



# اصفہا فلسفے مکتبہ

نخستین ہمایش بین المللی

مجموعہ مقالات برگزیدہ

— جلد اول —

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

**مکتب فلسفی اصفهان** اصطلاحی مستحدث نزد پژوهشگران عرصه‌ی مطالعات سنت حکمی و عرفانی عالم اسلام است. حکیمان حوزه‌ی اصفهان به خوبی نشان دادند که استمرار واقعی این سنت و انتقال روح آن از عصر فارابی و ابن سینا به بعد، نه از مجرای چهره‌هایی مانند ابن‌رشد اندلسی، که از طریق حکمایی مانند میرداماد، مؤسس مکتب اصفهان میسور است؛ و این طریقی بود که پیشتر به همت حکیمان و عارفانی مانند شیخ اشراق، ابن عربی، خواجه طوسی، ابن‌ترکه اصفهانی، سید حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی و اعظم حوزه‌ی شیراز هموار شده بود.

نشاط فکری، رونق حوزه‌های درسی، جامعیت، تلفیق مشارب گوناگون فکری در عین خلاقیت و نوآوری، جمع میان عقلانیت و معنویت، پاسخ‌گویی به پرسش‌های روز و مهم‌تر از همه عرضه‌ی آموزه‌هایی برآمده از روح و باور شیعی، رویداد بزرگی بود که حاصل آن به تعبیر برخی از محققان معاصر **حکمت معنوی تشیع** است. این شیوه‌ی نوین فکری، توجهی ویژه به متن قرآن کریم و روایات و ادعیه‌ی مأثوره از پیشوایان دین داشت که با بهره‌گیری از تأویل توانست خلاء موجود در حکمت اسلامی دوران پیش از خود را به خوبی جبران کند.

حوزه‌ی فلسفی اصفهان، سایر مشارب فلسفی قدما را نیز در بطن خود حفظ و بازسازی کرد و حتی با توانی بیش از قبل، ضامن تداوم آن‌ها شد. از باب نمونه، بیشترین حواشی و تعلیقات بر شفا‌ی شیخ‌الرئیس در همین دوران نگاشته شد؛ متون حکمت اشراق به نحو گسترده شرح و تدریس می‌شد، و عرفان ابن‌عربی نیز همچنان رواج و تداوم داشت. افزون بر این، حکیمان متأله این حوزه، این توفیق را نیز داشتند که مکتب اخلاقی-عرفانی تشیع را قوام بخشیده و به تربیت نفوس و ارتقای معنوی اهل سلوک همت گمارند.

گفتنی است اصطلاح **مکتب فلسفی اصفهان** به جریان خاصی از حکمای اصفهان اطلاق نمی‌شود. در درون این مکتب، افزون بر حوزه‌ی میرداماد و شاگردانش که به **حکمت یمانی** نیز شهرت یافت، **حکمت ایمانی** یعنی طریق خاص فکری و عملی شیخ بهایی، **حکمت تطبیقی** که بر مدار آرای حکمی میرفندرسکی استوار شد، **حکمت متعالیه** صدرایی و بالاخره **حکمت تنزیهی** مالرجبعلی تبریزی نیز جای می‌گیرند.

آنچه از مآثر حکیمان متأله آن عصر طلایی در دوران صفویه از سده یازدهم هجری به بعد بر جای مانده است، مجموعه‌ای گرانسنگ از معارف حکمی به شمار می‌رود که از حیث کمی و کیفی با هیچ دوره‌ای از ادوار و حوزه‌های از حوزه‌های فرهنگ کهن اسلامی ایران، پیش و پس از آن، قابل مقایسه نیست.

بر بخش بزرگی از این میراث عظیم فکری و معنوی، با گذشت سه- چهار سده، همچنان گرد غربت در کتابخانه‌های شخصی و عمومی نشسته است. آیا جای این پرسش نیست که حتی فهم صحیح حکمت صدرایی - که مشهورتر از سایر مشارب حکمی حوزه اصفهان است- جز با آگاهی بر فعالیت‌های فلسفی زمانه‌ی او و چالش‌های میان او با سایر مکاتب و جریان‌ها چگونه ممکن است؟ نیز چگونه می‌توان به طرح حکمت و فلسفه‌ای زنده، مؤثر و تحرک‌زا در ایران برای مواجهه با مقتضیات عالم معاصر، جز با اِشراف بر آثار و مآثر فلسفی آن عهد باشکوه، توفیق یافت؟

در چند دهه‌ی گذشته استادان و محققانی از جمله شادروان استاد سید جلال‌الدین آشتیانی به پیشنهاد اسلام‌شناس فقید فرانسوی هانری کرین در جهت معرفی آثار حکمای شیعی عصر صفوی به چاپ و انتشار نمونه‌هایی از متون حکمی و عرفانی حکمای اصفهان از میرداماد و میرفندرسکی تا بیدآبادی و نراقی در چهار مجلد مبادرت نمودند. چند سال پیش نیز در همایش بین‌المللی «از اصفهان تا قرطبه» پاره‌ای از متون حکمای اصفهان چاپ و منتشر شد. با وجود این، ثلث آثار حکمی به جای مانده از حکیمان اصفهان نیز هنوز چاپ نشده است؛ از این‌رو به نظر می‌رسید که بهانه‌ی گردهمایی بین‌المللی، می‌تواند زمینه‌ی مناسبی را برای اِیحای آثار این بزرگان فراهم آورد و برای نخستین‌بار به گونه‌ای مستقیم و با محوریت کتب و آثار حکیمان اصفهان عصر صفوی به نشر آن‌ها مبادرت نمود.

پس از اعلام فراخوان **همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان** و آغاز به کار دبیرخانه و کمیته-ی علمی همایش، نخست دست به کاربرسی مقالات رسیده شدیم. این مقالات در سه سطح استادان، دانشجویان و همکاری استاد و دانشجو ارائه گردید که تمامی آن‌ها توسط داوران محترم ارزیابی و پس از تایید نهایی جهت چاپ و انتشار در مجموعه مقالات همایش آماده شد. فهرست مجموعه مقالات همایش بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شد و نمایه‌ای نیز بر پایه‌ی حروف الفبای موضوعات مقالات در آخر مجموعه افزوده شد. از آن‌جا که حجم مقالات رسیده گنجایش بیش از یک مجله را داشت و از سوی دیگر در سه سطح مذکور ارائه شده بود، تصمیم گرفته شد که مقالات در سه مجلد چاپ و منتشر گردد. گفتنی است که چون شماری از مقالات دریافت شده از نظر داوران محترم دارای درجه‌ی علمی-پژوهشی بود، مقرر گردید که مقالات مذکور در مجله‌ی علمی پژوهشی تایخ فلسفه وابسته به بنیاد اسلامی حکمت صدرا نیز جداگانه چاپ شود که بدین‌وسیله از مسئولان آن مجله‌ی وزین به ویژه سردبیر محترم آن تشکر و قدردانی می‌شود. افزون بر کار بررسی مقالات رسیده، تصحیح و تحقیق آثاری از حکیمان این حوزه و نیز نگارش کتاب‌های جداگانه درباره‌ی فعالیت‌های فلسفی این دوره و معرفی حکمای اصفهان، در دستور کار دبیرخانه‌ی همایش قرار گرفت.

آن دسته از آثاری که امیدواریم برای این همایش انتشار یابند، از این قرارند:

شرح التائیه الکبریٰ صائن الدین علی ابن التکره اصفهانی، الشوارق ابوالحسن قاتنی کاشانی، الافق المبین میرداماد، رساله الايقاظات فی خلق الاعمال میرداماد، خطفات القدس میر سید احمد علوی، الکلمة الطیبة فیاض لاهیجی، شرح فارسی تهذیب المنطق فیاض لاهیجی، بیان الاسرار (در شرح مصباح الشریعه) شیخ حسین زاهدی، مجموعه رسائل فارسی ملا اسماعیل خاتون آبادی، شرح العرشیه ملا اسماعیل واحد العین، ساقی نامه‌ی ابوطالب فندرسکی، سیر تحول حوزه فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، مکتب فلسفی شیراز، مکتب فلسفی اصفهان، فرهنگ اصطلاحات کلامی فیاض لاهیجی، جریان های فکری حوزه علمیه اصفهان، دیدار با فیلسوفان سپاهان، مکتب فلسفی اصفهان از دیدگاه دانش پژوهان.

البته این گامی است نخست در معرفی میراث حکمی و معنوی تشیع؛ و از آن جا که انتشار این حجم از آثار به جای مانده، کار و برنامه‌ی موسعی را می‌طلبد، تصمیم بر این شد تا قلمرو منشورات نخستین همایش مکتب فلسفی اصفهان، به آثار حکمای عصر صفوی از میرداماد تا حکیم خواجه‌ی اختصاص یابد. این مجال که به لطف و عنایت حق و حسن توجه تنی چند از محققان و فضالی گرانقدر و شماری از نهادها و مراکز و مؤسسات دینی و پژوهشی فراهم شد، به مثابه‌ی آغاز راه و طلیعه‌ی عرصه‌ای است سرشار از ذخائر علمی و معنوی.

امید آن که بتوانیم با استعانت از توفیقات پروردگار حکیم و مساعدت‌های مسئولان فرهنگی کشور و کلیه‌ی علاقمندان به احیای حکمت اصیل شیعی، گام‌های بعدی و مؤثرتری را در خصوص احیای آثار سایر حکمای اصفهان برداریم.

گروه فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان به عنوان برگزارکننده‌ی این همایش، با سپاس از الطاف ایزد بی‌همتا، از کلیه‌ی شخصیت‌های حقیقی و حقوقی، مسئولان اجرایی، اساتید و دانشجویانی که ما را در هر چه بهتر برگزار شدن همایش، امور اجرایی آن، چاپ و نشر آثار و سایر موارد یاری نمودند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نماید.

#### ۱- اعضای شورای سیاست‌گذاری:

آقایان آیت الله حاج سید محمد خامنه‌ای، حجه الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه، حجه الاسلام والمسلمین حاج شیخ حسن مظاهری، دکتر محمد حسین رامشت، دکتر محمد بیدهندی،

دکتر حسین کلباسی، دکتر سید مرتضی سقائیان نژاد، دکتر مهدی جمالی نژاد، دکتر احمد علی فروغی، دکتر محمد فضیلتی، مهندس مصطفی بهبهانی، سردار کریم نصر اصفهانی، مهندس علی کلباسی.

۲- اعضای کمیته‌ی علمی (به ترتیب الفبا):

آقایان دکتر محمدعلی اژه‌ای، دکتر مهدی امامی جمعه، دکتر مرتضی حاج حسینی، دکتر مهدی دهباشی، دکتر علی ربانی، دکتر جعفر شانظری، دکتر مجید صادقی، دکتر محسن محمدی فشارکی، دکتر محمد مشکات، دکتر اصغر منتظر القائم، دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد، دکتر حامد ناجی اصفهانی، حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ مجید هادی زاده.

۳- ریاست محترم مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان جناب آقای مهندس بهبهانی که از حامیان اصلی برگزاری همایش بوده و چاپ سه جلد مجموعه مقالات همایش را نیز بر عهده گرفتند، صمیمانه تشکر می‌نمایم.

۴- دانشگاه‌هایی که در شهر اصفهان حق‌التحقیق صاحبان آثار و منشوراتی که به چاپ خواهد رسید را به عهده گرفته‌اند:

الف) دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان ب) دانشگاه پیام نور استان اصفهان. بدین‌وسیله از رؤسای محترم، معاونین پژوهشی و سایر مسئولان این دو دانشگاه قدردانی و تشکر می‌نمایم.

۵- جناب آقای سعید محمدی دبیر کمیته‌ی اجرایی و نیز دبیر مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان.

۶- سرکار خانم فریده کوهرنگ بهشتی مسئول دبیرخانه‌ی همایش و نیز سایر دانشجویان گروه‌های فلسفه و الهیات (فلسفه و کلام اسلامی).

علی کرباسی زاده اصفهانی  
دبیر علمی نخستین همایش  
بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان

## فهرست

### دکتر زهرا اخوان صراف

تحلیل و بررسی دیدگاه مجلسی دوم درباره فلسفه و حکمت ..... ۱۱

### دکتر محمد حسن ادریسی

اهمیت شعر و شاعری در عصر صفویه ..... ۳۹

### دکتر فتحعلی اکبری

وحدت دین و فلسفه در حکمت متعالیه ..... ۵۹

### دکتر سید مهدی امامی جمعه

آفاق هرمنوتیکی حکمت متعالیه و رسالت اجتماعی، فرهنگی ملاصدرا ..... ۶۹

### دکتر فرزاد بالو/ دکترمهدی خبازی کناری

نگاهی تطبیقی به مشرق الانوار میرداماد و مخزن الاسرار نظامی ..... ۸۷

### دکتر اعظم رجالی

سیر عرفان در اصفهان از قرن دوازدهم تا عصر حاضر ..... ۱۰۵

### دکتر فروغ السادات رحیم پور

نمود بینش و منش شیخ بهایی و مجلسی (دوم) در رسایل اعتقادی ایشان ..... ۱۲۹

### دکتر محمود زراعت پیشه

نقد و بررسی تقسیم سه گانه حمل نزد میرداماد ..... ۱۵۳

### دکتر علی اکبر زمانی نژاد

درسهای اخلاقی و عرفانی آقا حسین خوانساری ..... ۱۷۱

### دکتر شهناز شایان‌فر

مختصات عرفان راستین نزد فیض کاشانی ..... ۲۰۳

### دکتر غلامحسین شریفی ولدانی

رشحه ای از سحاب (بررسی تأثیرپذیری سحاب اصفهانی از شعر عهد صفوی) ..... ۲۱۵

### دکتر عبدالله صلواتی

انواع انسانی نزد ملاصدرا و فیض کاشانی ..... ۲۳۱

### دکتر سید صدرالدین طاهری

اصول بنیادین نظریه ی ملاصدرا درباره ی معاد جسمانی از دیدگاه فلاسفه ی مکتب اصفهان ..... ۲۴۳

### حجه الاسلام و المسلمین احمد عابدینی نجف آبادی

بررسی حرکت، در جواهر مجرد ..... ۲۶۳

### دکتر سیداحمد عقیلی

سیرتاریخی مکتب فلسفی اصفهان از سقوط صفویه تا برآمدن قاجار ۱۱۳۵-۱۲۱۰ق ..... ۲۷۷

**دکتر غلامحسین عمادزاده**

بررسی دیدگاه آقاحسین خوانساری به برخی از مبانی اصالت وجود صدرایی ..... ۳۱۱

**دکتر علیرضا فاضلی**

روش شناسی سید قطب الدین نیریزی در مباحث عرفان نظری ..... ۳۲۳

**دکتر علی کرباسی زاده اصفهانی**

نگاهی به احوال و اندیشه های علامه خاتون آبادی و معرفی رساله کشف الحیرت ..... ۳۳۷

**دکتر رضا ماحوزی**

تبیین ساختار هستی‌شناختی اعیان؛ گفتگوی تطبیقی حکمای مکتب اصفهان و فیلسوفان معاصر ..... ۳۵۵

**دکتر محمد مشکات**

فلسفه تکنولوژی بر مبنای صدرالمتألهین و از منظر هایدگر ..... ۳۷۱

**دکتر محمد مهدی مشکاتی**

تحلیل دیدگاه حکیم خواجهی در باره معاد جسمانی ..... ۳۹۹

**دکتر امراله معین**

تأثیر نگرش فلسفی کرین بر دیدگاه او در مورد اصفهان: مدینه ی تمثیلی ..... ۴۱۵

**دکتر حامد ناجی**

گذری بر زندگی پیترودلاواله ..... ۴۳۱

**دکتر سیما سادات نوربخش**

ملاصدرا و مبحث عالم مثال در فلسفه سهروردی ..... ۴۴۵

**دکتر سید حسین واعظی**

تحلیل و بررسی باب سوم از رساله زواهر الحکم (میرزا حسن لاهیجی) ..... ۴۶۵

نمایه عنوان مقالات ..... ۴۸۶



## نقد و بررسی تقسیم سه گانه حمل نزد میرداماد

محمود زراعت پیشه<sup>۱</sup>

### چکیده

میرداماد در *الافتق المبین* تقسیمی سه گانه از حمل ارائه نموده است: (۱) حمل شیء بر خود، (۲) حمل شایع صناعی و (۳) حمل اولی ذاتی. اما این تقسیم بندی سه گانه از سوی میرداماد، بی سابقه است و حتی پس از وی نیز دیده نمی شود. مهمترین مشخصه این تقسیم بندی این است که در آن، «حمل شیء بر خود» قسم مستقلی از اقسام حمل به حساب آمده است. تمرکز این مقاله بر همین مشخصه خواهد بود. چنین به نظر می رسد که مذاقه سید سند در خصوص مؤلفه «تغایر مفهومی» در باب حمل و اعتراض محقق دوانی به آن و سرانجام داوری میرداماد میان ایشان مقدمه ای در طرح این تقسیم بندی بوده است. همچنین به نظر می رسد که غفلت از این داوری میرداماد، پس از وی، به از دست رفتن استقلال «حمل شیء علی نفسه» انجامیده است و بر پایه همین غفلت است که عمده متأخران حمل شیء بر خود را قسمی از حمل اولی ذاتی می دانند.

**واژگان کلیدی:** حمل شیء بر خود، حمل اولی ذاتی، حمل شایع صناعی، تغایر اعتباری، تعدد التفات.

## مقدمه

مبحث حمل در منطق از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. هر نظری در این باب لوازم معرفتی خاص خود را به دنبال خواهد داشت. با مراجعه به *الافق‌المبین* میرداماد، تقسیم بندی بی سابقه‌ای از حمل را شاهد هستیم. میرداماد در این تقسیم بندی حمل را دارای سه قسم می‌داند: (۱) حمل شیء بر خود، (۲) حمل شایع صناعی و (۳) حمل اولی ذاتی (نک. میرداماد، ۱۳۸۵: ۲۶).

استقلالی که در این تقسیم بندی به «حمل شیء بر خود»، به خصوص در برابر حمل اولی، داده شده است، علاوه بر بی سابقگی، با آراء متأخران، نیز، چندان سازگار نیست، زیرا عمده ایشان اولاً حمل را، در وهله نخست، تنها دارای دو قسم اولی و شایع دانسته‌اند و ثانیاً «حمل شیء بر خود» را یکی از اقسام حمل اولی ذاتی به حساب می‌آورند (برای نمونه نک. سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۲۶).

در این مقاله به انگیزه میرداماد در طرح این تقسیم بندی پرداخته می‌شود. به نظر می‌رسد این تقسیم بندی سه گانه از سوی میرداماد، حاصل داوری نهایی وی میان سید سند و محقق دوانی و توجه به اشکالاتی است که این دو نفر بر مؤلفه تغایر مفهومی در تعریف حمل وارد ساخته‌اند. لذا مقدمتاً باید اشکالات این سید سند و محقق دوانی فهمیده شود.

مؤلف نظر میرداماد در تفکیک «حمل شیء بر خود» از حمل اولی و شایع را نظری دقیق می‌داند و به نظر او بی توجهی به برخی نکات در همین تفکیک سبب شده است تا بار دیگر استقلال «حمل شیء بر خود» از دست برود، به طوری که جمهور متأخران آن را قسمی از حمل اولی به حساب می‌آورند، تا نهایتاً برخی دیگر چون اسد الله فلاحی بر اساس همین اشتباه متأخران، توجیه کاملی بدست آورند تا حمل اولی را اینهمانی منطق جدید معرفی کنند (نک. ۱۳۸۹: ۶ و ۱۳۸۸: ۲۲ و ۱۳۸۹ب: ۱۰۵-۱۰۴).

## مؤلفه تغایر مفهومی در حمل

همواره در تعریف حمل یک جنبه اتحاد در نظر گرفته می‌شود و یک جنبه تغایر. به عبارت دیگر، حمل، اتحاد در چیزی و تغایر در چیزی دانسته می‌شود (برای نمونه نک. طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۰). اما تاریخ منطق دوره اسلامی شاهد نگرش‌های مختلفی در باب این دو مؤلفه بوده است. نمونه‌هایی از اختلاف نگرش‌ها در باب این دو مؤلفه را که بی شک

به اختلاف نظر در باب حمل خواهد انجامید، می‌توان در برخورد منطق دانان مسلمان، یکبار با گزاره‌های طبیعی و بار دیگر با گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی، دید.<sup>۱</sup>

از جمله نگرش‌های متفاوت در سیر تاریخی این مسئله، نگرش خاصی است که سید سند در خصوص مؤلفه‌های تغایر دارد. همین نگرش خاص سید سند و اصلاحات بعدی محقق دوانی و سرانجام داوری میرداماد بوده است که به استقلال «حمل شیء بر خود» انجامیده است. اما پیش از بررسی نگرش خاص سید سند و اصلاحیه محقق دوانی و داوری نهایی میرداماد، باید مقدمتاً به آنچه به عنوان شرط تغایر در حمل به دست وی رسیده بود، پرداخته شود.

اساساً در آثار ابن سینا اشاره صریحی به این که در هر حملی باید وجه تغایری را در نظر بگیریم، دیده نمی‌شود. اما ابن سینا در *اشارات* تصریح می‌نماید که در حمل شکل بر مثلث، مراد این نیست که حقیقت شکل همان حقیقت مثلث است، بلکه مراد این است که مصداق این دو یکی است: «إِذَا قُلْنَا أَنَّ الشَّكْلَ مَحْمُولٌ عَلَى الْمَثَلِ فَلَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّ حَقِيقَةَ الْمَثَلِ هِيَ حَقِيقَةُ الشَّكْلِ وَ لَكِنْ مَعْنَاهُ أَنَّ الشَّيْءَ الَّذِي يُقَالُ لَهُ مَثَلٌ فَهُوَ بَعِينُهُ يُقَالُ لَهُ أَنَّهُ شَكْلٌ (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۰). پس به نظر ابن سینا معنای گزاره ای چون «الف ب است»، این نیست که «حقیقت الف همان حقیقت ب است».

سهروردی در *التلویحات اللوحیه و العرشیه*، پس از پذیرش این ادعا از سوی ابن سینا، سعی دارد برای آن دلیلی دست و پا کند: «إِذَا قُلْنَا «ج هو ب» ف ج هو الموضوع و ب هو المحمول. لیس معنی الحمل اتحاد حقیقتیهما؛ اذ یکون حمل الشیء علی نفسه. و لابد فی التصدیق من تصویرین» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۹). سهروردی، در این دلیل آوری بر ادعای ابن سینا، این نکته را افزوده است که در هر حملی، باید موضوع و محمول، به جهت تصور، اثینیت داشته باشند. نکته دیگر این که وی «اتحاد موضوع و محمول در حقیقت» را «حمل شیء بر خود» خوانده است. می‌دانیم که یک شیء، نمی‌تواند دو تصور به ما بدهد، لذا حمل شیء بر خود، حمل نخواهد بود، چون شرط اثینیت در تصور را دارا نیست.

پس از سهروردی، شرط «اثینیت تصویری» به عنوان جزئی جدایی ناپذیر از حمل در تعریف آن گنجانده شده است. در این زمینه تنها اندکی اختلاف در تعبیر به چشم می‌خورد. مثلاً فخر رازی در *شرح الاشارات* از وجه تغایر در گزاره ای چون «مثلث شکل است» به جای

۱- پیش از این، در مقاله ای با عنوان «تمایز حملین نزد ملاصدرا از منظر تحولات معنایی حمل»، سعی شده است تا تغییرات معنایی حمل، با توجه به نگرش‌های مختلف از این دو مؤلفه راه، در برخورد با گزاره‌های طبیعی و گزاره‌های مبتنی بر حمل اولی ذاتی، نشان داده شود (نک. زراعت پیشه، ۱۳۹۰).

«تصور»، به «مفهوم» تعبیر کرده است: «إنَّ الهوهو يستدعى التَّغایر من وجه و الاتِّحاد من وجه، و هیهنا مفهوم المثلثیة مغایر لمفهوم الشکلیة، لكنَّ الذَّات الموصوفة بهما واحدة فلاجل ذلك صحَّ الهوهویة. (۱۳۸۴، ج ۱: ۳۵). و همین تعبیر، یعنی «تغایر در مفهوم» تعبیر شایع میان منطقی دانان مسلمان است.

### انتقاد سید سند بر مؤلفه تغایر مفهومی

پس از مقدمه ای که در باب تغایر مفهومی ذکر شد، می‌توان انتقاد سید سند در این باب را بهتر فهمید. بنابر گزارش مدرس زنوزی<sup>۱</sup>، سید سند تغایر مفهومی را شرط حمل ندانسته است و بر این سخن خویش پافشاری نموده است، زیرا به زعم وی حمل شیء بر خود ضروری است و نمی‌توان تنها به دلیل امتناع تعقل نسبت میان شیء و خود، آن را از دایره حمل خارج ساخت (نک. مدرس زنوزی، ۱۳۶۳: ۱۲).

سید سند بر امکان تحقق حمل شیء بر خود به مواضعی از کتاب *شفا* ارجاع می‌دهد که ابن سینا در آنجا حمل جزئی بر خود را ممکن تلقی کرده است (نک. همان). احتمالاً اشاره وی به این عبارت ابن سینا است که «الموضوع، لما یحمل علیه إذا اعتبر مأخوذاً بنفسه، من غیر إلحاق سور به، فإنه لا یخلو إما أن یکون کلیاً أو جزئياً، فإن کان جزئياً فالمحمول علیه إما أن یکون کلیاً أو جزئياً، فإن کان جزئياً لم یکن ذلك الجزئی غیره» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۱-۲۰). امکان حمل جزئی حقیقی بر خود، به خوبی، از این عبارت ابن سینا قابل فهم است.

پس سید سند در واقع تعارضی را در عبارت های منطقی دانان، یا بهتر بگوییم خود ابن سینا، کشف کرده است و آن این که بنابر شرط تغایر مفهومی که از عبارت ابن سینا در کتاب *اشارات* برداشت می‌شود، حمل شیء بر خود ممکن نیست، در حالی که بر اساس عبارت های ابن سینا در *شفا* مبنی بر جواز حمل جزئی حقیقی بر خود، حمل شیء بر خود ممکن خواهد بود.

سید سند با توجه به امکان حمل جزئی حقیقی بر خود در عبارت ابن سینا در *شفا* چنین نتیجه گرفته است که در حمل تغایر مفهومی شرط نیست، زیرا جزئی حقیقی، مفهومی همان

۱- از آنجا که آثار سید سند همچنان به صورت نسخ خطی غیر قابل مراجعه در کتاب خانه ها گرد و خاک می‌خورد و به زیور تصحیح آراسته نشده است! لذا مؤلف در مراجعه به آثار وی ناکام مانده، طرفی نیست و به ناچار به همان گزارشات مدرس زنوزی از آراء او در این باب اکتفا نمود.

ذاتش (مصادقش) است<sup>۱</sup>، لذا تغایر ندارد: «و مفهومه نفس ذاته من دون تغایر» (مدرس زنوزی، ۱۳۶۳: ۱۲). شاید بتوان این سخن وی را چنین تکمیل کرد که ذات جزئی حقیقی واحد است و در امر واحد هیچ گونه تغایری راه ندارد، چرا که تغایر فرع اثینیت است. یا شاید بتوان چنین گفت که اساساً جزئی حقیقی مفهومی ندارد، یعنی چیزی جدای از ذاتش ندارد، تا بتوان پای تغایر مفهومی را به میان کشید.

اما در هر حملی نیازمند موضوع و محمول هستیم، لذا نحوه ای اثینیت، حتی در حمل شیء بر خود، مورد نیاز است، اگر چه در این حمل تغایر مفهومی حقیقی نداشته باشیم. سید سند در این زمینه پای تکرر ادراک را به میان کشیده است. نکته بسیار حائز اهمیت این است که به گزارش مدرس زنوزی تمامی انتقادات این سید بزرگوار در این موضع برای روشن کردن حقیقت حمل اولی است! توجه به عبارت زیر از مدرس زنوزی در این زمینه بسیار ضروری است:

قال بعض سادات افاضل المدققین، عند تحصیله حقیقه الحمل الاولی، ما حاصله هو: «ان حمل شیء علی شیء بالحمل الاولی، انما یعنی به، ان الموضوع هو بعینه أخذ محمولاً. علی ان یتکرر ادراک شیء واحد بتکرر الالتفات الیه، من دون تکرر فی المدرک و الملتفت الیه، اصلاً و لو بالاعتبار» (همان: ۱۱-۱۰).

مدرس زنوزی پس از این عبارت به صراحت از سید سند نام می برد و بدین وسیله مراد خویش از «بعض سادات المدققین» را مشخص نموده است (نک. زنوزی، ۱۳۶۳: ۱۱). وی همچنین نقد سید سند بر مؤلفه تغایر را در پی همین عبارت آورده است و آن را مورد نقادی قرار می دهد (نک. همان: ۱۲). و بدین وسیله مشخص می شود که بحث سید سند بر حمل شیء بر خود، همگی در راستای «تحصیل حقیقت حمل اولی» شکل گرفته است. لذا می توان دریافت که حمل اولی و حمل شیء بر خود در نظر سید سند یکی بوده اند.

---

۱- توجه به این نکته، ذهن را به جنبه اصولی افکار سید سند رهنمون می شود، زیرا این قاعده که «معنای جزئی حقیقی همان مصادقش است»، بیش از منطق، در اصول مطرح و پذیرفته شده است (برای نمونه نک. مظفر، بی تا، ج ۱: ۱۱-۱۲). اما حتی اگر مفهوم جزئی حقیقی را همان مصادق آن ندانیم، نیز، حمل جزئی حقیقی بر خود، نمونه ای از حمل شیء بر خود است، لذا اگر حمل جزئی حقیقی بر خود، ممکن باشد، حمل شیء بر خود، نیز ممکن خواهد بود.

حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود از سوی سید سند، چندان غریب نیست، زیرا به نظر می‌رسد همان گونه که منطق دانان متأخر از تغایر مفهومی افزوده شده توسط سهروردی به معنای حمل تأثیر پذیرفته‌اند، از این سخن وی که اتحاد حقیقت موضوع و محمول در کلام ابن سینا، حمل شیء بر خود است، نیز متأثر شده‌اند. در ادامه خواهد آمد که برداشت سهروردی از سخن ابن سینا چندان قابل دفاع نیست.

پس سید سند با اصل تغایر در حمل مخالفت نورزیده است، بلکه با تغایر مفهومی به این معنا که موضوع و محمول دو تصور جدای از هم باشند، مخالف است. بر اساس نظر وی، در حمل شیء بر خود «تکرر ادراک ناشی از تکرر التفات» مصحح حمل است. در واقع، سید سند موضوع و محمول را در حمل شیء بر خود یک چیز دانسته که فاعل شناسا دو بار به آن توجه کرده است، لذا دو بار ادراک شده است. شاید بتوان برای تقریب به ذهن چنین گفت که وی مؤلفه تغایر در حمل شیء بر خود را امری ساپژکتیو می‌داند و نه آبژکتیو. به عبارت دیگر، در نظر وی تغایر مورد نیاز برای حمل لزوماً از خود موضوع و محمول یک گزاره آب نمی‌خورد، بلکه گاه به نحوه ادراک فاعل شناسا مربوط می‌شود.

### اصلاحیه محقق دوانی بر سخن سید سند

قبلاً دیدیم که سید سند در صحیح خواندن حمل جزئی حقیقی بر خود، به ابن سینا استناد ورزید. به نظر می‌رسد همین اشاره از سوی وی، به مراجعه محقق دوانی به ابن سینا و حتی فارابی در این باب و در نتیجه پذیرش این حقیقت انجامیده است که جزئی حقیقی نیز می‌تواند محمول واقع شود:

«المقول» آی المحمول. و هو شامل للکلی و الجزئی.  
فإن الحمل یجری فیهما معاً علی ما صرح به الفارابی  
فی مدخل الأوسط، بل الشیخ فی الشفا أيضاً (دوانی،  
۱۳۸۱: ۶۷).

احتمالاً مقصود محقق دوانی از تصریح فارابی بر این موضوع، این عبارت در *الملخل* است که «کلّ محمول و کلّ موضوع فهو اما لفظ یدل علی معنی یدل علیه لفظ ما. و کلّ معنی یدل علیه لفظ فهو اما کلی و اما شخص» (فارابی، ۱۴۰۸: ق: ۲۸).

پس محقق دوانی حمل پذیرگی جزئی حقیقی را با توجه به نقادی سید سند و آراء ابن سینا و فارابی پذیرفته است. اما در نظر محقق دوانی در حمل جزئی حقیقی، خواه موضوع نیز جزئی

باشد خواه کلی، حاصل کار حمل جزئی حقیقی بر جزئی حقیقی خواهد بود، چرا که موضوع در گزاره‌هایی چون «بعضی انسان‌ها زید اند»، اگر چه به ظاهر مفهومی کلی است، اما این گزاره تنها زمانی درست خواهد بود که مراد از «بعضی انسان‌ها»، همان «زید» باشد. لذا در نظر محقق دوانی گزاره «بعضی انسان‌ها زیدند»، در واقع، همان گزاره «زید زید است» می‌باشد (برای تفصیل سخن وی در این باب نک. دوانی، ۱۴۲۷ق: ۲۷۲-۲۷۱).

محقق دوانی نیز همانند سید سند، حمل شیء بر خود را حمل اولی دانسته است (نک. همان: ۲۷۲ و ۲۸۱). اما او این سخن سید سند را نپذیرفته است که در حمل شیء بر خود، هیچگونه تغییری میان موضوع و محمول برقرار نیست.

و قولنا هذا زید ان أشیر بلفظ هذا فیه الی زید لا یکون  
 الا بمعنی زید زید و هو حمل اولی یشترط فیه تغایر فی  
 نحو من التعقل و لو بتعدد الالتفات فلا یکون حمل  
 الشیء علی نفسه بلا تغایر أصلاً . . . فان قلت لا یکون  
 تغایر فی الحمل الاولی أصلاً مثل زید زید قلت لیس  
 کذالک بل فیه ایضاً تغایر ما موجود و لو بتعدد الالتفات  
 و قال بعضهم أن الاول ملحوظ من حیث الموضوعیة و  
 الثانی من حیث المحمولیة (همان: ۲۷۲)

محقق دوانی، در واقع، همان تکرر یا تعدد ادراک یا التفات در بیان سید سند را قیدی برای موضوع و محمول قرار می‌دهد و بدین وسیله برای موضوع و محمول تغییری اعتباری می‌تراشد! به همین جهت است که محقق دوانی معنای حمل را از «اتحاد متغایران مفهومی در ذات» به «اتحاد متغایران بحسب نحوه ای از تعقل، در ذات» تغییر می‌دهد: «أن تعریف الحمل اتحاد المتغایرین فی نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود و هو علی قسمین (أحدهما) حمل اولی (و الثانی) حمل متعارف و مطلق الحمل یشملهما» (همان).

با این که این سخن اندکی عجیب به نظر می‌رسد، اما باید چنین گفت که برخلاف، سید سند که بر این نکته تأکید می‌ورزید که تغایر در برخی گزاره‌ها آبژکتیو و در برخی دیگر، سابژکتیو است، محقق دوانی تغایر را در تمامی گزاره‌ها آبژکتیو می‌داند، منتها در برخی حقیقتاً و در برخی دیگر اعتباراً!

بد نیست در انتها به این عبارت محقق دوانی در تمایز حمل شایع از حمل شیء بر خود،

نیز توجه شود که:

الحيوان مثلاً اذا اعتبر حمله على شيء فإما أن يعني به  
أنه بعينه هو كما هو في حمل الشيء على نفسه بعد  
التغاير الاعتباري كما يقال الوجود هو المهيأة أو ليس و  
الوجود هو الوحدة أو ليس و إما أن يعني به صدقه عليه  
بمعنى أن ذلك الشيء فرد من افراده أو ما هو فرد  
لأحدهما فهو فرد للآخر و هذا هو الشائع المتعارف  
(دوانی، ۱۳۷۱: ۱۰۲).

نکته قابل تأمل در این عبارت، فراروی محقق دوانی از حمل جزئی حقیقی بر خود به عنوان نمونه ای از حمل شیء بر خود، به حمل دو مفهوم کلی، چون «وجود» و «ماهیت» بر یکدیگر است. شاید این امر ناشی از توجه محقق دوانی به این نکته بوده باشد که در بیان ابن سینا و دیگران علاوه بر حمل جزئی حقیقی بر خود، حمل یک مفهوم کلی بر خود نیز از جمله مصادیق حمل شیء بر خود دانسته شده است، مانند «انسان انسان است» یا «انسان بشر است» (نک. ابن سینا، ۱۴۰۵ق: ۱۳).

بر این اساس باید چنین گفت که سید سند با توجه به حمل جزئی حقیقی بر خود به جواز حمل شیء بر خود پی برده است. و اما محقق دوانی پس از تصحیح شرط تغایر در حمل جزئی بر خود به عنوان قسمی از حمل شیء بر خود، جواز حاصل از توجه به این قسم را به قسم دیگر حمل شیء بر خود سرایت داده و آن قسم دیگر را نیز مورد عنایت قرار داده است. پس محقق دوانی (۱) حمل اولی و حمل شیء بر خود را یکی می داند، (۲) مرادش از تغایر اعتباری همان است که بواسطه تعدد التفات حاصل می گردد، (۳) در مصداق یابی حمل شیء بر خود به نوعی فراروی از جزئی حقیقی به مفاهیم کلی، در ناحیه موضوع و محمول، دست زده است.

## داوری میرداماد

میرداماد در *الافق المبین* به داوری میان آراء سید سند و محقق دوانی پرداخته است، او حمل شیء بر خود را، آنگونه که سید سند می گوید، خلاف بدیهیات می خواند، در حالی که تقریر محقق دوانی از این حمل را به رسمیت می شناسد (نک. میرداماد، ۱۳۸۵: ۲۶). دلیل میرداماد در ردّ حمل شیء بر خود به تقریر سید سند و پذیرش تقریر محقق دوانی در این باب این است که دو التفات از سوی نفس واحد، به مفهومی که ذاتاً و اعتباراً واحد است، در زمان



واحد ناممکن می باشد، مگر این که تعدد التفات را حیثیت تقییدی ای قرار دهیم تا بواسطه آن مدرک نیز متکثر گردد (نک. همان). تأکید بر «زمان واحد» احتمالاً به این دلیل است که تصدیق یا حکم که فرع تصور طرفین است، یک چیز است و در یک زمان رخ می دهد، لذا باید تصور طرفین نیز در یک زمان رخ دهد.

علاوه بر این، میرداماد در تقسیم بندی سه گانه خود از حمل، در این موضع از *الافتق المبین* معنای حمل شیء بر خود را چیزی غیر از معنای حمل اولی دانسته است. او حمل شیء بر خود را چنین تعریف می نماید:

أنّ الموضوع هو بعينه اخذ محمولاً . . . علی أن يجعل  
تکرر الإدراک حیثیة تقییدیة یتکثر بحسبها المدرک،  
فیحکم بأنّ المدرک بأحد الإدراکین هو نفس المدرک  
بالإدراک الآخر، و لا یلحظ تعدّد إلّا من تلك الجهة  
(میرداماد، ۱۳۸۵: ۲۶).

و اما تعریف حمل اولی نزد وی از این قرار است:

أنّ المحمول هو بعينه نفس الموضوع بعد أن یلحظ  
التغایر الاعتباری، أی هو بعينه عنوان حقیقته، لا أن  
یقتصر علی مجرد الاتحاد فی الوجود. . . غیر معنی به،  
إلّا أنّ هذا المفهوم هو نفس ذاته و عنوان حقیقته. فإذا  
اعتبر بین المفهومات المتغایرة فی جلیل النّظر ربما  
احتیج لیتعیّن الإیجاب أو السّلب إلی تدقیقه، كما یقال:  
الوجود هو الماهیة أو لیس الوجود هو الوحده أو لیس، و  
یحتاج فی الإذعان إلی البرهان (همان).

به عبارت دیگر، میرداماد میان تغایر حاصل از تعدد التفات و تغایر اعتباری فرق نهاده است. او به این تفاوت در جای دیگر صراحتاً اذعان می نماید:

لا یتصور - بحسب الحمل الأوّل - كما فی الجزئیّ  
جزئیّ، و لا بحسب حمل الشّیء علی نفسه كما فی زید  
زید - أعمیة لإحدى الحاشیتین أصلاً، لا العموم بحسب  
الأفراد و لا العموم بحسب الاعتبار. بل إنّما فی الأوّل  
اثنیة اعتباریة غیر عمومیة، و فی الثانی اثنیة إدراکیة

### فقط علی أن يجعل الإدراکان حیثیتین تقییدیتین للمدرک (همان: ۳۹).

شاید با اندکی مذاقه در این زمینه بتوان حق را به وی داد. اساساً موضوع تغایر در حمل، «مفهوم» بوده است، یعنی اگر در حمل شایع سخن از تغایر حقیقی به میان می‌آید، مراد «تغایر حقیقی مفهومی» است. حال اگر «تغایر اعتباری» بخواهد دقیقاً در تقابل با «تغایر حقیقی مفهومی» به کار رود، لذا باید آن را «تغایر اعتباری مفهومی» بدانیم. این در حالی است که، همان‌گونه که پیشتر نیز بیان شد، مفهوم جزئی حقیقی همان ذات او است، لذا سخن از مفهوم و به تبع آن، تغایر مفهومی، خواه حقیقی یا اعتباری، در حمل جزئی حقیقی بر خود، خالی از وجه می‌نماید. اینجاست که به ناچار باید در چنین حملی، به همان «تعدد التفات به عنوان حیثیت تقییدیه» بسنده کرد.

نکته دیگر در تعاریف میرداماد از حمل شیء بر خود و حمل اولی این است که وی مثال‌هایی چون «وجود همان ماهیت است» یا «وجود همان ماهیت نیست» را که محقق دوانی برای حمل شیء بر خود آورده بود، برای حمل اولی آورده است. این امر پای نظریه دیگری در خصوص فراروی محقق دوانی از جزئی حقیقی به کلی در مصداق یابی حمل شیء بر خود را به میان می‌کشد و آن این که این فراروی ممکن است کاملاً تحت تأثیر حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود صورت گرفته باشد که از نظر میرداماد اشتباه است. بسیار طبیعی خواهد بود اگر محقق دوانی پس از قبول این نظر که حمل شیء بر خود همان حمل اولی است، مثال‌هایی که اساساً در خصوص حمل اولی آورده می‌شده است را برای حمل شیء بر خود آورده باشد و فراروی وی ریشه‌ای در توجه او به دو قسم حمل شیء بر خود نداشته باشد.

احمد علوی که یکی از شارحان قبسات است و فاصله زمانی اندکی با میرداماد دارد، بلافاصله پس از اشاره به این نکته که نباید تغایر اعتباری در حمل اولی را همان تغایر ناشی از تعدد التفات دانست، به این امر تصریح می‌ورزد که برخی افراد دچار چنین اشتباهی شده‌اند، زیرا نتوانسته‌اند حمل اولی را از حمل شیء بر خود تفکیک نمایند (نک. علوی، ۱۳۷۶: ۴۲۳). در واقع، یکی دانستن این دو حمل به یکی دانستن مؤلفه تغایر در آن‌ها انجامیده است. پس چندان دور از ذهن نیست اگر بپذیریم که مثال‌های این دو حمل نیز، به دلیل یکی دانستن آن‌ها، با هم در آمیخته و اساساً فراروی‌ای در مصداق یابی حمل شیء بر خود از سوی محقق دوانی در کار نبوده است.

و اما نقد میرداماد بر حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود تنها زمانی معنا دارد که خود سید سند یا محقق دوانی واضح عنوان «حمل اولی» نباشند. و البته شواهدی نیز بر این امر وجود دارد. یکی از شواهد همان سخن مدرس زنوزی، پیش از بیان قول سید سند، است که «قال بعض سادات افاضل المدققین عند تحصیلہ حقیقۃ الحمل الاولی، ما حاصله . . .» (مدرس زنوزی، ۱۳۶۳: ۱۰). از این عبارت بر می آید که عنوان «حمل اولی» رایج بوده، اما حقیقت آن نیاز به بحث و تفحص داشته است. مدرس زنوزی در جای دیگر به صورت گذرا به شخصی اشاره می کند که فساد سخن سید سند در خصوص معنای حمل اولی و پس از آن حقیقت حمل اولی را نشان داده است: «فاشار اولاً الی فساد ما زعمه السید معنی الحمل الاولی و ثانیاً الی ما هو الحق فی حقیقته» (همان: ۱۷)<sup>۱</sup>. مدرس زنوزی نام این شخص و نقد وی را صراحتاً بیان نکرده است<sup>۲</sup>، اما همین اشاره هر چند مختصر، بیان گر این است که سید سند و یا محقق دوانی را نمی توان واضح عنوان و تعریف حمل اولی دانست.

### نقد و بررسی نهایی

برای نقد و بررسی تفکیک حمل اولی و حمل شیء بر خود یا حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود، باید به سیر تاریخی مسئله توجه شود. از آنجا که ادعای سید سند با توجه به تجویز حمل جزئی حقیقی بر خود در *سفا* شکل گرفته است، لذا سیر تاریخی را با از ابن سینا آغاز می کنیم.

ابن سینا در *اشارات* ذیل عنوان «اشاره إلى المحمول»، دو معنا را در حمل «شکل» بر «مثلث» از یکدیگر متمایز می سازد: (۱) حقیقت مثلث همان حقیقت شکل است، (۲) آنچه مثلث خوانده می شود (یا مثلث بر آن حمل می گردد)<sup>۳</sup>، همو بعینه شکل نامیده می شود (یا شکل بر آن حمل می گردد) (نک. ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۰). او تنها معنای دوم را معنای حمل «شکل» بر «مثلث» می داند و معنای نخست را از آن نفی می کند (نک. همان).

۱- این شخص بر اساس پاورقی رساله حملیه ظاهراً چلبی است و سخن وی را در نقد سید سند باید در حاشیه او بر شرح تلخیص المفتاح (المطول) جست (نک. مدرس زنوزی، رساله حملیه: ۱۷). اما نگارنده پس از مراجعه به نسخه ای از حاشیه چلبی بر کتاب مزبور که در کتابخانه دانشگاه تهران موجود است، نتوانست سخن وی را پیدا کند.

۲- یا آنچه بیان کرده است به گونه ای است که نگارنده نتوانست نقد و ناقد را تشخیص دهد.

۳- این دو معنا بدان جهت است که «مقول له» در عبارت ابن سینا را هم می توان «خوانده شده» معنا کرد و هم «مورد حمل واقع شده».

ابن سینا در *منطق المشرقیین* نیز تحت عنوان «فی المحمول علی الشیء» به این تمایز اشاره نموده است (نک. ابن سینا، ۱۴۰۵ق: ۱۳-۱۲). او در این موضع، در بیان معنای (۱)، «معنی» را جایگزین «حقیقت» می‌نماید: «لیس من شرط المحمول علی الشیء أن یکون معناه معنی ما حمل علیه» (همان: ۱۲). بر این اساس تعبیر دیگری از معنای (۱)، در حمل مثلاً «شکل» بر «مثلت»، رقم می‌خورد: «معنای مثلث همان معنای شکل است». با توجه به همین عبارت می‌توان دریافت که علی‌رغم *اشارات*، ابن سینا در اینجا، ضمن تمایز میان دو معنای (۱) و (۲)، در پی ادعایی دیگر در باب معنای (۱) است و آن این که این معنا شرط حمل نیست: «لیس من شرط المحمول علی الشیء أن یکون معناه معنی ما حمل علیه» (همان).

پس در *اشارات* و *منطق المشرقیین* با دو ادعای مجزا در خصوص معنای (۱) مواجهیم: (الف) معنای (۱) معنای حمل نیست، (ب) معنای (۱) شرط حمل نیست. عمر بن سهلان ساوی در *البصائر النصیریة* این دو ادعا را با یکدیگر مطرح ساخته است (نک. ۶۵). او ابتدا، چنان که در *منطق المشرقیین* آمده است، اذعان می‌دارد که معنای (۱) شرط حمل نیست و سپس، چنان که در *اشارات* آمده است، بیان می‌دارد که معنای (۱)، معنای حمل نیست: «لیس من شرط المحمول أن یکون معناه معنی ما حمل علیه . . . فاذا قلنا: «الانسان ضحاک» فلا نعی به أن حقیقه الانسان حقیقه الضحاک» (ساوی، ۱۳۸۳: ۶۵).

ابن سینا در اثبات ادعای (ب)، چنین می‌گوید که اگر معنای (۱) را شرط حمل بدانیم، تنها گزاره‌هایی چون «انسان بشر است»، صحیح خواهند بود و نه «انسان ضحاک است». در حالی که چنین نیست: «لیس من شرط المحمول علی الشیء أن یکون معناه معنی ما حمل علیه حتی یصح قول القائل الانسان بشر و لا یصح قوله الانسان ضحاک» (۱۴۰۵ق: ۱۲). در این سخن ابن سینا، صحت حمل در گزاره‌هایی چون «انسان بشر است» به عنوان نمونه‌ای از حمل شیء بر خود، پذیرفته شده است، جز این که در این دسته از گزاره‌ها علاوه بر معنای (۲)، معنای (۱) نیز حکمفرماست. عمر بن سهلان ساوی حمل در این دسته از گزاره‌ها، یعنی گزاره‌هایی چون «انسان بشر است»، را «حمل در اسمهای مترادف» نامیده است: «لیس من شرط المحمول أن یکون معناه معنی ما حمل علیه أی الموضوع اذ لو کان كذلك لم یصح الحمل الا فی الاسماء المترادفة . . . مثل قولنا: الانسان بشر» (ساوی، ۱۳۸۳: ۶۵).

تا کنون دریافتیم که ابن سینا حمل شیء بر خود یا به بیان سهلان ساوی، حمل در اسمهای مترادف، را حمل صحیحی می‌داند، اگر چه اساساً حمل را به این معنا نمی‌داند که

«حقیقت یا معنای موضوع همان حقیقت یا معنای محمول است». اگر معنای رایج از حمل در زمان ابن سینا را «حمل شایع» بنامیم و بپذیریم که «اتحاد موضوع و محمول در حقیقت یا معنا» همان چیزی است که امروزه با عنوان «حمل اولی ذاتی» رایج شده است، ناچار باید پذیرفت که ابن سینا حمل شیء بر خود را نه تنها حمل اولی نمی‌داند، بلکه آن را حمل شایع تلقی کرده است.

آنچه در حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود سرنوشت ساز می‌نماید، عبارت‌های سه‌روردی در این زمینه است. وی که شاگرد ساوی است، در *اللمحات* چنین می‌گوید: «لیس معنی الحمل اتحاد حقیقتیهما [أی الموضوع و المحمول] و إلا ما صحّ الحمل فی غیر الأسماء المترادفة» (۱۳۸۸: ۱۴۶). وی در این سخن خویش، برخلاف ابن سینا و ساوی، انحصار حمل در اسمهای مترادف را دلیلی بر صحت ادعای (الف) قرار داده است. او سخنی از ادعای (ب) که نفی شرطیت معنای (۱) بود به میان نمی‌آورد. روند تغییرات این دو ادعا و دلیلی که برای ادعای (ب) آورده شده بود را، از ابن سینا تا سه‌روردی، می‌توان چنین نشان داد:

معنای (۱)، معنای حمل نیست.

معنای (۱)، شرط حمل نیست، وگرنه حمل منحصر می‌شود به اسمهای مترادف.

معنای (۱)، معنای حمل نیست، وگرنه حمل منحصر می‌شود به اسمهای مترادف.

نمونه همین تغییر را در شرح فخر الدین رازی (وفات: ۶۰۶ هـ.ق)، شاگرد دیگر سهلان ساوی، بر *اشارات* شاهد هستیم، جز این که وی، در این موضع، به جای واژه «حقیقت» از «مفهوم» استفاده نموده است: «فإن كان المفهوم واحدًا فلا حمل و لا وضع إلا في الألفاظ المترادفة» (۱۳۸۴، ج ۱: ۳۵). فخر الدین رازی نیز، همانند سه‌روردی، نامی از شرط بودن یا نبودن معنای (۱) در حمل نمی‌آورد. استفاده فخر رازی از واژه «مفهوم» در این بحث، تقریر جدیدی از معنای (۱) را رقم زده است: «مفهوم مثلث همان مفهوم شکل است».

از آنجا که هم سه‌روردی و هم فخر الدین رازی شاگرد سهلان ساوی هستند، لذا ممکن است این تغییر ناشی از این باشد که ساوی ادعای (الف) و (ب) را با هم در یک متن و در پی یکدیگر آورده است. اما از این سخن که «اگر معنای (۱)، معنای حمل باشد، حمل منحصر می‌شود به اسمهای مترادف»، با فرض این که از ادوات حصر با دقت منطقی (که لازمه

عبارت‌پردازی های یک منطق دان است) استفاده شده است، همچنان می توان صحت حمل در اسمهای مترادف یا حمل شیء بر خود را نتیجه گرفت، جز این که مثلاً فخر الدین رازی در شرح اشارات چنین حملی را در مباحث عقلی بی فایده دانسته است (نک. همان).

اما نه سهروردی و نه فخر الدین رازی به این امر بسنده نکرده اند. سهروردی در التلویحات اللوحیه و العرشیه پس از آن که معنای (۱) یا «حمل در اسمهای مترادف» را «حمل شیء بر خود» خوانده است، پا را فراتر می نهد و مدعی می شود که اساساً میان دو اسم مترادف حملی برقرار نیست، بلکه تنها «تسمیه» حاکم است و حمل غیر از تسمیه می باشد: «لا حمل فی الاسماء المترادفه الاً بزيادةً ضمیمهً كقولنا: «الانسان هو المسمى بشراً» و لیس غرض الحمل معنی التسمیه؛ بل معناه ان الشیء الذی یقال له ج بعینه یقال له ب (۱۳۸۸: ۹)». همین فراروی در ادعای مزبور را در منطق الملخص فخر الدین رازی نیز شاهد هستیم: «إن كانت حقیقه الجیم هی بعینها حقیقه الباء، فیکون الجیم و الباء لفظین مترادفین، فلا حمل هناك فی الحقیقه و لا وضع» (۱۳۸۱: ۳۴).

دلیل سهروردی بر این که معنای (۱) یا حمل در اسمهای مترادف و یا به زعم وی «حمل شیء بر خود»، حمل نیست، این است که در هر تصدیقی باید دو تصور در کار باشد: «لابد فی التصدیق من تصورین» (ص: ۹). وی در این سخن خویش در واقع چیزی بر معنای (۲) که همان معنای حمل از نظر ابن سینا است، افزوده است:

معنای (۲) نزد ابن سینا: الشیء الذی یقال له ج فهو بعینه یقال له ب.

معنای (۲) نزد سهروردی: الشیء الذی یقال له ج بعینه یقال له ب و هما تصوران.

فخر الدین رازی نیز با این معنا از حمل موافق است. او از بخش افزوده شده سهروردی یعنی «ثنویت در تصور» به «تغایر در مفهوم» تعبیر نموده است و آن را در تعریف حمل می آورد: «إنَّ الهو هو یستدعی التَّغایر من وجه و الاتِّحاد من وجه، و هیهنا مفهوم المثلثیة مغایر لمفهوم الشکلیة، لكنَّ الذَّات الموصوفهٔ بهما واحدهٔ فلاجل ذلك صحَّ الهوهوئیة (۱۳۸۴، ج ۱:

۱- احتمالاً در پی همین سخن سهروردی است که خواجه نصیر الدین طوسی در شرح خویش بر اشارات، تفکیک دو معنای (۱) و (۲) از سوی ابن سینا را، با این توجیه که در مبحث الفاظ آمده است، تفکیک «اطلاق اسم بر معنی»، یعنی «تسمیه»، از «حمل» دانسته است: «هذا البحث یورد بعد مباحث الألفاظ و لعل الشیخ آورده هاهنا لیعرف أن إطلاق الاسم علی المعنی لیس بحمل» (نک. ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۰).

(۳۵) «این معنای جدید از حمل دیگر با معنای (۱) قابل جمع نیست، در حالی که معنای (۲) نزد ابن سینا و معنای (۱) با هم در گزاره‌هایی چون «انسان بشر است» جمع می‌شد. پس حمل شیء بر خود، نزد ابن سینا حاوی هر دو معنای (۱) و (۲) می‌باشد، اما تنها از آن جهت که معنای (۲) را داراست، حمل صحیحی تلقی می‌شود. در حالی که حمل شیء بر خود در آثار سهروردی و فخر رازی تنها حاوی معنای (۱) است و از آنجا که معنای (۱) حمل نیست، لذا حمل شیء بر خود نیز حمل نخواهد بود. همین دیدگاه، دیدگاه غالب را تشکیل داده است.

سید سند و محقق دوانی هیچیک متوجه تمایز حمل شیء بر خود از حمل اولی در نظر ابن سینا و یکسان‌پنداری این دو در سیری تاریخی و تحت تأثیر آراء سهروردی و فخر رازی نبوده‌اند. تمام تلاش ایشان معطوف به رفع تعارض میان سخن ابن سینا در *شفا* و این دیدگاه غالب بوده است که معنای (۱) حمل نیست، غافل از این که معنای (۱) با تقریری که سهروردی و فخر رازی ارائه می‌دهد و دیدگاه غالب را رقم زده، غیر از آن چیزی است که ابن سینا ارائه نموده است. نشانه عدم توجه ایشان، عدم ارجاع به عبارت‌های ابن سینا در *اشارات و منطق‌المشرقیین* و همچنین تمرکز ایشان بر تصحیح مؤلفه‌های تغییر در معنای حمل است که اساساً نزد ابن سینا مطرح نبوده و از اضافات سهروردی است. میرداماد نیز از سیر تاریخی مسئله غافل بوده است، اما با تمرکز بر مؤلفه‌های تغییر علاوه بر صحت حمل شیء بر خود، به تمایز حمل اولی از حمل شیء بر خود نیز پی برده است.

به هر حال اگر پیامد این غفلت در مباحث سید سند و محقق دوانی حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود است، در داوری میرداماد، نیز، حمل انگاری حمل اولی است! به بیان دیگر، توجه موردی سید سند و محقق دوانی به آراء ابن سینا، به اهمال ایشان در تفکیک حمل اولی از حمل شیء بر خود انجامید و همین نقیصه باعث شد تا میرداماد به این امر دست نیابد که ابن سینا حمل اولی را اساساً حمل نمی‌داند. لذا بازگشت به آراء ابن سینا در این زمینه، بازگشت کاملی نبوده است. جالب‌تر از همه این که مباحث سید سند و محقق دوانی و میرداماد نیز در این زمینه مورد غفلت متأخران قرار گرفته است و شارحان ملاصدرا همچنان حمل شیء بر خود را قسمی از حمل اولی به حساب می‌آورند (نک. سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۲۶).

## نتیجه گیری

ابن سینا برای حمل دو معنا برشمرده و تنها یکی را پذیرفته است. وی حمل شیء بر خود را تنها از آن جهت حمل صحیحی می‌داند که معنای پذیرفته شده از حمل را داراست. اما سهروردی حمل شیء بر خود را به معنای مردود مربوط ساخته است. با توجه به این که معنای مردود حمل، همان معنایی است که بعدها از آن به حمل اولی تعبیر شده است، لذا این کار سهروردی حمل اولی انگاری حمل شیء بر خود تلقی می‌شود، انگاره ای که می‌توان آن را به وضوح در آثار متأخرانی چون سید سند و محقق دوانی ردیابی نمود. نفی حمل بودن حمل شیء بر خود از سوی سهروردی با افزودن شرط تغایر موضوع و محمول در حمل، همراه است. سید سند با توجه به صحت حمل شیء بر خود نزد ابن سینا، نقد خویش را متوجه شرط تغایر نموده است. اما محقق دوانی سخن متفاوتی در خصوص شرط تغایر دارد. میرداماد شرط تغایر مورد نظر سید سند را، علی‌رغم آنچه محقق دوانی می‌گوید، ناممکن دانسته است. میرداماد افزون بر توجه به صحت حمل شیء بر خود نزد ابن سینا، به این نکته نیز توجه داده است که حمل اولی معنایی غیر از حمل شیء بر خود دارد و به این ترتیب تقسیمی سه‌گانه از حمل ارائه می‌نماید.



## فهرست منابع

۱. ابن سینا، (۱۳۷۵)، *اشارات*، در: *شرح اشارات*، نصیر الدین طوسی، قم: نشر البلاغۀ، چاپ اول، دوره سه جلدی.
۲. ابن سینا، (۱۴۰۴ق)، *مقولات*، در: *منطق الشفاء*، مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم: مکتبۀ آیۀ الله المرعشی، دوره چهار جلدی.
۳. ابن سینا، (۱۴۰۵ق)، *منطق المشرقیین*، قم: مکتبۀ آیۀ الله المرعشی، چاپ دوم.
۴. دوانی، جلال الدین، (۱۳۸۱)، *حاشیه بر تهنذیب المنطق*، به کوشش محمد وحیدیان اردکان، پایان نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران.
۵. دوانی، جلال الدین، (۱۴۲۷ق)، *حاشیه بر حاشیه میر سید شریف جرجانی بر شرح شمسیه*، در: *شروح الشمسیه (مجموعه حواش و تعلیقات)*، قم: انتشارات مدین، چاپ اول، بخش دوم، صص ۲۸۶-۲۵۶.
۶. دوانی، جلال الدین، (۱۳۷۱)، *حاشیه قدیم بر شرح تجرید قوشجی*، تصحیح محمد بنی هاشمی، پایان نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: دانشگاه تهران.
۷. رازی، فخر الدین، (۱۳۸۴)، *شرح الاشارات و التنبیہات*، مقدمه و تصحیح دکتر نجف‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، دوره دو جلدی.
۸. رازی، فخر الدین، (۱۳۸۱)، *منطق الملخص*، مقدمه و تصحیح و تعلیق دکتر قراملکی و اصغری‌نژاد، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول.
۹. زراعت پیشه، محمود و قاسمعلی کوچنانی، (۱۳۹۰)، «تمایز حملین نزد ملاصدرا از منظر تحولات معنایی حمل»، *منطق پژوهی*، سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان، صص ۱۱۶-۹۷.
۱۰. ساوی، عمر بن سہلان، (۱۳۸۳)، *البصائر النصیریہ فی علم المنطق*، مقدمه و تحقیق حسن مراغی، تهران: شمس تبریزی، چاپ اول.
۱۱. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۰)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیہ*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
۱۲. سہروردی، (۱۳۸۸)، *التلویحات اللوحیہ و العرشیہ*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
۱۳. طوسی، (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیہات*، قم: نشر البلاغۀ، چاپ اول، دوره سه جلدی.

۱۴. علوی، احمد، (۱۳۷۶)، شرح کتاب القیسات، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.
۱۵. فارابی، (۱۴۰۸ق)، المدخل، در: المنطقیات الفارابی (دوره سه جلدی)، تحقیق و مقدمه محمد تقی دانش پژوه، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ اول، ج ۱، صص ۲۸-۴۰.
۱۶. فلاحی، اسدالله و سید بهاء الدین موحد ابطحی، (۱۳۸۹)، «حمل اولی و شایع به قید قضیه و به قید موضوع و فروگاهی معنای دوم به معنای اول»، فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم، سال یازدهم، شماره سوم و چهارم، بهار و تابستان، صص ۲۷-۵.
۱۷. فلاحی، اسدالله، (۱۳۸۸)، «حمل اولی و شایع در منطق قدیم و جدید»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، تابستان، صص ۳۶-۱۹.
۱۸. فلاحی، اسدالله، (۱۳۸۹ب)، «کاربردهای نادرست حمل اولی و شایع»، دانشگاه تهران: فلسفه و کلام اسلامی، شماره دوم، سال چهل و سوم، پاییز و زمستان، صص ۱۱۹-۱۰۳.
۱۹. مدرس زنوزی، علی، (۱۳۶۳)، رساله حملیه، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. مظفر، محمد رضا، (بی تا)، أصول الفقه، انتشارات اسماعیلیان، چاپ پنجم، دوره دو جلدی.
۲۱. میرداماد، (۱۳۸۵)، الاقوی المبین، در: مصنفات میر داماد، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ج ۲.