

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام رضا سلام الله و صلواته عليه:

ان بسم الله الرحمن الرحيم اقرب الى اسم الله الاعظم من سواد العين الى بياضها

بسم الله الرحمن الرحيم، به اسم اعظم خداوند

نزدیک تر از سیاهی چشم به سفیدی اش است. عیون اخبار الرضا ج ۱

تحليل پایگاه معرفت‌شناسی قضیه‌ی

# امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین

نگارش نخست

---

سرپرست پژوهش تطبیقی:  
حجة الاسلام و المسلمین صدوق

---

تنظیم: حجت‌الاسلام علیرضا انجم‌شعاع

حسینی‌ه اندیشه

۱۳۸۳/۱۰/۱۰

اذعان عقل به اینکه حالتی دارم یعنی چیزی هست (یا واقعیتی هست) گویای این مطلب است که معیاری برای حالت داشتن ارائه نماید. البته اینکه عقل حکم به بود و نبود واقعیت می‌نماید، پایگاه آن به حالتی است که نسبت به هستی دارد و این حالت است که به قضیه منطقی تبدیل شده و یقین منطقی محسوب می‌گردد.

یقین یک کیفیت از کیفیات مختلف عالم وجود است و اتفاقاً کیفیتی نیست که به حکم یقین منطقی، از لوازم اصل هستی، آن را با تحلیل عقل به دست آورده باشیم بلکه کیفیتی است که وجود آن را یافته‌ایم؛ مثل کیفیاتی که حس می‌کنیم. یقین منطقی یعنی یقین به نسبت و نسبت نیز ذاتی سنجش می‌باشد نه ذاتی یقین! سنجیدن یعنی برقراری نسبت و اولین موضوع این برقراری هم بود و نبود و سلب و ایجاب است. لذا اگر سلب و ایجاب را برداشته شود، قطعاً عقل از ارائه حتی یک قضیه ناتوان خواهد بود.

بنابراین یقین منطقی آن است که، هیچ جهتی در آن دخالت داده نشود از این رو در منطق، اصل هستی را مد نظر قرار می‌دهند و کلیه تعاریف مثل ضرورت امتناع و امکان را با سلب و ایجاب، از خود هستی اخذ می‌کنند اما در فلسفه یکی از جهات هستی را، موضوع ملاحظه لوازم قرار داده و به اصالت الوجود می‌رسند و یا شخص دیگری جهت متفاوتی را دخالت می‌دهد و به اصالت الماهیه می‌رسد. مثلاً کسی که جهت وحدت را ملاحظه می‌کند اصل را وجود می‌بیند و اگر جهت کثرت را ملاحظه کند اصل را ماهیت می‌داند لذا اگر از جهات متعدد وجود هم بحث شود، اما در هر صورت استحکام یقین منطقی را نخواهد داشت.

لذا می‌بینیم انکار اینکه هستی منحصر در این امر است (وجود یا ماهیت) به انکار اصل هستی بازگشت نمی‌نماید؛ کما اینکه شخص دیگری که انکار اصاله الماهیه می‌کند بمعنای انکار اصل هستی نیست، بلکه انکار او، صرفاً انکار جهتی از هستی می‌باشد لذا اصالت الماهیه وجود را اعتباری می‌داند.

یقین منطقی را می‌توان به اصل پیدایش نسبت تعریف نمود. البته کلیه توصیفات نیز به همین قدرت ایجاد سنجش و نسبت باز می‌گردد، به تعبیر دیگر توصیف، توصیف نمی‌شود، مگر آنکه قدرت ایجاد نسبت داشته باشد و (البته نسبت هم منوط به سلب و ایجاب است)

پس اولین قضیه‌ای که از یقین منطقی به وجود می‌آید این است که هستی با نیستی برابر نیست، و در نتیجه گفته می‌شود که موجودات با عدم خود برابر نیستند. و لذا حدود هر موجودی، محدود به خود بوده و تغایر انکارناپذیر

است. خود اصل هوهویت نیز بوسیله نسبت پیدا می شود و اگر این نسبت سلب و ایجاب متفی شود ابهام شدیدی جایگزین آن می شود.

بنابراین کسی که یقین منطقی را نفی نماید به این معنا خواهد بود که هیچگونه نسبتی (علاوه بر تناسب) نخواهیم داشت، زیرا که تناسب فرع بر نسبت بوده و در نتیجه مجرای جریان اختیار مسدود می شود.

به عبارت دیگر انکار یقین منطقی انکار حد اکبر کلیه حدود می باشد در این قضیه به دلیل اطلاقش ماده و صورت آن با یکدیگر متحد هستند و اساسا ماده آن از قبیل قضایای تعلیقی فلسفی نمی باشند.

سوال اساسی در این قسمت آن است که، ما در نسبت، انحصار قضیه را در

چه امری تمام می کنیم تا بتوانیم از یقین منطقی سخن بگوئیم؟

در پاسخ می گوئیم در جایی که حد وسط برای آن محال باشد. چون نسبت یا هست و یا نیست یعنی یا پای ضرورت یا استحاله یا نسبت در میان است. نسبت به اصل وجود، وجود دارد و یا محال است که وجود داشته باشد. نسبت عدم با وجود برابر نیست (بصورت ضرورت و امتناع است) یعنی ممتنع است که برابر باشد، در این حال، تنها یک این همانی میان نقیضین و آن هم در یقین منطقی باقی خواهد ماند. بنابراین درک از هستی پایگاه تحلیل یقین منطقی بوده و تبیین یقین منطقی، حد منفصل یقین های فلسفی و مصداقی خواهد بود. لذا ضرورت برقراری نسبت بالاعم پایگاهش به یقین و سنجش باز می گردد.

به تعبیر دیگر، چگونگی ساخت حد عقلانیت منطقی صوری باز گشت به نسبت سنجشی مینماید و اولین چیزی که نسبت به آن احتیاج دارد درک از هستی و نیستی است که آن نیز موقف بر حالت می باشد.

البته بر مبنای قوم نیز، یک یقین منطقی وجود دارد که ماده و صورت آن یکی است و پایگاه آن نیز حالت است نه اینکه یقین، نسبت بین حالت و مفهوم است بلکه پایگاه نسبت حالت است لذا بدون حالت نسبت برقرار نمی شود.

مطلب دیگری که تبیین آن خالی از لطف نیست اینکه، وقتی که می گوئیم هستی نیستی نیست یعنی هوهویت نیست اصولاً «هویت» پس از ملاحظه هستی است. هویت، یعنی حد داشتن هستی نه اطلاق هستی! و «همان» در «این همانی» به معنای امر داری حد است. اگر هم از «هر» سخن بگوئیم روی هوهویت می آید.

مرحوم سیدناالاستاد (ره) می فرمایند: «گزاره اول که مبنای منطق است. باید بگونه‌ای، باشد که ما اطلاق و وجود را برابر نیستی (آن هم بنحو مطلق) ملاحظه کنیم؛ لذا صرفاً سلب و ایجاب است نه بیشتر! از این رو اولین مبنای منطق، ملاحظه خود نسبت است ما غیر از هستی می گوئیم، هستی نیستی نیست که به معنای ملاحظه نسبت و هستی است. یعنی نسبت در اینجا شان خود هستی است نه شان هوهویت. هستی، علت نسبت و شان است و مشخص است که علت شان هم برابر خودش است، به این معنا که هستی، اثر هستی دارد نه اینکه اثر خاص داشته باشد. برخلاف هوهویت که دارای اثر

خاص می باشد. بنابراین سلب و ایجاب اول روی نفس هستی می آید و هوهویت به صورت صغرای، کبرای ( هستی نیستی نیست) قرار می گیرد.»

از این مقدمات این گونه نتیجه گیری میشود که بازگشت شالوده منطق به نسبت و لوازم ان است و مقصود از لوازم ان نظام نسبت ها می باشد. و لذا هرگاه بحث بر سر اصل هستی است به ان یقین منطقی می گوئیم و هرگاه جهت هستی موضوع مطالعه عقل باشد به آن یقین فلسفی می گوئیم، که در ان کلیه تعاریف به یقین منطقی بازگشت می نماید و سپس براساس جهت هستی، سایر تعینات تعریف می شوند که آن تعینات، کیف هستی نام داشته و از تعینات هم یک تعین تعلیقی تعریف می گردد. در هر حال از این به بعد تعریف فلسفه در نسبتی که به منطق دارد، معنا می یابد لذا منطقی، فقط در حیطه اصل هستی می تواند، نظر دهد.

صرف نظر از این مقدمات اساسی حال مقداری به قضیه امتناع اجتماع نقیضین می پردازیم مقدمتا اینکه یکی از خصوصیات که علم و یقین را از واقعیت متمایز می کند، خطا پذیری ان دو می باشد فلاسفه معتقدند: که برای هر امر صوابی خطائی مطرح است، لذا در واقعیت محسوس خطائی نیست هر جا که خطا محقق شود در مرتبه ادراک و حکم و مقایسه با خارج است. بنابراین وجود خطا در خارج بالذات نیست، بلکه بالعرض است.

یعنی در جائی که ما خطا می کنیم هیچیک از قوای مدرکه و حاکمه در کار مخصوص به خود خطا نمی کنند، بلکه در مورد دو حکم مختلف از دو قوه مثلا، حکم این قوه را به قوه دیگر تطبیق می نمائیم (حکم خیال را به مورد

حکم حس و یا به مورد حکم عقل) و این نکته مضمون سخنی است که فلاسفه می‌گویند: که خطا در احکام عقلیه به واسطه مداخله قوه خیال است. از این جا دانسته می‌شود که اگر ما در نفس علوم بالذات و بالعرض دقت نمائیم می‌توانیم کلیات خطا و صواب خود را واقف شویم .

حالات انسان محدود به یقین نبوده بلکه شک و تجزیمات را نیز در بر می‌گیرد. در شک نیز مانند یقین کشش و تعلق اصل می باشد، اما با این تفاوت که در شک تردید و سلب الحکم حاکم است.

بنابراین همانطور که یقین برابر حالت می باشد، شک نیز برابر با عدم حالت می‌باشد همانگونه که یقین از تحلیل هستی و اتصاله الواقعیه بدست می‌آید، شک نیز از تحلیل نیستی به دست می‌آید .

در هر صورت وجود خطا امری غیر ممکن نبوده و در کلی ترین سطح می تواند فارق بین شک و یقین محسوب شود همانطور که گفته شد حالت پایگاه تحلیل از سنجش می باشد، حال زمانی که حالت نباشد سلب الحکم بوده و در سلب هیچ گونه سنجشی صورت می‌گیرد.

همانگونه که در مطلب گذشته گفتیم، عقل به تغایر سنجش و حالت اذعان دارد و پس از درک از این تغایر مقایسه دومی انجام می دهد و ان اینکه هر جا حالت نباشد حکم است و هر جا حالت نباشد سلب الحکم می‌شود لذا همان گونه که یقین قابلیت تحلیل را دارد شک نیز از این مزیت برخوردار است. لذا پایگاه سلب الحکم نفی حکم عقلانی «واقعیتی هست» بوده و مجوز امکان اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌باشد و لذا عقل در حرکت عقلانی خود به دنبال



معیار صحتی در رفع حالت شک و خطاء پذیری عقل بوده تا میدانی برای سلب شی عن نفسه باقی نماند. از سویی حالت شک علاوه بر آنکه علت تغایر و حرکت را نفی می‌نماید، نفی اصل هستی و جواز سفسطه را به دنبال خواهد داشت.

اصل امتناع اجتماع نقیضین تکیه گاه تمام احکام بدیهی و نظری ذهن می باشد. صدر المتالهین در مقام تمثیل می‌گوید: نسبت اصل تناقض با سایر اصول و تصدیقات بدیهی و نظری مانند نسبتی است که در عالم اعیان، ذات واجب الوجود با سایر موجودات دارد. زیرا اگر این اصل را از فکر بشر بیرون کنیم جز شک مطلق و تصوره‌های درهم و عاری از تصدیق چیزی باقی نخواهد بود در غیر این صورت قطعاً ذهن جزم و گرایش پیدا نمی‌کند و یا آنکه به هر دو طرف نقیضین گرایش پیدا می‌کند که در این صورت از قانون علم بیرون است. بنابراین اصل امتناع نقیضین معیار صحت کنترل بود و نبود و برقراری نسبت می باشد (یعنی ابزاری است برای سلب شک) لذا هر قضیه‌ای که در مقابل این اصل قرار گیرد، سلب حالت پیش آمده و دچار شک می‌گردد.

عقل به خود این اجازه حکومت به قدر متیقن‌ها را می‌دهد و می‌گوید: وقوع و واقعیت، موهوم نیستند پایگاه اصل تناقض نیز همین امر است. هست و نیست با هم جمع نمی‌شوند در واقع یک حد اولیه نسبت به عینیت، واقعیت دارد که تناقض در آنجا مطرح می‌شود. به تعبیر دیگر آن واقعیتی که هست و نه واقعیت موهوم پس نمی‌تواند با نقیض خود جمع شود و البته با یک حد اولیه هم می‌تواند آن واقعیت را ببیند.

در هر حال عقل نمی‌تواند واقع و وقوع را انکار مطلق نماید و زمانی که چنین بود می‌تواند آن را در حداقل ببیند، ولی جازم به همان حداقل در نفس کیفیت نیست؛ بلکه صرفاً در اصل وجودش، قائل به متیقن است نه در کیفیتش! در منطق صوری نسبت بین دو کلی در حمل‌ها (معرف و حجت) مشروط به امر، وحدت جهت و وحدت حیثیت است، لذا با توجه به این وحدت جهت یا وحدت حیثیت، نسبت بین دو کلی را ملاحظه می‌نماییم به اینکه اگر این دو کلی با هم متباین باشند از یکدیگر سلب می‌نماییم و اگر نسبت بین این دو عموم و خصوص مطلق باشد آنها را بر یکدیگر حمل می‌نماییم و اگر متساوی باشند نیز حمل می‌نماییم. در صورت عموم و خصوص مطلق بودن رابطه بین دو کلی، این دو نسبت به هم شامل و مشمول بوده و اندراج آنها حکمی خواهد بود یعنی احکام کلی بالایی در کلی پایینی جاری می‌شود. اما همچنانکه بین دو کلی یکی از نسبت اربعه وجود دارد بین نقیض آنها نیز یکی از نسب موجود است مانند: دو کلی مانند انسان و لائسان، که در این صورت یک حکم بیشتر نیست و آن هم حکم به اجتماع و ارتفاع نقیضین است زیرا بحث حیثیت در اینجا نیست بلکه سخن از وجود و عدم است، اما نقیضین زمانی تقسیم می‌شوند که دارای خصوصیت باشند که در این صورت تنها خصوصیتی که می‌توان برای دو ضد معرفی نمود «ضد» می‌باشد و در نتیجه برای آن نیز مانند دو کلی احکام نسب اربعه جاری است. مثلاً بلندی و لاغری یک خصوصیت است که این خصوصیات نسبت به یکدیگر متضاد می‌باشند. لذا ضدها نیز یا شامل هستند و یا مشمول و یا هم عرضند؛ البته از دیدگاه ما مقسم دو کلی

خصوصیت است زیرا هیچ گاه میان دو کلی تناقضی روی نمی‌دهد بلکه این در نسبت بین خصوصیت و هستی‌ای است که در دامنه قضاوت عقل قرار گرفته و در بُود و نُبُود آن حرفی نیست بلکه در خصوصیت نقیض این نسبت‌ها جاری است!

در هر صورت دو کلی متناقض در اصل هستی خود نسبت به هم نقیض می‌باشند اما همین دو کلی نقیض نسب به هم در خصوصیت و کیفیت متضاد هستند، ضدین دو کلی هستند که با هم جمع نمی‌شوند ولی ارتفاع پیدا می‌نمایند در حالی که دو نقیض نمیتوانند با هم ارتفاع پیدا نمایند یعنی نه انسان داشته باشیم و نه لاانسان! البته این انسان و لاانسان مربوط به رابطه هست و نیست می‌باشد یعنی مصداقی از وجود و عدم هستند نه اینکه در آن سخنی از خصوصیت انسان و غیر انسان در میان باشد، که این وجود و عدم در تعریفشان در نهایت به قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین باز می‌گردد،

بنابراین قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین ابزاری برای تست یقین و شک است، انسان فی البداهه می‌داند که صدق و کذب یا یقین و شک با هم جمع نمی‌شوند؛ لذا با این قضیه یقین داشتن یا شک داشتن خود را کنترل می‌نماید، این اذعان انسان به صدق و کذب یا یقین و شک به حالت داشتن یا نداشتن انسان نسبت به واقعیت باز می‌گردد.

پس از آنکه انسان به این مطلب اذعان پیدا نمود، آنگاه نوبت به خصوصیات و کیفیات می‌رسد. لذا اینکه چگونه تعریف و حمل و سایر موارد را انجام بدهیم وابسته به حالت داشتن و یا نداشتن نسبت به واقعیت است، پس به طور

کلی یقین منطقی، یقین عامی است که پایه منطق صوری قرار می‌گیرد و اگر این یقین منطقی نباشد اصلاً نوبت به خصوصیت نمی‌رسد، حتی از تغایر بین خصوصیات و کیفیات نمیتوان سخن گفت. لذا پس از این یقین است که میتوان از حمل کردن، تعریف نمودن . اندراج کردن و قضیه سازی و کنترل آن بحث نمود.

فی‌الجمله به کاربرد کلی این اصل در منطق و فلسفه و معرفت‌شناسی اشاره شد، حال نمونه‌های دیگری را از منطق صوری مورد دقت قرار می‌دهیم که اساس و استوانه آنها به همین اصل و مقدمات آن باز می‌گردد.

بنابر منطق صوری از آن جایی که جزئی تغییر وجود دارد نمی‌تواند مفروض اولیه این دستگاه قرار گیرد لذا ثبات را اصل دانسته و ان را با قدرت عقلانی تعمیم می‌دهد؛ این تعمیم‌سازی عقل در منطق صوری چیزی جز همان حمل نمودن و مندرج کردن چیزی در چیز دیگر نیست زیرا تنها در این صورت است که تمام حقیقت شی و تمام ذات ان نشان داده می‌شود پس حکم به صدق کلی بر افراد زیر مجموعه خود چیزی جز همان حمل شدن و مندرج کردن دو فرد کلی در هم نیست در این صورت تساوی یعنی هم عرض بودن قسمها نسب به مقسم. یعنی دو فردی که نسب به خود اختلاف (تباين) دارند نسب به مقسم‌شان متساوی است. پس این تساوی و عدم تساوی مطلق نیست در یک کلام نسب بین دو کلی به مقسم به معنای صدق می‌باشد و صدق نیز به معنای مندرج کردن دو کلی در یکدیگر می‌باشد!

از دیدگاه ما نسبت بین دو کلی همان وحدت حد معقول است چرا که وقتی ما دو کلی را نسب به مقسمشان مورد سنجش قرار می‌دهیم بحث حد معقول مطرح می‌شود تکلیف کثرت (حیثیات) بین این دو کلی در تطبیق دادن این دو به مواد معین می‌شود زیرا وقتی ما قسیم‌ها را به حیثیت‌شان می‌سنجیم، با یکدیگر تباین دارند و نسبت به مقسم تساوی و وحدت دارند، زیرا دو عضو و دو فردی هستند که در آن مقسم مندرج می‌شوند. پس کثرت این دو فرد کلی در تطبیق به مواد معین می‌شود نتیجه گیری کلی اینکه نسب اربعه از مقایسه بین دو کلی و فرد ذهنی آن به دست آمده‌اند نه اینکه با توجه به فرد خارجی این دو کلی، این نسب اربعه استنباط گردیده باشند.

به طور کلی نسب اربعه همیشه در نسبت بین خصوصیات (یقین فلسفی) مطرح می‌شوند نه اصل هستی (یقین منطقی)! که این اصل هستی همان سلب و ایجاب بوده و در آن سخنی از ضدین نیست بلکه تنها بحث نقیض مطرح میشود نقیض یعنی یقین و شک و بیش از این نسب در اصل هستی نسب دیگری وجود ندارد. و آن نسب همان ملازمه عام و حکم داشتن یا نداشتن است حال که بحث نسب اربعه منحصر در خصوصیات است در این صورت دیگر در نسبت سلب و ایجاب آن بحث نمی‌شود زیرا هر دو کلی قطعاً وجودی می‌باشند نه اینکه یکی امری وجودی و دیگری عدمی باشد.

به عبارت دیگر اگر سلب و ایجاب تنها تقسیم و ملازمه عام باشد در این صورت هر تقسیم و نسبتی که مطرح می‌گردد در ذیل ایجاب قرار می‌گیرد، لذا تمام قسیم‌های عدمی نسبی می‌گردند و در دایره ایجاب هرگز عدم مطلق

نخواهیم داشت زیرا تنها عدم، همان سلب الحکم (هیچ حکمی ندارم) است و عدم‌های که در درون ایجاب قرار می‌گردند موجب تقسیم آن شده اندراج و عدم اندراج ایجاب را به وجود می‌آورند پس با وجود سلب الحکم و حکم به سلب کلیه عدم‌ها نسبی شده و ما نسب عدمی مطلق نخواهیم داشت؛ لذا نسبت نقیض از بحث خصوصیات و کیفیات خروج موضوعی داشته و بایستی در سطح ملازمات عام بدان پرداخت. به طور کلی در تعیین نسب اربعه نمی‌توان به حیثیت افراد آنهم به معنای خارجی آن تکیه نمود، بلکه تنها در بین دو کلی ذهنی این نسب مطرح است و لاغیر! بلکه در تعیین این نسب اربعه حالت و یقین منطقی اصل می‌باشد.

اولین حیثیتی که به نحو عام مورد توجه منطقی صوری است حرکت عقل می‌باشد، یعنی عقل باید بتواند سنجش نموده تا بالطبع صورت و تصدیق و اذعان به نسبت پیدا نماید. پس وقتی علم حاصل می‌شود نفس ارتباط به صورت عام حاصل می‌گردد؛ پس اصل حرکت عقل و فکر از مسلمات منطقی می‌باشد. اما باید ببینیم که سنجش عام وابسته و متکی به چه عناصر دیگری است. در این منطقی تعطیل شدن یا زنده بودن عقل به وصفی باز می‌گردد که مرکب باشد نه بسیط! بعبارت دیگر اگر یکسانی محض باشد عقل و دیگر اعضاء نمی‌توانند با جهان ارتباط برقرار کنند، لذا اگر هیچ‌گونه اختلاف و تغایری وجود نداشته باشد، هیچ درکی واقع نمی‌شود؛ لذا وحدت و کثرتی که در این جا مطرح می‌شود به معنای تغایر است نه وجه اختلاف و وجه اشتراک، چرا که وحدت و کثرت در منزلت‌های مختلف معانی گوناگونی دارد، معنای

وحدت و کثرتی که در اینجا مطرح است، کثرت تغایری و وحدت بساطتی است، لذا تغایر و اختلاف اولین حکم و حیثیت شامل است، پس اولین سنجش عام عقل (که بتواند ارتباط برقرار کند) به اختلاف است و با وحدت محض نمی‌تواند ارتباط برقرار کند، یعنی باید عقل حرکت کند و در دریای اختلافات بتواند تصدیق، سنجش عام و ملازمه‌ی عام را انجام دهد، این ملازمه عام نیز ابتدا سلبی است نه ایجابی! حال وقتی سنجش عام واقع شد و موجب آن گردید که ما منکر علم حصولی به طور مطلق نشویم، این سوال مطرح می‌شود که آیا اولین حکم عقل در خصوصیت است یا در بُود و نبود؟ اگر انسان نسبت به شیئی حالت نداشته باشد پس نمی‌تواند بگوید چیزی هست، این حرکت عقل در جایی است که از سلب بیرون آمده و وارد ایجاب شده است؛ یعنی وارد یقین عام می‌شویم پس بعد از اختلاف عام (که به معنای کیفیت تعیین خاصی نیست، بلکه به معنای سلبی است) اولین حکم عقل گزاره «اذعان به حالت دارم» می‌باشد، یا اولین حکم، حکم به «چیزی هست» می‌باشد، پس معنی بُود و نُبُود، درک از هستی نسبت به این شیئی می‌شود یعنی سلب شک، با این استدلال، امتناع و اجتماع نقیضین موخر از تغایر قرار می‌گیرد، زیرا تغایر یک درک سلبی است ولی اجتماع و ارتفاع نقیضین یک درک ایجابی می‌باشد، از این رو اصل واقعیت بعد از تغایر و مرحله سلبی است، به عبارت دیگر بعد از اینکه سلب الحکم (شک) را بر می‌داریم یقین جای آن را می‌گیرد، حال پس از آنکه نسبت به اشیاء یقین عام پیدا شد، دومین حیثیت، قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین (بُود و نُبُود) می‌باشد.

پس از طرح بحث یقین، علم و ادراک عام سخن از خصوصیت و ماهیت مطرح می‌شود، به طور کلی پس از درک از تغایر یا حکم به اجتماع و ارتفاع نقیضین این موارد مطرح می‌گردند: ۱. می‌توانیم ماهیت و خصوصیات را در طبقه بندی‌ها و دسته بندی‌های مختلف قرار دهیم، البته برای دسته بندی نمودن اندراج موضوعیت دارد. ۲. حکم به صحت و خطا نسبت به کیفیات پس از درک از اجتماع نقیضین است، یعنی آن تصویری که به قانون و واقعیت و اصل هستی باز می‌گردد، صحیح بوده و در غیر این صورت غیر صحیح و خطا است. و این صحت و خطا بایستی به یک پایگاه نفس الامریه باز گردد. بنابراین شاخصه صحیح و غلط نه به فرد و نه به مابعداء داشتن هیچکدام باز نمی‌گردد، بلکه تنها به نفس الامر باز گشته و در غیر این صورت خطا می‌باشد.

در منطق صوری برای حمل نیز یک ضابطه ارائه شده است که این ضابطه قطعاً در هلیه مرکبه قرار دارد نه هلیه بسیطه! چرا که در هلیه بسیطه سخن از ثبوت شی بوده و بدیهی می‌باشد؛ اما هلیه مرکبه از بداهت خارج شده و بایستی به هلیه بسیطه باز گشته و برای آن قانونی وضع شود. اساساً دستیابی به ضابطه این دو حمل تنها در یقین عام و فلسفه منطق امکان دارد. که چیزی جز درک از هستی و حالت داشتن نسبت به آن نیست. که با قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌توان موارد را کنترل کرده و شک را بر طرف نمود، حال جدای از بحث فلسفه منطق، حمل چه جایگاه و موضوعیتی دارد؟ فی البداهه می‌دانیم که وقتی موضوع و محمولی ساخته می‌شود برای آنکه این موضوعات و محمولات به یکدیگر نسبت صحیحی داشته باشند بوسیله حمل و ضوابط آن این نسبت



سنجی را کنترل می‌نماییم تا از خطا مصون باشیم، لذا منطقیین در مورد ضابطه حل می‌گویند: برای حمل کردن نیاز به یک وجه اتحاد و یک وجه اختلاف است که اگر هر یک از این دو صورت رعایت نشود، هیچ حملی اتفاق نمی‌افتد. اما آیا این دو صورت کافی است یا خیر؟ اساساً اشتراک بین امور به چه معنا است؟ آیا مواد سازی تنها به ملاحظه وجه اشتراکاتی مانند: جنس یا ماهیت به شرط شی، به شرط لا و لا بشرط باز می‌گردد و لا غیر؟ یا آنکه بخشی از ماده‌سازی این گونه است و تماماً انحصار در منطبق صوری ندارد حتی در بحث صناعات خمس نیز به شکل متناظر مواد معرفی می‌شوند که عموماً به شکل مواد اخباری یا ارتکازی می‌باشند یعنی از امور حسی یا غیر حسی اخبار داده می‌شود، پس یک بخش از مواد این گونه است که با عملیات انتزاع انجام می‌شود اما گاهی ماده سازی به شکل گمانه‌زنی می‌باشد، یعنی گاه مواد انحصار در اخبار ندارد بلکه از سنخ احتمالات است که از طریق آزمون و خطا و از طریق تست آنها، احتمال مقبول انتخاب می‌شود، لذا وجه اتحادی که در ضابطه حمل باید رعایت شود همان انتزاعی (کلی و فرد ثابت و سلب ترتب آثار از ان) است که صورت می‌گیرد و ماده سازی اولیه می‌باشد تا حمل بر موجود حقیقی خارجی انجام شود و منظور از وجه اختلاف همان تقسیم است. البته منطقیین در مورد این دو شرط در ضابطه حمل می‌گویند کافی و متعارف نیست، که باید دید اینها تنها ضوابط تست هستند یا خیر؟ «از اینجا دانسته می‌شود که هر گاه دو چیز از جهتی اتحاد و از جهتی اختلاف داشته باشند میان آنها حمل واقع می‌شود اما حمل در همه موارد اتحاد متعارف نیست، بلکه تنها در دو مورد از

موارد اتحاد متعارف است (حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی) بنابراین ضابطه حمل به طور کلی، وجه اتحاد یعنی انتزاع کردن و وجه اختلاف یعنی تقسیم درست کردن است (اختلاف مقسم و اقسام یا قسیم‌ها با هم) البته این ضابطه حمل به صورت ساده است یعنی موضوع و محمول در قضیه ساده نه حمل به صورت قیاس (قضایا) که ضابطه آن چیز دیگری است. پس از این که ضابطه حمل به صورت موضوع و محمول می‌باشد، خود نشان دهنده ورود حمل در تقسیم است،

حال که وارد تقسیم شد، مقسم این تقسیم می‌تواند موضوع یا محمول باشد از نسبت بین این موضوع و محمول حکم به دست می‌آید کلیت آن این است که هر حکمی که مقسم دارد در اقسام نیز جاری می‌شود. یعنی اگر مقسم وجود و اقسام آن وجوب، امکان و امتناع باشد. حال اگر وجود وصف ممکن داشته باشد، انسان نیز دارای وصف ممکن می‌باشد، پس کلیت مقسم در اقسام نیز جاری می‌شود، سپس اقسام نیز از جهت مقسم دارای احکام واحد می‌گردند یعنی نسبت ممکن را هم به مقسم می‌توان داد و هم نسبت به اقسام! چرا که این حمل از اساس مربوط به مقسم می‌باشد اما همین قسم دارای یک حکم خاصی است که قسم دیگر آن دارای این حکم خاص نیست، مثلاً انسان که دارای وصف نطق است نمی‌توان این وصف نطق را به مقسمی همچون وجود و قسمی همچون حیوان حمل نمود، زیرا این وصف تنها مختص و ممیز انسان است و لاغیر! برخلاف آنکه وجود قابل حمل بر انسان و غیر انسان است،

پس عقل در موارد خاصی است که اذعان به برقراری حمل و نسبت می‌نماید و این اذعان آن تحت ضابطه و قانون است.

بنابراین ما در این وجه اتحاد و وجه اختلاف تصرف کرده و وجه اتحاد را بعنوان ماده سازی یا انتزاع در نظر می‌گیریم یعنی در منطق صوری زمانی وجه اتحاد ساخته می‌شود که ما با انتزاع، ماده سازی از نوع کلی آن انجام دهیم، که این کلیت حیثیت صدق بر کثرت را دارد؛ لذا وقتی کثرت به دست می‌آید که این کلی (وجه اتحاد) در مباحث تقسیم وارد شود، لذا با این ورود می‌توان اختلاف و ممیزات را به وجود آورد.

از طرف دیگر پس از این انتزاع و تقسیم می‌توان این کلیات را در یکدیگر مندرج و نسبت داده و حکم را به وجود آورد. پس پایه این اندراج، تقسیم و نسبت اربعه است. و همه این انتزاع، انقسام و اندراج برای آن است که قضیه سازی (موضوع، محمول و نسبت حکمی) داشته باشیم. به تعبیر فنی‌تر با این مباحث می‌توان مبادی قیاس را کنترل و تست نمود. و هوویت نیز چیزی جز این نیست.