

جایگاه امّ القضا یا (اصل امتناع تناقض) در میان معارف بشری

عسکری سلیمانی امیری

چکیده

از نظر منطق دانان و فیلسوفان مسلمان، اصل «امتناع تناقض» در منظومه معرفتی جایگاهی بس رفیع دارد و زیربنای تمام معارف عقلی و غیر عقلی است، به گونه‌ای که این اصل را به منزله واجب‌الوجود در میان ممکن‌الوجودها قرار داده‌اند. اما در کیفیت ابتدای علوم بر این اصل، پنج نظریه ابراز شده است: بعضی همه علوم را مستتج از اصل امتناع تناقض دانسته‌اند؛ برخی اولیات و اصول متعارفه را همان اصل امتناع تناقض دانسته‌اند که تخصیص خورده است؛ برخی ابتدای علوم بر اصل امتناع تناقض را برای یقین مضاعف و نفی نقیض یا طرد علوم دیگر دانسته‌اند؛ و برخی دیگر ابتدا بر این اصل را از نوع نیاز ثانوی و برای علم به علم دانسته‌اند.

کلید واژه‌ها

اولیات، بدیهیات، نظریات، اصل امتناع تناقض، اول‌الاولات، هوویت، مبنای‌گرایی.

مقدمه

فیلسوفان و منطقدانان مسلمان از نظر معرفت‌شناسی، میناگرا هستند. از نظر آنها، تمام علوم یقینی بر دسته‌ای از قضایای خودبنیاد یا مبادی مبتنی است که برای آنها استدلال نمی‌آورند. منطقدانان به استغناء با شش دسته از این مبادی، که از آنها به «واجبات‌القبول» یاد می‌کنند، دست یافته‌اند: ۱. اولیات؛ ۲. مشاهدات (حسیات ظاهری و وجدانیات)؛ ۳. مجربات؛ ۴. حدسیات؛ ۵. متواترات؛ ۶. فطریات.

اما منطقدانان مسلمان خود اذعان می‌کنند که همه این شش دسته حقیقتاً مبدأ نیستند. به اعتقاد محقق طوسی، تنها اولیات و مشاهدات (حسیات ظاهری و وجدانیات) مبدأ علوم یقینی ماست و چهار دسته دیگر از مبادی برهان محسوب نمی‌شود.^(۱) ولی به دلیل آنکه برای آوردن استدلال بر یقینی بودن این چهار دسته به تکلف دچار نمی‌شویم، این چهار دسته را جزو مبادی شمرده‌اند. تعبیر محقق طوسی در مورد فطریات و حدسیات این است:

چون مستلزم قیاسی‌اند مفید حکم بی‌تجشم کسبی، آن را از مبادی شمرده‌اند.^(۲)

اما اساسی‌ترین مبادی علوم یقینی نزد مسلمانان همان اولیات است.^(۳)

اما از نظر منطقدانان، قضایای واقعاً بدیهی به نوبه خود، به دو قسم تقسیم شده است: بدیهیات اولیه که تصدیق آنها احتیاج به هیچ چیزی بجز تصور دقیق اجزای قضیه ندارد؛ و بدیهیات ثانویه که تصدیق آنها در گرو به کار گرفتن اندام‌های حسی یا چیزهای دیگر غیر از تصور اجزای قضیه است.^(۴)

اولیات

ارسطو به برخی مبادی مانند اصل «امتناع تناقض» اشاره می‌کند که بدون حدّ وسط معلوم است و این دسته را «امور عامیه»، «علوم متعارفه» و «مبادی عامیه»^(۵) می‌نامد. همو مبادی یا «مقدمات صادق اولی» را مبادی می‌خواند که بالذات - نه به واسطه غیر - تصدیق می‌شود، و در توصیف

سومی می‌گوید: مبادی شأنیّت تبیین هر چیزی را دارد. (۶)

فارابی به قضایایی با عناوین «الحاصل بالطباع»، «المقدمات الأوّل الطبیعیة للانسان»، «المبادئ الأوّل»، «المقدمات الواجب قبولها» و «الاولئ المتعارفه» و «العلوم المشهوره» اشاره می‌کند که کلی و بدون حدّ وسط و موجب یقین ضروری است و بالطبع و احتمالاً به صورت غریزی و فطری حاصل می‌گردد، و این نوع قضایا را در مقابل قضایایی که به واسطه حس و تجربه حاصل می‌شود، قرار می‌دهد. (۷)

روشن است که یکی از مبادی برهان در میان منطق دانان مسلمان، اولیات است که بر همین امور تطبیق می‌شود که ارسطو آنها را امور عامیه، و فارابی آن را «الحاصل بالطباع» نامید. اولیات نزد منطق دانان و فیلسوفان مسلمان، قضایایی است که هرگاه اجزای آنها به خوبی تصور شود برای تصدیق کافی است؛ مانند «سلب و ایجاب با هم جمع نمی‌شوند» یا «کل از جزء خود بزرگ‌تر است» یا «دو شیء مساوی با شیء سوم با هم برابرند». ممکن است بعضی از اولیات به دلیل پیچیدگی تصویری، تمام یا بعضی از اجزای آن تصدیق نشود و این مانع از اولی بودن آن نخواهد بود؛ زیرا حکم و تصدیق به این و آن بودن در حملی‌ها یا حکم و تصدیق به لزوم یا عناد اجزای قضیه در شرطی‌های متصله و منفصله این دسته از قضایا بدیهی است. اما اگر اجزا به خوبی تصور نشود، هرچند حکم و تصدیق تحقق نمی‌یابد، اما این عدم تحقق حکم و تصدیق به خاطر بدیهی نبودن حکم نیست، بلکه به سبب استیفا نشدن شرط تصدیق یعنی تصور اجزاست. (۸)

اصل امتناع تناقض

یکی از مصادیق اولیات اصل «امتناع تناقض» است. فیلسوفان در میان اولیات، برای این اصل حساب جداگانه‌ای باز کرده و آن را مقدم بر همه قضایا دانسته‌اند و از آن به «ام‌القضایا» و «اول الاوائل» نام می‌برند؛ زیرا از نظر آنان، سایر علوم، اعم از اولیات و بدیهی‌های پنج‌گانه دیگر و همه نظری‌ها بر این اصل مبتنی است (۹) و به گفته ارسطو، تبیین هر قضیه‌ای بر این اصل مبتنی

است.^(۱۰) البته بیان ارسطو اختصاص به اصل «امتناع تناقض» ندارد، بلکه توصیف عام برای مبادی برهان است، ولی برای نشان دادن مصداق آن، اصل «امتناع تناقض» را مطرح می‌کند.^(۱۱) به تعبیر صدرالمتألهین، انکار این اصل سقوط در شکاکیت است،^(۱۲) یا اصل «امتناع تناقض» در میان قضایای علمی، به منزله واجب‌الوجود در میان موجودات امکانی است.^(۱۳)

مفاد اصل امتناع تناقض

این اصل دارای دو مضمون است: دو نقیض با هم جمع نمی‌شوند (امتناع اجتماع دو نقیض) و دو نقیض با هم رفع نمی‌شوند (امتناع ارتفاع دو نقیض). ولی باید توجه داشت که ارتفاع دو نقیض به اجتماع دو نقیض بر می‌گردد؛ مثلاً، a و $\neg a$ دو نقیض اند و معنای ارتفاع آن دو این است که هم a نباشد و هم $\neg a$ ؛ یعنی به جای a ، $\neg a$ و به جای $\neg a$ ، a باشد. از طرفی $\neg a$ -- همان a است، پس ارتفاع دو نقیض a و $\neg a$ همان اجتماع دو نقیض a و $\neg a$ است. از این رو، امتناع ارتفاع دو نقیض را مستتج از اجتماع دو نقیض دانسته و آن را نظری قلمداد کرده‌اند.^(۱۴)

استدلال‌ناپذیری اصل امتناع تناقض

از نظر فیلسوفان، این اصل به هیچ‌وجه استدلال‌پذیر نیست؛ زیرا اگر کسی در صدد اثبات این اصل برآید، به ناچار باید بر این اصل تکیه کند؛ چرا که آنچه اثبات‌کننده این اصل است باید وجودش مثبت این اصل و عدمش نافی این اصل باشد و اگر این اصل از قبل پذیرفته نشده باشد، در این صورت، می‌توان وجود و عدم آن چیز را تجویز کرد و در این صورت، دلالتی بر مدعا نخواهد داشت. و اگر با پذیرش قبلی این اصل، وجود آن چیز مثبت این اصل باشد، دور در استدلال رخ می‌دهد.^(۱۵)

اصل «هوهویت» و اصل امتناع تناقض

فیلسوفان مسلمان هرچند در مطاوی مباحث خود، از اصل «هوهویت» هم به اجمال سخن به

میان آورده‌اند، ولی به جدّ بدان نپرداخته‌اند. مفاد اصل «هوهویت» این است که هر چیزی خودش خودش است. صدرالمتألهین در ضمن اشاره به بحث از میناگرایی و اینکه هر تصدیق نظری در نهایت، به تصدیقاتی منتهی می‌شود که هیچ تصدیقی بر آن مقدّم نیست، به اصل «هوهویت» یعنی اینکه شیء خودش خودش است و اصل «نمی خود متناقض» یعنی شیء نقیض خود نیست و اصل امتناع اجتماع دو نقیض و اصل ارتفاع دو نقیض مثال می‌زند. (۱۶)

بنابراین «a است» مفاد اصل «هوهویت» است.

اصل «هوهویت» ضروری‌ترین اصل است و حتی از اصل امتناع تناقض ضروری‌تر است، و اصل امتناع تناقض از این اصل ضرورت می‌یابد؛ زیرا در این اصل، ذهن در موضوع و عقدالوضع قضیه، a بودن را برای a می‌پذیرد و به همین دلیل، در ناحیه عقدالحمل و محمول a را بر آن حمل می‌کند و وقتی a را به عنوان محمول برای a به عنوان موضوع ثابت می‌بیند، دیگر ذهن نمی‌تواند a- را به عنوان محمول بر موضوع حمل کند. بدین سان، اصل امتناع تناقض شکل می‌گیرد: «یا a است یا a- است»؛ «a است یا a- نیست». بنابراین، اصل «هوهویت» را باید در کنار اصل امتناع تناقض، بلکه مقدّم بر آن «ام‌القضایا» و «اؤل الاوائل» دانست. شاید بتوان گفت: از نظر صدرالمتألهین، اصل «هوهویت» بر اصل امتناع تناقض مقدّم است؛ زیرا او برای نشان دادن مصادیق مبادی برهان، ابتدا اصل «هوهویت» و پس از آن اصل امتناع اجتماع و ارتفاع دو نقیض را ارائه مطرح می‌کند و این تقدیم و تأخیر نمی‌تواند بی‌جهت باشد. (۱۷)

باید توجه داشت که وقتی گفته می‌شود اصل «امتناع تناقض» از اصل «هوهویت» نشأت می‌گیرد، به این معنا نیست که اصل امتناع تناقض نسبت به اصل «هوهویت» مجهول نظری است و -مثلاً- با برهان بالا معلوم می‌شود، بلکه به این معناست که میان این دو اصل بدیهی و اؤلی این رابطه حاکم است و بنابراین، نباید یکی از این دو را از دیگری بیگانه دانست و از این رو، با قدری مسامحه، می‌توان اصل «هوهویت» را از اصل امتناع تناقض بیرون کشید؛ زیرا اگر پرسش شود که چرا «a است»؟ می‌توان این‌گونه پاسخ داد: چون نمی‌توان گفت: «a نیست» یا نمی‌توان گفت: «a- است». پس «a است».

ابتنای علوم نظری و بدیهی‌های دیگر بر اصل امتناع تناقض

چنان‌که دیدیم، ارسطو در بخش «برهان» منطقی به مبادی بدون حدّ وسط یا مبادی عامیه، بخصوص اصل امتناع تناقض، توجه کرده و به نحوی همه قضایای علمی دیگر را بر این مبادی مبتنی کرده است. ابن‌سینا در الهیات شفاء در مورد اصل «امتناع تناقض» گفته است:

اصل «امتناع تناقض» اول تمام قول‌های صادقی است که هر چیزی در تحلیل به آن برمی‌گردد، به گونه‌ای که بالقوه یا بالفعل در هر شیئی مقول می‌شود و هر چیزی به آن روشن می‌شود یا روشنی‌اش را می‌یابد؛ آن‌چنان‌که در کتاب برهان تبیین کرده‌ایم. (۱۸)

به دنبال او، صدرالمتألهین در توصیف این اصل، گفته است:

أول الاقوال الحقّة الاوّلیة الّتی انکاره مبنی کل سفسطة هو القول بانّه لا واسطة بین الایجاب و السلب فانّه ینتهی جمیع الاقوال عندالتحلیل و انکاره انکار لجمیع المقدمات و النتائج. (۱۹)

و در تعلیقات بر شفاء گفته است:

واحقّ ذلك ما ینتهی الیه کل عقد و تصدیق عند التحلیل، حتّی أنّه یكون مقولاً فی کل عقد إما بالقوّة او بالفعل و هو قولنا: انّ الشیء لا یخلو عن النفس و الاثبات و لا یتصّف بهما جمیعاً. (۲۰)

کیفیت استفاده از اصل امتناع تناقض در علوم

ابن‌سینا می‌گوید: مبادی واجب‌القبول شعبه‌های اصل امتناع تناقض هستند. این اصل در علوم، جز در موارد مناظره با مغالطه‌گران بالفعل استفاده نمی‌شود. استفاده از این اصل به سه صورت است:

۱. یکی در تکمیل تصدیق در مقدّمه کبرای قیاس تا نتیجه هم مانند کبرا اعتبار یابد. این نوع

استفاده به این صورت است که اگر کبریا موجب است سالبه آن صادق نیست، و اگر سالبه است موجب آن صادق نیست و بنابراین، اگر نتیجه موجب است سالبه آن صادق نیست، و اگر سالبه است موجب آن صادق نیست. روشن است که در استدلال‌ها، این اصل به طور مستقیم و بالفعل کاربرد ندارد، هر چند مورد اعتقاد است.

۲. کاربرد دوم این اصل در تکمیل قیاس‌های خلف است، به این صورت که اگر «الف ب است» صادق نباشد، آنگاه «الف ب نیست» صادق است. استفاده از این اصل در قیاس «خلف» نیز به صورت مضمّر و بالقوه است و در قوه کبرای استدلال است. گویا در استدلال گفته می‌شود: برای اینکه هر شیئی یا موجب صادق است یا سالبه.

۳. کاربرد سوم با دو کاربرد قبلی متفاوت است. در این کاربرد، خود اصل امتناع تناقض در استدلال ذکر می‌شود، با این تفاوت که موضوع یا موضوع و محمول قضیه تخصیص می‌خورد: مانند «هر مقداری یا مباین است یا مشارک». این قضیه همان اصل امتناع تناقض «الشیء اما ان یصدّق علیه الايجاب او یصدّق علیه السلب» است که موضوع آن (شیء) به مقدار تخصیص خورده و محمول آن (موجب و سالبه) به مباین و مشارک تخصیص خورده است. (۲۱)

روشن است که کاربرد نوع سوم نیاز به بررسی بیشتری دارد؛ زیرا شیخ‌الرئیس ادعا می‌کند که هر مبدای از بدیهیات که در علوم مبدأ قرار می‌گیرد، شعبه‌ای از این اصل است؛ مثلاً، یکی از اصل‌های بدیهی اصل «علّیت» است. حال این اصل را چگونه می‌توان به اصل امتناع تناقض برگرداند؟

اینکه اصل امتناع تناقض مبنای هر قضیه صادقی است قابل مناقشه نیست، اما در کیفیت ابتدای سایر بدیهیات بر اصل امتناع تناقض، نظریات گوناگونی ابراز شده است. اگر اصل امتناع تناقض را مبنای سایر بدیهیات قرار دهیم، آیا در این صورت، تمام علوم، بجز این اصل، نظری خواهند بود؟ یا همچنان بخشی از علوم ما، که مبادی علوم نظری در نظر گرفته می‌شود واقعاً بدیهی است؟ و به هر حال، ابتدای علوم بر اصل امتناع تناقض چگونه است؟ در ابتدای علوم بر اصل امتناع تناقض، پنج نظریه مطرح شده است:

۱. نظریه «تولیدی»

این نظریه مدعی است همان‌گونه که علوم نظری از علوم بدیهی با استدلال استنتاج می‌شود، همه اولیات نیز از اصل امتناع تناقض استنتاج می‌شود. فخر رازی بر این باور است که اصل امتناع تناقض اصلی است که سایر بدیهیات (اولیات) از آن استنتاج می‌گردد. او استنتاجی بودن سایر بدیهیات را با این عبارت بیان می‌کند: «و أما سائر التصدیقات البديهية فيشبه ان يكون فرعاً على هذه القضية.» واژه «فرعیت» در عبارت او دال بر استنتاجی بودن است. هرچند واژه «شبهه» در عبارت مزبور دال بر نوعی تردید در استنتاجی بودن است، ولی او در کتاب المعصّل بدون تردید، سایر بدیهیات را - که به گمان او تکیه‌کنندگان به این اصل تنها سه قضیه را ذکر کرده‌اند - متفرّع بر اصل امتناع تناقض می‌داند:

أنا رأينا المعمولین علی البديهيات یذكرون لها امثلة اربعة: احدها انّ النفي والاثبات لا یجتمعان ولا یرتفعان؛ وثانیها انّ الكل اصظم من الجزء؛ وثالثها انّ الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية؛ ورابعها انّ الجسم الواحد فی الآن الواحد لا یكون فی مكانین و وجدنا هذه الثلاثة الاخيرة متفرّعة علی الاول. (۲۲)

صریح‌تر از این، عبارتی است که او در شرح هیون‌الحکمه ذکر کرده است. او پس از ارجاع دو قضیه دوم و سوم از قضایای مزبور به اصل امتناع تناقض، به صراحت می‌گوید:

فنقول: جزم العقل بهاتین القضیتین إنّما كان بواسطة تلك القضية الاخری فلم تكن هاتان القضیتان من الاولیات. (۲۳)

نفی اولی بودن این دو قضیه دال بر نظری بودن آن دو در نظر اوست. علاوه بر آن، محقق طوسی از «فرعیت»، استنتاجی و غیربدیهی بودن را فهم کرده، در نقد آن می‌گوید:

لو كانت الثلاثة الاخيرة متفرّعة علی الاول لكانت نظریة غیر بدیهیة، لكنهم عدوها فی البديهيات. (۲۴)

به هر حال، فخر رازی برای سه قضیه اخیر، استدلال می‌آورد و فرعیت را از آن نتیجه می‌گیرد.

این استدلال‌ها مورد نقد محقق طوسی قرار گرفته است. در اینجا، هم اصل استدلال فخر رازی و هم نقد محقق طوسی را از نظر می‌گذرانیم:

قضیه اول: «الکُلُّ اعظم من الجزء.»

فخر رازی می‌گوید:

اگر کل از جزء خود بزرگ‌تر نباشد [و در نتیجه، کل با جزء خود مساوی باشد] در این صورت، بود و نبود جزء دیگر [در نفس الامر] یکی است. بنابراین، جزء دیگر، هم وجود دارد و هم وجود ندارد. (۲۵)

از نظر محقق طوسی، این استدلال مصادره به مطلوب است. به همین دلیل، در نقد آن می‌گوید: استدلال فخر رازی بر این اساس سامان یافته که کل همان یک جزء به اضافه جزء دیگر است، و حال آنکه مقصود از قضیه «الکُلُّ اعظم من الجزء» نیز همین است؛ یعنی در استنتاج این قضیه از اصل امتناع تناقض، از همین قضیه استفاده شده است. بنابراین، اخذ این اصل در استدلال، مصادره به مطلوب است. (۲۶)

قضیه دوم: «اشیای مساوی با شئی، مساوی‌اند.»

استدلال فخر رازی این است که اگر اشیای مساوی با شئی برابر نباشند، در این صورت، اگر «الف»، که با سواد برابر است، واقعاً سواد باشد و اگر «الف» که با غیر سواد برابر است واقعاً غیر سواد باشد، آنگاه در «الف» دو تقیض سواد و غیر سواد جمع شده است. (۲۷)

از نظر محقق طوسی، این استدلال دارای دو تقریر است: در تقریر اول، اثبات مدعا از راه برهان مستقیم است که با آن مدعا به اثبات نمی‌رسد، و در تقریر دوم، اثبات مدعا از طریق برهان «خلف» است که در این صورت، دلیل از مدعا واضح‌تر نیست. بدین روی، در نقد آن، بر اساس تقریر اول می‌گوید: مضمون استدلال فخر رازی این است که اگر یک شیء با دو شیء مختلف برابر باشد، خودش با خودش مخالف است، و حال آنکه ادعا تساوی اشیای دیگر با هم است، نه مخالفت شیء با خودش.

و در ردّ تقریر دوم یا به تعبیر دیگر، اثبات مدعا از راه برهان «خلف» می‌گوید: این استدلال در

این صورت از مدعا روشن تر نیست تا بر اساس آن، مدعا اثبات شود؛ زیرا قضیه «شیء مساوی با دو امر مختلف مخالف با خودش است» روشن تر از قضیه «دو شیء مساوی با شیء سوم مساوی اند» نیست. (۲۸)

فخر رازی در شرح *عیون الحکمه*، تقریر دیگری از استنتاج اصل «تساوی» از اصل «امتناع تناقض» دارد که نشان می دهد وی از برهان «خلف» استفاده می کند:

هرگاه اشیایی با یک شیء مساوی باشند، در این صورت، حقیقت آن اشیا با حقیقت این شیء واحد است. اگر آن اشیا با هم مساوی نباشند، حقیقتشان یکی نیست. بنابراین، آن اشیا، هم حقیقتشان یکی است و هم حقیقتشان یکی نیست. (۲۹)

بنابراین، اشکال دوم محقق طوسی ناظر به این تقریر است.

قضیه سوم: «یک جسم در آن واحد در دو مکان متباین قرار نمی گیرد.»

فخر رازی استدلال می کند:

اگر یک جسم در آن واحد در دو مکان باشد، در این صورت، میان یک جسم که در دو مکان است و میان دو جسمی که در دو مکان است، تمایزی نیست. در صورت اخیر، وجود و عدم جسم دوم متمایز نیست. لذا، هم می توان گفت: دو جسم در این مکان هست و هم می توان گفت: دو جسم در این مکان نیست. (۳۰)

محقق طوسی در نقد آن می گوید:

معنای «عدم تمایز» در استدلال رازی دقیقاً به معنای «اتحاد» نیست؛ زیرا با آنکه دو مثل، که در تمام جهات مثل و غیر متمایزند، واحد نیستند. بنابراین، استدلال باید این گونه تقریر شود: اگر یک جسم در دو مکان باشد، یک جسم، دو جسم خواهد شد. ولی به هر حال، بی نیاز اصل حکم از این استدلال است. (۳۱)

فخر رازی پس از استدلال مزبور، به خودش اشکال می کند که هر عاقلی درستی قضایای

سه گانه را درمی یابد، اگرچه استدلال های دقیق مزبور به ذهنش خطور نکند. بنابراین، این قضایا

از استدلال بی‌نیازند و در پاسخ می‌گویند:

صدق قضایای سه‌گانه مبتنی بر استدلال ذکر شده است و لذا، عقلاً می‌گویند: اگر کل بزرگ‌تر از جزء نباشد، جزء دیگر هیچ اثری ندارد و نیز اگر یک شیء با دو شیء مختلف مساوی باشد، شیء با خودش مخالف خواهد بود.^(۳۲)

نقد محقق طوسی در این قسمت این است که این استدلال‌ها روشن‌تر از مدعا نیست^(۳۳) و بنابراین، نظری دانستن این قضایای بی‌مورد است.

به هر حال، فخر رازی مدعی است که اصل امتناع تناقض مادر قضایاست و همه قضایای صادق دیگر بی‌واسطه یا با واسطه از آن استنتاج می‌شود.

از نظر شهید مطهری، اصل این نظریه، که همه قضایای صادق از اصل امتناع تناقض استنتاج می‌شود، به سه دلیل مردود است:

اولاً، این خلاف وجدان است؛ یعنی وقتی ما به علوم بدیهی اولی خودمان مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم آنها را از اصل امتناع تناقض استنتاج نکرده‌ایم.

ثانیاً، در هر استنتاجی دو مقدمه لازم است؛ مثلاً، در قیاس‌های اقترانی، صغرا و کبرا لازم است. پس در این صورت، علاوه بر اصل امتناع تناقض، به عنوان یکی از مقدمات قیاس، لازم است اصل بدیهی دیگری به عنوان مقدمه دوم قیاس وجود داشته باشد تا قیاس تشکیل شود و نتیجه به دست آید، وگرنه از یک قضیه قیاس تشکیل نمی‌شود.

ثالثاً، در این استدلال، باید متعج بودن قیاس - مثلاً، متعج بودن شکل اول بی‌واسطه و بدون اصل امتناع تناقض - پذیرفته شده باشد تا با آن و اصل امتناع تناقض، سایر بدیهیات استنتاج شود،^(۳۴) و پذیرفتن آن به معنای این است که در کنار اصل امتناع تناقض، اصل بدیهی دیگری هم وجود دارد.

۲. نظریه «تخصیصی یا مصداق خاص»

طبق این نظریه، همه موارد اولیات صورت‌های خاصی از اصل امتناع تناقض هستند؛ مثلاً، اصل

امتناع تناقض در مورد مقادیر، به صورت قانون «مساوات» و در مورد علیت به صورت اصل «امتناع صدفه» و در موارد دیگر، به صورت‌های دیگر بیان می‌شود.^(۳۵) ظاهراً از عبارات صدرالمتألهین به دست می‌آید که ایشان قایل به این نظریه است و جالب آنکه ایشان استدلال فخر رازی در المباحث‌المشرقیة^(۳۶) را با اصلاحاتی برای مدعای خود استخدام می‌کند و در پایان، می‌گوید:

تمام بدیهیات و نظریات عندالتحلیل، به اصل امتناع تناقض برمی‌گردند.^(۳۷)
و ریشه این مدعا که همه قضایا عندالتحلیل به این اصل برمی‌گردد، گفته ابن سینا در الهیات شفاء است. شیخ‌الرئیس می‌گوید:

و اَوَّلُ كُلِّ الاَقْوَالِ الصَّادِقَةِ الَّذِي يَنْتَهِي اِلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ فِي التَّحْلِيلِ حَتَّى اَنْهَ يَكُونَ
مَقُولًا بِالْقُوَّةِ اَوْ بِالْفِعْلِ فِي كُلِّ شَيْءٍ يَبْتَنُّ اَوْ يَتَّبِنُّ بِهٖ كَمَا يَبْتَنُّ فِي كِتَابِ الْبُرْهَانِ وَ هُوَ
اَنْهَ لَا وَاَسْطَةَ بَيْنِ الْاِيجَابِ وَ السَّلْبِ.^(۳۸)

صدرالمتألهین ضمن تأکید بر اینکه سایر اولیات بدیهی و اولی‌اند، در عین حال، معتقد است: همه بدیهیات و نظریات متفرع و متقوم به اصل امتناع تناقض‌اند. تفاوت نظریه صدرالمتألهین با نظریه فخر رازی در این است که فخر رازی از استدلال خود، نظری بودن و غیر اولی بودن سایر اولیات را نتیجه می‌گیرد، اما از نظر صدرالمتألهین بدیهیات اولیه از اصل امتناع تناقض بیگانه نیست، بلکه همان اصل امتناع تناقض است که مقید به ویژگی خاص شده است. حتی گویا استدلال صدرالمتألهین نشان می‌دهد که بدیهیات غیر اولی هم به اصل امتناع تناقض ارجاع داده می‌شود؛ زیرا وی می‌گوید:

اَوَّلُ الاَقْوَالِ الْحَقَّةِ الَّتِي اِنْكَارُهَا مَبْنِي كُلِّ سَفْسَطَةٍ هُوَ الْقَوْلُ بِاَنَّهٗ لَا وَاَسْطَةَ بَيْنِ
الْاِيجَابِ وَ السَّلْبِ فَاِنَّهٗ يَنْتَهِي جَمِيعُ الاَقْوَالِ عِنْدَالتَّحْلِيلِ وَ اِنْكَارُهَا اِنْكَارُ جَمِيعِ
المَقْدَمَاتِ وَ النَّاتِجِ.^(۳۹)

از نظر صدرالمتألهین، ارجاع تحلیلی این اصول بدیهی به اصل امتناع تناقض، آنها را از

بدهات خارج نمی‌کند. از این رو، صدرالمتألهین معتقد است: نسبت اولیات به اصل امتناع تناقض مانند نسبت واجب‌الوجود به ماهیات ممکنه است؛ زیرا تصدیق به تمام قضایای بدیهی و نظری محتاج به تصدیق به این اصل است، و این اصل اولی‌التصدیق و بی‌نیاز از تصدیق دیگر است. همان‌گونه که واجب‌الوجود وجود صرف است و سایر وجودها مقید به ماهیات خاص است، همچنین همه بدیهیات و نظریات - غیر از اصل امتناع تناقض - در حقیقت، همان اصل امتناع تناقض با قید خاص هستند؛ زیرا علم به اینکه:

مغزارة اول: «موجود یا واجب است یا ممکن» علم است به اینکه «موجود یا از ثبوت و وجوب و لاثبوت و وجوب خالی نیست» یا «موجود یا از ثبوت امکان یا لاثبوت امکان خالی نیست». و این دقیقاً همان اصل امتناع تناقض با قید خاص است.

مغزارة دوم: «کل از جزء خود بزرگ‌تر است.» صدرالمتألهین می‌گوید: معنای بزرگ‌تر بودن کل بر جزئش این است که چون زیادی کل بر جزئش معدوم نیست، پس به دلیل امتناع ارتفاع نقیضین، این زیادی موجود است. و نیز:

مغزارة سوم: «اشیای مساوی با شیء واحد، مساوی‌اند» همان قضیه اصل امتناع تناقض است که در ماده مساوی بودن و مساوی نبودن اختصاص یافته است؛ زیرا به دلیل آنکه مساوات بین اشیایی که در طبیعت نوعی با شئی مشارکند، ثابت شده، عدم مساوات بینشان متفی است؛ زیرا اگر طبیعت اشیایی که مساوی‌اند مختلف باشد، طبیعتشان هم مختلف خواهد شد و این مستلزم اجتماع نقیضین است.

مغزارة چهارم: «شیء واحد در دو مکان قرار نمی‌گیرد» نیز چنین است؛ زیرا اگر شیء واحد در دو مکان قرار گیرد، حکم آن از حکم دو شئی که در دو مکان قرار می‌گیرد، متمایز نمی‌شود، و هرگاه شیء واحد در وحدتش از دو شیء متمایز نشود، در این صورت، وجود شیء دوم مانند عدمش است. بنابراین، در شیء دوم، وجود و عدم جمع شده است.

از نظر صدرالمتألهین، در میان این چهار گزاره، دو گزاره اول بدیهی است؛ زیرا در قوه این قول است که «نفی و اثبات رفع نمی‌شود» و دو گزاره اخیر نیز بدیهی است؛ زیرا در قوه این قول

است که «نفی و اثبات جمع نمی‌شود.» تمام قضایای دیگر، چه بدیهی و چه نظری، در تحلیل به اصل امتناع تناقض برمی‌گردد. (۴۰)

تفاوت نظریه تخصیصی و نظریه استنتاجی و نقد آن: صدرالمتألهین در توصیف اصل امتناع تناقض می‌گوید:

اما سائر القضايا و التصدیقات البديهية او النظرية فهي متفرعة علی هذه القضية و متقومة بها و نسبتها الی الجميع كنسبة الوجود الواجبی الی وجود الماهیات الممكنة لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بهذه القضية و هي اولية التصديق غير مفتقرة الی تصديق آخر فكما ان الواجب - جل ذكره - ... فكذلك كل قضية غير أولى الاوائل بدیهية كانت او نظرية فهي بالحقیقة هذه القضية مع قيد مخصوص فان العلم بأن الموجود إما واجب أو ممكن علم بأن الموجود لا یخلو عن ثبوت الوجوب و لاثبوتة او عن ثبوت الامكان و لاثبوتة و هذا هو بعینه العلم الاوّل و القضية الاولية لكن مع قيد خاص. (۴۱)

سپس بعد از ذکر سه قضیه اولی دیگر و ارجاع آنها به اصل امتناع تناقض، می‌گوید:

وكذا القياس نفی سائر القضايا البديهية و النظرية فی رجوعها عند التحليل الی هذه القضية. فظهر ان هذه القضية اول الاوائل فی باب العلم التصديقي. (۴۲)

حق آن است که نظریه تخصیصی و نظریه استنتاجی تفاوت چندانی با هم ندارند؛ زیرا هر دو نظریه به صراحت، فرعیت را پذیرفته‌اند، و فرعیت چیزی جز استنتاج نیست. ولی در عین حال، نظریه تخصیصی سایر اولیات را همچنان اولی می‌داند.

نظریه تخصیصی در منطق: در مبحث کیفیت استفاده از اصل امتناع تناقض در علوم، برای این اصل از شیخ‌الرئیس سه کاربرد نقل کردیم که کاربرد سوم در خصوص تخصیص خوردن اصل امتناع تناقض به موارد خاص است که با تخصیص این اصل در چهره جدید، مستقیماً در بعضی از علوم به عنوان مبدأ برهان مورد استفاده قرار می‌گیرد. در توضیح مطلب، باید گفت: اصل امتناع

تناقض در قیاس، به دو صورت بالقوه یا بالفعل به کار می‌رود. اگر به صورت بالفعل به کار رود یا جزء اول (موضوع) یا هر دو جزء آن تخصیص می‌خورد؛ مانند «کل مقدار إما مشارک و إما مباین» که شیء به مقدار و ایجاب و سلب به مشارک و مباین تخصیص خورده است. یا «العدد إما زوج و إما فرد» که شیء به عدد و ایجاب و سلب به زوج و فرد تخصیص خورده است. لازم به ذکر است که در این دو نمونه، در اصل «تقیض مشارک» غیر مشارک و «تقیض زوج» غیر زوج است و در هر دو مورد، مساوی تقیض یعنی «مباین» و «فرد» را به جای تقیض نشانده‌اند. (۴۳)

آیا اصل امتناع تناقض در منطقی، مبدأ همه علوم دیگر است؟ شیخ‌الرئیس در برهان شفاء ادعا می‌کند که مبادی واجب‌القبول منشعب از اصل امتناع تناقض است:

المبادئ الواجب قبولها و خصوصاً المبدأ الاول الذي منه تشعب كلها. (۴۴)

مقصود او از «الواجب قبولها» چیست؟ این‌سینا در اشارات «الواجب قبولها» را چهار دسته دانسته است:

و الواجب قبولها اوليات و مشاهدات و مجربات و ما معها من الحدسيات و المتواترات و قضایا قیاساتها معها. (۴۵)

اگر مقصود او در برهان شفاء همین باشد که در اشارات آورده است، باید همگام با صدرالمتهالین بپذیریم که مجربات، مشاهدات و متواترات هم شعبه‌هایی از اصل امتناع تناقض هستند. اما از توصیف فارابی درباره «الواجب قبولها»، معلوم می‌شود که مقصود او خصوص اولیات است که یا بالقوه در استدلال به کار می‌رود یا بالفعل در صورتی که تخصیص بخورد. (۴۶)

بنابراین، آیا از نظر این‌سینا مشاهدات، مجربات، حدسیات و متواترات شعبه‌هایی از اصل امتناع تناقض هستند یا خیر؟ ظاهراً باید گفت که از نظر این‌سینا، فقط انواع گوناگون اولیات، شعبه‌هایی از اصل امتناع تناقض هستند، نه غیر آن از بدیهیات دیگر؛ زیرا او در موضعی دیگر از برهان شفاء، مبادی برهانی را که به هیچ وجه حد وسط ندارند و بجز از راه عقل کسب نمی‌شوند «علم متعارف» و «الواجب قبولها» می‌نامد:

و المقدمه التي هي مبدأ برهان و لا وسط لها البتة و لا تكتسب من جهة غير العقل فانها

تسمی العلم المتعارف و المقدمه الواجب قبولها. (۴۷)

علاوه بر آن، ابن سینا نوع توصیفات فارابی در مورد «الواجب قبولها» را در این موضع ذکر کرده است. (۴۸) بدین سان، می توان گفت: «الواجب قبولها» در عبارت شیخ رئیس در برهان شفاء، که مدعی می شود شعبه هایی از اصل امتناع تناقض هستند، خصوص اولیات است، نه سایر بدیهیات و نظریات.

اما عبارت ابن سینا در الهیات شفاء ایهام دارد؛ زیرا او همه قضایایی را که بدهاستان یا تبیینشان را از این اصل می گیرند در تحلیل، به این اصل بازگشت می دهد و اشاره می کند که این مطلب را در کتاب برهان تبیین کرده ام:

«أول كل الاقوال الصادقة الذي ينتهي اليه كل شيء في التحليل حتى أنه يكون مقولاً بالقوة او بالفعل في كل شيء يبين او يتبين به كما يتبين في كتاب البرهان و هو أنه لا واسطة بين الايجاب والسلب. (۴۹)

روشن است که مقصود او از «یبین» خصوص نظری هاست و محتمل است که مقصود او از «یتبین» خصوص اولیات باشد یا اعم از اولیات و بدیهیات. ولی به دلیل آنکه به کتاب برهان خود ارجاع داده است، می توان برداشت کرد که سایر بدیهیات از حیطة بحث او خارج است. ولی بنا به رأی صدرالمتألهین، سایر بدیهیات هم در بحث داخل هستند؛ مثلاً، از نظر صدرالمتألهین، اکنون که به این صفحه کاغذ می نگری و آن را سفید می یابی و می گویی سفید است، بر اساس اصل امتناع تناقض ناسفیدی نمی می شود، وگرنه این کاغذ، هم سفید و هم ناسفید است که جز اصل تناقض چیزی نیست.

اما مهم نشان دادن کیفیت تخصیص اصل امتناع تناقض به اصول مطرح شده است. به مثال اخیر، که آن اصل در موضوع و محمول هایش تخصیص خورده است، توجه کنید: در مثال «العدد اما زوج و اما فرد»، موضوع عام شیء، که شامل عدد و امور دیگری می شد، تخصیص خورده و محدود به خصوص عدد شده است، و ایجاب و سلب هر چیزی که می توانست به صورت

منفصله بر شیء حمل شود تخصیص خورده و محدود به خصوص زوج و فرد گردیده است. اما وقتی سه مثال اخیر صدرالمتألهین را بررسی می‌کنیم، روشن نمی‌شود که چگونه تخصیص خورده است. به تعبیر دیگر، اگر موضوع و محمول تخصیص بخورد باید سه عنوان داشته باشیم که یکی موضوع قرار گیرد و از شیء تخصیص بخورد و دو عنوان دیگر داشته باشیم که یکی از آنها از حمل ایجابی شیء بر شیء اول تخصیص بخورد و دیگری از حمل سلبی شیء از شیء اول. در قضیه «الکل اعظم من الجزء» چنین تخصیص‌هایی چگونه قابل فهم است؟

استنتاجی بودن نظریه تخصیصی در منطق: اساساً «تخصیص» به معنای تطبیق کلی بر مصداق است. اگر قبول کرده باشیم «هر انسانی میراست»، می‌توانیم موضوع انسان را به زید تخصیص بزنیم و بگوییم: «زید میراست». این استدلال از نوع شکل اول است: «سقراط انسان است. هر انسانی میراست. پس سقراط میراست.» بنابراین، اصولاً قیاس، که سیر از کلی به جزئی است، به معنای تخصیص زدن حکم کلی به موارد جزئی است. البته تخصیص از نوع مزبور بسیط است و به سادگی برهان آن تنظیم می‌شود. اما هرگاه گفته شود که اولیات، بلکه همه بدیهیات در تحلیل به اصل امتناع تناقض برمی‌گردد، به این معناست که می‌توان استدلال قیاسی اقامه کرد و در آن نشان داد که چگونه از اصل امتناع تناقض با قیاس، به آن بدیهی اولی می‌رسیم. برای نمونه، قضیه بدیهی اولی «هر انسانی یا سفید است یا ناسفید» همان اصل امتناع تناقض (الشیء اما ینصدق علیه الايجاب او السلب) است که موضوع به انسان و محمول‌ها به سفید و ناسفید تخصیص خورده است، و می‌توان برهان و استدلال آن را چنین نشان داد: «الانسان شیء. و کل شیء اما ینصدق علیه ایجاب امر او سلب امر. فالانسان اما ینصدق علیه ایجاب امر او سلب امر» و «الانسان اما ینصدق علیه ایجاب امر او سلب امر. و کل شیء ینصدق علیه ایجاب امر او سلب امر» به عبارت ساده‌تر، «انسان چیزی است و هر چیزی یا کذا است یا غیر کذا. پس انسان یا کذا است یا غیر کذا» و «انسان یا کذا است یا غیر کذا. و هر انسانی که یا کذا یا غیر کذا باشد، یا سفید است یا ناسفید. پس انسان یا سفید است یا ناسفید.» بدین‌سان، این نتیجه از اصل امتناع تناقض استنتاج شده

است. عنوان «کذا» هر چیزی می تواند باشد، خواه عین موضوع باشد؛ مانند «انسان یا انسان است یا نایانسان»، خواه نقیض موضوع باشد؛ مانند «انسان یا نایانسان است یا نایانسان» و خواه شیء سومی باشد؛ مانند «انسان یا سفید است یا ناسفید» یا نقیض شیء سوم؛ مانند: «انسان یا ناسفید است یا نایاناسفید».

نقد علامه طباطبائی و شهید مطهری بر صدرالمتألهین: بی تردید، از نظر علامه طباطبائی، میان اصل امتناع تناقض و سایر قضایای صادق نسبتی وجود دارد، اما او تقریر صدرالمتألهین را برای بیان این نسبت، مورد مناقشه قرار می دهد و در رد آن می گوید: قضیه اصل امتناع تناقض منفصله حقیقیه است و قضایای حملیه منحل به منفصله نمی شود:

و أمّا الرجوع بالتحلیل بمعنی تحصیل الحدود الوسطی و تألیف المقدمات فغیر جار البتہ. فانّ أوّل الاوائل قضیة منفصله حقیقیة لا ینحلّ الیها القضا یا الحملیة و هو ظاهر. (۵۰)

از نظر علامه، اگر در اثبات بدیهیات، از استدلال استفاده کنیم، در واقع ماده آن بدیهی را اول نمی دانیم و با تحصیل حدّ وسط، آن را به بدیهی ختم می کنیم، در حالی که از نظر علامه، بدیهیات نه از حیث صورت و نه از حیث ماده، محتاج اصل امتناع تناقض نیست:

فرقی که بدیهیات با نظریات دارند این است که نظریات برای دریافت ماده و صورت، مستمند دیگران هستند، ولی بدیهیات ماده و صورت را از خود دارند... پس سنخ احتیاج هر قضیه به قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین (اول الاوائل به اصطلاح فلسفه) غیر از سنخ احتیاج نظری به بدیهی می باشد که احتیاج مادی و صوری است. (۵۱)

شهید مطهری در ردّ نظریه صدرالمتألهین گفته است:

اولاً، خلاف وجدان است که تمام بدیهیات ما همان تخصیص اصل امتناع تناقض باشند. ثانیاً، اختلاف قضا یا تابع اختلاف اجزای تشکیل دهنده آنها - یعنی موضوع

و محمول - است. و موضوع و محمول در سایر اصول، با موضوع و محمول در اصل امتناع تناقض مختلف است. (۵۲)

نقد آیه‌الله جوادی آملی بر علامه طباطبائی: استاد جوادی آملی ابتدا اشکال علامه مبنی بر بی‌نیازی بدیهیات از نظر ماده و صورت را به اصل امتناع تناقض تقریر کرده، بعد بدان پاسخ می‌گوید:

اشکالی که مورد توجه استاد علامه طباطبائی قرار گرفته این است که اگر در سلسله مواد، فقط به یک قضیه بالضروره راست، که همان مبدأ عدم تناقض است، بازگردیم، در این صورت، بر ضرورت صدق دیگر گزاره‌های نظری و یا بدیهی غیر اولی نمی‌توان برهان اقامه کرد؛ زیرا هر استدلالی در صورتی که از جهت صورت، بدیهی الاتجاج و یا اولی باشد نیازمند به دو مقدمه صغرا و کبراست و چون یقینی بودن نتیجه متفزع بر یقینی بودن هر دو مقدمه می‌باشد، اگر یکی از دو مقدمه یقینی باشد و دیگری یقینی نباشد، نتیجه غیر یقینی خواهد بود؛ زیرا نتیجه همواره تابع اخس مقدمین است. پس برای رسیدن به نتیجه یقینی به بیش از یک مقدمه یقینی نیازمند خواهیم بود.

پاسخ این است که اصل عدم تناقض یک قضیه حملیه نیست، بلکه منفصله حقیقه است و قضایای مختلفی که به حس و یا غیر آن ادراک می‌شوند و صورت بدیهی دارند، گرچه یقینی نیستند - زیرا یقین عبارت از جزم به ثبوت محمول برای موضوع و جزم به امتناع سلب محمول از همان موضوع است - لیکن با استناد به اصل مذکور، ضرورت صدق پیدا می‌کنند، مانند اینکه: اندیشه هست (اصل وجود اندیشه با علم حضوری ثابت است.) و هر شیء یا موجود یا معدوم است. پس اندیشه و ادراک، که موجود است، معدوم نمی‌تواند باشد و بالضروره موجود است. (۵۳)

ولی آن چیزی که استاد جوادی آملی در پاسخ آورده‌اند دقیقاً همان استفاده از اصل امتناع تناقض در تنمیم قضیه یا استقرار علم است که حضرت علامه در صدد اثبات این نوع ابتدائی

بدیهیات و نظریات به اصل امتناع تناقض است. (توضیح آن خواهد آمد). علامه در تعلیقات بر اسفار می‌گفت: هر گزاره‌ای که بدان دست یافته‌ای - مثلاً، با علم حضوری به آن رسیده‌ای - باید آن را در قالب قیاس استثنایی منفصله حقیقیه ریخت تا با اثبات مؤلفه ایجابی، نقیض آن نفی شود و علم استقرار یابد.

۳. نظریه «تتمیم تصدیق (استقرار علم) یا استنتاج یقین مضاعف»

علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم در پاسخ به این اشکال که اگر علوم نظری به علوم بدیهی بر می‌گردند، باید گفت که هیچ بدیهی مبتنی بر بدیهی دیگر نیست، در حالی که این نظریه (نظریه ابتدای نظری بر بدیهی) اصل امتناع تناقض را مبنای همه بدیهیات قرار می‌دهد؛ می‌گوید: ابتدای بدیهی بر اصل امتناع تناقض استتاجی و تولیدی نمی‌باشد و ابتدا بر اصل امتناع تناقض را بر اساس نظریه «تتمیم تصدیق و استقرار علم» تبیین می‌کند. (۵۴) علامه طباطبائی بر اساس اینکه یقین در منطوق، از دو عنصر ایجابی و سلبی تشکیل می‌شود، به نظریه «تتمیم تصدیق یا استقرار علم» رسیده است. طبق این نظریه، رجوع سایر قضایای بدیهی و نظری به اصل امتناع تناقض برای تتمیم و کامل شدن تصدیق در آن قضایاست. به تعبیر دیگر، برای استقرار علم یعنی ادراک مانع از نقیض، باید به این اصل تکیه کنیم؛ زیرا یقین به این معناست که - مثلاً - «الف ب است» و «ممکن نیست که الف ب نباشد».

بخش دوم با اصل امتناع تناقض تأمین می‌شود و برای تتمیم تصدیق از قیاس استثنایی استفاده می‌شود که یکی از مقدمات آن اصل امتناع تناقض است. در این قیاس، یکی از دو طرف نقیض استثنا می‌شود تا طرف دیگر سلباً یا ایجاباً اثبات گردد؛ مثلاً، در مورد «الشیء ثابت لفسه» گفته می‌شود: «یا قضیه الشیء ثابت لفسه صادق است یا نقیضش. لکن این قضیه صادق است. پس نقیض آن بالضرورة کاذب است.»

مما ینبغی ان یتنبه له ان رجوع سائر القضا یا البدیهیة و النظریة الی هذه القضیة

تسمیم للتصدیق بها بقیاس استثنائی توضع فیہ هذه القضية ثم یستثنی فیہ احد طرفی النقیض لتثبت الطرف الآخر سلباً او ایجاباً کأن یقال فی قولنا: «الشیء ثابت لنفسه» و هی بدیهیة اولیة إما تصدق هذه القضية او یتصدق نقیضها، لكنها صادقة فنقیضها کاذب بالضرورة. (۵۵)

به تقریر شهید مطهری:

حکم جزمی عبارت است از: ادراک مانع از طرف مخالف؛ مثلاً، حکم جزمی دربارهٔ اینکه «زید قائم است» وقتی میسر می‌شود که حکم حالتی را به خود بگیرد که احتمال عدم قیام را سد کند و سد این احتمال بدون کمک اصل امتناع تناقض میسر نیست و با کمک اصل عدم تناقض است که علم به اینکه حتماً «زید قائم است»... و اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم ذهن به هیچ چیزی حالت جزمی و علم قطعی پیدا نمی‌کند. پس نیازمندی همهٔ علم‌های بدیهی و نظری به اصل امتناع تناقض نیازمندی حکم است در جزمی بودن. (۵۶)

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، علامه طباطبائی برای به دست آوردن یقین مضاعف، چاره‌ای ندیده است جز آنکه از قیاس‌های استثنایی استفاده کند و بخش دوم یقین مضاعف را از این طریق به دست آورد. بنابراین، نظریهٔ علامه هم نوعی استنتاج است. از این‌رو، این نظریه را می‌توان نظریهٔ «استنتاج یقین مضاعف» یا «نظریهٔ استنتاج برای استقرار علم و یقین» نامید. مقایسهٔ نظریهٔ صدرالمتألهین و علامه طباطبائی: بی‌شک، باید گفت: هر دو نظریه استنتاجی است، با این تفاوت که حضرت علامه با قیاس استثنایی و وضع یکی از مؤلفه‌ها نقیض همان مؤلفه را نفی می‌کند و بدان بسنده می‌نماید و صدرالمتألهین گاهی با قیاس استثنایی وضع مقدم نقیض مؤلفه را به امتناع اجتماع نقیضین نفی می‌کند و گاهی با نفی یکی از مؤلفه‌های منفصله حقیقیه، به دلیل امتناع ارتفاع تناقض، مؤلفه دیگر را استنتاج می‌کند.

نقد نظریهٔ علامه طباطبائی: نقد علامه بر صدرالمتألهین این بود که تحصیل حدود وسطی و تألیف مقدمات در بدیهیات اولیه به وساطت اصل امتناع تناقض جاری نمی‌شود؛ زیرا این اصل منفصله

حقیقه است و قضایای حملی به آن منحل نمی‌شود:

أما الرجوع بالتحلیل بمعنی تحصیل الحدود الوسطی و تألیف المقدمات فغیر جار
البتة فانّ أوّل الاوائل قضیة منفصلة حقیقیة لا ینحلّ الیهما القضایا الحملیة و هو
ظاهر. (۵۷)

ولی همان‌گونه که دیدیم، علامه هم مانند صدرالمتألهین، قیاس استثنایی تشکیل می‌دهد و می‌دانیم که مقدمه دوم یا استثنا در قیاس‌های استثنایی به منزله حدّ وسط است. بنابراین، تبیین علامه و تبیین صدرالمتألهین در مورد این اصل، تفاوت ماهوی ندارد، هرچند اهداف این دو متفاوت است. به عبارت دیگر، طرد تقیض یک قضیه، خود قضیه‌ای است و چگونه می‌توان این اصل را به دست آورد؟

علاوه بر آن، در تبیین علامه مشکل دیگری بروز می‌کند و آن اینکه در برهان، باید هر دو مقدمه یقینی باشند تا از آن نتیجه یقینی به دست آید و اگر بنا باشد با این استدلال، یقین را استنتاج کنیم معلوم می‌شود مستثنای ما دارای یقین نیست، و اگر یقین آن مسلم نباشد نمی‌توان آن را جزو مقدمه قرار داد.

۳. نظریه «طرد تصدیق‌های دیگر»

شهید مطهری برای ابتدای ساینر بدیهیات و نظریات بر اصل امتناع تناقض، تقریر دیگری علاوه بر تقریر علامه طباطبائی ارائه داده است: از نظر ایشان، ابتدای علوم تصدیقی ما بر اصل امتناع تناقض برای جلوگیری از حصول تصدیق‌های دیگر در مقابل علوم پذیرفته شده است:

اگر اصل امتناع تناقض در فکر موجود نمی‌بود، هیچ علمی مانع وجود علم دیگر نمی‌شد. توضیح آنکه بعضی از علم‌ها (ادراکات جزئی) مانع وجود علم‌های دیگر نیستند؛ مثل علم به اینکه «این کاغذ سفید است» با علم به اینکه «زیرد ایستاده است». ولی بعضی علم‌ها مانع وجود علم‌های دیگر، بلکه مانع وجود پاره‌ای

احتمالات است؛ مثل علم به اینکه «زید ایستاده است» مانع از این علم است که «زید نایستاده است.» این مانعیت با دخالت اصل امتناع تناقض صورت می‌گیرد و اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم هیچ علمی مانع هیچ علمی نخواهد بود. بنابراین، مانعی در فکر نخواهد بود که شخص در عین اینکه علم جزمی دارد به اینکه زید قائم است، علم جزمی پیدا کند که زید قائم نیست یا لااقل احتمال بدهد که زید قائم نیست.

بنابر تقریر اول (تقریر علامه طباطبائی)، اگر اصل امتناع تناقض را از فکر بشر بگیریم پایه جزم و یقین خراب خواهد شد و ذهن در شک مطلق فرو خواهد رفت و هیچ‌گونه تصدیق جزمی در هیچ موضوعی برای ذهن حاصل نخواهد شد، هرچند صدها هزار برهان همراه خود داشته باشد. و بنابر تقریر دوم، هیچ جزمی مانع جزم دیگر نخواهد شد و مانعی نخواهد بود که ذهن در عین اینکه به یک طرف قضیه (نفی یا اثبات) گراییده است، به طرف دیگر نیز بگراید و هیچ طرفی را انتخاب نکند. (۵۸)

این تقریر هم از نوعی استتاج برخوردار است، ولی ادعا می‌شود که بدیهیات و اولیات همچنان بدیهی و اولی هستند.

تفاوت چهار نظریه گذشته: در میان چهار نظریه بیان شده، تفاوت دو نظریه اول با دو نظریه اخیر جوهری می‌نماید؛ زیرا دو نظریه اول در این امر مشترکند که همه تصدیقات بدیهی و نظری بجز اصل امتناع تناقض از این اصل استتاج می‌شوند. البته این نکته در نظریه صدرالمآلهین وجود دارد که بعضی از اولیات از اصل امتناع اجتماع دو نقیض استتاج می‌شود و بعضی از اصل امتناع ارتفاع دو نقیض. و تفاوت غیر جوهری این دو نظریه این است که آیا سایر اولیات با فرض استتاجی بودن، بدیهی هستند یا نظری؟ در این مورد، فخر رازی ادعا می‌کند سایر قضایا نظری هستند و صدرالمآلهین بداهت سایر اولیات را حفظ می‌کند.

اما در دو نظریه اخیر، اساساً بدیهیات نه در ماده و نه در صورت از اصل امتناع تناقض استتاج

نمی‌شوند. از این رو، کیفیت نیاز بدیهیات به اصل امتناع تناقض با کیفیت نیاز نظریات به بدیهیات متفاوت است؛ زیرا نظریات از نظر ماده و صورت به بدیهیات تکیه می‌کنند. به عبارت دیگر، نظریات از دو نظر به بدیهیات وابسته‌اند: یکی از نظر استنتاج که هر قضیه نظری به قضایای بدیهی وابسته است، و دیگری از نظر تمهیم تصدیق و حصول و استقرار علم و یقین، یا از نظر طرد تصدیق‌های مخالف که در این قسمت، هر تصدیقی به اصل امتناع تناقض وابسته است.

استنتاج یا برقراری روابط منطقی: استنتاج در منطق، این مفهوم را به ذهن القا می‌کند که نتیجه مجهول بوده و در پرتو مقدمات، معلوم شده است. اما اگر به ذهن خود مراجعه کنیم چه بسا عبارتی دال بر استنتاج را به کار بگیریم، ولی خود باور داریم که استنتاجی به معنای منطقی آن صورت نیسته است. اما در عین حال، گویا استنتاجی رخ داده است؛ مثلاً، اگر این باور واقعاً درست باشد که هر چه از راه حس می‌آید مطابق واقع است و از این رو، اگر این کاغذ را سفید می‌بینم واقعاً کاغذ سفید است. حال اگر پذیرفته‌ایم که «این کاغذ سفید است» می‌توان نتیجه‌گیری کرد که پس «این کاغذ سفید است». این همان اصل «هوهویت» است که هر چیزی خودش خودش است و ممکن نیست خودش خودش نباشد. از این رو، اگر این کاغذ سفید است پس این کاغذ سفید است و ممکن نیست این کاغذ سفید نباشد. این نوع استنتاج به قدری بدیهی است که «استنتاج» نامیدن آن بیهوده می‌نماید. اما همین استنتاج بیهوده وقتی که احتمال نفی آن را بدهیم به قدری استوار جلوه می‌کند که متقن‌تر از این نوع استنتاج ممکن نیست و اتقان هر نوع استنتاجی ریشه در اتقان این استنتاج دارد. بنابراین، بعید نیست که فخر رازی و بخصوص صدرالمتألهین، مقصودشان از «فرعیت» بیش از این نباشد؛ زیرا صدرالمتألهین تأکید دارد که همه قضایا عندالتحلیل به اصل امتناع تناقض بازگشت می‌کنند. بدین‌رو، اگر این تحلیل انجام نشود از استنتاج خبری نیست؛ همان‌گونه که یک ماهیت عندالتحلیل دارای جنس و فصل است و می‌توان ماهیت را به اجمال در نظر گرفت و آن را به جنس و فصل تحلیل نکرد.

از سوی دیگر، دیدیم که علامه طباطبائی و شهید مطهری به صراحت به نوعی استنتاج متلزم

شده‌اند. اگر هر قضیه‌ای عندالتحلیل معاند با نقیضش نباشد چگونه می‌توان با پذیرش آن، نقیضش را طرد کرد؟ بنابراین، اگر مقصودمان از «استنتاج» این نوع استنتاج باشد که در آن ادعا نمی‌شود مجهولی معلوم می‌شود، بدیهیات، بلکه اولیات همچنان در بدیهی و اولی بودنشان استوارند و هیچ‌یک از دو اشکال مصادره به مطلوب و واضح‌تر نبودن مقدمات نسبت به نتایج در برهان‌های خلف، که محقق طوسی بدان تمسک کرده است، وارد نخواهد بود، و به نظر می‌رسد که محقق طوسی با این نوع استنتاج - که در آن ادعا نمی‌شود بدیهیات مجهولند و با اصل امتناع تناقض معلوم می‌شوند - مخالف نباشد؛ زیرا او هم می‌پذیرد که بعضی از اصول متعارف در علوم همان اصل امتناع تناقض است که به مورد، تخصیص خورده است. (۵۹) و ما نشان دادیم «تخصیص» خود نوعی استدلال و استنتاج است و بدین‌سان، با نظریه دیگری روبه‌رو می‌شویم که در این نظریه، نیاز همه قضایای از جمله بدیهیات و اولیات به اصل امتناع تناقض از نوع نیاز ثانوی و برای علم به علم است.

۵. نظریه نیاز ثانوی یا علم به علم

از نظر استاد مصباح، نیاز هر قضیه‌ای به اصل امتناع تناقض، نیازی ثانوی برای مضاعف شدن علم و حصول تصدیق دیگری است که متعلق آن خود آن قضایاست؛ زیرا روشن است که نیاز قضایای بدیهی - مثلاً - به این اصل، از قبیل نیاز قضایای نظری به قضایای بدیهی نیست، و گرنه فرقی بین قضایای بدیهی و نظری باقی نمی‌ماند و حداکثر می‌بایست اصل امتناع تناقض را از بدیهیات دانست و مابقی را نظری در نظر گرفت. بنابراین، حصول اعتقاد جزمی به هر قضیه‌ای متوقف بر التفات به اصل امتناع تناقض نیست، بلکه حداکثر چیزی که می‌توان در ابتدای سایر قضایا بر اصل امتناع تناقض گفت این است که مدعی شویم توجه و التفات به امتناع نقیض یک قضیه مبتنی بر التفات به اصل امتناع تناقض است. حتی ممکن است این ابتدا را نیز منع کنیم، بخصوص اگر اصل امتناع تناقض را از قضایای منطقی قرار دهیم. (۶۰) طبق این نظر، اصل امتناع تناقض را نمی‌توان به منزله واجب‌الوجود برای وجود ممکنات دانست.

..... پی‌نوشت‌ها

- ۱- جمال‌الدین حسن حلی، الجوهر النضید، (قم، بیدار، ۱۳۶۳)، ص ۲۰۱.
- ۲- محمد بن محمد طوسی، اساس الاقتباس، تصحیح مدرّس رضوی، ج چهارم، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷)، ص ۳۴۶.
- ۳- جمال‌الدین حسن حلی، الجوهر النضید، ص ۲۰۱. به تعبیر محقق طوسی: «والمعدة هي الأوليات».
- ۴- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴)، ج ۱، ص ۲۳۷.
- ۵- «و اعنى بالعامية مثل أنّ القول على كل شيء اما موجبة و اما سالبة» (ارسطو، منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمن بدوی، «بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰»، ج ۲، ص ۴۲۰).
- ۶- همان، ص ۳۳۳-۳۳۵ و ۴۲۰.
- ۷- فارابی، المنطقیات للفارابی، (قم، مکتبه آیه‌الله‌العظمی‌ المرعشی‌ النجفی، ۱۳۰۸ق)، ج ۱، ص ۲۶۹-۲۷۰ / فارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، تحقیق جعفر آل یاسین، (تهران، حکمت، ۱۳۷۰)، ص ۸۱.
- ۸- جمال‌الدین حسن حلی، الجوهر النضید، ص ۲۰۰.
- ۹- مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و باورقی، (قم، صدرا، بی‌تا)، ج ۲، ص ۱۰۷.
- ۱۰- ارسطو، منطق ارسطو، ص ۴۲۰.
- ۱۱- «و لأنّ المبادئ العامية يمكن ان يكون البعض و هي التي من شأنها ان یبین منها كل شيء و اعنى بالعامية مثل أنّ القول على كل شيء اما موجبة و اما سالبة.» (همان، ص ۴۲۰)
- ۱۲- صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالية فی اسفار العقلية الاربعة، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا)، ج ۱، ص ۹۰.
- ۱۳- همان، ج ۱، ص ۴۴۴ / همو، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفاء، تصحیح نجفقلی حبیبی، (تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲)، ص ۴۱.
- ۱۴- عبدالله جوادی آملی، شناخت‌شناسی در قرآن، (قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰)، ص ۲۱۷.
- ۱۵- صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالية، ج ۳، ص ۴۴۳ / همو، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفاء، ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۳. صدر المتألهین همجنین به تبع فخر رازی (المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۴۶۸)، دلیل دیگری اقامه می‌کند: «کل دلیل بدلّ علی آنها لایجتیمان فی شيء فلا بدّ ان يعرف منه اولاً أنّ کونه دلیلّاً علی هذا المطلب و لاکونه دلیلّاً علیه لایجتیمان فيه اذ لو جاز ذلك و احتمال لم یکن اقامة الدلالة علی استحالة ذلك الاجتماع مانعاً من استحالة ذلك الاجتماع و مع هذا الاحتمال انّ کون الدلیل کما دلّ علی امتناع اجتماعهما کذلک لم بدلّ علی ذلك الامتناع لم یکن الدلیل دلیلّاً و لم یحصل المطلوب و اذا كانت دلالة الدلیل علی هذه القضية موقوفة علی ثبوتها فلو بیّنا ثبوتها بقضية اخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه فثبت انّ اقامة الدلیل علی ثبوت هذه القضية غیر ممکن.» (صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالية، ص ۴۴۳).
- ۱۶- همو، الحکمة المتعالية، ج ۱، ص ۲۷-۲۶.
- ۱۷- همان.

- ۱۸- ابن سینا، الشفاء، الالهيات، تحقيق سعيد زايد و الأب فتوانى، (تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳)، ص ۴۸.
- ۱۹- صدرالدين محمد شيرازى، الحكمة المتعالية، ص ۹۰.
- ۲۰- همو، شرح و تعليقه صدر المتألهين بر الهيات شفاء، ص ۱۸۲.
- ۲۱- ابن سینا، الشفاء، المنطق، البرهان، تحقيق ابو العلاء عفيفى، (قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، ۱۴۰۴ ق)، ص ۱۹۰-۱۹۱.
- ۲۲- فخرالدين رازى، المحضّل، تحقيق حسن اتاي، (قاهره، مكتبة دارالتراث، بی تا)، ص ۲۷.
- ۲۳- همو، عيون الحكمة، مع شرح عيون الحكمة، (طهران، مؤسسة الصادق للطباعة و النشر، ۱۳۷۳)، ج ۱، ص ۲۰۳.
- ۲۴- محمد بن محمد طوسى، تلخيص المحضّل، (بی جا، دارالاضواء، ۱۴۰۵ ق)، ص ۲۷.
- ۲۵- همو، عيون الحكمة، مع شرح عيون الحكمة، ص ۲۰۲ / فخرالدين رازى، المحضّل، ص ۹۵.
- ۲۶- محمد بن محمد طوسى، تلخيص المحضّل، ص ۲۷.
- ۲۷- فخرالدين رازى، المحضّل، ص ۹۵.
- ۲۸- محمد بن محمد طوسى، تلخيص المحضّل، ص ۲۸-۲۷.
- ۲۹- همو، عيون الحكمة مع شرح عيون الحكمة، ص ۲۰۳.
- ۳۰- فخرالدين رازى، المحضّل، ص ۹۶-۹۵.
- ۳۱- محمد بن محمد طوسى، تلخيص المحضّل، ص ۲۸.
- ۳۲- فخرالدين رازى، المحضّل، ص ۹۷.
- ۳۳- محمد بن محمد طوسى، تلخيص المحضّل، ص ۲۸.
- ۳۴- مرتضى مطهرى، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۰۷.
- ۳۵- همان.
- ۳۶- فخرالدين رازى، المباحث المشرقية، (بيروت، دارالكتب العربى، ۱۴۱۰ ق)، ج ۱، ص ۴۶۸.
- ۳۷- صدرالدين محمد شيرازى، الحكمة المتعالية، ج ۳، ص ۴۴۴-۴۴۵.
- ۳۸- ابن سینا، الشفاء، الالهيات، ص ۴۸.
- ۳۹- صدرالدين محمد شيرازى، الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۹۰.
- ۴۰- همان، ج ۳، ص ۴۴۵-۴۴۴.
- ۴۱- همان، ج ۳، ص ۴۴۴.
- ۴۲- همان، ج ۳، ص ۴۴۵.
- ۴۳- ابن سینا، الشفاء، المنطق، البرهان، ص ۱۵۶.
- ۴۴- همان، ص ۱۹۰.
- ۴۵- همو، الاشارات و التنبهات، مع الشرح، (بی جا، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ ق)، ج ۱، ص ۲۱۳.
- ۴۶- فارابى، المنطقيات للفارابى، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۹.
- ۴۷- ابن سینا، الشفاء، المنطق، البرهان، ص ۱۱۰.
- ۴۸- همان، ص ۱۱۱.
- ۴۹- همو، الشفاء، الهيات، ص ۴۸.
- ۵۰- صدرالدين محمد شيرازى، الحكمة المتعالية، ج ۳، تعليقات علامه، ص ۴۴۵.

۵۱. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۱۰.
۵۲. همان، ج ۲، ص ۱۰۷.
۵۳. عبدالله جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، (قم، اسراء، بی تا)، ص ۸۸-۸۹.
۵۴. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۰۶-۱۱۱.
۵۵. همان، ج ۲، ص ۱۰۷ / صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۳، تعلیقات علامه، ص ۴۴۵.
۵۶. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۰۸.
۵۷. صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۳، تعلیقات علامه، ص ۴۴۵.
۵۸. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۰۸.
۵۹. جمال الدین حسن حلی، الجوهر النضید، ص ۲۱۵.
۶۰. محمد تقی مصباح، تعلیقة على نهاية الحکمة، (قم، مؤسسة فی طریق الحق، بی تا)، ص ۳۸۳ / همو، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۴۳.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن مينا، الاشارات و التنبهات، مع الشرح، (بي جا، دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٣ ق)، ج ١؛
- ، الشفاء، المنطق، البرهان، تحقيق ابرالملاء عفيفي، (قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤ ق)؛
- ، الشفاء، الهيات، تحقيق سعيد زايد و الأب فتواني، (تهران، ناصر خسرو، ١٣٦٣)؛
- ارسطو، منطق ارسطو، تحقيق عبدالرحمن بدوي، (بيروت، دارالعلم، ١٩٨٠)، ج ٢؛
- جوادى آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، (قم، اسراء، بی تا)؛
- ، شناخت شناسی در قرآن، (قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ١٣٧٠)؛
- حلّی، جمال الدین حسن، الجوهر النضید، (قم، بیدار، ١٣٦٣)؛
- رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیة، (بيروت، دارالکتب العربی، ١٤١٠ ق)، ج ١؛
- ، المحصل، تحقيق حسن اتاي، (قاهره، مكتبة دارالتراث، بی تا)؛
- ، عیون الحکمة، مع شرح عیون الحکمة، (طهران، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، ١٣٧٣)، ج ١؛
- شیرازی، صدرالدین محمد، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تصحیح نجفقلی حبیبی، (تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ١٣٨٢)؛
- طوسی، محمدین محمد، اساس الاقتباس، تصحیح مدرّس رضوی، ج چهارم (تهران، دانشگاه تهران، ١٣٦٧)؛
- ، تلخیص المحصل، (بی جا، دارالاضواء، ١٤٠٥ ق)؛
- فارابی، النبی علی سبیل السعادة، تحقيق جعفر آل یاسین، (تهران، حکمت، ١٣٧٠)؛
- ، المنطقیات للفارابی، (قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٨ ق)، ج ١؛
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ١٣٦٤)، ج ١١
- ، تعلیقه علی نهایة الحکمة، (قم، مؤسسة فی طریق الحق، بی تا)؛
- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و باورقی، (قم، صدرا، بی تا)، ج ٢؛



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی