

ماهیت اصل امتناع تناقض و فروع سه گانه آن

مصطفی جهان فکر / دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام jahanfekrmostafa@yahoo.com

عسکری سلیمانی امیری / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام soleimani@hekmateislami.com

دریافت: ۹۳/۵/۱۱ پذیرش: ۹۴/۳/۲۶

چکیده

«اصل امتناع تناقض» زیربنایی ترین اصل معرفت بشری است که انکار آن به انکار همه علوم و سقوط در سفسطه و شکاکیت می انجامد. در این مقاله تلاش ما در جهت شناخت ماهیت تناقض و برخی وجوه کمتر شناخته شده آن است که غفلت از آنها موجب وقوع در مغالطاتی پر شمار است. با تحلیل دقیق تناقض، به این نتیجه می رسیم که حقیقت تناقض چیزی جز «اجتماع و ارتفاع نفی و اثبات متعلق به امر واحد» نیست و این امر به حکم بدیهی عقل، هم در جانب اجتماع و هم در جانب ارتفاع باطل است. هر چند اصل یاد شده بدیهی است، به تناسب متعلق نفی و اثبات، ممکن است رسیدن به لازم نقیض، پیچیده شود و در نتیجه تشخیص تناقض، دشوار گردد. به طور کلی اصل امتناع تناقض به سه اصل دیگر متفرع می گردد که هر یک از آنها به حسب متعلقش در حوزه خاصی جریان می یابد. گاه متعلق نفی و اثبات، اعیان موجودات است و گاه حیث حکایتگری مفاهیم از مصادیق خود و گاه نیز صدق و کذب قضایا. ما این تناقضها را به ترتیب تناقض اعیان، تناقض محمولها و تناقض قضایا نامیده و احکام آنها را بررسی کرده ایم.

کلیدواژه‌ها: تناقض، تقابل، اجتماع و ارتفاع نقیضین، نفی و اثبات.

مقدمه

اصل امتناع تناقض از اصول بنیادین معرفت بشری، بلکه به عقیده برخی زیربنایی‌ترین اصل آن است. از دیرباز فلاسفه یونان اصل امتناع تناقض را کانون توجه قرار داده و درباره آن مباحثی را مطرح کرده‌اند و مخالفان و موافقان درباره‌اش به اظهار نظر پرداخته‌اند؛ از جمله ارسطو این اصل را ام‌القضایا (اصل آغازین همه اصول دیگر) خواند.

فلاسفه مسلمان نیز به این اصل توجهی وافر داشته‌اند و در کتب منطقی و فلسفی خود به تبیین حقیقت آن و شروط تحقق تناقض پرداخته‌اند.

تکیه معتقدان به این اصل، بر بداهت آن است؛ به گونه‌ای که اقامه هر گونه استدلالی، منوط به پذیرش این اصل است و در صورت عدم پذیرش آن، تلاش برای اثبات هر حکم دیگری، تلاشی بیهوده و نافرجام است؛ چراکه اگر تناقض جایز باشد، آن‌گاه بر اثبات هیچ حکمی به دلیل جواز صحت نقیضش، فایده‌ای مترتب نیست؛ چه اینکه هر احتمال دیگری در مسئله ممکن است و لذا پیش‌بینی احوال واقع بر اساس آن حکم، ناممکن خواهد بود.

این پژوهش در صدد رفع پاره‌ای ابهامات درباره اصل امتناع تناقض و در پی آن تبیین دقیق این اصل به منظور پرده برداشتن از وجوهی کمترشناخته شده درباره آن است. مهم‌ترین پرسشی که ما در این مقاله در صدد پاسخ‌گویی به آنیم این است که: «ماهیت اصل تناقض چیست؟».

پرسش‌های فرعی نیز عبارت‌اند از اینکه: «چند قسم تناقض وجود دارد و آیا بازگشت آنها به امر واحد است یا نه؟»، «محوری‌ترین شرط در تناقض چیست؟» و «آیا عدمی بودن یک طرف تناقض شرط است؟»

در گام نخست به پژوهش درباره «تناقض مفردات» می‌پردازیم و برای دستیابی به این مقصود، نخست بحثی را درباره حقیقت «تقابل» مطرح می‌کنیم. در ادامه، کاربردهایی از تناقض را در عبارات منطقیان و فلاسفه نقل، و با مقایسه این دو بحث اشکالاتی را درباره تناقض مفردات طرح می‌کنیم. سپس ضمن پاسخ‌گویی به اشکالات یادشده، دیدگاه مختار را درباره تناقض مفردات بیان می‌داریم. در ادامه، مقصود از «اجتماع و ارتفاع نقیضین» در هریک از اقسام سه‌گانه

تناقض را روشن می‌سازیم و آن‌گاه به محوری‌ترین شرط تناقض یا همان «نفی و اثبات متعلق به شیء واحد» می‌پردازیم و در پایان به اشکالاتی درباره دیدگاه مختار پاسخ می‌گوییم.

۱. تناقض مفردات

از آنجاکه تناقض مفردات را از اقسام «تقابل» دانسته‌اند، پیش از تبیین «تناقض مفردات» ضروری می‌نماید که به توضیح اصطلاح «تقابل» بپردازیم و سپس درباره «تناقض مفردات» بحث کنیم.

۱-۱. تقابل

یکی از عوارض غیریت، «تقابل» است؛ چراکه گفته می‌شود: غیریت یا «ذاتیه» است یا «غیر ذاتیه». غیریت ذاتیه، همان تقابل است که در تعریف آن چنین آمده است: «تقابل» عبارت است از امتناع اجتماع دو شیء در محل واحد، از جهت واحد و در زمان واحد. اگر مراد از «غیریت ذاتیه» این باشد که دو شیء در تمام ذات خود با هم مغایر باشند، آن‌گاه لازم می‌آید که اولاً اگر دو شیء در بعض ذات مشابه باشند، دیگر تقابلی میان آنها حاصل نشود و ثانیاً اگر دو شیء در تمام ذات مغایر باشند، آن‌گاه میان آنها تقابل باشد. این بیان نمی‌تواند صحیح باشد؛ چراکه «حلاوت» و «حجم» مغایرت به تمام ذات دارند؛ اما در عین حال منعی از اجتماع آنها وجود ندارد. همچنین مغایرت «بیاض» و «سواد» در بعض ذات است، اما میان آنها تقابل است. همچنین اگر مراد از «غیریت ذاتیه»، مغایرت در بعض ذات باشد، باز هم با توجه به رابطه «حجم» و «حلاوت» (که متغایر به تمام ذات‌اند) و «سواد» و «حلاوت» (که متغایر به بعض ذات‌اند) نقض می‌شود.

بنابراین علامه طباطبائی غیریت ذاتیه را به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کند و آن عبارت است از: «تطارد الشیئین المتقابلین و تدافعهما» (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۵۴). هرچند اشکال مذکور بر این بیان وارد نیست، مسئله «تبیین ملاک تقابل» به ابهام خود باقی است؛ چراکه غرض از بیان مغایرت ذاتیه با تفسیر اول، بیان علت وقوع تقابل میان دو شیء در خارج و ارائه ملاکی جهت

تشخیص موارد تقابل از غیر آن است؛ درحالی‌که بیان دوم بیشتر شبیه «تعریف شیء به خود» است؛ زیرا معنای «تقابل» چیزی جز «تطارد و تدافع دو شیء متقابل» نیست و تعریف یادشده، تعریفی لفظی است.

اشکال دیگر که بر ملاک بودن «غیریت ذاتیه» در تحقق تقابل، قابل طرح است اینکه ذات، به معنای ماهیت، تنها در امور ماهوی قابل تصور است؛ اما تقابل اختصاص به امور ماهوی ندارد؛ لذا شیخ اشراق ناظر به این اشکال و در پاسخ به آن چنین می‌گوید:

بدان که متقابلین - در کتب - چنین تعریف شده‌اند که: «دو چیزی که در شیء واحد و حالت واحد و از جهت واحد باهم اجتماع نمی‌کنند»؛ و گویی قید «دو چیزی که» اشعار به این دارد که برای آنها (متقابلان) ذاتی هست؛ درحالی‌که عدم و ملکه و ایجاب و سلب، ذاتی ندارند، پس معنای مثل این الفاظ به حسب تصور ذهنی، لحاظ می‌شود؛ چراکه همه این اشیا در [ظرف] تصور، چیزی هستند؛ بنابراین معنای آنچه ذکر کردیم این می‌شود که «متقابلان عبارت است از دو شیء متصور که بر شیء واحد و در حالت واحد و از جهت واحد صدق نمی‌کنند» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۱۳).

در بیان علت وقوع تقابل میان دو شیء متقابل باید گفت تقابل، امتناع اجتماع در وجود است و این امر زمانی تحقق می‌یابد که تحقق یکی مقتضی عدم دیگری باشد و وجود این ملاک در «تقابل تناقض» و «تقابل عدم و ملکه» بسیار واضح است؛ چراکه یکی «وجود یک امر» و دیگری «عدم همان امر» است و روشن است که تحقق یکی در گرو عدم دیگری است.

درباره تقابل ضدان نیز امر با کمی دقت روشن می‌شود که وجود یکی از ضدان مستلزم عدم دیگری است؛ چنان‌که شیخ اشراق در این‌باره گفته است:

اسم تقابل برای تقابل میان ایجاب و سلب از تقابلی که بین متضادین است مقدم‌تر و شایسته‌تر است؛ چراکه اجتماع «سواد» و «بیاض» تنها از آن جهت کاذب است که لازمه آن این است که «بیاض»، «لابیاض» باشد و [بنابراین] محال بودن اجتماع در

وجود و صدق، اولاً برای «بیاض» و «لابیاض» است [و به تبع آن برای «بیاض و سواد»] (همان، ص ۳۱۶).

همچنین تأکید مشائین بر لزوم وجود «غایة الخلاف»، دلیل بر توجه به ملاک مزبور است. در متضایفان نیز تحقق یکی از متضایفان در ضمن یک شیء، مقتضی عدم تحقق دیگری در ضمن آن شیء است؛ چراکه قوام تضایف به وجود نسبت متکرر است و تحقق نسبت بین شیء و نفسش محال است. البته این حکم برای متضایفان، دارای قیودی است که طرح آنها ضرورت دارد و لذا در جای خود باید به آن پرداخت.

همچنین اینکه آیا اجتماع دو وجود، مستلزم محالی است تا تقابل دیگری به نام «تقابل وجودات» ثابت شود، یا اساساً چنین امری، مستلزم محالی نیست، در جای خود باید بررسی شود؛ ولی پذیرش تقابل متضایفان در گرو پذیرش چنین تقابلی است.

۱-۲. تناقض در مفردات

گفتیم که از اقسام تقابل، تناقض است که در واقع میان وجود شیء و عدم خودش روی می‌دهد و معنای آن عدم اجتماع آن دو (وجود شیء و عدم آن)، در مکان و زمان واحد است. با وجود این در بیانات فلاسفه و منطقیان به مواردی از کاربرد «تناقض» برخورد می‌کنیم که در آنها طرفین تناقض اموری وجودی‌اند و گاه اجتماع آنها در وجود (به وجود در مکان واحد و از جهت واحد و در زمان واحد) محال نیست و به عبارت دیگر میان آنها تقابل نیست. در اینجا برای اثبات این مدعا مواردی را برای نمونه ذکر می‌کنیم:

الف) نسبت میان نقیض دو کلی

آنجا که بحث از نسبت میان نقیض دو کلی‌ای است که بین آن دو یکی از «نسب اربعه» موجود است، چنین می‌گویند: اگر میان دو کلی، عموم و خصوص مطلق برقرار باشد، آن‌گاه نسبت میان دو نقیض، عموم و خصوص مطلق است، با این تفاوت که نقیض اعم، أخص است و نقیض أخص، اعم. برای مثال میان نقیض «بیاض» و «ثلج» که میان خودشان عموم و خصوص مطلق

برقرار است و «بیاض» اعم است، عموم و خصوص مطلق است؛ با این تفاوت که «لائج» اعم است. حال اگر «لائج» امری عدمی باشد، معنای اعم بودن آن چیست؟ همچنین اگر «لابیاض» امری وجودی باشد (چنان‌که از بیان آنها استفاده می‌شود) آنگاه منعی از اجتماع مصداق آن مانند «حلاوت» با مصداق «بیاض»، در مثل «شکر» نیست؛ لذا تقابلی میان آنها نیست.

همچنین بیان می‌شود که اگر میان نقیض دو کلی عموم و خصوص من وجه یا تباین کلی باشد، آنگاه میان نقیض آنها تباین جزئی است. بدیهی است که فرض وجود تباین جزئی میان دو نقیض، با عدمی بودن آنها سازگار نیست؛ چراکه اگر نسبت بین دو نقیض، عموم و خصوص من وجه باشد، آنگاه قطعاً نمی‌توانند عدمی باشند؛ چون فرض عموم و خصوص من وجه در گرو اشتراک در بعض مصادیق است و افتراق هر کدام از دیگری در بعض دیگر و این امر مقتضی مصداق وجودی برای هر کدام از دو نقیض است (ر.ک: رازی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۵ و ۱۷۸ و ۱۸۰؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۹ و ۱۳۰؛ مظفر، ۱۴۲۳، ق، ص ۷۹-۸۴).

ب) تقسیم‌ثنائی

مورد دوم برای کاربرد تناقض در موردی که طرفین آن امری وجودی است، مبحث تقسیم‌ثنائی است؛ آنجا که آمده است:

روش تقسیم‌ثنائی: این روش همان روش تودید [دوران] بین نفی و اثبات است - و نفی و اثبات همان نقیضان است - که نه با هم رفع می‌شوند، یعنی اینکه قسم ثالثی برای آنها نیست و نه باهم اجتماع می‌کنند؛ یعنی اینکه هر دو قسم واحدی نخواهند بود؛ پس به‌ناچار این تقسیم‌ثنائی خواهد بود؛ یعنی برای آن بیش از دو قسم نخواهد بود و حاصر، جامع و مانع است؛ مانند تقسیم حیوان به ناطق و غیرناطق، و دیگر انواع حیوان که غیر انسان هستند، همگی در غیرناطق داخل می‌شوند و هیچ نوعی از آن خارج نیست؛ و مانند تقسیم پرندگان به شکاری و غیرشکاری و تقسیم انسان به عربی و غیرعربی و عالم به فقیه و غیرفقیه و... (مظفر، ۱۴۲۳، ق، ص ۱۳۴ و ۱۳۵).

آنچه آمد، جای هیچ تردیدی را در مدعای ما باقی نمی‌گذارد. همچنین روشن است که اجتماع مصداق «عالمیت» و مصداق «غیرعالمیت» (مثل رجولیت) در موضوع واحد (مثل انسان) هیچ معنی ندارد؛ لذا تناقض «عالم» و «غیرعالم» از اقسام تقابل نیست؛ چون اولاً هیچ‌یک از اطراف آن عدمی نیست و ثانیاً اجتماع مصادیق آنها در وجود، ممکن است؛ هرچند خود آنها بر موضوع واحد صدق نمی‌کنند.

ج) عکس نقیض و نقض

نمونه دیگر از کاربرد «تناقض» در موردی که طرفین آن امری وجودی است، کاربرد تناقض در مباحثی مانند «عکس نقیض» و «نقض» (اعم از نقض موضوع و نقض محمول و نقض الطرفین) است. برای مثال درباره عکس نقیض چنین آمده است:

عکس نقیض عبارت است از تبدیل هریک از دو طرف قضیه با نقیض طرف دیگر، همراه با موافقت در کیفیت و صدق. برای مثال وقتی بگوییم: «کُلُّ ج ب» پس عکس نقیض آن، «کُلُّ ما لیس ب، لیس ج» است. بنابراین موضوع عکس، «ما لیس ب» است که نقیض محمول اصل است و محمول عکس، «لیس ج» است که همان نقیض موضوع اصل است. پس عکس نقیض، قضیه‌ای است که در آن به جای موضوع و محمول قضیه به ترتیب نقیض محمول و نقیض موضوع (مقابل سلب و ایجابی موضوع و محمول) جایگزین شده است و تنها بقای کیفیت - به حسب اصطلاح عکس - شرط است؛ ولی بقای صدق از این جهت واجب است که عکس، لازم اصل است و صدق ملزوم مستلزم صدق لازم است. البته صدق بالفعل شرط نیست، بلکه صدق عکس در فرض صدق اصل شرط است (حلی، ۱۳۷۱، ص ۸۳).

پوشیده نیست که در این عبارات، منظور از «ما لیس ب»، نقیض «ب» یا همان «لا ب» است که مراد از آن «غیر ب» است نه «عدم ب» و مراد از «ما لیس ج»، نقیض «ج» یعنی «لا ج» است.

د) تنبیه منکر اصل امتناع تناقض

ابن‌سینا در تنبیه منکر اصل امتناع تناقض چنین می‌گوید:

اگر اسم، دلیل (علامت و دال) بر شیء واحد باشد مانند: «انسان»، پس بر «لإنسان» یعنی «آنچه مباین (مغایر) انسان است» آن اسم به هیچ وجهی از وجوه، صدق نمی‌کند. پس کسی که اسم «انسان» بر آن دلالت می‌کند، آن چیزی نیست که اسم «لإنسان» بر آن دلالت می‌کند. بنابراین اگر «انسان» بر لإنسان دلالت کند، به ناچار انسان، سنگ، زورق و فیل، شیء واحدی هستند، بلکه [اسم انسان] بر سفید و سیاه، سبک و سنگین و همه آنچه خارج از چیزی است که اسم انسان بر آن دلالت می‌کند، دلالت خواهد کرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۴۸).

در این عبارت نیز صحت مدعای ما امری واضح است؛ چراکه در اینجا ابن‌سینا «لإنسان» را به «ما هو مباین للإنسان» تفسیر کرده و مصادیق آن را سنگ، زورق، فیل و هر چیزی که انسان بر آن صدق نمی‌کند، می‌داند.

۱-۳. اشکالاتی چند و حل آنها

۱-۳-۱. اشکالات:

۱. آن‌گونه که بحث شد، یک طرف تقابل تناقض، عدمی است؛ در حالی که در موارد یادشده، خلاف این امر مشهود است؛

۲. شرط عدمی بودن یک طرف نقیضان، مانع از شمول آن نسبت به هر امر وجودی است، حتی اگر طرف تقابل، «عدم مضاف» باشد؛ چراکه عدم مضاف از اقسام عدم مطلق است و مقسم باید در اقسام موجود باشد. استاد فیاضی در اشاره به این اشکال در حاشیه نه‌ایة الحکمة چنین می‌نویسد:

إنَّ ما قد یقال فی بیان هذا الحکم [عدم وجود الواسطة بین النقیضین]، من أنَّ کُلَّ شیء مفروض أمّا هو «زید» أو «لا زید»، غیر متین؛ لأنَّ الشیء الوجودی لا یمکن أن یکون مصداقاً لأمر عدمی. ف«عمرو لیس بلا زید» کما «لیس بزید» (طباطبائی،

۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۶۶).

ایشان همچنین در جای دیگر می‌گوید:

شرط تناقض، اختلاف در «ایجاب و سلب» است. اینکه گفته می‌شود: اگر بر چیزی «کتاب» صادق نباشد، باید «لاکتاب» صادق باشد، این درست نیست؛ زیرا اگر «قلم» مصداق «لاکتاب» بود، «قلم» باید «عدم» باشد؛ زیرا «لاکتاب» عدم است. صحیح این است که «قلم» مصداق «لاکتاب» نیست؛ بلکه «کتاب» از آن سلب می‌شود، نه اینکه مصداق «لاکتاب» باشد. «عدم کتاب» که فردی از «عدم» است، نمی‌تواند بر «وجود قلم» که از وجودات محسوب می‌شود صدق کند؛ زیرا یکی «وجود» است و یکی «عدم». به عبارتی «کلی طبیعی» [یعنی مقسم] در همه افرادش موجود است و اگر «قلم» مصداق «لاکتاب» باشد، باید «کلی طبیعی عدم» که «لاکتاب» نوعی از آن است، در قلم باشد. «عدم مضاف»، نوعی از «عدم» است و در خود «عدم مطلق» را دارد و اگر «لاکتاب» بر چیزی بخواهد صادق باشد، باید ابتدا «عدم» باشد. بله ما می‌گوییم آنجایی که «وجود قلم» هست، «عدم کتاب» هم هست و تداخل دارند؛ اما این غیر از این مطلب است که بگوییم خود «وجود قلم»، «عدم کتاب» است (فیاضی، ۱۳۹۲، جلسه ۹۰۸)؛

۳. اگر شرط مزبور (عدمی بودن یک طرف تناقض) را نادیده بگیریم، آنگاه تحقق تقابل متفی است؛ چراکه هیچ امتناعی از اجتماع مثل «بیاض» و «لا بیاض» (به معنای «ما هو غیر بیاض») در شیء واحد نیست؛

۴. در صورتی که کاربرد نقیضان در موارد غیر عدمی را نپذیریم، بسیاری از قوانین منطقی را باید رد کنیم (آن‌گونه که به بعضی از آنها اشاره شد)؛ درحالی‌که پذیرش این امر، غیرممکن می‌نماید و بلکه خلاف ضرورت است.

۲-۳-۱. حل اشکالات: حل همه اشکالات یادشده، در گرو تفتن به نکته‌ای است که از آن با این عبارت تعبیر می‌کنم: «این‌گونه نیست که هر مفهومی بر شیئی حمل نشود، ممکن نباشد که مصداقش در آن شیء یافت شود».

توضیح اینکه «سیاه» و «غیرسیاه» با هم بر «خرما» قابل حمل نیستند و نیز توأمان از آن قابل سلب نیستند، ولی با این حال مصادیق آن دو هم‌زمان در آن موجود است و این از آن جهت است که حمل «غیرسیاه» بر خرما و هر چیز دیگر، به معنای سلب سیاهی از آن است، درحالی‌که مفروض حمل سیاه بر آن است و این مستلزم خلف است؛ پس اجتماع در حمل آنها بر شیء واحد جایز نیست، آن‌گونه که ارتفاع حمل آنها از شیء واحد نیز جایز نیست؛ اما با این حال وجود سیاهی در خرما یا هر چیز دیگر، به این معنا نیست که به جز سیاهی چیزی در آن موجود نیست تا آن‌گاه اثبات وجود چیزی غیر از سیاهی (مصادیق غیر سیاه) در آن جایز نباشد.

پس نمی‌توان گفت: «خرما سیاه است و غیرسیاه»، اما می‌توان گفت: «در خرما هم سیاهی هست و هم غیرسیاهی»، مثل شیرینی. این امر به سبب این است که اثبات وجود غیرسیاه (شیرینی) در خرما، مستلزم نفی سیاهی از آن نیست، درحالی‌که حمل غیرسیاه بر آن مستلزم نفی سیاهی است و مفروض این است که آن شیء، سیاه است و لذا پذیرش آن (حمل چیزی بر شیء واحد و نفی اش از آن شیء) به معنای وقوع تناقض است (اجتماع نفی و اثبات امر واحد در شیء واحد)؛ درحالی‌که تحقق غیرسیاهی (مانند شیرینی) در ضمن شیء سیاه، مستلزم نفی سیاهی از آن نیست؛ لذا تناقضی محقق نمی‌شود.

حمل شیء بر موضوع، مفید این معناست که «از آن موضوع معدوم نیست» و نفی آن از موضوع، به معنای «معدوم بودن آن شیء از آن موضوع است». پس اگر «نفی یک مغایر» در معنای «مغایر دیگر» لحاظ شود، آن‌گاه «حمل آن دو مغایر» در آن واحد بر موضوع واحد، ممکن نیست؛ لذا حمل «سواد» و «غیرسواد» بر شیء واحد ممکن نیست، آن‌گونه که سلب آن دو هم از موضوع واحد ممکن نیست؛ اما حمل دو مغایر، بر شیء واحد در صورتی که سلب یکی در دیگری لحاظ نشده باشد، هیچ استحاله‌ای ندارد؛ مانند حمل «سیاهی» و «شیرینی» بر «خرما».

پس می‌توان گفت: «هر چیزی یا سیاه است یا غیرسیاه»؛ اما نمی‌توان گفت: «در هر چیزی یا سیاه موجود است یا غیرسیاه (مصادیق غیرسیاه مانند: شیرینی و...)»؛ چراکه اثبات وجود سیاهی در چیزی، تنها با نفی وجود سیاهی در آن چیز، تناقض دارد (با نفی خود آن چیز تناقض دارد) نه

نفی وجود غیرسیاهی در آن (که در واقع نفی چیزی دیگر است).

لذا در همه موارد کاربرد تناقض توسط منطقیان و فلاسفه، که هیچ‌یک از دو طرف تناقض عدمی نیست، مشاهده می‌شود که بحث از امتناع «اجتماع و ارتفاع طرفین در صدق مفهوم بر مصداق واحد» یا به تعبیر دیگر «اجتماع و ارتفاع حمل مفهوم طرفین، بر مصداق واحد» است و در مواردی که سخن از «امتناع اجتماع در وجود» است مشاهده می‌شود که یک طرف تناقض، عدمی است. پس تفاوت ظریفی است میان حکم به «صدق یک مفهوم بر شیء» (که لازمه حمل آن مفهوم بر شیء است) با حکم به وجود مصداق آن مفهوم در آن شیء. توضیح اینکه اولی مستلزم نفی صدق مفهوم «غیر آن شیء» بر آن شیء است (مثلاً اگر اولی مفهوم «انسان» باشد، آنگاه حمل این مفهوم بر یک مصداق، مستلزم عدم صدق مفهوم «غیرانسان» بر آن مصداق است)، اما دومی از این جهت هیچ استلزامی ندارد، بلکه «لابشرط» است؛ لذا گفته‌اند: «اثبات شیء، نفی ماعدا نیست».

منشأ چنین تفاوتی به این امر بازمی‌گردد که معنای حمل یک مفهوم بر مصداق، چیزی جز اثبات تحقق طبیعت (لازمه معنایی) آن مفهوم برای آن مصداق نیست و هرگز معنای آن این نیست که مصداق مزبور، صرفاً همین طبیعت است و چیز دیگری نیست. برای مثال وقتی می‌گوییم: «زید عالم است»، قضیه مزبور تنها به این معناست که «وصف عالمیت برای مصداق زید محقق است» و هرگز معنایش این نیست که مصداق «زید»، منحصرأ «عالم» است و چیز دیگری مثل «رجولیت، ناطقیت، شاعریت و ایرانیت» نیست؛ بلکه قضیه مزبور از این جهات ساکت است.

همچنین وقتی می‌گوییم: «زید غیرعالم است» یا «زید عالم نیست» با این سخن تنها «عالمیت» را از «مصداق زید» نفی می‌کنیم؛ اما نسبت به نفی یا اثبات دیگر اوصاف از او ساکتیم. براین اساس روشن می‌شود که علاوه بر «تناقض وجود و عدم» که مستلزم امتناع اجتماع و ارتفاع وجود یک چیز (مثل وجود زید) با عدم آن چیز (یا همان عدم زید در مثال ما) در محل واحد و زمان واحد است، همچنین تناقض دیگری میان حمل یک مفهوم مفرد (مثل مفهوم «زید») و حمل مفهوم «غیر آن مفرد» (مثل «غیر زید») وجود دارد که بر اساس آن، هیچ چیز در نفس الامر نیست، مگر اینکه یا مفهوم زید بر آن حمل می‌شود و یا مفهوم «غیر زید».

روشن است که مصداقِ مفهوم «غیر زید» لزوماً امرِ عدمی نیست؛ هرچند که عدمی بودن آن هم منعی ندارد. برای مثال می‌توان گفت: «عمرو غیر زید است»، و چنان‌که روشن شد، معنای این سخن به هیچ وجه «معدوم بودن عمرو» نیست؛ بلکه تنها به این معناست که «زید بودن عمرو منتفی است» یا به عبارت دیگر «عمرو زید نیست»؛ اما اینکه «عمرو مطلقاً چیزی نیست»، از عبارت یادشده استفاده نمی‌شود تا اشکال گردد که حمل مزبور به معنای «معدوم بودن عمرو» است.

همچنین گفتیم که حمل مفهوم بر مصداق به این معنا نیست که مصداق، تنها طبیعتِ مفهوم است و چیز دیگری نیست، بلکه به این معناست که طبیعتِ مفهوم برای مصداق ثابت است و نسبت به اینکه امری زاید بر آن طبیعت داشته باشد، ساکت است. همچنین ممکن است که مصداقِ مفهوم «غیر زید»، امری عدمی باشد؛ چراکه صدقِ مفهوم «غیر زید» به این معناست که طبیعتِ زید در ضمن آن مصداق متحقق نیست و روشن است که نفی وجود چیزی از یک امر عدمی جایز است و هیچ منعی ندارد، بلکه ضروری است؛ زیرا در غیر این صورت مستلزم حمل نقیض آن - که همان مفهومِ زید است - می‌باشد تا ارتفاع نقیضین لازم نیاید و بطلان این حمل دوم ضروری است؛ در نتیجه صحت حمل اول گریزناپذیر است.

۳-۱. معنای «لانیسان»، «لازید» و «لابیاض»: پس وقتی بحث از امتناع اجتماع و ارتفاع «انسان» و «لانیسان» در «وجود» است، نسبت به زمانی که بحث از امتناع اجتماع و ارتفاع «انسان» و «لانیسان» در «صدق مفهوم آن دو بر مصداق» به میان می‌آید، معنای «لانیسان» متفاوت است. در مورد اول که بحث از اجتماع در وجود است، معنای «لانیسان»، چیزی جز «عدم انسان» نیست؛ چراکه تقابل در وجود، تنها میان «عدم انسان» و «وجود انسان» برقرار است؛ اما در مورد دوم که بحث از اجتماع در صدق مفهوم است، معنای «لانیسان»، مفهوم «غیرانسان» یا «مالیس هو بانسان» است که معنای آن اعم از معنای اول است و مصادیق وجودی را نیز دربر می‌گیرد.

پس اگر گفته شود نقیض «انسان»، «لانیسان» و نقیض «زید»، «لازید» و نقیض «بیاض»، «لابیاض» است، باید ببینیم که آیا «امتناع اجتماع و ارتفاع در وجود» منظور است یا «امتناع اجتماع و ارتفاع در صدق مفهوم»، پس اگر معنای اول قصد شده باشد، آن‌گاه معنای «لانیسان»، «عدم

انسان»، و «لازید»، «عدم زید» و «لا بیاض»، «عدم بیاض» است؛ اما اگر معنای دوم قصد شده باشد، آن‌گاه معنای «لانیسان»، «غیرانسان» و «لازید»، «غیرزید» و «لا بیاض»، «غیربیاض» است که به ترتیب اعم از مفاهیم «عدم انسان»، «عدم زید» و «عدم بیاض» هستند. لذا معنای «غیرانسان»، طبق بیان دوم، «هر چیزی غیر از انسان است» یا به تعبیر دیگر «ما هو لیس باینسان». همچنین معنای «لازید»، «ما هو لیس بزید» است. بنابراین به این معنا می‌توان گفت: «عمرو» مصداق «نقیض زید» (ما هو لیس بزید) است.

بنابر آنچه گفته شد «تناقض اصطلاحی» وقتی برای مفردات به کار می‌رود، دو معنا دارد که یکی ناظر به عالم عین یا همان حقیقت وجود و عدم مفرد (واقع عینی مفرد) است که آن را «تناقض اعیان» می‌نامیم، و دیگری ناظر به صدق مفهوم مفرد (مفهوم مفرد از آن جهت که بر مصداق حمل می‌شود و حاکی از آن است) می‌باشد و ما از آن به «تناقض محمول‌ها» تعبیر می‌کنیم.

به بیان دیگر «تناقض» در مفردات، مشترک لفظی است و اشکالات مطرح شده، ناشی از «مغالطه اشتراک لفظی» است. یکی از علل وقوع این مغالطه، شدت نزدیکی دو معنا به هم، و عدم تفریق به تفاوت ظریف «صدق مفهوم بر شیء» و «وجود مصداق مفهوم در شیء» و در صورت توجه در مواردی اندک، عدم توجه به ثمره آن است.

توضیح اینکه هم در «تناقض اعیان» و هم در تناقض «محمول‌ها»، یک نفی و یک ایجاب بر یک شیء واحد داخل شده است. مثلاً برای «انسان» در هر دو مورد، «لانیسان» به کار می‌رود؛ به این صورت که می‌گوییم: تقابل «انسان» و «لانیسان» و همچنین می‌گوییم: تناقض مفهوم «انسان» و «لانیسان».

اما بر اساس آنچه قبلاً بیان کردیم، یکی از این دو، ناظر به صدق مفهوم انسان بر مصداق خود است و دیگری ناظر به وجود خارجی انسان؛ و می‌دانیم که صدق و حمل، وصف مفهوم و ناظر به حیث حکایتگری مفهوم از مصادیق خود است و «وجود» ناظر به حیث خارجیت است و رابطه «وجود مصداق مفهوم در شیء» با «صدق مفهوم بر شیء»، عموم و خصوص مطلق است. برای مثال مفهوم «غیر انسان» بر مصداق «انسان» صدق نمی‌کند؛ اما مصادیق «غیر انسان»

می‌توانند در مصداقِ «انسان» موجود باشند؛ آن‌گونه که به طور مفصل به آن پرداختیم. پس بنا بر آنچه بیان شد، می‌توان گفت: هر مفهومی که مصداقش در موضوعی نباشد، مفهومش هم بر آن شیء حمل نمی‌شود؛ اما اگر مفهومی بر شیئی حمل نشود، لزوماً مصداق آن مفهوم از آن شیء غایب نیستند. در اینجا مناسب است برای رفع هر گونه تردیدی، مطالبی را از بعضی علمای فن به‌ویژه ابن‌سینا در تأیید وجود تفاوت میان دو معنای «صدق مفهوم بر شیء» و معنای «وجود مصداق مفهوم در آن شیء» و همچنین «عدم صدق مفهوم بر شیء» و معنای «عدم وجود در آن شیء» ذکر کنیم. در یکی از مقالاتی که در آن به‌خوبی به این تفاوت توجه شده، چنین آمده است:

اگر «لافرس» به معنای «نفی مفهوم فرس» باشد، در این صورت، با مفهومی کلی روبه‌رو خواهیم بود که «شامل هر چیزی می‌شود که فرس نباشد». «لافرس» در معنای نخست خود، به این دلیل با «فرس» جمع نمی‌شود که اجتماع آنها به اجتماع وجود و عدم منتهی می‌شود؛ اما «لافرس» در معنای دوم می‌تواند در یک موضوع با «فرس» جمع شود، و در این صورت امتناع اجتماع آنها به این معناست که «بر موضوع واحدی حمل» نمی‌شوند. بوعلی در این باره می‌نویسد: «اجتماع فرس و لافرس، به این معنا که بر موضوع واحدی حمل شوند، محال است، و این مانع از اجتماع آنها در یک موضوع نیست. یک چیز نمی‌تواند رایحه و لارایحه باشد، درحالی‌که در یک چیز می‌توان رایحه و لارایحه را یافت». ابن‌سینا به «طعم» مثال می‌زند که مصداقی از لارایحه است، و در موضوع واحدی مانند سیب با «رایحه» جمع می‌شود (صادقی، ۱۳۸۴).

عبارت شفا چنین است:

فیشبه أن یکون التقابل الأول هو نظیر ما للفرس للفرس، الذی یمنع اجتماع طرفیه، قولاً علی موضوع، وإن لم یمنع ذلك، وجوداً فی موضوع. فإنه لا یکون شیء واحد هو رائحة ولا رائحة، ویکون شیء واحد فیہ «رائحة» و «ما لیس برائحة». ولست أقول: إنه یجتمع فی شیء أن یکون فیہ رائحة ولیست فیہ رائحة، فإن هذین لا

یجتماعان. و لیس قولنا: «إن فیہ رائحة» و «لیس فیہ رائحة»، هو قولنا «فیہ رائحة» و «ما لیس برائحة»؛ ولا یقال «إنه رائحة». فإذن تقابل: أن فیہ رائحة و لیس فیہ رائحة، هو من القسم الأول الذی علی سبیل الحمل؛ فلذلك یحمل علی التفاحه أن فیها رائحة، فیقال إن التفاحه فیها رائحة، ولا تحمل الرائحة علی التفاحه، حتی یقال، إن التفاحه رائحة؛ فلذلك هی «موجودة فی»، لا «محمولة علی» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق-ب، ص ۲۴۴).

آن‌گونه که از این عبارت برمی‌آید، ابن‌سینا به زیبایی تفاوت دو معنا را تبیین کرده و به نسبت منطقی آنها نیز توجه داشته است؛ هرچند به لوازم این تفاوت توجه نکرده است.

همچنین در جای دیگر چنین گفته است: «فکل ما لم یجتمع فی موضوع علی سبیل الوجود فیہ، فلیس یجتمع فی موضوع علی سبیل القول علیه، ولا ینعکس» (همان، ص ۲۴۱).

این یعنی هر مفهومی که مصداقش در موضوعی نباشد، مفهومی هم بر آن شیء حمل نمی‌شود؛ اما اگر مفهومی بر شیئی حمل نشود، لزوماً مصادیق آن مفهوم از آن شیء غایب نیستند. آن‌گونه که از عبارت ابن‌سینا مشهود است، شیخ به نسبت میان «صدق مفهوم بر شیء» با «وجود مصداق مفهوم در شیء» تظن داشته و «صدق بر شیء» را اخص از «وجود در شیء» دانسته است. پیش‌تر گفتیم که این امر به آن جهت است که حمل مفهوم بر شیء به معنای اثبات طبیعت آن مفهوم برای شیء است و حمل نقیض آن بر شیء، به معنای نفی طبیعت آن مفهوم، از شیء است؛ به‌گونه‌ای که نسبت به دیگر طبایع ساکت است و این یعنی «اثبات شیء، نفی ماعدا» نیست؛ آن‌گونه که «نفی شیء هم به منزله نفی ماعدا» نیست.

این نکته نیز گفتنی است که منظور از «طبیعت مفهوم» در اینجا، چیزی جز مقتضای معنایی آن در خارج نیست. برای مثال وقتی مفهوم «علت» را بر شیئی حمل می‌کنیم، «توقف وجود شیء دیگر بر آن شیء» را برای شیء یادشده اثبات کرده‌ایم.

۲. اجتماع و ارتفاع نقیضین

نقیضان به دو چیزی گفته می‌شود که علاوه بر استحالة اجتماع، ارتفاعشان نیز مستحیل باشد؛ ولی

چنان‌که گفتیم، وجود و عدم یک چیز، هرچند در محل واحد صدق نمی‌کنند، رفع آنها از محل واحد جایز است. باید توجه داشت که تناقض اعیان با تناقض محمول‌ها خلط نشود؛ چراکه پیش‌تر گفتیم که اجتماع مصادیق دو مفهوم متناقض در شیء واحد جایز است؛ هرچند اجتماع در صدق آنها جایز نیست؛ و ارتفاع وجود و عدم عینی یک شیء از محل واحد جایز نیست، هرچند ارتفاع در صدق آنها جایز است.

بنابراین بسته به نوع تناقض، معنای اجتماع و ارتفاع نقیضین متفاوت خواهد بود؛ لذا ما ضمن ذکر نام هریک از انواع سه‌گانه تناقض، معنای اجتماع و ارتفاع آن را بیان می‌کنیم.

الف) تناقض اعیان

در تناقض اعیان، منظور از اجتماع نقیضین، تحقق وجود و عدم شیء واحد در زمان واحد و مکان واحد و در محل واحد است؛ و منظور از ارتفاع نقیضین، نفی تحقق وجود و عدم شیء واحد با قیود مزبور است. منظور از تحقق عدم شیء در محل، همان وجود نداشتن شیء در محل است. برای مثال درباره تناقض میان وجود و عدم زید، اجتماع نقیضین یعنی اینکه در محل واحد و زمان و مکان واحد، هم زید وجود داشته باشد و هم معدوم باشد، و ارتفاع نقیضین یعنی اینکه در محل واحد با شرایط مزبور، زید نه معدوم باشد و نه موجود.

ب) تناقض قضایا

در تناقض قضایا منظور از اجتماع نقیضین، اجتماع در صدق دو قضیه متناقض، و منظور از ارتفاع نقیضین، اجتماع در کذب آن دو قضیه است.

ج) تناقض محمول‌ها

در تناقض محمول‌ها چون تناقض میان دو مفهوم در حیثیت حکایتگری و صدق آنها حاصل می‌شود، لذا اجتماع نقیضین یعنی اینکه دو مفهوم متناقض، هم‌زمان بر مصداق واحد صدق کنند

و ارتفاع آنها یعنی هم‌زمان بر مصداق واحد صدق نکنند. برای مثال دو مفهوم «تاجر» و «غیرتاجر» هر دو هم‌زمان بر شیئی مثل «زید» صدق کنند و یا هم‌زمان بر او صدق نکنند. گفتنی است که تحقق تناقض در هر مورد از اقسام تناقض، منوط به وجود شروط تناقض است که در جای خود باید بیان شود.

۳. بازگشت همه اقسام تناقض به تناقض میان «نفی و اثبات»

یکی از مباحثی که پرداختن به آن می‌تواند در شناخت ماهیت تناقض و چرایی آن بسیار مؤثر باشد، این است که بینیم تناقض از کجا ناشی می‌شود. چنان‌که در ادامه نشان خواهیم داد، محوری‌ترین شرط در تحقق تناقض، تعلق «نفی و اثبات» به امر واحد است.

۳-۱. تحقیق مدعا در تناقض قضایا

نقیض قضیه «هر الفی ب است» این است که بگوییم: «این‌گونه نیست که هر الفی ب است» و روشن است که لازمه این سخن این است که «بعضی از الف‌ها ب نیستند». همچنین اگر بگوییم: «این‌گونه است که [هیچ الفی ب نیست]»، آن‌گاه نقیض آن این است که بگوییم: «این‌گونه نیست که هیچ الفی ب نیست» و لازمه این سخن آن است که «بعضی الف‌ها ب هستند».

بنا بر آنچه بیان شد، درباره قضیه «الف» به نحو منفصله حقیقیه می‌توان گفت: اما أن یکون «الف» صادقاً أو «لاالف»؛ یعنی یا ایجاب «الف» (قضیه «الف» همان‌گونه که هست (چه موجب باشد، چه سالبه و چه کلیه باشد و چه جزئیه)) صادق است یا سلب «الف» (سلب قضیه «الف» به این نحو که بگوییم: این‌گونه نیست که «الف» صادق است).

لذا در تعریف تناقض موجود در قضایا باید گفت: «التناقض هو اجتماع و ارتفاع صدق القضية مع صدق سلبها» (لا صدق سالبتها)؛ و آنچه از قیود و شروط در تعریف آن آورده‌اند از تحلیل همین امر حاصل می‌شود و لذا بیان آن لازم نیست؛ هرچند اطلاع از آنها برای رسیدن به لازم نقیض سودمند است. اینکه گفتیم لازم نقیض، از این جهت است که آنچه واقعاً نقیضان

است، خود قضیه همراه با سلب آن است، نه سالبه آن قضیه.

اینکه ما در تعریف تناقض قضایا، قید «اجتماع و ارتفاع در صدق» را بیان کردیم، از این جهت است که اگر اجتماع و ارتفاع در صدق میان این دو نباشد، آن‌گاه تناقضی لازم نمی‌آید. در نتیجه ذکر آنها را ضروری دانستیم و البته این از آن جهت است که عقلاً لازم است که قضیه و سلب آن (نقیضش) با هم اجتماع و ارتفاع در صدق نداشته باشند. توضیح این نکته نیز بایسته است که منظور از ارتفاع در صدق یک قضیه چیزی جز «کذب آن قضیه» نیست؛ لذا درباره دو قضیه متناقض، به جای اینکه بگوییم «اجتماع و ارتفاع آنها در صدق محال است» می‌توان گفت: «اجتماع آنها در صدق و کذب محال است»؛ یعنی با هم نمی‌توانند صادق باشند، آن‌گونه که با هم نیز نمی‌توانند کاذب باشند. بنابراین روشن می‌شود که محوری‌ترین شرط در تناقض قضایا، تعلق نفی و اثبات به قضیه واحد است و دیگر شروط از تحلیل همین شرط حاصل می‌شوند.

۲-۳. تحقیق مدعا در تناقض اعیان

گفتیم که در تناقض اعیان، میان وجود هر امر مفردی با عدم آن، تقابل هست؛ به نحوی که نه با هم در محل واحد و زمان واحد اجتماع می‌کنند و نه با هم رفع می‌شوند. پس می‌توان به نحو منفصله حقیقیه گفت: «اما آن یوجد وجود الشیء فی محل أو عدمه»؛ مثلاً درباره «وجود زید» و «عدم او» به نحو منفصله بگوییم: «اما آن یوجد وجود زید فی محل أو عدمه».

به عبارتی محل واحد از احد متناقضین خالی نیست، چنان‌که حاوی هر دو هم نیست. روشن است که معنای این منفصله این است: اجتماع دو قضیه «وجود زید در این محل محقق است» و «عدم زید در این محل محقق است»، در صدق جایز نیست؛ چنان‌که اجتماع آن دو در کذب (ارتفاع آنها در صدق) نیز جایز نیست؛ و معنای آن این است که در محل واحد (مثل عمرو) صحیح نیست که نه وجود زید محقق باشد و نه عدم زید و منظور از صدق در اینجا مطابقت حمل مفهوم بر مصداق خارجی نیست؛ چراکه اساساً حملی در اینجا نیست، بلکه واقعیت داشتن وجود و عدم شیء مطرح است و روشن است که حاکم و میزان در صدق این‌گونه قضایا «تناقض اعیان» است.

در این باره که چگونه تناقض اعیان به «نفی و اثبات» بازمی‌گردد، می‌گوییم: نفی وجود شیء، به منزله اثبات عدم آن است و اثبات وجود شیء به منزله نفی عدم آن. از آنجاکه نفی وجود هر چیز، مقتضی اثبات عدم همان چیز است و بالعکس، لذا تنها میان وجود هر چیزی با عدم همان چیز تناقض است و این یعنی اجتماع میان نفی و اثبات، تنها زمانی حاصل می‌شود که وجود یک شیء با عدم همان شیء اجتماع کند. لذا میان وجود یک شیء با عدم شیء دیگر، تناقضی نیست. باید توجه داشت که همواره چنین نیست که یکی از طرفین تناقض و تقابل عدمی باشد، هرچند منشأ این تناقض در هر صورت به اجتماع وجود و عدم شیء واحد بازمی‌گردد. پس گاه هر دو طرف غیرعدمی است؛ مانند تناقض قضایا و تناقض محمول‌ها، چراکه در اولی طرفین تناقض، دو قضیه و در دومی طرفین تناقض، دو مفهوم هستند و روشن است که قضیه و مفهوم، مصداق عدم نیستند.

نکته دیگر اینکه تناقض، اختصاصی به حیث ثبوت ندارد و در حیث اثبات نیز جاری و ساری است. باید دانست که بازگشت دیگر انواع تقابل نیز به «تعلق نفی و اثبات، به امر واحد» است که آن را در جای خود بیان کرده‌ایم.

۳-۳. بازگشت تناقض محمول‌ها به نفی و اثبات

تناقض محمول‌ها در حقیقت، میان حیثیت صدق دو مفهوم بر مصادیق خود واقع می‌شود و این زمانی است که مدلول یک مفهوم، نفی طبیعت مفهوم دیگر (نفی مدلول مفهوم دیگر) باشد. روشن است که صدق مفهوم دوم بر یک مصداق، مستلزم اثبات «طبیعت» آن مفهوم برای مصداق مذکور است و صدق مفهوم اول، مستدعی نفی طبیعت مذکور از مصداق است؛ لذا این تناقض نیز به «نفی و اثبات» بازمی‌گردد و بر این اساس، مدعای ما نیز اثبات می‌شود. برای مثال وقتی مفهوم «عالم» بر «زید» صدق می‌کند، این به معنای اثبات «عالمیت» برای «زید» است و وقتی مفهوم «غیرعالم» بر او صدق می‌کند، به منزله نفی «عالمیت» از زید است. از این رو صدق این دو مفهوم متناقض به «تعلق نفی و اثبات به شیء واحد» انجامید.

بنابراین در تناقض محمول‌ها به نحو منفصله حقیقه می‌گوییم: اما آن یکون «الف»، «ب» او «الف»، «لاب»؛ یعنی یا حمل مفهوم «ب» بر «الف» صادق است یا حمل مفهوم «لاب» (غیر ب) صادق است. همچنین می‌گوییم یا حمل مفهوم «ب» بر «الف» کاذب است یا حمل مفهوم «لاب» (غیر ب) بر آن کاذب است.

از آنچه گفتیم روشن می‌شود که بازگشت انواع تناقض، به امر واحد (اجتماع یا ارتفاع نفی و اثبات متعلق به امر واحد) است؛ هرچند حوزه تحقق هریک از این تناقضات، به سبب اختلاف متعلق نفی و اثبات، با حوزه جریان تناقض دیگر متفاوت است؛ لذا همه این تناقضات دارای جامع معنوی هستند و از این جهت، اطلاق تناقض بر آنها از باب اشتراک معنوی است.

پس می‌توان به‌طور کلی از اصل امتناع تناقض، این‌گونه تعبیر کرد: «اجتماع یا ارتفاع نفی و اثبات متعلق به امر واحد محال است». البته با لحاظ معنای متعلق در «موضوع له» هریک از این تناقضات، کاربرد هریک از این تناقضات به جای دیگری، مستلزم مغالطه اشتراک لفظی است که باید از آن جداً پرهیز کرد.

لذا اولاً استعمال لفظ تناقض در «تناقض محمول‌ها»، به نحو اشتراک معنوی است نه مجاز؛ چنان‌که بعضی چنین ادعایی کرده‌اند (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۵۱۴)؛

ثانیاً ادعای اصل بودن تناقض قضایا نسبت به تناقض محمول‌ها (به معنای بازگشت یکی به دیگری) درست نیست؛ زیرا تبیین شد که هر دوی این تناقضات و بلکه هر تناقض و تقابلی، به «امتناع اجتماع و ارتفاع نفی و اثبات» بازمی‌گردد؛ اما درباره اصل بودن به این معنا که سبقت در فهم، نسبت به کدام‌یک حاصل می‌شود، شاید بتوان گفت تناقض محمول‌ها به دلیل ساده بودن تصور آن نسبت به تناقض قضایا، می‌تواند اصل باشد؛ لذا با اینکه منطق‌دانان به تفصیل متوجه آن نشدند و آن را با تناقض اعیان خلط کردند، در موارد بسیاری اجمالاً آن را رعایت کرده و نتایج خوبی از آن به دست آورده‌اند.

نکته دیگر که در اینجا باید یادآوری شود این است که بگوییم چرا از تناقض میان حیث صدق مفاهیم، به تناقض محمول‌ها تعبیر کردیم، با اینکه منطق‌دانان چنین تناقضی را برای

ماهیت اصل امتناع تناقض و فروع سه‌گانه آن □ ۱۴۳

موضوع قضایای محصوره هم به کار می‌برند و مثلاً در عکس نقیض و نقض موضوع، نقیض مفهوم موضوع را به منزلهٔ محمول قضیهٔ عکس و موضوع قضیهٔ نقض به کار می‌برند.

پاسخ این است که در قضایای محصوره، موضوع به حمل شایع اخذ شده است و این یعنی از آن جهت که بر مصادیق خود صدق می‌کند مورد لحاظ است و صدق بر مصادیق چیزی جز حمل نیست؛ و در بحث «عنوان و معنوی» که از آن به اخذ موضوع به حمل شایع تعبیر می‌کنند، به این نکته توجه داده شده که موضوع از آن جهت که حاکی از مصادیق است، لحاظ شده است. البته چون مضمون چنین حمل‌هایی تام نیست، به صدق و کذب متصف نمی‌شوند؛ اما این به حمل بودن آنها آسیبی نمی‌زند؛ چنان‌که در جای خود بیان خواهد شد.

در کتب فلسفی و منطقی به دلیل عدم التفات تفصیلی به تفاوت تناقض محمول‌ها و تناقض اعیان، تنها به شروط تحقق تناقض اعیان پرداخته شده و از تبیین شروط تناقض محمول‌ها غفلت گشته است؛ ولی ما در جای خود این شروط را بیان کرده‌ایم.

همچنین گفتنی است که گرچه همهٔ اقسام سه‌گانهٔ تناقض در قالب قضیه بازتاب می‌یابد، این موجب نمی‌شود که تناقض اعیان و تناقض محمول‌ها را از قبیل تناقض مفردات ندانیم. شیخ اشراق در این باره چنین می‌گوید:

تقابل در حقیقت میان خود نفی و اثبات است و دو قضیه متقابل‌اند نه از آن جهت که قضیه هستند و نه به اعتبار موضوع قضیه؛ بلکه به اعتبار ایجاب و سلب نسبت داده شده به شیء واحد. شخص مذکور [که تناقض اعیان و تناقض محمول‌ها را از قبیل تناقض قضایا می‌داند نه تناقض مفردات] تنها از این جهت دچار چنین توهمی شده است که تقابل تنها زمانی به صدق و کذب متصف می‌شود که در ضمن قضیه باشد؛ ولی [باید دانست که] از توقف صدق شیء - یا وصفی از دیگر اوصافش - بر غیر لازم نمی‌آید که شیء همان غیر باشد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۱۴).

علامه حسن‌زاده آملی در حاشیه شرح منظومه پاسخ دیگری را مطرح کرده است که پس از نقل

عبارتی در توضیح عبارت شرح منظومه (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۴۷)، پاسخ یادشده را بیان خواهیم کرد.

قایلان به اینکه وجوب و امکان اعتیاری نیستند، سه برهان اقامه می‌کنند بر اینکه اینها وجود خارجی دارند. برهان دوم این است که اگر وجوب و امکان وجود خارجی نداشته باشند، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. پاسخ این است که عمی و لا عمی، نقیض یکدیگرند؛ در حالی که هر دو عدمی‌اند. اینها نقیضین هستند که نه ارتفاع پیدا می‌کنند نه اجتماع. هرچه در این باره گفته شود، ما درباره وجوب و لا وجوب می‌گوییم.

البته این پاسخ، نقضی است؛ اما حلش این است که در اینجا تناقض در مفردات با تناقض در قضایا اشتباه شده است. وجوب در واجب‌الوجود صدق می‌کند و لا وجوب صدق نمی‌کند. پس ارتفاع نقیضین نشده است. درباره شریک‌الباری، امکان و وجوب صدق نمی‌کند؛ اما لا وجوب و لا امکان صدق می‌کند. پس ارتفاع نقیضینی نیست. بنابراین اگر هر دو عدمی شدند، معنایش ارتفاع نقیضین نیست. ارتفاع نقیضین در مفردات معنایش این است که هیچ کدامشان صدق نمی‌کند. ارتفاع نقیضین در قضایا به این است که هر دو قضیه پوچ باشند [(کاذب باشند)]؛ اما ارتفاع نقیضین در مفردات، یعنی هیچ کدام از دو نقیض بر چیزی صدق نکنند. بر انسان، امکان صدق می‌کند و لا امکان صدق نمی‌کند. بر واجب‌تعالی، وجوب صدق می‌کند و لا وجوب صدق نمی‌کند. پس اصلاً ارتفاع نقیضین لازم نمی‌آید. این امکان دارد که یکی از دو امر عدمی صادق باشد و دیگری صادق نباشد (انصاری شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۷۸-۳۸۰).

همان‌گونه که در عبارت مشهود است، در اینجا گرچه به خوبی به تناقض محمول‌ها توجه شده و تفاوت آن با تناقض قضایا مورد عنایت بوده است، میان تناقض اعیان که یک‌طرف آن عدمی است با تناقض محمول‌ها که هر دو طرف می‌تواند وجودی باشد، خلط شده است. با این

حال، به معنای «صدق بر شیء» که مجرای تناقض محمول‌هاست توجه شده است. عبارت علامه در توضیح وجه مغایرت این تناقض با تناقض قضایا و اینکه محقق سبزواری از آن به تناقض مفردات تعبیر کرده، چنین است: «إذ الصدق والحمل شأن المفهوم المحمول؛ واما مجموع القضية، فلا» (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۴۷)؛ زیرا صدق [بر مصداق] و حمل، از ویژگی‌های مفهومی است که حمل شده است؛ نه ویژگی مجموع قضیه.

نتیجه‌گیری

۱. به‌طورکلی تناقض به اجتماع و ارتفاع «نفی و اثبات متعلق به شیء واحد» بازمی‌گردد و دیگر اقسام تناقض که عبارت‌اند از: تناقض قضایا، تناقض محمول‌ها و تناقض اعیان، و حتی جمیع اقسام تقابل، از فروع آن هستند؛
۲. تناقض قضایا میان صدق و کذب دو قضیه که یکی همان نفی دیگری است، محقق می‌شود و شروط مختلفی که درباره آن بیان شده در واقع از لوازم نفی آن قضیه است. لذا در تعریف تناقض به آن نیازی نیست، هرچند بیان آنها مفید فایده است؛
۳. تناقض اعیان درباره اعیان موجودات است و میان وجود هر شیء و عدم آن، که در واقع نفی همان وجود است محقق می‌شود. بر طبق این تناقض، وجود و عدم شیء واحد در زمان و مکان واحد و از جهت واحد، با هم جمع یا رفع نمی‌شوند؛ هرچند رفع صدق مفهوم آنها از موضوع واحد جایز است؛
۴. تناقض محمول‌ها در واقع ناظر به حیث حکایتگری مفاهیم از مصادیق خود است که به سبب لزوم وجود شرایط حمل، که از عوارض غیریت است و غیریت از عوارض کثرت و کثرت از عوارض وجود است، میان امور متغایر معنا می‌یابد؛
۵. نه تنها هیچ لزومی ندارد که اطراف این تناقض عدمی باشد، بلکه چون صحت حمل یک مفهوم، بر مغایر خود، در گرو وجود اتحاد بین موضوع و محمول است و از طرفی، میان عدم و وجود هیچ جهت اشتراکی نیست، بنابراین در هر قضیه حملیه‌ای که از سنخ هلیات مرکب و

موجه باشد و موضوع و محمول، عین نباشند، و در عین حال موضوع، امر وجودی باشد، صحت حمل در گرو وجودی بودن محمول است؛

۶. تنها در فرضی که محمول، مفهوم وجود با قید اطلاق باشد، چون نفی صدق آن به منزله نفی وجود است، لذا نقیض مفهومی آن یعنی «غیر موجود» همیشه معنای عدمی دارد؛ بلکه معنای «غیر موجود» چیزی جز عدم نیست؛ اما چون حمل آن بر موضوعات از سنخ هلیه بسیطه است، لذا حمل ایجابی به این نحو که مثلاً بگوییم: «غول غیر موجود است» اشکالی ندارد. البته در همین جا نیز موضوع، مصداق محمول یا همان معدوم است؛

۷. گفتنی است این تناقض میان هر مفهوم با مفهوم «غیر آن مفهوم» در صدق بر مصادیقشان محقق می‌شود؛ مانند دو مفهوم «عالم و غیرعالم».

۸. حمل «عالم» بر مصادیق آن به معنای اثبات وصف علم برای آن مصادیق است و حمل نقیض آن یا همان مفهوم «غیرعالم» به معنای نفی علم از مصادیقش است، نه نفی مصادیق غیرعالم از مصداق عالم. توجه به تفاوت ظریف این دو معنا وجه امکان اجتماع مصادیق این دو مفهوم در وجود را روشن می‌کند. توضیح اینکه چون مصادیق غیرعالم از علم خالی هستند، تحقق آنها در ضمن عالم به معنای عالمیت آن مصادیق نیست، تا صدق عالم بر آنها لازم بیاید و در نتیجه تناقض در صدق حاصل شود. همچنین تحقق آنها در ضمن عالم به منزله نفی عالمیت عالم نیست تا به تناقض بینجامد؛ و روشن است که اثبات شیء به معنای نفی ماعدا نیست؛

۹. بنابراین باید گفت ممکن است اجتماع در وجود، میان مصادیق دو مفهوم حاصل شود؛ اما با این وجود اجتماع در صدق آنها محال باشد و این امر میان هر مفهوم با مفهوم «غیر آن مفهوم» محقق می‌شود. پس نباید میان صدق وجود دخلط کرد و از عدم صدق، عدم اجتماع در وجود را نتیجه گرفت؛ ۱۰. آنچنان که نباید از عدم ارتفاع در وجود، عدم ارتفاع در صدق را نتیجه گرفت. پس روشن شد که در حقیقت، سه قسم تناقض داریم که همه به یک اصل راجع هستند و آن عبارت است از: «تناقض نفی و اثبات متعلق به شیء واحد».

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق - الف، **الشفاء (المنطق)**، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- ، ۱۴۰۴ق - ب، **الشفاء (الهیات)**، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- انصاری شیرازی، یحیی، ۱۳۹۱، **دروس شرح منظومه**، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، **کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم**، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۱، **الجواهر النضید**، چ دوم، قم، بیدار.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۴، **تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية**، چ دوم، قم، بیدار.
- سبزواری، ملّاهادی، ۱۳۸۴، **شرح المنظومه**، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، چ پنجم، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ سوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صادقی، رضا، ۱۳۸۴، «درباره اصل امتناع تناقض»، **معرفت فلسفی**، ش ۸، ص ۱۰۹-۱۴۰.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، **نهایة الحکمة**، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۲، **تقریرات درس اسفار** (منتشر نشده).
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۳ق، **المنطق**، تعلیق غلامرضا فیاضی، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.