

## درباره اصل امتناع تناقض

رضا صادقی

### چکیده

اصل امتناع تناقض به دلیل اهمیت و جایگاهش، از جنبه‌های مختلفی قابل بررسی است، و مباحث مربوط به این اصل را می‌توان به طور خاص در سه حوزه معرفت‌شناسی، فلسفه و منطق پی جست. البته نمی‌توان بین جنبه‌های معرفت‌شناختی، فلسفی و منطقی این اصل مرز قاطعی ترسیم کرد، و این سه جنبه پیوند بسیار نزدیکی با یکدیگر دارند. با این همه، برخی از مباحثی که درباره این اصل طرح شده است صرفاً به یکی از سه جنبه فوق‌باز می‌گردد، و به همین دلیل، توجه به تمایزی که این سه جنبه با یکدیگر دارند در فهم احکام و فروع این اصل راهگشا خواهد بود. در این نوشتار خواهیم کوشید تا تبیین‌های این اصل و احکام و فروع آن را با توجه به سه جنبه معرفت‌شناختی، فلسفی و منطقی آن بازخوانی کنیم.

### کلید واژه‌ها:

اصل تناقض، بدیهیات، مبنای گرایشی، دلیل تسلسل، تقابلی.

ژورنال علم‌انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

از نظر تاریخی، ارسطو نخستین کسی است که درباره جنبه‌های معرفت‌شناختی، فلسفی و منطقی اصل تناقض، به تفصیل بحث کرده است. او در متافیزیک، فصل‌های سه تا هشت از کتاب گاما و دو فصل از کتاب کاپا را به بررسی اصل تناقض اختصاص می‌دهد، و از آن با عنوان «اصل آغازین همه اصول بدیهی دیگر» یاد می‌کند.<sup>(۱)</sup> استدلال ارسطو بر لزوم وجود چنین اصلی این است که «ممکن نیست برای همه چیزها برهانی یافت شود، و گرنه جریان تا به بی‌پایان کشیده می‌شود، چنان‌که به این شیوه اصلاً برهانی وجود نخواهد داشت».<sup>(۲)</sup> در این مقام، ارسطو به دنبال قضیه‌ای است که پایان‌بخش تسلسل در براهین باشد، و بنابراین بحث او جنبه‌ای معرفت‌شناسانه خواهد داشت. به همین دلیل است که وی پس از یافتن این اصل، آن را مبنایی برای نفی شکاکیت قرار می‌دهد و با کمک این اصل، با سوفیست‌هایی مانند پروتاگوراس مقابله می‌کند.<sup>(۳)</sup>

با این همه، ارسطو در تبیین اصل الاصول صرفاً به جنبه‌های معرفت‌شناختی آن نظر ندارد. اساساً هدف اصلی او در کتاب گاما این است که موضوع فلسفه را مشخص کند. او ابتدا معانی موجود را بر می‌رسد و سپس موجود بما هو موجود را به منزله موضوع فلسفه معرفی می‌کند. از نظر ارسطو، همه اصول بدیهی به موجود بما هو موجود تعلق دارند.<sup>(۴)</sup> در این صورت بحث از اصل الاصول نیز بحثی فلسفی خواهد بود. ضمن آنکه، از نظر ارسطو، این اصل یکی از ویژگی‌های وجود، یعنی امتناع اجتماع وجود و عدم را بیان می‌کند. (در بحث تبیین اصل تناقض به این امر خواهیم پرداخت.) بنابراین در آثار ارسطو جنبه معرفت‌شناختی اصل تناقض، با جنبه فلسفی آن پیوندی ناگسستنی می‌یابد.

پیوند بین دو جنبه معرفت‌شناختی و فلسفی این اصل، در منابع اسلامی نیز به چشم می‌خورد. ابن سینا در الهیات شفا به بیان معانی حق می‌پردازد و یکی از معناهای آن را صدق (مطابقت با واقع) معرفی می‌کند. او سپس اصل امتناع تناقض را با عنوان «اول کل الاقوایل الصادقه» کانون بحث قرار می‌دهد، و آن را از عوارض موجود بما هو موجود می‌شمارد.<sup>(۵)</sup> این بخش از الهیات شفا با چند فصل نخست کتاب گاما و فصل هشتم کتاب کاپا در متافیزیک ارسطو قابل مقایسه است. ارسطو در آنجا به معانی وجود می‌پردازد و صدق (مطابقت با واقع) را

یکی از معانی آن معرفی می‌کند. ملاصدرا نیز در *اسفار* و در موضوع جهات ثلاث معانی حق و باطل را مطرح ساخته، پس از آنکه صدق را یکی از معانی حق معرفی می‌کند، اصل امتناع تناقض را به منزله «اول الاقوایل و احق الاقوایل» کانون بحث قرار می‌دهد.<sup>(۶)</sup> در اینجا نیز دو جنبه معرفت‌شناختی و فلسفی اصل تناقض در پیوند با یکدیگر طرح شده‌اند؛ ضمن آنکه، معرفی این اصل به منزله صادق‌ترین سخن، می‌تواند پای منطق را نیز به میان کشد. البته در منابع اسلامی در بحث از علم، به ویژه در تقسیم تصور و تصدیق به بدیهی و نظری نیز جنبه معرفت‌شناختی اصل امتناع تناقض جداگانه بررسی می‌شود.<sup>(۷)</sup> بحث از تناقض در بخش دیگری از متافیزیک ارسطو نیز طرح شده است، که در آنجا جنبه فلسفی بحث غلبه بیش‌تری دارد. او در کتاب *یوتا*، به موضوع واحد و کثیر می‌پردازد و تناقض را به منزله یکی از اقسام تقابل بررسی می‌کند. در اینجا بحث در تقابل و امتناع اجتماع چیزها با یکدیگر است که در ذیل تقسیم موجود به واحد و کثیر طرح شده است، و بنابراین بحث از تناقض فلسفی خواهد بود. بر اساس تقسیم‌بندی رایجی که برای وجود طرح شده است، چیزها یا با یکدیگر وحدت دارند و یا غیر یکدیگرند. به تعبیر ارسطو: «هر چیزی در پیوند با هر چیزی یا "همان" یا "دیگری" است.»<sup>(۸)</sup> غیریت چیزها را، از جنبه‌های گوناگونی می‌توان مورد بحث قرار داد. به یک معنا «تو غیر از همسایه‌ات هستی»<sup>(۹)</sup> ولی تقابل، نوع خاصی از غیریت است که ارسطو آن را به شکل روشن‌تری در مقولات منطق خود تعریف و تقسیم کرده است. او تقابل یک چیز با چیز دیگر را به چهار قسم تقسیم می‌کند: «یک چیز می‌تواند با غیر خود به چهار شیوه تقابل داشته باشد: از راه تضایف یا از راه تضاد یا از راه عدم و ملکه و یا از راه ایجاب و سلب.»<sup>(۱۰)</sup> در اینجا به این دلیل که بحث درباره تقابل چیزها با یکدیگر است، جنبه فلسفی دارد، و طرح آن در منطق صرفاً به منزله مقدمه بحث از تناقض قضایا قابل فهم است. به همین دلیل است که ارسطو در ادامه بحث خود به تقابل قضایا با یکدیگر اشاره می‌کند و می‌نویسد: «همان‌گونه که موجهه با سالبه تقابل دارد، مثلاً این سخن که "او جالس است" با این سخن که "او جالس نیست"، همچنین آنچه که هر یک از این دو سخن درباره آن است، یعنی جلوس و غیرجلوس نیز با یکدیگر تقابل دارند.»<sup>(۱۱)</sup> وی همچنین در

مقایسه این نوع از تقابل با دیگر اقسام آن می‌نویسد: «صرفاً در این نوع از تقابل است که باید یکی از آن‌ها همیشه صادق باشد و دیگری کاذب.»<sup>(۱۲)</sup> بنابراین بحث از اقسام تقابل بحثی فلسفی است که ارسطو آن را مقدمه‌ای قرار می‌دهد برای ورود به بحث درباره جنبه منطقی اصل تناقض.

ابن سینا نیز در مقولات منطق شفا، با اشاره به اقسام تقابل می‌نویسد: «همه چیزهایی که طبیعت متباینی دارند، از این نظر که هر یک غیر دیگری است با یکدیگر تقابل دارند.» ولی او تأکید می‌ورزد که تقابل در کتاب مقولات، صرفاً درباره اعراض به کار می‌رود، و وصف دو معنایی است که «موضوع مشترکی دارند که می‌توانند در آن تحقق یابند، ولی اجتماع آن‌ها در آن موضوع امکان‌پذیر نیست.»<sup>(۱۳)</sup> بنابراین اقسام چهارگانه تقابل از مقایسه اوصاف چیزها با یکدیگر به دست می‌آیند و همه اقسام امتناع اجتماع را در بر نمی‌گیرند.

اما زمانی که از جنبه منطقی اصل تناقض بحث می‌شود، تناقض بر نسبتی اطلاق می‌گردد که بین دو قضیه تحقق می‌پذیرد و باعث می‌شود اجتماع آن دو در صدق و کذب ناممکن گردد. همان گونه که دیدیم، ارسطو این بحث را در کتاب مقولات منطق و در بحث در باب تقابل دو قضیه موجبه و سالبه مطرح کرده است. او در کتاب عبارت منطق نیز، نخست سلب و ایجاب را تعریف، و در ادامه با اشاره به تناقض و تضاد قضایا، تصریح می‌کند که تناقض همان تقابل سلب و ایجاب است. او در توضیح مراد خود از سلب و ایجاب می‌نویسد: «ایجاب عبارت است از حمل چیزی بر چیزی، و سلب عبارت است از نفی چیزی از چیزی.»<sup>(۱۴)</sup>

منطق‌دانان مسلمان نیز نسبت تناقض بین قضایا را در کنار سه نسبت تداخل، تضاد و دخول تحت تضاد بررسی، و درباره شرایط و مصادیق آن مباحث گسترده‌ای را طرح کرده‌اند. ابن سینا در منطق شفا تقابل را به چهار قسم تضاد، تضایف، عدم و ملکه و سلب و ایجاب تقسیم می‌کند، و تقابل تناقض را صرفاً بخشی از تقابل سلب و ایجاب می‌داند. در واقع ابن سینا تقابل سلب و ایجاب را به بسیط و مرکب تقسیم می‌کند و بر این باور است که تقابل فرس و لافرس از سنخ تقابل سلب و ایجاب بسیط است، ولی با این حال نمی‌توان آن‌ها را نقیض یکدیگر نامید. صرفاً

## درباره اصل امتناع تناقض □ ۱۱۳

سلب و ایجاب مرکب را، یعنی آنچه قابل صدق و کذب است، می‌توان نقیض یکدیگر دانست. او در این باره می‌نویسد: «تقابل فرس و لافرس تقابل نقیضین نیست. چون صدق و کذبی در اینجا وجود ندارد.»<sup>(۱۵)</sup> او تناقض را این گونه تعریف می‌کند: «تناقض عبارت است از اختلاف دو قضیه در ایجاب و سلب، به گونه‌ای که ذات آن‌ها اقتضا کند یکی صادق و دیگری کاذب بوده، از صدق و کذب خالی نباشند.»<sup>(۱۶)</sup> بنابراین ابن‌سینا عنوان تناقض را صرفاً برای اشاره به جنبه منطقی اصل‌الاصول به کار می‌برد؛ ولی از آنجا که در منابع مربوط، اتفاق نظری در این زمینه وجود ندارد، در این نوشتار به این نظر ابن‌سینا پایبند نخواهیم بود.

شیخ اشراق نیز برای تناقض قضایا تعریفی مشابه ولی کوتاه‌تر ارائه می‌دهد: «تناقض آن است که دو قضیه فقط در ایجاب و سلب با یکدیگر اختلاف داشته باشند.»<sup>(۱۷)</sup> او از این تعریف دو نتیجه می‌گیرد: «پس دو قضیه متناقض، اجتماع در صدق و کذب نخواهند داشت و موضوع و محمول و شرط و نسبت‌ها و جهت‌های آن‌ها یکسان خواهد بود.» بنابراین شیخ اشراق برخلاف ابن‌سینا، امتناع اجتماع در صدق و کذب را از فروع تناقض می‌داند و آن را در تعریف تناقض جای نمی‌دهد، و از طرفی دیگر با تأکید بر این نکته که دو قضیه متناقض منحصرأ باید در ایجاب و سلب با یکدیگر اختلاف داشته باشند نشان می‌دهد وحدت‌هایی که در تناقض قضایا شرط شده است، صرفاً برای احراز این شرط است که دو قضیه در غیر ایجاب و سلب اختلافی با یکدیگر نداشته باشند. این نکته را در ادامه و در بخش احکام تناقض، با تفصیل بیش‌تری بررسی خواهیم کرد؛ ولی نخست باید به مضمون اصل تناقض بپردازیم.

### تبیین اصل تناقض

زمانی که جنبه معرفت‌شناختی اصل امتناع تناقض کانون بحث باشد، سخن از بداهت و روشنی آن است. در چنین مواردی معمولاً با عناوین گوناگونی مانند ام‌القضایا، اولی‌الاقاویل التصدیقیه، ابده البدیهیات، احق‌الاقاویل، اصل‌الاصول، مبدأ المبادی العلمیه، اول کل‌الاقاویل الصادقه، اجلی البدیهیات، بر اهمیت جایگاه معرفت‌شناختی این اصل تأکید می‌شود. در عناوین فوق، که

به معرفت‌شناختی این اصل مربوط می‌شوند، به نسبت این اصل با دیگر قضایا و همچنین نسبت آن با دیگر بدیهیات اشاره شده است.

ارسطو در کتاب گاما پس از بیان اینکه بحث در باب اصول بدیهی به فلسفه مربوط می‌شود، می‌نویسد: «آن کس که شناختی درباره موجودات بما هی موجودات دارد، باید بتواند استوارترین اصول همه چیزها را تبیین کند. چنین کسی همان فیلسوف است و استوارترین همه اصول آن است که فریب‌خوردگی در آن راه ندارد. ... اینک می‌گوییم که این اصل چیست: بودن و نبودن یک چیز هر دو در یک زمان و در همان چیز و از همان جهت ممکن نیست.»<sup>(۱۸)</sup> او همچنین در کتاب کاپا این اصل را با اندکی تغییر، این گونه معرفی می‌کند: «در چیزهای باشنده، اصلی هست که درباره آن نمی‌توان خطا کرد... و آن این است که ممکن نیست همان چیز در یک زمان هم "هست" و هم "نیست" باشد.»<sup>(۱۹)</sup>

در تبیین فوق اصل امتناع تناقض مضمونی فلسفی می‌یابد و بیانگر امتناع اجتماع وجود و عدم خواهد بود. با این حال، ارسطو در کتاب گاما تبیین سومی برای اصل الاصول ارائه می‌دهد که بر اساس آن، این اصل مضمونی منطقی خواهد داشت، و بیانگر امتناع اجتماع صدق دو قضیه متناقض است. او در این باره می‌نویسد: «استوارترین و یقینی‌ترین همه عقاید این است که گفته‌های متناقض در یک زمان صادق نیستند.»<sup>(۲۰)</sup> با این حال، اگر به معنای وصف صدق توجه داشته باشیم متوجه خواهیم شد که این تبیین با تبیین پیشین تفاوت چندانی ندارد، و هر دو تبیین، در نهایت به واقعیت یکسانی اشاره دارند. بر اساس نظریه مطابقت، که ارسطو نیز از آن جانب‌داری می‌کند، صادق بودن یک قضیه به معنای تحقق مضمون آن است. در این صورت، امتناع اجتماع صدق دو قضیه متناقض نیز به این معناست که امکان ندارد مضمون دو قضیه متناقض، هم‌زمان تحقق یابد. تحقق هم‌زمان مضمون دو قضیه متناقض به این دلیل ناممکن است که تفاوت دو قضیه متناقض، صرفاً در سلب و ایجاب است. بنابراین قضیه موجه از تحقق حالتی از امور خبر می‌دهد، و قضیه سالبه، از عدم تحقق همان حالت. پس صدق هم‌زمان آن‌ها به اجتماع وجود و عدم می‌انجامد، و این نشان می‌دهد که امتناع اجتماع صدق دو قضیه متناقض در

نهایت به معنای امتناع اجتماع وجود و عدم است.

به تعبیر دیگر، نسبت تناقضی که بین دو قضیه تحقق می‌یابد، در ویژگی‌های موجود بما هو موجود ریشه دارد، و اگر دو قضیه متناقض نمی‌توانند هم‌زمان صادق باشند، به این دلیل است که وجود با عدم جمع نمی‌شود. البته این مطلب به نسبت تناقض اختصاص ندارد و دیگر نسبت‌هایی نیز که بین قضایا تحقق می‌یابند، ریشه در اوصاف وجود دارند. به همین دلیل است که می‌گویند: «نسبت‌های قضایا با یکدیگر به اعتبار وجود است.»<sup>(۲۱)</sup> بنابراین جنبه منطقی اصل تناقض در جنبه فلسفی آن ریشه دارد، و دو تبیینی که از ارسطو نقل شد مضمون یکسانی می‌یابند.

در آثار اسلامی نیز تبیین‌های گوناگونی برای اصل الاصول یافت می‌شود. ابن سینا در الهیات شفا اصل الاصول را بر اساس دو مفهوم سلب و ایجاب تبیین می‌کند و می‌نویسد: «مقدم بر همه سخنان صادق، که هر قضیه‌ای در تحلیل به آن منتهی می‌شود، به گونه‌ای که در هر قضیه‌ای به طور بالقوه یا بالفعل گفته می‌شود... این است که "واسطه‌ای بین ایجاب و سلب نیست" و این ویژگی قطعاً از عوارض موجود بما هو موجود است؛ چون شامل هر موجودی می‌شود.»<sup>(۲۲)</sup> بهمینار و ملاصدرا نیز در تبیین ابدیهات ترجیح می‌دهند از عبارتی مشابه عبارت ابن سینا استفاده کنند.<sup>(۲۳)</sup>

چنین تبیینی در نگاه نخست با تبیین ارسطو متفاوت به نظر می‌رسد. همان گونه که دیدیم، ارسطو اصل الاصول را بیانگر امتناع اجتماع وجود و عدم یا امتناع صدق دو گفته متناقض معرفی کرد. البته ارسطو در آثار خود به این نکته که واسطه‌ای بین سلب و ایجاب نیست اشاره می‌کند، ولی آن را صرفاً به منزله یکی از فروع اصل الاصول مطرح می‌سازد.<sup>(۲۴)</sup> با این حال، به نظر می‌رسد امتناع واسطه، با امتناع اجتماع فاصله چندانی ندارد؛ زیرا واسطه بین ایجاب و سلب زمانی تحقق می‌یابد که وجود و عدم بتوانند با یکدیگر جمع شوند. «برف سفید است» و «برف سفید نیست» به این دلیل شق سوم می‌دارند که بین وجود و عدم واسطه‌ای در کار نبوده، اجتماع آن‌ها ناممکن است.

بنابراین عبارت‌هایی مانند اینکه واسطه‌ای بین ایجاب و سلب نیست، دو گفته متناقض نمی‌توانند هم‌زمان صادق باشند یا اینکه وجود و عدم با یکدیگر جمع نمی‌شوند، جمله‌های متفاوتی هستند که همگی به یک واقعیت اشاره دارند. به عبارت دیگر، تبیین‌های گوناگونی که برای اصل امتناع تناقض بیان شد، همگی مضمون یکسانی دارند، و کسانی که آن‌ها را طرح کرده‌اند به مضمون مشترکشان توجه داشته‌اند. به همین دلیل است که در برخی منابع، هم‌زمان از تبیین‌های متعددی استفاده شده است. همان‌گونه که دیدیم، ارسطو در متافیزیک اصل‌الاصول را دست‌کم با دو بیان متفاوت معرفی کرد. در منابع اسلامی نیز می‌توان نمونه‌هایی یافت که در آن‌ها هم‌زمان از دو بیان متفاوت استفاده شده است. محض نمونه، فخر رازی در *المحصل* نخست اجلی البدیهیات را این‌گونه تبیین می‌کند که «هر چیزی یا هست و یا نیست (الشیء اما ان یکون و اما ان لا یکون)» و سپس در چند سطر بعد، آن را این‌گونه معرفی می‌کند که «نفی و اثبات جمع نمی‌شوند و رفع نمی‌شوند»<sup>(۲۵)</sup> اینکه ارسطو یا فخر رازی هم‌زمان با دو عبارت متفاوت به اصل‌الاصول اشاره می‌کنند، نشان می‌دهد که اصل‌الاصول مضمون واحدی است که با جمله‌ها و عبارت‌های متفاوتی می‌توان به آن اشاره کرد.

تبیین نخست فخر رازی، یک منفصله شرطیه حقیقیه است که بر اساس آن هر چیزی یا هست و یا نیست. این منفصله شرطیه را می‌توان با بیان مرحوم علامه در نه‌یاه مقایسه کرد که اولی‌الاولیات را با این عبارت بیان می‌کند: «یا ایجاب صادق و سلب کاذب است یا سلب صادق و ایجاب کاذب است»<sup>(۲۶)</sup> در بیان مرحوم علامه از امتناع اجتماع صدق و کذب قضایا با عنوان اولی‌الاولیات سخن به میان آمده است؛ در حالی که فخر رازی در بیان نخست خود از امتناع اجتماع وجود و عدم در یک چیز با عنوان اجلی البدیهیات یاد کرده است. ولی از آنچه گذشت روشن می‌شود که این دو بیان، صرفاً دو تعبیر متفاوت از واقعیت یکسانی هستند. امتناع اجتماع وجود و عدم باعث می‌شود که از بین سلب و ایجاب نیز صرفاً یکی بتواند صادق باشد. یعنی صدق هم‌زمان سلب و ایجاب به این دلیل محال است که به اجتماع وجود و عدم می‌انجامد. بنابراین برای بیان مضمون اصل‌الاصول می‌توان از جمله‌ها و عبارت‌های متفاوتی استفاده کرد.



جمله‌ها و عبارت‌های متفاوت تا زمانی که تفاوتی در مضمون آن‌ها نباشد، مشکلی منطقی یا معرفت‌شناختی پدید نمی‌آورند.

همان‌گونه که دیدیم ارسطو این اصل را روشن‌ترین و مطمئن‌ترین اصل می‌داند و آن را برهان‌ناپذیر می‌خواند. «برای این‌گونه اصل‌ها برهانی به طور مطلق وجود ندارد؛ زیرا از اصلی مطمئن‌تر از خود این، قیاس و استنتاجی نمی‌تواند صورت گیرد.»<sup>(۲۷)</sup> ولی از سخنان ملاصدرا برمی‌آید که از نظر او، اصل این‌همانی در روشنی و بدهت بر اصل امتناع تناقض تقدم دارد یا دست‌کم با آن مساوی است. او در این باره می‌نویسد: «برخی از تصدیق‌ها متوقف بر برخی دیگرند، ولی در نهایت باید به تصدیق نهایی برسیم که وجوب نفسی دارد و فی‌نفسه نزد عقل اولی و بدیهی است؛ مثل اینکه هر چیزی خودش است (الشیء شیء) و هیچ چیزی نقیض خود نیست.»<sup>(۲۸)</sup> در اینجا باید توجه داشت اینکه هر چیزی خودش است، اصلی وجودشناختی است، و به قرارداد زبانی ارتباطی ندارد. زمانی که می‌گوییم انسان انسان است، صرفاً به یک قرارداد زبانی اشاره نمی‌کنیم؛ بلکه واقعیتهای وجودشناختی را بیان می‌کنیم که با هیچ قراردادی نمی‌توان آن را تغییر داد؛ یعنی هیچ جهانی قابل تصور نیست که در آن چیزها خودشان نباشند. اگر انسان، انسان نباشد پس انسان سنگ، کشتی، فیل و هر چیز دیگری خواهد بود، و در این صورت با اجتماع دو نقیض روبه‌رو خواهیم شد. بنابراین اینکه در عالم خارج هر چیزی خودش است می‌تواند مبدأ امتناع اجتماع نقیضین باشد.

در جمع‌بندی مباحثی که گذشت می‌توان گفت فیلسوفان، منطق‌دانان و معرفت‌شناسان هر یک با نگاه و انگیزه‌ای خاص به اصل امتناع تناقض می‌پردازند. جذابیت این اصل برای یک فیلسوف به این دلیل است که این اصل از امتناع اجتماع وجود و عدم در عالم واقع خبر می‌دهد. بنابراین مضمون این اصل با موضوع فلسفه، یعنی هستی، پیوند نزدیکی دارد. امتناع اجتماع وجود و عدم نخستین و روشن‌ترین واقعیت جهان هستی است. جهانی که در آن وجود و عدم با یکدیگر جمع شوند، حتی قابل تصور نیست. در چنین جهانی همه چیز به هم می‌ریزد و نوعی آشفتگی مطلق حاکم خواهد شد. دیگر هیچ چیزی خودش نیست؛ هر چیزی غیر خودش است

و همه چیزها یکی خواهند بود.

روشنی و بداهت این اصل دلیل جذابیت آن برای معرفت‌شناس است. از نظر او واقعیتی روشن‌تر از امتناع اجتماع وجود و عدم یافت نمی‌شود و این اصل روشن‌ترین اصل شناخت است؛ به گونه‌ای که اگر کسی در آن تردید کند، همه باورها را متزلزل خواهد شد. او این اصل را پایه شناخت می‌داند و اعتبار هر دلیلی را در نهایت به پذیرش این اصل منوط خواهد دانست. با کنار گذاشتن این اصل، نوعی سفسطه و آشوب جهان باورها را فرا خواهد گرفت و پذیرش هر قضیه نامعقولی ممکن خواهد بود. بنابراین عقلانیت هر باوری، در نهایت، بر این باور مبتنی خواهد بود که وجود و عدم با یکدیگر جمع نمی‌شوند.

همچنین اگر این اصل کاذب باشد، در عالم قضایا نیز که قلمرو منطق را تشکیل می‌دهد، نوعی آشفتگی و در هم ریختگی حاکم خواهد شد. از این پس هر قضیه‌ای هم‌زمان می‌تواند هم صادق باشد و هم کاذب، یا نه صادق باشد و نه کاذب. چون مضمون آن، هم‌زمان می‌تواند تحقق داشته باشد و تحقق نداشته باشد، یا نه تحقق داشته باشد و نه تحقق نداشته باشد. با اینکه امتناع اجتماع وجود و عدم ویژگی موجود بما هو موجود است، ولی این ویژگی در عالم قضایا به صورت امتناع اجتماع دو قضیه متناقض در صدق و کذب نمایان می‌شود. بنابراین این اصل برای منطق‌دان نیز حیاتی و بنیادین از کار در می‌آید. اگر این اصل صادق نباشد، در منطق نیز با هرج و مرج و آشوب روبه‌رو خواهیم بود. دیگر برهان، با مغالطه تفاوتی نخواهد داشت. انتاج، عکس، اعتبار و دیگر مفاهیم منطقی نیز تا زمانی معنا دارند که این اصل صادق باشد و در عالم واقع وجود و عدم قابل جمع نباشند.

### موطن تناقض

همان‌گونه که گذشت، مفاد اصل تناقض این است که اجتماع وجود و عدم امکان‌پذیر نیست. بنابراین چنین اجتماعی در عالم واقع مصداقی ندارد و به همین دلیل در منابع فلسفی ذهن یا لفظ را موطن تناقض معرفی کرده‌اند، و بر این امر به شیوه‌های گوناگونی استدلال شده است. ابن‌سینا

پس از تقسیم سلب به مفرد و مرکب، وجه اشتراک آن دو را این گونه بیان می‌کند که در هیچ یک از این دو قسم سلب، به وجود خارجی اشاره نمی‌شود. منظور بوعلی این است که مثلاً فرس نبودن، خود یک وصف عینی نیست. او استدلال می‌کند که اگر فرس نبودن به اعتبار فرس نبودن از تحقق و وجود برخوردار باشد، در این صورت در آب سلب‌های بی‌نهایتی تحقق می‌یافت؛ چون آب نه سنگ است نه مثلث،...<sup>(۲۹)</sup> فخر رازی نیز با تمسک به این نکته که سلب ثبوت و تعیین ندارد، تأکید می‌کند که تقابل سلب و ایجاب برخلاف دیگر اقسام تقابل، در قول و ضمیر است نه در وجود.<sup>(۳۰)</sup> اما بهمینار در *التحصیل* ذهنی بودن تناقض را ناشی از خارجی نبودن یکی از دو طرف نمی‌داند، بلکه او استدلال می‌کند که اساساً سلب و ایجاب، هر دو عملی ذهنی‌اند، و بنابراین حتی ایجاب نیز ذهنی است. او در این باره می‌نویسد: «این نوع از تقابل در اعیان تحقق نمی‌یابد؛ بلکه ذهن دو چیز را حاضر می‌کند و یکی را از دیگری نفی، یا یکی را برای دیگری اثبات می‌کند.»<sup>(۳۱)</sup> لاهیجی نیز با تأکید بر اینکه در خارج حمل و وضعی در کار نیست، نتیجه می‌گیرد که لزومی ندارد اعتباری بودن را صرفاً به طرف سلب نسبت دهیم.<sup>(۳۲)</sup> اما ملاصدرا بر اساس سلبی بودن یکی از دو طرف، استدلال می‌کند. او در این باره می‌نویسد: «تقابل سلب و ایجاب صرفاً به گونه‌ای مجازی در ذهن یا لفظ تحقق می‌یابد و در خارج تحقق ندارد؛ زیرا تقابل نسبت است، و تحقق نسبت به تحقق دو طرف آن وابسته است. در حالی که در این قسم از تقابل یکی از دو طرف نسبت، سلب است و سلب، اعتباری عقلی است که با عبارتی لفظی بیان می‌شود. پس نسبت بین ایجاب و سلب، عقلی صرف است.»<sup>(۳۳)</sup>

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که عقلی بودن نسبت تناقض، به این معنا نیست که اصل تناقض فاقد مبنایی وجودشناختی است. به همین دلیل شهید مطهری با اینکه تناقض را قانون شناخت می‌داند و تأکید می‌ورزد که «بحث در تضاد و تناقض این است که این‌ها وجود ندارند. پس قانون تضاد و قانون تناقض قانون شناخت هستند، نه قانونی که مصداقش در طبیعت وجود داشته باشد»،<sup>(۳۴)</sup> با این حال بحث از تناقض را بحثی فلسفی می‌داند و می‌نویسد: «تقابل و نیز تناقض، از معقولات ثانیه فلسفی است که ظرف عروضش ذهن است و ظرف اتصافش

خارج؛ یعنی اشیا در خارج به نحوی اتصاف به این خصوصیات (تضاد و تناقض و...) پیدا می‌کنند، نه اینکه در ذهن اشیا متصف به امتناع اجتماع باشند؛ بلکه ذهن حکم می‌کند به امتناع اجتماع در خارج.»<sup>(۳۵)</sup>

### برهان‌ناپذیری اصل تناقض

بدهت اصل امتناع تناقض، صرفاً به معنای بی‌نیازی آن از برهان نیست؛ بلکه اساساً اقامه برهان بر این اصل ناممکن است. ارسطو در متافیزیک می‌نویسد: «به طور کلی ممکن نیست برای همه چیزها برهانی یافت شود؛ وگرنه جریان تا بی‌نهایت کشیده می‌شود، چنان‌که دیگر به این شیوه اصلاً برهانی وجود نخواهد داشت.»<sup>(۳۶)</sup> در اینجا استدلال ارسطو این است که اگر قرار باشد برای هر قضیه‌ای، برهانی در کار باشد، با تسلسلی بی‌نهایت از براهین روبه‌رو خواهیم بود، و چنین تسلسلی بدین دلیل باطل است که در این صورت هیچ مقدمه پذیرفته شده‌ای یافت نخواهد شد، و بنابراین اساساً برهانی تحقق نخواهد یافت. به تعبیر ملاصدرا: «برخی از تصدیق‌ها متوقف بر برخی دیگرند، ولی در نهایت باید به تصدیق نهایی برسیم که وجوب نفسی دارد و به خودی خود نزد عقل اولی و بدیهی است.»

اما استدلال فوق، صرفاً نشان می‌دهد که دست‌کم یک قضیه برهان‌ناپذیر وجود دارد؛ ولی برای اینکه نشان دهیم اصل امتناع تناقض مصداق چنین قضیه‌ای است، به دلیل جداگانه‌ای نیاز است. ملاصدرا در اسفار و همچنین شرح‌الهیات شفا دو دلیل جداگانه ارائه می‌کند تا نشان دهد اصل امتناع تناقض برهان‌ناپذیر است و اعتبار هر برهانی بر پذیرش این اصل متوقف است. استدلال نخست او این است که ما چیزی را دلیل می‌دانیم که ثبوت آن، به ثبوت چیزی دیگر، و انتفای آن، به انتفای چیزی دیگر، بینجامد. بنابراین دلالت هر دلیلی متوقف بر این است که از پیش پذیرفته باشیم واسطه‌ای بین سلب و ایجاب وجود ندارد؛ زیرا «اگر خلوق از ثبوت و نفی جایز باشد، آن دلیل نیز می‌تواند از ثبوت و نفی خالی باشد، و در این صورت دلالتی نخواهد داشت. بنابراین هر دلیلی که بر اصل امتناع تناقض اقامه شود، بر ثبوت این اصل متوقف است، و

## درباره اصل امتناع تناقض □ ۱۲۱

در این صورت اثبات این اصل امکان‌پذیر نیست و به دور باطل منتهی می‌شود.<sup>(۳۷)</sup> استدلال دوم نیز نشان می‌دهد که هرگونه دلیلی بر این اصل دوری خواهد بود: «هر دلیلی که بر عدم اجتماع نفی و اثبات دلالت کند، پس باید از ابتدا پذیرفت که دلیل بودن آن با دلیل نبودن آن جمع نمی‌شود، چون اگر اجتماع دلیل بودن و دلیل نبودن ممکن باشد، اقامه دلیل بر امتناع اجتماع مانع از عدم امتناع اجتماع نخواهد بود.»<sup>(۳۸)</sup> بنابراین بر اساس این دو استدلال، روشن می‌شود که برای اقامه هر گونه برهانی باید پیشاپیش اصل امتناع تناقض را پذیرفته باشیم، و در این صورت، اقامه هر گونه برهانی برای اثبات این اصل دوری خواهد بود و برهان‌ناپذیری این اصل اثبات می‌شود.

البته برهان‌ناپذیری اصل امتناع تناقض بدان معنا نیست که در برابر منکر این اصل هیچ استدلالی وجود نخواهد داشت. در چنین استدلالی لازم نیست اصل امتناع تناقض را اثبات کنیم، بلکه ادعای امکان اجتماع نقیضین را رد می‌کنیم. برای رد این ادعا، می‌توان نشان داد که این ادعا واقعی نبوده، خود مدعی نیز به آن پایبند نیست. محض نمونه، ارسطو در متافیزیک استدلال می‌کند که چنین مدعی‌ای در واقع چیزی نگفته است، چون بنا بر ادعای خودش، گفتن و نگفتن با یکدیگر جمع می‌شوند، و اساساً گوینده چنین سخنی وجود ندارد، چون وجود و عدم با یکدیگر جمع می‌شوند. همچنین اینکه گوینده به طرف پرتگاه نمی‌رود نشان می‌دهد که از نظر او «فرو افتادن در پرتگاه، هم پسندیده و هم ناپسند نیست.»<sup>(۳۹)</sup> پس او به ناچار باید بپذیرد که وجود و عدم قابل جمع نیستند.

### نسبت اصل تناقض با دیگر بدیهیات

در این مقام، نسبت اصل تناقض را با دیگر بدیهیات، و به ویژه با اولیات، بررسی خواهیم کرد. برخی با صراحت تأکید می‌کنند که هر قضیه‌ای، چه بدیهی و چه نظری، نیازمند اصل امتناع تناقض است. ابن‌سینا اصل تناقض را بر همه سخنان صادق مقدم می‌داند و تأکید می‌ورزد که هر قضیه‌ای در تحلیل به این اصل می‌انجامد؛ به گونه‌ای که این اصل در هر قضیه‌ای به طور بالقوه با

بالفعل گفته می‌شود.<sup>(۴۰)</sup> برخی از فلاسفه نیز کوشیده‌اند با ارائه نمونه‌هایی عینی نشان دهند که چگونه هر قضیه‌ای در تحلیل به این اصل منتهی می‌شود. محض نمونه، فخر رازی معتقد است همه بدیهیات اولی، در نهایت از اصل امتناع تناقض به دست می‌آیند. برای نمونه، قضیه کل اعظم از جزء است، که از اولیات به شمار می‌رود، به این دلیل صادق است که اگر کل از جزء بزرگتر نباشد، وجود آن جزئی که خاص به کل است و عدم آن مساوی خواهند بود؛ یعنی وجود و عدم در آن جزء جمع شده‌اند. یا این قضیه که یک جسم دو مکان ندارد، به این دلیل نیازمند اصل امتناع تناقض است که اگر آن را نپذیریم، دیگر یک جسم و دو جسم تمایزی با یکدیگر نخواهند داشت، و در این صورت، وجود و عدم در جسم دوم جمع شده‌اند. فخر رازی با تحلیل برخی دیگر از اولیات نتیجه می‌گیرد که پذیرش همه بدیهیات بر قیاسی ضمنی مبتنی است که به اصل امتناع تناقض می‌انجامد.<sup>(۴۱)</sup>

ملاصدرا نیز همه بدیهیات را تعبیرهایی از اصل امتناع تناقض می‌داند که صرفاً به گونه‌ای مقید بیان شده‌اند. او در اسفار، پس از آنکه نشان می‌دهد این اصل برهان‌ناپذیر است، می‌نویسد: «اما دیگر قضیه‌ها و تصدیق‌های بدیهی و نظری، متفرع بر این قضیه، و متقوم به آن هستند. نسبت این قضیه به همه قضایا، مانند نسبت وجود واجب است به وجود ماهیات ممکنه؛ چون تصدیق به هر قضیه‌ای نیازمند تصدیق به این قضیه است... هر قضیه‌ای چه بدیهی و چه نظری، در واقع همین قضیه است که با قید خاصی همراه شده است. برای نمونه، علم به این قضیه که یک موجود یا واجب است و یا ممکن، علم به این مطلب است که موجود از ثبوت و جوب و لاثبوت و جوب یا از ثبوت امکان و لاثبوت امکان خالی نیست. این همان قضیه نخست است که با قیدی خاص بیان شده است.»<sup>(۴۲)</sup>

شهید مطهری در نقد دیدگاه مزبور به این نکته اشاره می‌کند که بدیهیات، قضایای مستقلی هستند که موضوع و محمول جداگانه‌ای دارند و بنابراین نمی‌توان آن‌ها را با اصل امتناع تناقض یکسان دانست. ایشان در باب نسبت اصل تناقض با دیگر بدیهیات، نظر مرحوم علامه را ترجیح می‌دهند که بر اساس آن همه قضایا، و از جمله بدیهیات، به اصل امتناع تناقض نیازمندند، ولی

## درباره اصل امتناع تناقض □ ۱۲۳

سنخ نیازمندی بدیهیات به اصل امتناع تناقض، از سنخ نیازمندی نظری به بدیهی نیست. البته شهید مطهری در تبیین سنخ نیازمندی بدیهیات به اصل امتناع تناقض، در کنار تقریر مرحوم علامه به تقریر دیگری نیز اشاره می‌کند که به نظر می‌رسد نظر خود ایشان است. مرحوم علامه نظر خویش را این گونه بیان می‌کنند: «با فرض تمامیت ماده و صورت در یک قضیه برای استقرار علم، باید یکی از دو طرف صدق و کذب را اثبات و طرف دیگر را نفی کرد... سنخ احتیاج هر قضیه به قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین غیر از سنخ احتیاج نظری به بدیهی است که احتیاج مادی و صوری است... توفقی که نظری به بدیهی پیدا می‌کند یا در تولد ماده از ماده است و یا در تولد صورت از صورت، و دخلی به توقف حکم به حکم دیگر ندارد، و آنچه گفته شد که همه قضایا به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف می‌باشد، مراد توقف علم و حکم است، نه توقف مادی و صوری.»<sup>(۴۳)</sup> شهید مطهری توضیح می‌دهند که بر اساس این نظر، اگر اصل امتناع تناقض را کنار بگذاریم هیچ جزمی نخواهیم داشت. حکم جزمی حکمی است که مانع از طرف مخالف باشد، و زید ایستاده است زمانی حکمی جزمی است که در آن احتمال خلاف وجود نداشته باشد، و کنار گذاشتن احتمال خلاف بدون اصل امتناع تناقض امکان‌پذیر نیست. بنابراین «اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم ذهن به هیچ چیزی حالت جزمی و علم قطعی پیدا نمی‌کند. پس نیازمندی همه علم‌های بدیهی و نظری به اصل امتناع تناقض نیازمندی حکم است در جزمی بودن.»<sup>(۴۴)</sup> شهید مطهری در ادامه برای نیازمندی بدیهیات به اصل امتناع تناقض، تقریر دیگری پیشنهاد می‌کند که بر اساس آن «اگر اصل امتناع تناقض در فکر موجود نمی‌بود، هیچ علمی مانع وجود علم دیگر نمی‌شد.»<sup>(۴۵)</sup> تفاوت این دو تقریر آن است که بر اساس تقریر نخست، بدون اصل تناقض هیچ جزمی وجود نخواهد داشت، و بر اساس تقریر دوم هیچ جزمی مانع جزم دیگر نخواهد شد.

## احکام و فروع اصل تناقض

### ۱. امتناع اجتماع

حکم امتناع اجتماع در تبیینی که ارسطو برای اصل الاصول ارائه داد، گنجانده شده بود. ابن سینا نیز

پس از تبیین اصل‌الاصول می‌نویسد: «ایجاب و سلب با یکدیگر جمع نمی‌شوند، و صدق هم‌زمان آن‌ها امکان‌پذیر نیست.»<sup>(۴۶)</sup> در اینجا امتناع اجتماع با امتناع صدق، در کنار یکدیگر به کار رفته‌اند. بر اساس آنچه گذشت، امتناع اجتماع را می‌توان حکم تقابل سلب و ایجاب مفرد دانست، و امتناع صدق هم‌زمان را حکم تقابل سلب و ایجاب مرکب، و البته هر دو حکم در نهایت به معنای امتناع اجتماع وجود و عدم خواهند بود. همان‌گونه که دیدیم تقابل فرس و لافرس در نظر ابن‌سینا از سنخ تقابل مفرد است. در تقابل سلب و ایجاب مفرد، صدق و کذب معنا ندارد. «در تقابل فرس و لافرس (فرسیة و لافرسیة) صدق و کذب راه ندارد. اما در تقابل "زید فرس است" و "زید فرس نیست"، صدق و کذب معنا دارد.»<sup>(۴۷)</sup> مراد ابن‌سینا این است که یک مفهوم مفرد نمی‌تواند صادق یا کاذب باشد، و بنابراین، نمی‌توان از امتناع صدق هم‌زمان سلب و ایجاب مفرد سخن گفت. حکم سلب و ایجاب مفرد این است که اجتماع ناممکن است؛ یعنی فرس و لافرس در خارج با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ زیرا در خارج، وجود به طور ذاتی عدم را طرد می‌کند.

البته اجتماع فرس و لافرس در صورتی مستقیماً به اجتماع وجود و عدم می‌انجامد که لافرس به معنای عدم وجود فرس باشد. اما لافرس معنای دیگری نیز دارد. لاهیجی در شوارق‌الالهام پس از آنکه سلب را به بسیط و مرکب تقسیم می‌کند، برای سلب بسیط مثال لافرس را می‌آورد، و می‌نویسد: «پس دو امری که دارای تقابل سلب و ایجاب بسیط هستند عبارتند از وجود یک چیز و عدم آن، و موضوع این دو، خود آن چیز خواهد بود. این در صورتی است که بساطت را در سلب لحاظ کنیم؛ سلبی که از اقسام چهارگانه تقابل به شمار می‌رود... اما اگر بساطت را در تقابل نفی و اثبات، یعنی به حسب صدق، لحاظ کنیم، آنگاه معنای سلب بسیط مانند لافرس، نفی مفهوم فرس است، نه نفی وجود آن.»<sup>(۴۸)</sup> تفاوت این دو معنا از لافرس در این است که لافرس اگر به معنای عدم وجود فرس باشد، مفهومی عدمی است که بر هیچ موضوعی صدق نمی‌کند. اما 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 لاریحه باشد، در حالی که در یک چیز می‌توان رایحه و لاریحه را یافت.»<sup>(۴۹)</sup> ابن سینا به طعم مثال می‌زند که مصداقی از لاریحه است، و در موضوع واحدی مانند سیب با رایحه جمع می‌شود.

بنابراین زمانی که تقابل را به امتناع اجتماع تعریف می‌کنیم، این امتناع اجتماع در همه اقسام تقابل، به یک معنا به کار نمی‌رود. به همین دلیل، ملاصدرا پس از آنکه تقابل را به امتناع اجتماع تعریف می‌کند، خاطر نشان می‌سازد که «تفاوتی ندارد عدم اجتماع به حسب وجود و تحقق باشد، یا به حسب حمل و صدق.»<sup>(۵۰)</sup> پس امتناع اجتماع دو معنای متفاوت دارد: گاهی به این معناست که دو امر متقابل بر موضوع واحدی حمل نمی‌شوند، و گاه به این معناست که آن دو در موضوع واحدی جمع نمی‌شوند. لاریحه، اگر به معنای عدم وجود رایحه باشد، با رایحه در موضوع واحدی جمع نمی‌شود. اما اگر به معنای نفی مفهوم رایحه باشد آنگاه با رایحه در موضوع واحدی جمع می‌شود، ولی این دو بر موضوع واحدی حمل نمی‌شوند.

ابن سینا درباره نسبت این دو معنا از امتناع اجتماع می‌نویسد: «دو چیزی که اجتماع آن‌ها در یک موضوع ناممکن است، حملشان بر یک موضوع نیز ناممکن است؛ ولی عکس این مطلب صدق نمی‌کند»؛<sup>(۵۱)</sup> یعنی همه مصداقی امتناع اجتماع در وجود، مصداق امتناع اجتماع در حمل نیز خواهند بود، ولی عکس این مطلب صدق نمی‌کند. نمی‌توان دو چیز را یافت که در یک موضوع با یکدیگر جمع نشوند، ولی بر یک موضوع حمل شوند. ولی چیزهای بسیاری هستند که در یک موضوع با یکدیگر جمع می‌شوند، ولی بر یک موضوع حمل نمی‌شوند. برای مثال، در یک موضوع طعم با رایحه جمع می‌شود، ولی این دو بر یک موضوع حمل نمی‌شوند، و نمی‌توان چیزی را یافت که هم طعم و هم رایحه باشد.

بنابراین همان گونه که سلب مفرد دو معنا دارد، امتناع اجتماع نیز دو معنا دارد؛ و امتناع اجتماع، در هر یک از دو معنای سلب مفرد معنای متفاوتی دارد. اما این مشکل پدید می‌آید که سلب مفرد در معنای دوم خود، مفهومی وجودی خواهد بود و موجودات متعددی را در برمی‌گیرد. اما از سویی، در تقسیم مشهور تقابل، بر عدمی بودن یکی از طرفین تقابل سلب و ایجاب تأکید می‌شود، و چنان‌که گذشت، برخی بر همین اساس استدلال کرده‌اند که موطن تقابل سلب و ایجاب ذهن یا لفظ است و نه خارج. در اینجا ممکن است برای حل این مشکل گفته شود که لافرس فقط در معنای نخست خود؛ با فرس تقابل دارد؛ یعنی صرفاً زمانی که به معنای عدم وجود فرس است. در این راه حل حتی ممکن است معنای دوم لافرس انکار گردد و تأکید شود که لافرس صرفاً به معنای عدم وجود فرس به کار می‌رود. اما این پاسخ قانع‌کننده نیست. لافرس در معنای دوم خود، زمانی که با فرس مقایسه شود، احکام تقابل سلب و ایجاب صدق خواهد کرد؛ یعنی در این معنا نیز فرس و لافرس با یکدیگر جمع نمی‌شوند و ارتفاع آن‌ها نیز ناممکن است. واسطه‌ای نیز بین این دو مفهوم وجود ندارد؛ زیرا هر چیزی یا فرس است یا غیر فرس. در واقع حتی اگر لافرس در اصطلاح لغوی خود صرفاً به معنای عدم وجود فرس باشد، باز می‌توان مفهومی کلی را فرض کرد که بر همه چیزهایی اطلاق شود که فرس نیستند. در این صورت آن مفهوم کلی با مفهوم فرس در تقابل خواهد بود.

از این گذشته، در آثار فلسفی نیز سلب مفرد در این معنا به کار رفته است، و اساساً به نظر می‌رسد فیلسوفانی چون ارسطو و ابن‌سینا، زمانی که سلب مفرد را به کار برده‌اند صرفاً معنای دوم آن را در نظر داشته‌اند. ارسطو در متافیزیک نتیجه اجتماع نقیضین را این گونه بیان می‌کند: «اگر همه نقیض‌ها در یک زمان بر همان چیز صادق باشند، در آن صورت واضح است که همه چیزها یکی خواهند بود.»<sup>(۵۲)</sup> او در ادامه توضیح می‌دهد که در این صورت «همه چیزها یکی خواهند بود، و همان چیز انسان، خدا، کشتی و نیز نقیض‌های آن‌ها خواهد بود.»<sup>(۵۳)</sup> روشن است که اگر لافرس به معنای نخست خود، یعنی عدم وجود انسان باشد، اجتماع انسان و لافرس به یکی شدن همه چیزها نمی‌انجامد. صرفاً زمانی اجتماع انسان و لافرس به یکی شدن همه

چیزها می‌انجامد که لایانسان مفهومی کلی باشد و همه چیزهایی را که انسان نیستند، در برگیرد. ابن سینا نیز در سخنان خود لایانسان را در معنای دوم به کار می‌برد. او در *الهیات شفا* می‌نویسد: «اگر نامی مانند انسان بر یک چیز دلالت کند، این نام دیگر به هیچ وجه بر لایانسان، یعنی آنچه که مابین با انسان است، دلالت نمی‌کند. پس آنچه نام انسان بر آن دلالت می‌کند غیر آن چیزی است که نام لایانسان بر آن دلالت می‌کند. اگر انسان بر لایانسان دلالت می‌کرد پس به ناچار انسان و سنگ و کشتی و فیل یک چیز بودند. بلکه اگر انسان بر سفید و سیاه و سنگین و سبک و همه آنچه خارج از مدلول نام انسان است، دلالت می‌کرد... لازمه‌اش آن بود که هر چیزی بتواند هر چیزی باشد و هیچ چیزی خودش نباشد، و سخن نامفهوم می‌شد.» (۵۴)

بنابراین در کاربرد معنای دوم سلب مفرد، و همچنین تقابل آن با ایجاب مفرد، تردیدی وجود ندارد، و باید برای مشکلی که به آن اشاره شد، در پی راه‌حل دیگری باشیم. یک راه‌حل این است که بحث از امتناع اجتماع نقیضین را خارج از چارچوب اقسام چهارگانه تقابل پی‌بجویم. همان گونه که گذشت اقسام تقابل با مقایسهٔ اعراض و اوصاف چیزها با یکدیگر به دست می‌آید. ولی امتناع اجتماع اختصاصی به اعراض ندارد و همان گونه که از مثال‌های ارسطو و ابن سینا برمی‌آید، اجتماع جوهرها نیز ناممکن است. حتی می‌توان گفت امتناع اجتماع اعراض در امتناع اجتماع جوهرها ریشه دارد. اگر جوهرها با یکدیگر جمع می‌شدند، اجتماع اعراض متقابل نیز امکان‌پذیر می‌شد؛ یعنی اگر انسان و سنگ با یکدیگر جمع شوند، موضوعی به دست می‌آید که اعراض و اوصاف متقابل در آن با یکدیگر جمع شده‌اند. بنابراین تقابل در اعراض به این دلیل است که در جهان خارج امکان اجتماع دو جوهر وجود ندارد، و در نهایت این امتناع اجتماع نیز به امتناع اجتماع وجود و عدم باز می‌گردد. یعنی اجتماع انسان با آنچه که انسان نیست، به اجتماع وجود و عدم می‌انجامد؛ زیرا چیزی که مثلاً هم سنگ باشد و هم انسان، هم با احساس است و هم بی‌احساس، هم توان حرکت دارد و هم ندارد، و در یک کلمه، هم انسان است و هم انسان نیست (و هم سنگ است و هم سنگ نیست). سنگ یکی از مصداق‌های لایانسان در معنای دوم خود است. پس لایانسان در معنای دوم خود نیز، به این دلیل با انسان جمع نمی‌شود که اجتماع آن‌ها به

اجتماع وجود و عدم می‌انجامد. اجتماع وجود و عدم نیز، به این دلیل ناممکن است که وجود به طور ذاتی عدم را طرد می‌کند.

نتیجه و جمع‌بندی مباحث بالا این است که حکم امتناع اجتماع، در واقع و به طور ذاتی به وجود و عدم متعلق است، و لایانسان چه در معنای نخست و چه در معنای دوم خود، اگر با انسان جمع شود، به اجتماع وجود و عدم می‌انجامد، و بنابراین دو معنای اجتماع نیز در نهایت به یک معنا باز می‌گردند. اگر اجتماع دو چیز در صدق محال است، از آن روست که صدق آن‌ها بر یک موضوع در نهایت به اجتماع وجود و عدم در یک موضوع می‌انجامد. همچنین از این نکته که امتناع صدق هم‌زمان دو قضیه متناقض به معنای امتناع اجتماع وجود و عدم در عالم واقع است، می‌توان نتیجه گرفت جنبه منطقی اصل امتناع تناقض در جنبه فلسفی آن ریشه دارد.

## ۲. امتناع ارتفاع

بوعلی در *الهیات شفا* می‌نویسد: «ایجاب و سلب رفع نمی‌شوند و کذب هم‌زمان آن‌ها امکان‌پذیر نیست.»<sup>(۵۵)</sup> در اینجا نیز باید به تفاوتی که بین حکم امتناع ارتفاع وجود و عدم و حکم امتناع کذب هم‌زمان دو قضیه متناقض وجود دارد، توجه داشته باشیم. از آنچه گذشت روشن می‌شود که حکم امتناع کذب هم‌زمان، به تقابل سلب و ایجاب مرکب اختصاص دارد و کذب هم‌زمان دو قضیه متناقض نیز در نهایت به ارتفاع وجود و عدم می‌انجامد. اگر دو قضیه «برف سفید است» و «برف سفید نیست» هر دو کاذب باشند، بدین معناست که مضمون هیچ یک از آن‌ها در خارج تحقق ندارد، و در این صورت با ارتفاع وجود و عدم روبه‌رو خواهیم شد؛ زیرا لازمه‌اش این است که وصف سفیدی در برف نه موجود باشد و نه معدوم.

حکم امتناع اجتماع، به تقابل سلب و ایجاب اختصاص نداشت و در دیگر اقسام تقابل نیز جاری بود؛ ولی حکم امتناع ارتفاع، خاص تقابل سلب و ایجاب است. ارسطو در *مقولات منطقی* می‌نویسد: «صرفاً در این نوع از تقابل است که به طور ضروری باید یکی از آن‌ها همیشه صادق باشد و دیگری کاذب، و این مطلب درباره تضاد، تضایف و عدم و ملکه صدق نمی‌کند.»<sup>(۵۶)</sup>

ارسطو سپس از ارتفاع دو امری مثال می‌زند که تقابل تضاد، تضایف یا عدم و ملکه دارند، و می‌نویسد: «اما در موجه و سالبه همیشه یکی از آن‌ها کاذب و دیگری صادق است. تفاوتی هم نمی‌کند که موضوع موجود باشد یا معدوم باشد. برای نمونه این سخن که سقراط مریض است و اینکه سقراط مریض نیست، در صورتی که سقراط موجود باشد، به روشنی یکی صادق و دیگری کاذب است. اگر سقراط موجود نباشد نیز به همین نحو است؛ چون اگر سقراط موجود نباشد، اینکه سقراط مریض است کاذب است، و اینکه سقراط مریض نیست صادق است. پس صرفاً در این نوع تقابل است که یکی از دو سخن همیشه صادق یا کاذب است.»<sup>(۵۷)</sup>

ابن سینا نیز در مقولات شفا می‌نویسد: «اگر از زید معدوم خبر دهیم، اینکه او سالم است کاذب است و اینکه او بیمار است نیز کاذب است، ولی اینکه او سالم نیست صادق است؛ چون هر سلبی از امور معدوم صادق است... پس اگر امور متضادی که واسطه‌ای بین آن‌ها نیست با تناقض تفاوت دارند، آن‌هایی که واسطه دارند، به طریق اولی با تناقض تفاوت خواهند داشت.»<sup>(۵۸)</sup> منظور ابن سینا این است که در دیگر اقسام تقابل، حتی جایی که بین دو امر متقابل مانند سلامتی و بیماری واسطه‌ای نیست، ارتفاع جایز است؛ پس حکم امتناع ارتفاع، به تقابل سلب و ایجاب اختصاص دارد و در هیچ یک از دیگر اقسام تقابل یافت نمی‌شود.

از برخی سخنان ارسطو برمی‌آید که از نظر او اجتماع دو نقیض به ارتفاع آن‌ها می‌انجامد. او در *مابعدالطبیعه* می‌نویسد: «اگر راست باشد که چیزی هم انسان است و هم لائسان، آشکار است که او نه "انسان" خواهد بود نه "لائسان".»<sup>(۵۹)</sup> ولی نظر ابن سینا خلاف ارسطوست. از نظر او ارتفاع دو نقیض به اجتماع آن‌ها می‌انجامد. او در *الهیات شفا* می‌نویسد: «سلب و ایجاب، اگر درباره موضوعی کاذب از کار در آیند، آن چیز انسان نخواهد بود و لائسان نیز نخواهد بود. در این صورت لائسان و سلب آن، که همان لائسان است، جمع خواهند شد.»<sup>(۶۰)</sup> بنابراین، در نهایت، ارتفاع نقیضین نیز به این دلیل ناممکن است که به اجتماع وجود و عدم می‌انجامد و از اقسام تقابل، صرفاً در تناقض است که ارتفاع دو امر متقابل به اجتماع نقیضین می‌انجامد، و مثلاً ارتفاع دو ضد دیگر محال نیست و به اجتماع نقیضین نمی‌انجامد؛ یعنی اگر چیزی نه سیاه باشد

و نه سفید، در این صورت آن چیز محل اجتماع دو نقیض نخواهد بود. اما در هر نوع تقابلی اجتماع دو امر متقابل به اجتماع نقیضین می‌انجامد. در واقع، حکم امتناع اجتماع به طور ذاتی و اولی در تناقض جاری است و اجتماع همه اقسام تقابل و همچنین ارتفاع دو نقیض در نهایت به اجتماع نقیضین می‌انجامد؛ مثلاً سواد مصداقی از لایباض است. بنابراین اجتماع سواد و بیاض به اجتماع بیاض و لایباض می‌انجامد؛ ولی سواد صرفاً یکی از مصداقی لایباض است و مساوی با آن نیست، و بنابراین ارتفاع بیاض و سواد به ارتفاع بیاض و لایباض نمی‌انجامد؛ زیرا رنگ‌های زیادی وجود دارند که سواد نیستند و بیاض نیز نیستند. بنابراین سواد و بیاض دو مفهومی هستند که اجتماع آن‌ها به اجتماع نقیضین می‌انجامد ولی این دو مفهوم از عمومیت لازم برای جریان حکم امتناع ارتفاع برخوردار نیستند.

در واقع تقابل را می‌توان به دو قسم کلی تقسیم کرد. تقابل یا بین یک چیز و رفع آن است (بین الشیء و رفعه) و یا بین یک چیز و آنچه مستلزم رفع آن است (بین الشیء و مایستلزم رفعه).<sup>(۶۱)</sup> تقابل نخست همان تقابل سلب و ایجاب است، و تقابل‌های دیگر، همگی در قسم دوم جای می‌گیرند؛ یعنی مثلاً از هر دو ضدی یکی مستلزم رفع دیگری است، ولی هیچ یک رفع دیگری نیستند؛ مثلاً سواد مستلزم لایباض است و بیاض مستلزم لاسواد، ولی سواد مساوی با لایباض نیست و بیاض نیز مساوی با لاسواد نیست. بنابراین می‌توان گفت حکم امتناع اجتماع در تقابل تضاد به این دلیل است که اجتماع دو ضد مستلزم اجتماع دو نقیض است، ولی ارتفاع آن دو مستلزم ارتفاع دو نقیض نیست.

البته اگر در آن دسته از اقسام تقابل که واسطه‌ای بین آن‌ها قابل تصور نیست نیز عالم مقال را محدود کنیم، حکم امتناع ارتفاع در آن‌ها نیز جاری خواهد شد. محض نمونه زوج بودن و فرد بودن به اعداد اختصاص دارد. در کل عالم هستی چیزهای زیادی یافت می‌شوند که نه فردند و نه زوج. اما در جهان اعداد هر چیزی یا زوج است و یا فرد، و شق سومی قابل تصور نیست. بنابراین اگر عالم مقال را به اعداد اختصاص دهیم، آنگاه زوج بودن و فرد بودن نه تنها با یکدیگر جمع نمی‌شوند، هیچ موضوعی نیز خالی از آن‌ها نخواهد بود، و بنابراین ارتفاع آن‌ها نیز ناممکن

خواهد بود؛ یا مثلاً صادق بودن و کاذب بودن وصف قضایاست. مفاهیم مفرد نه صادقند و نه کاذب؛ اما در عالم قضایا هیچ موضوعی از صدق و کذب خالی نیست، و ارتفاع این دو ناممکن است. بنابراین با آنکه حکم امتناع ارتفاع به این روش در دیگر اقسام تقابل نیز جاری می‌شود، ویژگی تقابل سلب و ایجاب این است که برای جریان حکم امتناع ارتفاع، به محدود کردن عالم مقال نیازی نیست. دو مفهوم فرس و لافرس چنان شمول و جامعیتی دارند که هیچ چیزی را نمی‌توان یافت که یکی از این دو مفهوم بر آن صدق نکند.

### ۳. امتناع واسطه

یکی از احکام تقابل سلب و ایجاب این است که واسطه‌ای بین سلب و ایجاب وجود ندارد. همان‌گونه که پیش از این گذشت، ابن‌سینا و ملاصدرا اصل‌الاصول را بر اساس عدم وجود واسطه بین سلب و ایجاب تبیین کردند، ولی ارسطو اصل‌الاصول را بر اساس امتناع اجتماع وجود و عدم تبیین کرد، و عدم واسطه را یکی از احکام و فروع اصل‌الاصول می‌شمارد. ارسطو استدلال می‌کند که وجود واسطه بین وجود و عدم، صرفاً به معنای یک و نیم برابر شدن موجودات نیست. در صورتی که واسطه‌ای بین وجود و عدم تحقق یابد، تعداد موجودات تا بی‌نهایت قابل تکثیر خواهد بود؛ زیرا همان واسطه را نیز می‌توان سلب و ایجاب کرد، و بین این سلب و ایجاب نیز واسطه‌ای خواهد بود، و این امر تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت.<sup>(۶۲)</sup>

ویژگی تقابل سلب و ایجاب این است که واسطه در آن ناممکن است؛ ولی در بین دیگر اقسام تقابل واسطه ناممکن نیست: «هیچ چیز میانی هم در تناقض وجود ندارد. اما در میان اضداد ممکن است.»<sup>(۶۳)</sup> سفیدی و سیاهی ضد یکدیگرند، و خاکستری، واسطه بین آنهاست. البته در بین اضداد نیز می‌توان نمونه‌هایی یافت که بین آنها واسطه‌ای یافت نمی‌شود. هر عددی یا زوج است و یا فرد، و واسطه‌ای بین آنها یافت نمی‌شوند. همین امر درباره صدق و کذب قضایا، یا سلامتی و بیماری افراد نیز صادق است، ولی همان‌گونه که گذشت، اگر عالم مقال را به عالم اعداد، قضایا یا انسان‌ها محدود ندانیم، چیزهای زیادی را خواهیم یافت که نه فردند و نه زوج، نه

صادقند و نه کاذب، و نه بیمارند و نه سالم.

ارسطو امتناع واسطه بین صدق و کذب در عالم قضایا را با امتناع واسطه بین ایجاب و سلب مرتبط می‌داند و می‌نویسد: «اما در واقع وجود هیچ چیز "میانی" در بین دو نقیض نیز امکان ندارد، بلکه درباره یک چیز باید یک چیز را هر چه باشد یا ایجاب کرد یا سلب. این نیز زمانی روشن می‌شود که ما صدق و کذب را تعریف کنیم؛ زیرا گفتن اینکه "موجود" نیست و "ناموجود" هست، دروغ است، اما قول به اینکه موجود هست و ناموجود نیست راست است؛ چنان‌که کسی که بگوید چیزی هست یا نیست یا راست می‌گوید یا دروغ»<sup>(۶۴)</sup> سخن ارسطو نوعی نگاه واقع‌گرایانه است که بر اساس آن، رابطه بین وجود و عدم منشأ و مبدأ رابطه بین صدق و کذب است. اینکه بین صدق و کذب واسطه‌ای وجود ندارد به این دلیل است که بین وجود و عدم واسطه‌ای یافت نمی‌شود. مضمون هر سخنی یا در واقع تحقق دارد یا ندارد. اگر تحقق داشته باشد آن سخن صادق است، و اگر تحقق نداشته باشد آن سخن کاذب است.

بنابراین دو ارزشی بودن منطق، در واقع بر این امر مبتنی است که در عالم واقع، بین وجود و عدم واسطه‌ای نیست. همین مطلب در خصوص سلب و ایجاب نیز صدق می‌کند و هر قضیه‌ای یا سالبه خواهد بود و یا موجبه، و فرض سومی وجود ندارد. ارسطو با تمسک به همین نکته بر نادرستی گفته‌های یک‌سویه نیز استدلال می‌کند. گفته یک‌سویه، سخنی است که بر اساس آن همه قضایا صادق یا کاذبند. از آنجا که برای هر قضیه‌ای نقیضی وجود دارد، صادق دانستن همه قضایا به اجتماع نقیضین، و کاذب دانستن همه قضایا به ارتفاع نقیضین می‌انجامد. او در این باره می‌نویسد: «اگر ایجاب آنچه راست است چیز دیگری نباشد جز سلب آنچه دروغ است، در آن صورت ممکن نیست همه چیز دروغ باشد؛ زیرا یکی از دو پاره نقیض ناگزیر باید راست باشد. همچنین اگر همه چیز ناگزیر باید یا ایجاب شود یا سلب، ممکن نیست هر دو پاره نقیض دروغ باشد؛ زیرا فقط یکی از دو بخش نقیض دروغ است»<sup>(۶۵)</sup> ارسطو در ادامه استدلال می‌کند که گفته‌های یک‌سویه، خوددویرانگر از کار در می‌آیند؛ زیرا کسی که می‌گوید همه چیز راست است، نقیض گفته خود را نیز راست می‌داند. بنابراین گفته خود را ناراست می‌شمارد. همچنین کسی که می‌گوید همه چیز دروغ است گفته خودش را نیز دروغ می‌شمارد.



#### ۴. عدم خلّو موضوع از دو نقیض

ملاصدرا در *اسفار*، یکی از احکام تناقض را این‌گونه بیان می‌کند: «موضوع در واقع خالی از دو نقیض نیست.»<sup>(۶۶)</sup> این سخن ملاصدرا می‌تواند به این معنا باشد که هر موضوعی را فرض کنیم، یا موجود است و یا معدوم، و امکان ندارد موضوعی خالی از وجود یا عدم باشد؛ ولی در این صورت نمی‌توان آن را حکم جداگانه‌ای دانست، و تعبیری دیگر از حکم امتناع ارتفاع خواهد بود. اما عدم خلّو موضوع از دو نقیض، تفسیر دیگری نیز می‌تواند داشته باشد که بر اساس حکم امتناع واسطه قابل فهم است. ارسطو از این حکم نتیجه‌ای می‌گیرد که می‌توان آن را تفسیری برای حکم عدم خلّو موضوع از دو نقیض دانست. او در مقولات منطوق می‌نویسد: «چیزهایی که بین آن‌ها هیچ واسطه‌ای وجود ندارد چیزهایی هستند که باید به گونه‌ای ضروری یکی از آن‌ها در موضوع تحقق داشته باشد؛ مانند بیماری و سلامتی، و فرد و زوج. اما چیزهایی که واسطه دارند لازم نیست در هر زمانی یکی از آن‌ها در هر چیزی موجود باشد؛ لازم نیست هر موضوعی یا سفید باشد یا سیاه و یا سرد باشد یا گرم؛ زیرا ممکن است در آن موضوع واسطه تحقق یافته باشد.»<sup>(۶۷)</sup> البته همان‌گونه که از مثال‌های ارسطو روشن می‌شود، روی سخن او در این مقام به تقابل تضاد است، ولی دلیلی که ارسطو به آن تمسک می‌کند، یعنی عدم وجود واسطه، تقابل سلب و ایجاب را نیز در برمی‌گیرد. بنابراین می‌توان امتناع خلّو موضوع از دو نقیض را به این معنا دانست که باید به گونه‌ای ضروری، یکی از آن‌ها در موضوع تحقق داشته باشد. برداشت مرحوم علامه از امتناع خلّو همین است. او در *نهایه* این حکم را چنین تفسیر می‌کند: «هیچ چیزی از صدق یکی از دو نقیض خالی نیست. پس هر چیزی را که فرض کنیم، برای نمونه، یا زید است یا زید نیست، و یا سفید است یا سفید نیست، و قس علی هذا. بنابراین هر دو نقیض مفروضی شامل همه چیزها می‌شوند.»<sup>(۶۸)</sup>

روشن است که دو نقیض مفروض، مانند انسان و لانا انسان، در صورتی شامل همه چیزها می‌شوند که لانا انسان به معنای نفی مفهوم انسان باشد. در این صورت لانا انسان نیز مانند انسان، مفهومی کلی است و شمول آن دو به گونه‌ای است که هیچ موضوعی خالی از دو نقیض نخواهد

بود، و هر چیزی را فرض کنیم یا مفهوم انسان بر آن صدق می‌کند و یا لایانسان. اما اگر لایانسان به معنای نفی وجود انسان باشد، حکم عدم خلوق موضوع از دو نقیض به این معناست که انسان از وجود و عدم خالی نیست، و از مباحث گذشته روشن می‌شود که حتی در جایی که لایانسان مفهومی کلی باشد، باز عدم خلوق هر موضوعی از دو نقیض به این دلیل است که در هر موضوعی به هر حال اوصاف انسان یا تحقق دارند و یا ندارند. بنابراین حکم امتناع خلوق موضوع از دو نقیض، در هر حال بر حکم امتناع ارتفاع وجود و عدم مبتنی خواهد بود.

#### ۵. نقیض هر چیزی رفع آن است

در بحث از تناقض، حکمی کلی طرح می‌شود با این عنوان که نقیض هر چیزی رفع آن است. این حکم، که به نظر می‌رسد به منزله معیاری برای یافتن تناقض طرح شده است، با دو مشکل روبه‌روست. مشکل نخست به بحث از تناقض بین قضایا باز می‌گردد. در منطق، تحقق تناقض بین قضایا مشروط به وحدت‌هایی است که در خصوص تعداد آن‌ها بحث‌های بسیاری صورت گرفته است. این بحث‌ها در مجموع می‌تواند موجب این تصور شود که حکم فوق در میان قضایا جریان نداشته، به سلب و ایجاب مفرد اختصاص دارد. ولی بر اساس برداشتی که پیش از این از کلام شیخ اشراق ارائه شد، می‌توان گفت از نظر او این قاعده شامل سلب و ایجاب مرکب نیز می‌شود. قوشجی نیز در شرح تجرید تصریح می‌کند که برای تحقق تناقض میان قضایا صرف تفاوت در سلب و ایجاب کافی است. از نظر او، وحدت‌هایی که به منزله شرط‌های تناقض منطقی بیان می‌شوند، صرفاً جنبه آموزشی دارند و برای پرهیز از خطا طرح شده‌اند. قوشجی معتقد است کسانی که کوشیده‌اند این وحدت‌ها را به سه، دو یا یک وحدت کاهش دهند به غرض اصلی منطقیان در طرح این وحدت‌ها توجهی نداشته‌اند. «هدف از بیان این شرایط این است که در یافتن دو نقیض گرفتار خطا نشویم.»<sup>(۶۹)</sup> و به عبارت دیگر، هدف از طرح شرایط مزبور این است که دو قضیه از هر نظر یکسان بوده، صرفاً از لحاظ سلب و ایجاب تفاوت داشته باشند. به تعبیر شهید مطهری «آنچه منطبق اصطلاحاً آن را نقیض می‌خواند که می‌گوید: نقیض

## درباره اصل امتناع تناقض □ ۱۳۵

موجه کلیه سالبه جزئیه است... به این معناست که این‌ها قائم مقام نقیض و در حکم نقیض هستند. نقیض واقعی هر چیزی رفع آن چیز است؛ یعنی دو چیزی که مفاد یکی عیناً رفع دیگری باشد نقیض یکدیگرند.»<sup>(۷۰)</sup>

اما مشکل دوم این است که اگر نقیض هر چیزی رفع آن باشد، تناقض رابطه‌ای یک‌سویه خواهد بود؛ زیرا در مقایسه انسان و لائسان، صرفاً لائسان رفع انسان است، و بنابراین طبق این قاعده، صرفاً لائسان نقیض انسان است، و عکس این مطلب صدق نمی‌کند؛ زیرا انسان دیگر رفع لائسان نیست، بلکه لا لائسان رفع لائسان است. مرحوم میرداماد بر همین اساس در قبسات می‌نویسد: «نقیض هر مفهومی رفع آن است... پس در مفاهیم مفرد نقیض سلب الوجود سلب سلب وجود است، و وجود لازم نقیض است نه خود نقیض؛ و در قضایا، نقیض سالبه سالب السالب است، و موجه، لازم نقیض است نه خود نقیض.»<sup>(۷۱)</sup> بسیاری این سخن میرداماد را نمی‌پذیرند و می‌کشند تا این قاعده را که نقیض هر چیزی رفع آن است، به گونه‌ای تفسیر کنند که رابطه تناقض دوسویه شود، و انسان نیز بتواند نقیض لائسان باشد. در راه‌حلی که برای این مشکل مطرح شده است معمولاً کوشیده‌اند اصطلاح رفع را در این قاعده که نقیض هر چیزی رفع آن است، به گونه‌ای تفسیر کنند که جانب ایجاب را نیز در برگیرد. در اینجا برخی گفته‌اند به هر حال انسان نیز نقیض بالعرض لائسان است؛ زیرا لا لائسان نقیض لائسان و مستلزم انسان است، پس انسان لازم نقیض لائسان خواهد بود و همین برای صدق مصدر باب تفاعل کفایت می‌کند. برخی نیز رفع را مصدری دانسته‌اند که به معنای قدر مشترک بین فاعل و اسم فاعل و اسم مفعول است. لائسان رفع‌کننده انسان است و انسان مرفوع لائسان (یعنی توسط لائسان رفع می‌شود)، پس هر دو، نقیض یکدیگرند.<sup>(۷۲)</sup>

در اینجا باید توجه داشت که بحث از دو سویه بودن نسبت تناقض، صرفاً بحثی لغوی و لفظی نیست. دو سویه بودن نسبت تناقض به این دلیل است که دو نقیض با یکدیگر نسبت مشابهی دارند، و هر کدام از آن‌ها را که با دیگری مقایسه کنیم، حکم امتناع اجتماع و امتناع ارتفاع صادق خواهد بود. همین نسبت دوسویه‌ای که دو نقیض با یکدیگر دارند باعث شده است

مصدری از باب تفاعل برای اشاره به آن انتخاب شود. بنابراین دوسویه بودن نسبت تناقض انکارناپذیر است و نمی‌توان از آن چشم پوشید.

به هر روی، قاعده «نقیض هر چیزی رفع آن است»، صرفاً سخن معروفی است که در آن معیاری برای یافتن تناقض بیان شده است. این سخن را می‌توان به گونه‌ای تغییر داد که مشکل فوق حل شود؛ مثلاً برخی آن را به این قاعده تغییر داده‌اند که «رفع هر چیزی نقیض آن است»<sup>(۷۳)</sup> در این صورت نقیض می‌تواند اعم از رفع هر چیزی باشد، و جانب ایجاب را نیز در بر خواهد گرفت. البته مرحوم علامه این قاعده را چنین تفسیر کرده‌اند که مراد از رفع طرد و بطلان ذاتی است، و هر یک از دو نقیض دیگری را طرد و باطل می‌سازد.<sup>(۷۴)</sup> در این صورت این قاعده بیانگر حکمی عقلی خواهد بود و نمی‌توان آن را تغییر داد یا کنار گذاشت، و این قاعده می‌تواند تبیینی برای حکم امتناع اجتماع باشد.

پی‌نوشت‌ها .....

- ۱- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، (تهران، حکمت، ۱۳۷۷)، ص ۹۷.
- ۲- همان، ص ۹۸.
- ۳- همان، ص ۱۱۹-۱۰۹.
- ۴- همان، ص ۹۴.
- ۵- ابن‌سینا، الهیات شفا، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، (قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶)، ص ۶۵.
- ۶- ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۹۰.
- ۷- همان، ج ۳، ص ۴۴۳.
- ۸- ارسطو، پیشین، ص ۳۲۰.
- ۹- همان.
- ۱۰- ارسطو، منطق، تحقیق عبدالرحمن بدوی، (بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰ م)، ج ۱، ص ۶۳.
- ۱۱- همان، ج ۱، ص ۶۵.
- ۱۲- همان، ج ۱، ص ۶۸.
- ۱۳- ابن‌سینا، مقولات منطق شفا، ص ۲۴۴.
- ۱۴- ارسطو، منطق، ج ۱، ص ۱۰۴.
- ۱۵- ابن‌سینا، مقولات منطق شفا، ص ۲۴۱-۲۴۳، ۲۵۵.
- ۱۶- همو، اشارات، ص ۱۰۵ / همو، منطق شفا، ص ۶۷.
- ۱۷- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، تصحیح هنری کربن، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ج ۲، ص ۳.
- ۱۸- ارسطو، متافیزیک، ص ۹۶-۹۷.
- ۱۹- همان، ص ۶۰.
- ۲۰- همان، ص ۱۱۸.
- ۲۱- قطب‌الدین رازی، شرح المطالع فی المنطق، (قم، کتبی نجفی، بی‌تا)، ص ۵۲.
- ۲۲- ابن‌سینا، الهیات شفا، ص ۶۲-۶۳.
- ۲۳- بهمنیار بن المرزبان، التخصصیل، با تصحیح مرتضی مطهری، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵)، ص ۲۹۲ / ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۹۰.
- ۲۴- ارسطو، متافیزیک، ص ۱۲۰ و ۳۲۳.
- ۲۵- فخرالدین رازی، المحصل، (قاهره، دارالتراث، ۱۴۱۱ ق)، ص ۹۴.
- ۲۶- سید محمدحسین طباطبایی، نه‌ایة‌الحکمه، (قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ ق)، ج دوازدهم، ص ۲۵۳.
- ۲۷- ارسطو، متافیزیک، ص ۳۶۱.
- ۲۸- ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۲۶-۲۷.
- ۲۹- ابن‌سینا، مقولات منطق شفا، ص ۲۴۲.
- ۳۰- رازی، مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۱۰۹.
- ۳۱- بهمنیار، پیشین، ص ۳۷.

- ۳۲- عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام، (تهران، فارابی، ۱۴۰۱ ق)، ص ۱۹۵.
- ۳۳- ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۱۰۸.
- ۳۴- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، (تهران، صدرا، ۱۳۷۳)، ج ۱۳، ص ۸۴۷.
- ۳۵- همان، ص ۸۴۴.
- ۳۶- ارسطو، متافیزیک، ص ۹۸.
- ۳۷- ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۴۴۳ / همو، شرح الهیات شفا، ص ۱۸۲.
- ۳۸- همو، اسفار، ج ۳، ص ۴۴۳.
- ۳۹- ارسطو، متافیزیک، ص ۱۰۷.
- ۴۰- ابن سینا، الهیات شفا، ص ۶۳-۶۲.
- ۴۱- فخر رازی، التحصیل، ص ۹۷-۹۵.
- ۴۲- ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۴۴۴.
- ۴۳- مرتضی مطهری، پیشین، ج ۶، ص ۳۴۸.
- ۴۴- همان، ص ۳۵۰.
- ۴۵- همان.
- ۴۶- ابن سینا، الهیات شفا، ص ۶۷.
- ۴۷- همو، مقولات منطق شفا، ص ۲۴۲.
- ۴۸- عبدالرزاق لاهیجی، پیشین، ص ۱۹۸.
- ۴۹- ابن سینا، مقولات منطق شفا، ص ۲۴۴.
- ۵۰- ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۱۰۸.
- ۵۱- ابن سینا، مقولات منطق شفا، ص ۲۴۱.
- ۵۲- ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۱۰۳.
- ۵۳- همان، ص ۱۰۶.
- ۵۴- ابن سینا، الهیات شفا، ص ۶۶.
- ۵۵- همان، ص ۶۷.
- ۵۶- ارسطو، منطق، ج ۱، ص ۶۸.
- ۵۷- همان، ص ۶۹.
- ۵۸- ابن سینا، مقولات منطق شفا، ص ۲۵۹-۲۵۸.
- ۵۹- ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۱۰۵.
- ۶۰- ابن سینا، الهیات شفا، ص ۶۷.
- ۶۱- عبدالرزاق لاهیجی، پیشین، ص ۱۹۹ / ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۱۰۴.
- ۶۲- ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۱۲۰.
- ۶۳- همان، ص ۳۲۳.
- ۶۴- همو، متافیزیک، ص ۱۱۹.
- ۶۵- همو، مابعدالطبیعه، ص ۱۲۳-۱۲۲.
- ۶۶- ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۱۰۸.

## درباره اصل امتناع تناقض □ ۱۳۹

- ۶۷- ارسطو، منطق، ج ۱، ص ۶۶.
- ۶۸- سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ص ۱۴۸.
- ۶۹- علاءالدین علی بن محمد قوشجی، شرح تجرید العقاید، (بی‌جا، بی‌نا، ۱۲۸۵ ق)، ص ۱۱۱.
- ۷۰- مرتضی مطهری، پیشین، ج ۵، ص ۸۰ و ج ۱۳، ص ۸۵۳-۸۵۲.
- ۷۱- میرداماد، قیسات، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، بی‌تا)، ص ۲۱.
- ۷۲- ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۱۰۵ / ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، (تهران، نشر ناب، ۱۳۷۴)، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۶.
- ۷۳- ملاهادی سبزواری، پیشین، ج ۱، ص ۲۶۶.
- ۷۴- سید محمدحسین طباطبائی، حاشیه اسفار، ج ۲، ص ۱۰۴.

## منابع .....

- ابن‌سینا، ابوعلی حسین، الاشارات و التنبیهات، (قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱)؛
- الیهیات شفا، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، (قم، انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۶)؛
- منطق شفا، (قاهره، مطبعة الامیریة، ۱۳۷۱ هـ ق)؛
- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، (تهران، حکمت، ۱۳۷۷)؛
- منطق، تحقیق عبدالرحمن بدوی، (بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰ م)؛
- بهمنیار بن المرزبان، التحصیل، با تصحیح مرتضی مطهری، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵)؛
- رازی، فخرالدین، کتاب المحصل، (قاهره، دارالتراث، ۱۴۱۱ هـ ق)؛
- رازی، قطب‌الدین، شرح المطالع فی المنطق، (قم، نجفی، بی‌تا)؛
- سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، (تهران، نشر ناب، ۱۳۷۴)؛
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات، تصحیح هنری کربن، (تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)؛
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة، (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م)، ج سوم؛
- شرح و تعلیقه بر الیهیات شفا، تصحیح نجف‌قلی حبیبی، (تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲)؛
- طباطبائی، سید محمدحسین، نهاییة الحکمه، (قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ هـ ق)، ج دوازدهم؛
- قوشجی، علاءالدین علی بن محمد، شرح تجرید العقاید، (بی‌جا، بی‌نا، ۱۲۸۵ هـ ق)؛
- لاهیجی، عبدالرزاق، سوارق الالهام، (تهران، فارابی، ۱۴۰۱ هـ ق)؛
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، (تهران، صدر، ۱۳۷۳)؛
- میرداماد، قیسات، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، بی‌تا).



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی