

ویژگی‌های عدم و حلّ پارادوکس‌های آن

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۱۸

تاریخ تأیید: ۹۵/۰۳/۰۵

سعید مهربان*

چکیده

بررسی ویژگی‌های عدم سه‌گانه عمده‌ای را برای فهم بسیاری از مسائل فلسفی به خود اختصاص داده است، با اینکه موضوع فلسفه حول محور وجود است و از طرف دیگر وجود، نقیض عدم است ضرورت ایجاد می‌کند که از باب تُعْرِفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا به معرفی و طرح مسائل عدم نیز بپردازیم البته پُر واضح است که منظور از ضدّ در این عبارت نقیض است، زیرا عدم نقیض وجود است. بنابراین ابتدا مقدمه‌ای را درباره‌ی موضوع علم فلسفه و اینکه چرا در فلسفه از عدم نیز بحث می‌شود ذکر خواهیم کرد و سپس به مسائلی چون نحوه پیدایش مفهوم عدم در ذهن، حرفی بودن مفهوم عدم و اعتباریت کامل آن در ابتدای حضور آن در ذهن و سپس تبدیل آن به مفهوم اسمی و سپس تقسیم آن به عدم مطلق و عدم اضافی و نیز تبیین مفهوم عدم مجامع و غیر مجامع، بیان وجوه اشتراک و افتراق عدم مطلق و عدم اضافی، چرایی عدم تمایز بین اعدام، دلایل عدم علیّت در اعدام، حلّ پارادوکس‌ها در حوزه‌ی قضایای عدمی به وسیله معرفی دو حمل اولی و حمل شایع، دلایل ایجاد پارادوکس در ذهن به خاطر غفلت از قیود قضایا و بیان اینکه وحدت حمل، شرط تناقض می‌باشد و در نهایت به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری در خصوص مسائل مربوط به عدم خواهیم پرداخت.

واژه‌های کلیدی: ویژگی‌های عدم، احکام عدم، عدم مطلق، عدم مقید، عدم محض، عدم اضافی، عدم نسبی.

۱- مقدمه

موضوع فلسفه موجود(وجود) است و رابطه‌ی موضوع یک علم با موضوع مسائل آن علم رابطه‌ی کل و جزء یا رابطه‌ی کلی و جزئی است. پس مسائلی می‌توانند در فلسفه مطرح شوند که موضوع آنها موجود یا مصادیق موجود باشد و عدم و معدوم نه عین موجودند و نه مصداق آن، بنابراین مسائل مربوط به عدم و احکام آن از مسائل فلسفی به شمار نمی‌آیند، لهذا اگر در فلسفه از آنها بحث می‌شود، از باب استطراد است و جهت آن، این است که گاهی در طرح و فهم مسائل وجود، به آنها نیاز هست. عدم به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱- عدم مطلق؛ ۲- عدم اضافی که هر یک نیز احکام ویژه‌ای دارند و در اینجا درباره‌ی هر دو قسم بحث می‌شود. عدم مطلق عدمی است که آن را به هیچ چیزی نسبت ندهیم و عدم اضافی عدمی است که آن را به چیز دیگری نسبت دهیم، مثل عدم بینایی و عدم زید. به عبارت دیگر، مقصود از عدم اضافی عدم شیء خاصی است و مقصود از عدم مطلق، عدم است مطلقاً (مصباح یزدی، شرح نه‌ایة‌الحکمة، ۱۳۸۷، جلد ۱، صص ۱۸۳-۱۸۵).

۲- پیدایش مفهوم عدم در ذهن

قبل از هر چیز، لازم است به پیدایش مفهوم عدم اشاره کنیم. ذهن انسان ابتدا با یک سلب تحصیلی مواجه است و سپس با تبدیل کردن آن به ایجاب عدولی به مفهوم عدم دست می‌یابد. برای روشن شدن مطلب، مفهوم «کوری» را در نظر می‌گیریم. ذهن ابتدا زید و عمرو و بکر و غیر ایشان را که دارای بینایی هستند درک می‌کند و به دنبال آن این قضیه در ذهن نقش می‌بندد که «زید بیناست»، «عمرو بیناست» و ... سپس انسان با خالد که کور است برمی‌خورد، در این برخورد ذهن ضرورتاً مقایسه‌ای بین خالد و زید به

عمل می‌آورد. در این مقایسه، ذهن آنچه را در زید به نام «بینایی» یافته بود در خالد نمی‌یابد، این نیافتن همان مفادِ سلبِ تحصیلی است که در ذهن به شکل این قضیه نقش می‌بندد که «نه چنین است که خالد بیناست» یا «خالد بینا نیست» یا «خالد بینایی ندارد».

با توجه به اینکه ایجاب و سلب هر دو از معانی حرفی‌اند، باید بگوییم که عدم واقعی در ذهن ابتدا به صورت معنای حرفی منعکس می‌شود. در این مرحله، همان‌طور که عدم واقعی در خارج چیزی نیست و شیئیت و موجودیتی ندارد، ذهن نیز برای آن شیئیت و موجودیتی اعتبار نمی‌کند؛ یعنی، در مرحله‌ی سلبِ تحصیلی، عدم واقعی همان‌طور که هست درک می‌شود. در این مرحله، عدم تقسیم به نسبی و مطلق نمی‌شود و هیچ نحو میزی در عدم نیست. پس از این مرحله، ذهن از این مفهوم حرفی مفهومی اسمی می‌سازد و به تعبیر منطقی سلبِ تحصیلی را در ظرف اعتبار خود تبدیل به ایجابِ عدولی می‌کند. «نه چنین است» را به صورت «چنین است نه» و «نیست» را به صورت «هست نه» و «ندارد» را به صورت «دارد نه» اعتبار می‌کند و قضیه‌ی «چنین است که خالد نه بینا (نابینا) است» یا «خالد نه بینا است» یا «خالد نه بینایی دارد» جایگزین قضیه «نه چنین است که خالد بیناست» یا «خالد بینا نیست» یا «خالد بینائی ندارد» می‌گردد. معنای این اعتبار این است که ذهن فرض کرده است که نبودن بینایی، خود چیزی است در قبال بینایی و خالد، به جای بینایی، واجد این چیز است؛ پس به این ترتیب ذهن از سلبِ تحصیلی بینایی به مفهوم نابینا یا کور، که ایجابِ عدولی است، می‌رسد. در اینجا، ما طرز عملکرد ذهن را در مورد یک هلیه مرکبه بررسی کردیم و از سلبِ تحصیلی آن به ایجابِ عدولی و در نهایت به عدمِ اضافی رسیدیم. (مصباح یزدی، شرح نه‌ایة‌الحکمة، ۱۳۸۷، جلد ۱، صص ۱۸۳-۱۸۵).

برای به دست آوردن عدمِ اضافی، مفهوم عدم به یک ذاتِ وجودی اضافه می‌شود؛

مثل عدم زید، عدم عمرو، عدم آسمان، عدم زمین.

۳- عدم ذاتی و غیر ذاتی

عدم ذاتی عدمی است که به آن عدم مجامع هم می‌گویند و این همان عدم شیء است در حد ذات خودش و این همان عدمی است که شیء ممکن به آن متصیف می‌شود، زیرا ممکن در حد ذاتش به حمل شایع، معدوم است و موجود بودن آن به سبب استنادش به علتش می‌باشد؛ بنابراین جمیع ممکنات موجود در خارج در حد ذاتشان معدومند. در مقابل عدم ذاتی که عدم مجامع بود، عدم غیرذاتی یعنی عدم مقابله قرار دارد و آن عدم شیء ممکن است به سبب معدوم بودن علتش. عدم، علاوه بر اینکه ممکن است به یک ذات اضافه شود، نیز ممکن است به یک وصف مانند «زمانی»، «دهری»، «ازلی» و غیره مقید گردد مثل «عدم زمانی، عدم دهری، عدم ازلی و ...» و نیز می‌توان آن را به جای ذات وجودی، به یک ذات عدمی یا خود عدم اضافه کرد و گفت: عدم شریک الباری، عدم اجتماع نقیضین، عدم عدم. در هر حال، پس از اینکه عدم اضافی به دست آمد، با توجه به مصداقی که ذهن برای آن اعتبار کرده است، می‌توان در همان ظرف اعتبار نیز احکامی متناسب با آن اعتبار و به عبارت دیگر احکامی که مقتضای آن مصداق اعتباری و ثبوت فرضی است بر آن بار کرد. (فیاضی، تعلیقات بر نه‌ایة الحکمة، ۱۳۸۶، جلد ۱، ص ۱۰۱)

۳- وجوه مشترک عدم مطلق و عدم اضافی و فرق آنها

عدم مطلق و عدم اضافی در سه جهت با هم مشترک‌اند:

۱- هردو ابتدا در ذهن به صورت سلب تحصیلی، یعنی به نحو معنای حرفی، درک

می‌شوند.

۲- هردو در ظرف اعتبار ذهن به صورت ایجاب عدولی درمی‌آیند و بدین ترتیب

مفاهیم عدم کوری، عدم کری و امثال آنها به وجود می‌آید.

۳- هر چند هیچ‌یک از این دو واقعاً مصداق و شیئیت ندارند، ذهن برای آنها نوعی مصداق اعتبار می‌کند که این مصداق همه‌جا، جای خالی وجود را پر می‌کند. این مصداق، مصداق مجازی و بالعرض است و إلا مصداق حقیقی و بالذات عدم، مصداق نداشتن است و هم اوست که ابتدا به صورت سلب تحصیلی در ذهن منعکس می‌گردد.

تفاوت عدم مطلق و عدم اضافی تنها در این جهت است که ذهن در ظرف اعتبار خود مصداق بالعرض عدم اضافی را بر وجود سایر اشیاء منطبق می‌سازد و در نتیجه وجود سایر اشیاء را مصداق عدم یک شیء می‌پندارد، برخلاف عدم مطلق که مصداق اعتباری آن بر هیچ شیئی منطبق نمی‌گردد؛ مثلاً، ذهن وجود خالد و عمرو و درخت و سنگ و غیره را مصداق عدم زید اعتبار می‌کند و با توجه به همین اعتبار است که حکم می‌کند که غیرزید همان خالد و عمرو و درخت و سنگ و سایر اشیائند. به تعبیر دیگر، اینکه می‌گوییم که دو مفهوم «زید» و «غیرزید یا لازید» - که نقیض‌اند - شامل تمام اشیای عالم می‌شوند، هر چیزی یا زید است یا غیر زید، ناشی از همین اعتبار است. پس اگر از اعتبار ذهن صرف نظر کنیم و تنها به واقع توجه کنیم، نه برای عدم مطلق مصداقی هست و نه برای عدم اضافی؛ ولی با توجه به اعتبار ذهن برای عدم مطلق تنها یک مصداق اعتباری هست - و آن همان چیزی است که اگر فرض کنیم کل عالم وجود معدوم شود جای آن را پر می‌کند - ولی برای عدم اضافی دو مصداق اعتباری وجود دارد که یکی در طول دیگری بوده منطبق بر اوست. (مصباح یزدی، شرح نه‌ایة الحکمة، ۱۳۸۷، جلد ۱، صص ۱۸۶-۱۸۷)

۴- در عدم تمایزی نیست

۴-۱- توضیح مدعا

از مسائل مشهور در باب عدم این است که در عدم، تمایز نیست. چنین نیست که عدمی غیر از عدم دیگر باشد. درباره‌ی عدم مطلق، این مدعا مطلقاً صادق است؛ یعنی، در

عدم مطلق - چه قبل از اینکه ذهن برای آن مصداقی اعتبار کند و چه پس از اعتبار مصداق، میزی در کار نیست؛ *إِنَّ الْعَدَمَ لَا شَيْئَةَ لَهُ فَهُوَ مُحْضُ الْهَلَاكِ وَالْبَطْلَانِ وَمَا يَتَفَرَعُ عَلَيْهِ أَنْ لَا تَمَايَزَ فِي الْعَدَمِ* (زارعی سبزواری، تعلیق نهاییه الحکمه، ۱۳۸۴، جلد ۱، صفحه ۳۸)

اشکالی که به نظر می‌رسد این است که اگر تمایز در میان اعدام وجود ندارد. پس چطور است که مثلاً در خارج عدم بینائی از عدم شنوائی متمایز است. (مطهری، شرح منظومه ۱۳۶۰ ش، ج ۱، ص ۱۶۱).

جواب این امر در این است که اعدام گاهی به کمک عقل به وجود اضافه می‌شوند و در سایه‌ی این اضافه، بهره‌ای از وجود و ثبوت برای آنها حاصل می‌گردد و یک نحوه ثبوت فرضی پیدا می‌کنند. یعنی به واسطه‌ی تمایز ملکات (بینائی، شنوائی و...) عدم آنها نیز در خارج تمایز پیدا می‌کنند. (علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح علامه حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۷ ق، ص ۴۳)

۴-۲- برهان

مقدمه اول: تمایز همواره به شیئی و ذاتی نسبت داده می‌شود. توضیح اینکه برای تمایز سه قسم ذکر شده است:

الف) تمایز به تمام ذات: تمایز به تمام ذات این است که شیء مفروض هیچ وجه مشترک ذاتی با شیء دیگری نداشته باشد، مثل تمایز اجناس عالیه از یکدیگر یا تمایز دو نوع از دو مقوله، مثل کمیت و کیفیت یا رنگ سبز و عدد پنج. رنگ سبز و عدد پنج از یکدیگر متمایزند و هیچ وجه مشترکی که ذاتی هر دو باشد ندارند، نه جنس قریب نه متوسط و نه بعیدشان مشترک نیست.

ب) تمایز به جزء ذات: تمایز به جزء ذات این است که دو امر متمایز در جزئی از ذات با یکدیگر تفاوت داشته باشند؛ یعنی، دو شیء در جنس قریب یا متوسط یا بعید یا لأقل

در مقوله مشترک باشند و در فصل غیرمشترک، مثل انسان و اسب که وجه مشترک آنها حیوان است، که جنس هر دو است، و وجه تمایزشان ناطق و صاهل است، که اولی فصل انسان است و دومی فصل اسب.

ج) تمایز به خارج از ذات: تمایز به خارج از ذات این است که ذاتیات دو شیء تماماً مشترک باشند؛ یعنی، هر دو شیء دارای ماهیت نوعی واحد باشند و تفاوت و تمایز آنها تنها در عرضیات باشد. روشن است که این نوع تمایز تنها بین افراد یک ماهیت نوعی تام متصور است، مثل زید و عمرو که وجه مشترک آنها انسان است و انسان تمام ذات آنهاست و امتیاز آنها به چیزی خارج از ذات انسان است، مثل رنگ و قد و مکان و غیره که همه عرضی و خارج از ماهیت نوعی زید و عمرو هستند. همان طور که دیده می‌شود، هر سه قسم تمایز فوق متفرع بر این است که شیء دارای ذات باشد.

مقدمه دوم: عدم ذات ندارد، زیرا عدم، نفی و سلب واقعیت است و تنها در ظرف اعتبار عقل است که واقعیتی برای آن فرض می‌شود.

نتیجه: در عدم تمایز نیست. (مصباح یزدی، شرح نه‌ایة الحکمة، ۱۳۸۷، جلد ۱، صص

۱۸۷-۱۸۹)

۵- عدم علیت در اعدام

اشکالی که به نظر می‌رسد این است که با توجه به نظر فلاسفه، مبنی بر عدم شیئیت اعدام و بطلان محض بودن آنها، پس چگونه همین افراد، عدم معلول را به این امر مستند نموده و معتقدند که علت عدم معلول، عدم علت است. به دلیل همین ایراد، عدّه‌ای معتقد به تمایز در اعدام شده‌اند.

این دو مطلب هیچ منافاتی با یکدیگر ندارد. در ذهن، عقل، در ازای علیت و معلولیت که در میان وجودات برقرار است، علیت را به عدم نسبت می‌دهد. بدین صورت که وقتی

گفته می‌شود، عدمِ عِلَّت، عِلَّتِ عدمِ معلول است، عقل ابتداء، عدم را به عِلَّت و معلول اضافه می‌کند و در سایه این اضافه، ثبوتی را برای آنها فرض می‌کند و به تَبَعِ این ثبوت، عدمِ عِلَّت از عدمِ معلول، متمایز می‌گردد و آن‌گاه، عدمِ معلول به عدمِ عِلَّت مستند می‌شود و گفته می‌شود که نبودِ معلول به خاطر نبودِ عِلَّت است؛ همانگونه که وجودِ معلول متوقف بر وجودِ عِلَّت است. با این بیان روشن می‌شود که استنادِ عِلَّت به عدم، استنادی مجازی است و عِلَّتِ صحتِ این استناد، توقف و عِلَّتیت، میان وجودِ عِلَّت و وجودِ معلول است. (صدر الدین شیرازی؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۵۰)

۶- پارادوکس‌های عدم و حل آنها

منظور از پارادوکس دو قضیه‌ی صادق است که متناقض به نظر می‌رسند یا قضیه‌ی صادق واحدی است که به نظر می‌رسد خود را نقض می‌کند. در مورد عدم، تعدادی پارادوکس وجود دارد که با دقت و موشکافی می‌توان آنها را حل کرد. این پارادوکس‌ها عبارت‌اند از:

۱- پارادوکس «عدمُ العدم»؛

۲- پارادوکس «المعدومُ المطلقُ لا يُخبرُ عنه»؛

۳- پارادوکس «اللاثابتُ فی الذهن ثابتُ فیه»؛

۴- پارادوکس «اجتماعُ النقیضین محالٌ»؛

۶-۱ موارد کاربرد دو اصطلاح «حمل اولی» و «حمل شایع»

قبل از پرداختن به توضیح و حل پارادوکس‌های فوق، لازم است کاربردهای دو اصطلاح «حمل اولی» و «حمل شایع» را شرح دهیم. این دو اصطلاح در دو مورد به کار می‌روند:

الف) گاهی قیدِ موضوع یا مفردِ دیگری غیر از آن، موضوع قضیه‌اند، مثل «انسان به حمل اولی» و «انسان به حمل شایع». در این کاربرد، معنای حمل اولی این است که مفهومِ موضوع یا آن مفرد باید لحاظ شود و معنای حمل شایع این است که مصداق موضوع یا آن مفرد باید لحاظ گردد. پس انسان به حمل اولی یعنی مفهوم انسان و انسان به حمل شایع یعنی مصداق یا مصادیق انسان. در این حالت، باید این دو بلافاصله پس از موضوع یا مفرد مورد نظر ذکر گردند.

ب) گاهی دو اصطلاح فوق به منزله‌ی قیدی برای خودِ قضیه‌اند و به عبارت دیگر وصفِ حمل قضیه‌اند نه وصفِ موضوع آن؛ در این صورت، باید پس از اتمام قضیه ذکر شوند نه در خلال آن، مثل «انسان انسان است به حمل اولی» و «انسان سفید است به حمل شایع».

مفاد قضیه به حمل اولی این است که موضوع همان خودِ مفهومِ محمول است. واضح است که چیزی می‌تواند عین یک مفهوم باشد که خود، از سنخ مفهوم باشد؛ پس در قضیه‌ی به حمل اولی در ناحیه‌ی موضوع نیز همیشه مفهومِ آن مورد توجه است و مفاد آن این است که مفهومِ موضوع همان خودِ مفهومِ محمول است، یعنی حکمِ به «این همانی» و اتحادِ بین دو مفهوم است. «انسان حیوان ناطق است به حمل اولی» یعنی مفهوم انسان همان مفهوم حیوان ناطق است.

مفاد قضیه‌ی حمل شایع این است که موضوع، مصداقِ مفهومِ محمول است، نه خودِ مفهومِ محمول. پس در حمل شایع در ناحیه‌ی محمول همیشه پای مصداق در کار است اما در ناحیه‌ی موضوع شرطِ خاصی وجود ندارد، ممکن است مفهومِ آن مراد باشد و ممکن است مصداقش. در صورت اول، مفاد حمل شایع این است که مفهومِ موضوع، مصداقِ مفهومِ محمول است، مثل «انسان کلی است» که در آن مقصود از انسان، مفهوم انسان است نه مصادیق آن، زیرا مفهومِ انسان، مصداقِ مفهومِ کلی است نه مصادیق آن؛ و در صورت دوم، مفادِ حملِ شایع این است که مصداقِ موضوع مصداقِ مفهومِ محمول است،

مثل «انسان سفید است» که معنای آن این است که مصادیق انسان، مانند زید و عمرو و بکر، مصداق مفهوم سفیدی نیز هستند. در این حالت، اصطلاحاً مفهوم موضوع را «عنوان» و مصادیق آن را «مُعنون» می‌گویند.

در قضیه‌ی به حمل اولی هم موضوع به حمل اولی است و هم محمول؛ و در قضیه به حمل شایع، گاهی موضوع به حمل اولی است و گاهی به حمل شایع. ما برای اینکه از این پس بتوانیم به راحتی ارجاع دهیم قضیه‌ی به حمل شایعی را که در آن مفهوم موضوع مراد است - یعنی موضوع به حمل اولی موضوع است - «قضیه به حمل شایع نوع اول» می‌نامیم و نوع دیگر آن را که مصادیق موضوع مرادند - یعنی موضوع به حمل شایع موضوع است - «قضیه به حمل شایع نوع دوم» اسم می‌گذاریم (مصباح یزدی، شرح نه‌ایة‌الحکمة، ۱۳۸۷، جلد ۱، صص ۱۹۳-۱۹۴).

۶-۲- پارادوکس «عدم‌العدم» و حل آن

مقصود از عدم‌العدم این است که مصداق عدم را سلب کنیم. مفهوم عدم را که حاکی از مصداق خود در خارج است تصور کنیم و سپس فرض کنیم آن مصداق، یعنی عدم خارجی، رفع شود؛ واضح است که رفع آن جز به این معنا نیست که در خارج به‌جای عدم، وجود محقق شود. در هر حال، تناقضی که در مورد عدم‌العدم وجود دارد به این شکل قابل تصویر است که از یک سو می‌دانیم که عدم هر چیزی نقیض آن چیز است، عدم انسان، نقیض انسان است، عدم آسمان نقیض آسمان است، عدم وجود نقیض وجود است، عدم عدم نیز نقیض عدم است و پیداست که نقیض یک شیء مصداق خود آن شیء نیست؛ مثلاً، لا انسان یا عدم الانسان، که نقیض انسان است، مصداق انسان نیست، نقیض وجود، یعنی عدم نیز مصداق وجود نیست، پس نقیض عدم، یعنی عدم‌العدم، هم مصداق عدم نیست، پس عدم‌العدم عدم نیست. از سوی دیگر، همان‌طور که عدم زید، عدم بینایی، عدم زمانی همه عدم مضاف‌اند؛ عدم‌العدم نیز عدم مضاف است و عدم

مضاف خود قسمی از عدم است، پس عدم‌العدم نوعی عدم است، بنابراین عدم‌العدم است - زیرا مفهوم مقسم به حمل هو هو بر اقسام حمل می‌شود، پس مفهوم عدم که مقسم است بر قسم خود، که عدم‌العدم است، به حمل هو هو حمل می‌شود - و این قضیه با قضیه‌ی اولی متناقض است، پس به دو قضیه متناقض رسیده‌ایم که هر دو صادق‌اند. به عبارت دیگر، ممکن نیست نقیض شیء، نوع و قسمی از آن شیء باشد. لبّ کلام اینکه ما در پارادوکس مذکور به دو قضیه متناقض زیر منتهی می‌شویم:

عدم‌العدم عدم نیست.

عدم‌العدم عدم است.

راه‌حل: قبل از هر چیز، باید توجه داشت که دو قضیه، وقتی متناقض‌اند که یکی دیگری را با تمام خصوصیات سلب کند. پس اگر قضیه‌ی اولیه موجب به حمل اولی باشد قضیه‌ی سالبه‌ی نقیض آن نیز باید حمل اولی باشد و اگر قضیه‌ی اولیه موجب به حمل شایع است قضیه‌ی سالبه‌ی نقیض آن نیز سلب این حمل شایع باشد. به دلیل اینکه وحدت حمل، شرط تناقض است. عین همین مطلب در ناحیه‌ی موضوع نیز صادق است؛ یعنی، علاوه بر وحدت حمل دو قضیه، موضوع دو قضیه نیز باید عین هم باشند، اگر اولی قید به حمل اولی یا قید به حمل شایع دارد دومی نیز عیناً باید واجد همان قید باشد. در اکثر پارادوکس‌ها این دو شرط فراموش شده‌اند؛ یعنی، یا خود دو قضیه‌ی اولیه و سالبه وحدت حمل ندارند، یا اگر وحدت حمل هست، موضوع در یکی به حمل اولی ملحوظ است و در دیگری به حمل شایع ولی به این تفاوت توجه نشده است و تصور شده است که دو قضیه نقیض یکدیگرند. در دو قضیه‌ی فوق، وحدت حمل نیست، حمل در قضیه‌ی اول حمل شایع است و در قضیه‌ی دوم حمل اولی است؛ یعنی، چهره‌ی واقعی دو قضیه به این شکل است که همان‌طور که دیده می‌شود متناقض نیستند:

عدم‌العدم عدم نیست به حمل شایع (حمل شایع از نوع دوم).

عدم العدم عدم است به حمل اولی.

مفاد قضیه‌ی اول این است که مصداق «عدم العدم» عدم نیست که صادق است، زیرا چنانکه در اول پارادوکس توضیح داده شد، مصداق «عدم العدم» وجود است و وجود عدم نیست، پس قضیه‌ی اول ناظر به مصداق عدم العدم است و به هیچ‌وجه نظر به مفهوم آن ندارد. اما در قضیه دوم، بالعکس، ما هیچ سروکاری با مصداق «عدم العدم» نداریم، بلکه نظر ما صرفاً به عالم مفاهیم است، می‌خواهیم بدانیم مفهوم «عدم العدم» عین چه مفهومی است؟ آیا عین مفهوم وجود است یا عین مفهوم مثلاً انسان یا عین مفهوم عدم؟ واضح است که عین مفهوم عدم است و عین هیچ مفهوم دیگری نیست، پس هیچ‌گونه تناقضی در کار نیست. اگر تناقضی به نظر می‌رسد ناشی از این است که قیود قضیه ذکر نشده‌اند.

پارادوکس مذکور را به این شکل نیز می‌توان مطرح کرد که در قضیه‌ی «عدم العدم عدم» موضوع با محمول در تناقض‌اند، زیرا همان‌طور که گذشت، «عدم العدم»، یعنی موضوع قضیه، همان وجود است در حالی که محمول آن عدم است، پس در این قضیه حکم شده است به اینکه «وجود عدم است». (مصباح یزدی، شرح نه‌ایة‌الحکمه، تصحیح عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۷، جلد ۱، صص ۱۹۴-۱۹۶)

۳-۶- پارادوکس «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» و حل آن

مقصود از معدوم مطلق چیزی است که نه در خارج موجود است نه در ذهن؛ در ذهن هم نه به نحو حسی نه خیالی و نه کلی، نه اجمالی و نه تفصیلی؛ چیزی که اصلاً به ذهنی‌خطور نکرده است؛ مقصود از خبر نیز چیزی جز حمل محمول بر یک موضوع نیست. زیرا در عرف ادباء، به محمول، به اعتبار لفظی که دال بر آن است «خبر» می‌گویند و به حمل «اسناد». در هر حال، مقصود از اینکه گفته می‌شود: «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» این است که بر معدوم مطلق هیچ محمولی حمل نمی‌شود و این از بدیهیات است. زیرا چیزی

که به هیچ نحوی از انحاء در ذهن شخص خطور نکرده است نمی‌تواند در ذهن آن شخص موضوع برای محمولی واقع شود، زیرا ظرفِ موضوع و محمول و حمل و قضیه فقط ذهن است. از سوی دیگر، همان‌طور که واضح است خود همین مطلب، یک قضیه است که موضوع آن المعدوم المطلق است و محمول آن لا یخبر عنه، پس خود «لا یخبر عنه» خبر و محمولی است برای معدوم مطلق، بنابراین با همین قضیه از معدوم مطلق خبر داده‌ایم به اینکه «نمی‌توان از آن خبر داد»، یعنی «المعدومُ المطلقُ یُخبر عنه بآنه لا یُخبر عنه» و این قضیه با قضیه‌ی اصلی در تناقض است، لذا ما با دو قضیه متناقض مواجه هستیم:

المعدوم المطلق لا یخبر عنه.

المعدوم المطلق یخبر عنه (بآنه لا یخبر عنه).

حل: در اینجا نیز، اگر به قیود قضیه توجه شود، تناقضی در کار نیست. این دو قضیه هر دو به حمل شایع هستند ولی قضیه‌ی اولی قضیه‌ی حمل شایع از نوع دوم است و قضیه‌ی دوم قضیه‌ی حمل شایع از نوع اول؛ یعنی، موضوع قضیه‌ی اول به حمل شایع ملحوظ است و موضوع قضیه‌ی دوم به حمل اولی. پس چهره‌ی واقعی دو قضیه به این شکل است:

المعدوم المطلق بالحمل الشایع لا یخبر عنه.

المعدوم المطلق بالحمل الاوّلی یخبر عنه (بآنه لا یخبر عنه).

مفاد قضیه‌ی اول این است که مصداق معدوم مطلق، یعنی آنچه نه در خارج موجود است و نه به ذهن شخص خطور کرده است، موضوع برای هیچ محمولی واقع نمی‌شود که حکمی است بدیهی و مفاد قضیه‌ی دوم این است که مفهوم «معدوم مطلق موضوع است و می‌توان محمول مناسب آن - مثل محمول لا یخبر عنه - را بر آن حمل کرد که این نیز بدیهی^۱ الصدق است. پس دو قضیه‌ی مذکور هیچ تناقضی با یکدیگر ندارد.

حلّ مشکل در قضیه‌ی «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» دقیق است و ممکن است توضیحاتی که داده شد کافی نباشد، به ویژه استفاده از دو اصطلاح حمل اوّل و حمل شایع مطلب را مشکل تر می‌کند. ما در اینجا، بدون استفاده از این دو اصطلاح هم مشکل و هم راه‌حلّ را بیان می‌کنیم، شاید درک آن آسان تر باشد. مشکل این است که مقصود از «معدوم مطلق» چیزی است که نه در خارج وجود دارد و نه در ذهن شخص به نحوی از انحاء موجود است، یعنی شخص هیچ نوع درکی از آن ندارد، هیچ نوع مفهومی از آن در ذهن او نیست، نه مفهوم جزئی نه کلی، نه اجمالی نه تفصیلی، نه ذات آن تصوّر شده است و نه با عنوانی درک شده است. واضح است که به هیچ نحو بر چنین چیزی نمی‌توان حکم کرد، نه حکم سلبی و نه ایجابی. هر نوع وصفی، هر نوع خبری، هر نوع محمولی و خلاصه هر نوع حکمی، اعم از سلبی و ایجابی، متوقف است بر این که شخص ابتدا موضوع و مخبر عنه و موصوف و محکوم علیه را تصوّر کرده باشد. حتی سلب حکم از معدوم مطلق در قالب قضیه‌ی سالبه‌ی محصله نیز محال است، چون سلب تحصیلی نیز متوقف بر تصوّر موضوع است و فرض این است که موضوع به هیچ نحوی به ذهن شخص نیامده است، لهذا بدیهی است که بر معدوم مطلق به هیچ نحو نمی‌توان حکمی کرد. از طرف دیگر، خود اینکه می‌گوئیم: «بر معدوم مطلق به هیچ نحو نمی‌توان حکمی کرد» حکمی است بر آن؛ بر آن حکم کرده‌ایم به اینکه «نمی‌توان بر آن حکم کرد». در راه‌حلی که در متن ذکر شد تکیه بر آن است که این حکم در واقع حکم مفهوم معدوم مطلق است نه حکم مصداق آن، در حالی که قضیه‌ی «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» ناظر به مصداق معدوم مطلق است نه مفهوم آن. این سخن هرچند درست است ولی بیان آن مشکل است. نشان دادن اینکه این حکم، حکم مفهوم است نه مصداق احتیاج به دقت زیاد و تفکیک جهاتی دارد که بیان مذکور از آن قاصر است.

جواب روشن تر آن است که بگوئیم اینکه بر معدوم مطلق حکم کرده‌ایم به اینکه «نمی‌توان بر آن حکم کرد» از آن جهت است که معدوم مطلق را با همین عنوان - عنوان

«معدوم مطلق»- تصوّر کرده‌ایم. اگر فرض کنیم حتی این عنوان نیز در ذهن شخص وجود نداشته باشد، در آن صورت حتی شخص همین حکم- حکم به اینکه نمی‌توان بر معدوم مطلق حکم کرد- را هم نخواهد داشت. زیرا با تصوّر همین عنوان معدوم مطلق به نحو اجمال و با عنوان، تصوّر شده است و چنین چیزی دیگری معدوم مطلق نیست، چون گفتیم که معدوم مطلق چیزی است که حتی با عنوان هم تصوّر نشده است. پس معدوم مطلق که با عنوان «معدوم مطلق» آن را تصوّر کرده‌ایم در حقیقت معدوم مطلق نیست و از همین جهت می‌توان بر آن حکم کرد به اینکه نمی‌توان بر آن حکم کرد. معدوم مطلق واقعی آن است که حتی با عنوان «معدوم مطلق» نیز تصوّر نشود، در این صورت حتی حکم به اینکه «لا یخبر عنه» یا حکم به اینکه «حکم بر آن نمی‌شود» نیز بر آن محال است. (مصباح یزدی، شرح نه‌ایة‌الحکمه، تصحیح عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۷، جلد ۱، صص ۱۹۶-۱۹۸)

۴-۶- پارادوکس «اللاتابت فی الذهن ثابت فی الذهن» و حل آن

صورت این پارادوکس به این شکل است که ما در یک تقسیم می‌توانیم اشیاء را به دو قسم تقسیم کنیم: الشیء إما ثابت فی الذهن و إما لا ثابت فیهِ و به تعبیر راحت‌تر الشیء إما موجود فی الذهن و إما غیرموجود فیهِ ولی از سوی دیگر ما با همین تقسیم، شیء غیرموجود در ذهن را تصوّر کرده‌ایم و تصوّر شدن یعنی موجود شدن در ذهن، پس همان شیئی که غیرموجود در ذهن است خود در همان حین در ذهن موجود است؛ زیرا تصوّر شده است. به عبارت دیگر، بدیهی است که شیء غیرموجود در ذهن، در ذهن موجود نیست. از طرف دیگر، نفس تصوّر و تصدیق این قضیه مستلزم تصوّر کردن «شیء غیرموجود در ذهن» است و تصوّر کردن آن عین موجود شدن آن در ذهن است، پس در حین تصدیق به این قضیه که «شیء غیرموجود در ذهن در ذهن موجود نیست» موضوع آن در ذهن موجود است؛ یعنی، «شیء غیرموجود در ذهن» در ذهن موجود است و این درست نقیض قضیه‌ی فوق است. پس دو قضیه‌ی متناقض این پارادوکس عبارت‌اند از:

غیرموجود در ذهن، در ذهن غیرموجود است.

غیرموجود در ذهن، در ذهن موجود است.

حل: در اینجا، قضیه‌ی اول یک قضیه‌ی حمل شایع از نوع دوم است و قضیه دوم

یک قضیه‌ی حمل شایع از نوع اول، پس چهره‌ی دو قضیه‌ی مذکور به شکل زیر است:

غیرموجود در ذهن به حمل شایع، در ذهن غیرموجود است.

غیرموجود در ذهن به حمل اولی، در ذهن موجود است.

مفاد قضیه‌ی اول این است که آنچه حقیقتاً در ذهن موجود نیست مصداق مفهوم

«غیر موجود در ذهن» است و مفاد قضیه‌ی دوم این است که خود مفهوم «غیرموجود در

ذهن» مفهومی است از مفاهیم و در ذهن موجود است، پس تناقضی در کار نیست، زیرا

موضوع در قضیه‌ی اول مصداق این مفهوم است و در قضیه‌ی دوم خود آن مفهوم است

نه مصداقش. این دو قضیه را ممکن است به شکل دیگر نیز رفع تناقض کرد:

غیرموجود در ذهن غیرموجود در ذهن است به حمل اولی.

غیرموجود در ذهن، در ذهن موجود است به حمل شایع (حمل شایع از نوع اول).

مفاد قضیه‌ی دوم این است که مفهوم «غیرموجود در ذهن» از موجودات ذهنی است

و مفاد قضیه‌ی اول این است که این مفهوم هرچند از موجودات ذهنی است ولی از نظر

مفهوم، همان خود مفهوم «غیرموجود در ذهن» است.

این پارادوکس را به این شکل نیز می‌توان مطرح کرد: در قضیه‌ی دوم، یعنی

قضیه‌ی «غیر موجود در ذهن، در ذهن موجود است»، موضوع و محمول با هم در

تناقض‌اند، همان‌طور که پارادوکس اول را نیز در تقریر دوم به همین شکل مطرح ساختیم.

حل آن این است که تنها در یک صورت موضوع و محمول این قضیه با هم در

تناقض‌اند و آن صورتی است که مقصود از موضوع مصداق آن باشد؛ یعنی، قضیه به این

شکل باشد «غیر موجود در ذهن به حمل شایع موجود است در ذهن» که مفاد آن این است که آنچه حقیقتاً در ذهن موجود نیست در ذهن موجود است و این تناقض روشنی است ولی واضح است که مقصود از این قضیه این نیست. در این قضیه بدون شک موضوع به حمل اولی موضوع است؛ یعنی، غیرموجود در ذهن به حمل اولی موجود است در ذهن که مفاد آن این است که مفهوم «غیرموجود در ذهن» مفهومی از مفاهیم است و در ذهن موجود است. به عبارت دیگر، حکم مصادیق «غیرموجود در ذهن» این است که در ذهن موجود نیستند و حکم مفهوم «غیرموجود در ذهن» این است که در ذهن است و مستشکل بین این دو خلط کرده است، حکم مفهوم را بر مصادیق بار کرده و به تناقض رسیده است، در حالی که اگر حکم مصادیق را بر خود مصادیق بار می‌کرد و حکم مفهوم را نیز بر خودش، مشکلی به وجود نمی‌آمد. (مصباح یزدی، شرح نهیةالحکمه، تصحیح عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۷، جلد ۱، صص ۱۹۹-۲۰۰)

۶-۵- پارادوکس «اجتماع نقیضین محال است» و حل آن

صورت این پارادوکس به این شکل است که ما قضیه‌ی «اجتماع نقیضین محال است» را تصوّر کرده و حکم به صدق آن می‌کنیم و واضح است که تصوّر آن مستلزم تصوّر موضوع آن است؛ یعنی، مستلزم تصوّر اجتماع نقیضین است و تصوّر یعنی موجود شدن در ذهن، پس تصوّر اجتماع نقیضین یعنی موجود شدن آن در ذهن و شیئی که موجود شود ممکن است نه ممتنع، پس اجتماع نقیضین ممکن است و محال نیست با اینکه در قضیه‌ی فوق حکم به محال بودن آن کردیم؛ پس دو قضیه متناقض این پارادوکس عبارت‌اند از:

اجتماع نقیضین محال است.

اجتماع نقیضین محال نیست.

در اینجا نیز، توهم تناقض ناشی از ذکر نشدن قیود قضایاست، زیرا قضیه‌ی اول قضیه‌ی حمل شایع از نوع دوم است و قضیه‌ی دوم قضیه‌ی حمل شایع از نوع اول. پس چهره‌ی واقعی دو قضیه به شکل زیر است:

اجتماع نقیضین به حمل شایع محال است.

اجتماع نقیضین به حمل اولی محال نیست (بلکه ممکن است).

مفاد قضیه‌ی اول این است که حقیقت و واقعیت اجتماع نقیضین محال است؛ یعنی، مصداق اجتماع نقیضین ممکن نیست در خارج تحقق یابد و مفاد قضیه‌ی دوم این است که مفهوم اجتماع نقیضین که یکی از مفاهیم ذهنی است، ممتنع‌الوجود نیست، پس در قضیه‌ی اول حکم روی مصادیق موضوع رفته است و در قضیه‌ی دوم روی خود مفهوم موضوع، بنابراین موضوع دو قضیه یکی نیست و در نتیجه تناقضی هم نیست.

۷- جمع بندی و نتیجه گیری

- موضوع فلسفه وجود است ولی از آنجا که مسائل عدمی برای فهم بهتر پاره‌ای از مسائل وجود به ما کمک می‌کند لذا از احکام عدم نیز در فلسفه بحث می‌شود.

- همان‌طور که عدم واقعی در خارج شیئیت و موجودیتی ندارد، ذهن نیز برای آن شیئیت و موجودیتی اعتبار نمی‌کند و فقط آن را به صورت معنای حرفی درک می‌کند؛ یعنی، در مرحله‌ی سلب تحصیلی، عدم واقعی همان‌طور که هست درک می‌شود. در این مرحله، عدم تقسیم به نسبی و مطلق نمی‌شود و هیچ نحو میزی در عدم نیست.

- ذهن پس از اینکه مفهوم حرفی عدم را یعنی سلب تحصیلی یعنی مفهوم «نیست» را به مفهوم اسمی یعنی مفهوم «هست نه» به صورت ایجاب عدولی تبدیل کرد، آن وقت است که نوبت به تقسیم عدم به مطلق و اضافی می‌رسد.

- در یک تقسیم‌بندی عدم به ذاتی یعنی مجامع و غیر ذاتی یعنی مقابل تقسیم می‌شود، عدم مجامع همان عدم ذاتی است که هر ممکن‌الوجودی که در خارج وجود دارد به آن متّصف است. اگر چه این ممکن‌الوجودها در خارج وجود دارند ولی این وجود به سبب علّت هستی‌بخش آنها می‌باشد و آنها فی حدّ ذاته معدومند. عدم غیرذاتی یا مقابل یعنی نبود همان ممکنات به سبب نبود علّت هستی‌بخش آنها که این عدم مقابل هیچگاه با وجود، قابل جمع نیست به خلاف عدم مجامع.

- در عدم اضافی، گاهی عدم به یک ذات وجودی اضافه می‌شود مثل عدم زید و گاهی به یک وصف مانند «عدم زمانی، عدم دهری، عدم ازلی و ...» و نیز گاهی عدم به جای ذات وجودی، به یک ذاتِ عدمی یا خودِ عدم اضافه می‌شود مثل عدم شریک‌الباری، عدم اجتماع نقیضین، عدم عدم.

- تمایز همواره به شیئی و ذاتی نسبت داده می‌شود. و تمایز یا باید به تمام ذات باشد یا به جزء ذات و یا به خارج از ذات. و از آنجا که عدم شیئیّت و ذات ندارد لذا تمایزی در اعدام نیست.

- تا چیزی وجود نداشته باشد، علّت یا معلول بودن در مورد آن معنا ندارد زیرا علّت و معلول از تقسیمات وجودند نه عدم. و در واقع این ذهن است که اینگونه معانی را برای عدم اعتبار می‌کند.

- معنای علّیت در اعدام یعنی قضیه‌ی (عدم علّت، علّت است برای عدم معلول) یک قضیه‌ی مجازی است و فقط بیانگر شدّت وابستگی معلول به علّت است و در واقع می‌خواهد با زبان بی‌زبانی، اشاره کند به این شدّت وابستگی در قضیه‌ی حقیقی «وجود علّت، علّت است برای وجود معلول».

- منظور از پارادوکس، دو قضیه‌ی صادق است که متناقض به نظر می‌رسند یا قضیه‌ی صادق واحدی است که به نظر می‌رسد خود را نقض می‌کند.

- حمل در یک تقسیم به حمل اولی و حمل شایع تقسیم می شود، مفاد حمل اولی این است که مفهوم موضوع، همان خود مفهوم محمول است، حکم به «این همانی» و اتحاد بین دو مفهوم است ولی در حمل شایع مصداق موضوع مورد نظر می باشد.

- در قضیه‌ی به حمل اولی هم موضوع به حمل اولی است و هم محمول؛ ولی در قضیه‌ی به حمل شایع، گاهی موضوع به حمل اولی است مانند «انسان کلی است» که این نوع را حمل شایع نوع اول می گویند و گاهی موضوع در حمل شایع، به حمل شایع است مانند «انسان سفید است» که آن را حمل شایع نوع دوم می گویند.

- وحدت حمل از شروط تناقض است. عین همین مطلب در ناحیه‌ی موضوع نیز صادق است؛ یعنی، علاوه بر وحدت حمل دو قضیه، موضوع دو قضیه نیز باید عین هم باشند، اگر اولی قید به حمل اولی یا قید به حمل شایع دارد دومی نیز عیناً باید واجد همان قید باشد. ولی در پارادوکس‌ها این دو شرط فراموش شده‌اند؛ یعنی، یا خود دو قضیه‌ی موجه و سالبه وحدت حمل ندارند، یا اگر وحدت حمل هست، موضوع در یکی به حمل اولی ملحوظ است و در دیگری به حمل شایع ولی به این تفاوت توجه نشده است و تصور شده است که دو قضیه نقیض یکدیگرند. (مصباح یزدی، شرح نه‌ایة الحکمه، تصحیح عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۷، جلد ۱، صص ۲۰۰-۲۰۱)

فهرست منابع

کتاب‌های فارسی

- ۱- دهقانی، محسن، فروغ حکمت (شرح نهاییه)، جلد اول، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- ۲- ذهنی تهرانی، محمدجواد، فصول الحکمة (شرح بر منظومه)، ۳ جلدی، جلد اول، قم، انتشارات حاذق، چاپ اول، ۱۳۶۹.
- ۳- شیروانی، علی، ترجمه و شرح نهاییه الحکمة علامه (ره) سید محمد حسین طباطبائی، جلد اول، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه، ۱۳۷۳.
- ۴- مصباح، محمدتقی، شرح اسفار، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) مرکز انتشارات، ۱۳۷۵.
- ۵- -----، مشکات مصباح (آموزش فلسفه)، دو جلدی، جلد اول، قم، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۴.
- ۶- -----، شرح نهاییه الحکمه، جلد اول، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، انتشارات موسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷.
- ۷- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، جلد ۹ (شرح مبسوط منظومه)، تهران، صدرا، ۱۳۹۰.
- ۸- -----؛ شرح منظومه، تهران، نشر حکمت، چاپ اول، جلد اول ۱۳۶۰ ش.

کتاب‌های عربی

- ۱- علامه حلی، جمال‌الدین حسن، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح علامه حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
- ۲- فیاضی، غلامرضا، شرح و تعلیقات بر نهاییه الحکمة، چهار جلدی، جلد اول، قم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.
- ۳- شیرازی، صدر الدین محمد؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد اول، چهار جلدی، چاپ سوم بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
- ۳- مصباح، محمدتقی، تعلیقۀ علی نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۳.
- ۴- مطهری، مرتضی، شرح منظومه، ۱ جلدی، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه ام القرى للتحقیق، ۱۳۸۸.
- ۵- طباطبائی، محمدحسین، تحقیق و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، جلد اول، چاپ چهارم، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۳۸۴.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی