. New York: Prometheus books.
23. _____ (1989). *New essays on human understanding*. Translated and edited by Remnant Peter and Jonathan Bennett. USA: Cambridge University Press.
24. _____ (1949). The monadology. In: Leibniz, *Discourse on metaphysics and The monadology*.
25. Russell Bertrand (1949). *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. London: Bradford & Dickens.
26. Wittgenstein, Ludwig (1974). *Tractatus Logico – philosophicus*. Translated by D.F. Pears and B.F. McGuiness. London; New York: Rutledge.