

سیخرا

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

نقد و بررسی اشکالات احتمالی بر اصل تناقض^۱

مهدی شجریان^۲

چکیده

استحاله اجتماع نقیضین به عنوان ام القضا یا جایگاه مهمی در نظام مبنایابی دارد. این مقاله می‌کوشد با روش تحلیلی - انتقادی اشکالاتی را که می‌توان نسبت به این اصل وارد کرد تبیین کرده، به آن‌ها پاسخ دهد. تردید در حکایتگری این اصل و ساختار ذهنی شمردن آن، تردید در واقع‌نمایی آن، تردید در مصادیق این اصل به دلیل احتمال عدم کشف برخی از شرایط تناقض، تردید در امکان تنظیم استدلال با تکیه بر این اصل به دلیل عدم وجود گزاره‌ای مستقل از آن و در نهایت تردید در ارجاع به این اصل در تلاش‌های علمی مبنایابان، مهم‌ترین اشکالات در این مقام‌اند. هیچ‌یک از این اشکالات وارد به نظر نمی‌رسند. استحاله اجتماع حکم ذات نقیضین است، در هر ساحت وجودی که فرض شوند. تردید در واقع‌نمایی این اصل به شکاکیت منجر خواهد شد و علم حضوری نیز مبنای تصدیق آن است. استقرایی بودن شرایط تناقض منافاتی با بداهت خود این اصل ندارد. استدلال منحصر در قیاس نیست، ضمناً براساس برخی مبانی بدیهیات اولیه هم‌عرض این اصل تکثر دارند. مبنایابان نیز در تلاش‌های علمی خود صرفاً در مقام اقامه برهان و صرفاً بر مبنای انحصار بدیهیات اولیه به این اصل، ملزم به ارجاع استدلال‌های خود به آن هستند.

کلیدواژه‌ها: اصل تناقض، مبنایابی، بدیهی، علم حضوری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۷/۲۸. این مقاله با حمایت مرکز پژوهشی مبنا تالیف شده است.

۲. استادیار گروه عدالت اجتماعی، پژوهشکده مطالعات اجتماعی و تمدنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

m.shajarian@isca.ac.ir

۱. مقدمه

اصل استحاله اجتماع نقیضین اهمیت فراوانی در منطق ارسطویی دارد. در میان بدیهیات ارسطویی، اولیات ارزش و قدر بیشتری دارند؛ قضایایی که تصور طرفین و نسبت در آنها برای تصدیق به قضیه کافی است، مانند «اجتماع نقیضین محال است» یا «کل اعظم از جزء است». با این حال دست‌کم براساس برخی مبانی معرفت‌شناسان خود اولیات نیز ارزش برابر ندارند و در میان آنها اولی‌الاولیات که رتبه نخست را در این صنف از قضایا دارند، قضیه استحاله اجتماع نقیضین یا همان اصل تناقض است؛ به‌گونه‌ای که سایر قضایای اولی و به طریق اولی سایر بدیهیات و حتی نظریات، به این قضیه تکیه دارند (رک. جوادی آملی، ۱۳۸۴ ب: ۱۵۷).

اهمیت این اصل براساس مبنایایی نیز قابل تبیین است. در مبنایایی قضایا به دو قسم پایه و غیرپایه تقسیم می‌شوند و قضایای غیرپایه به قضایای پایه تکیه دارند و با توجه به این نکته که مبتنی بر دیدگاه فوق^۱ در میان قضایای پایه یا همان بدیهیات، اصل اولی «استحاله اجتماع نقیضین» است، جایگاه مهم این اصل در این منظومه معرفت‌شناسی نمایان می‌شود و چنانچه تردیدهایی در این اصل وارد شود، کل معرفت‌هایی که در این منظومه به دست آمده‌اند دستخوش تردید خواهند شد.

مسئله اصلی این مقاله تبیین اشکالاتی^۲ در خصوص اصل تناقض و نقد و بررسی آنهاست. این مقاله با روش تحلیلی - انتقادی و مراجعه به منابع و اسناد کتابخانه‌ای پاسخ این مسئله را می‌کاود. اشکالات احتمالی مذکور طولی هستند و پاسخ به هر یک زمینه طرح بعدی را فراهم می‌سازد و در صورت عدم پاسخ‌گویی به اشکالات قبلی، منطقاً نوبت به اشکالات بعدی نخواهد رسید.

به‌صورت کلی می‌توان پیشینه این پژوهش را به دو دسته تقسیم کرد: منابعی که در ضمن طرح مباحث مختلف معرفت‌شناسی، به برخی زوایای این اصل پرداخته‌اند؛ منابعی که به‌صورت خاص درباره این اصل نگاشته شده‌اند. در دسته نخست منابعی عمومی وجود دارند که در متن مقاله به آنها استناد خواهد شد. در دسته دوم نیز برخی آثار قابل ذکرند. مقاله «درباره اصل امتناع تناقض»، در تلاش است تا تبیین‌های این اصل و احکام و فروع آن را با توجه به سه جنبه معرفت‌شناختی، فلسفی و منطقی بازخوانی نماید (صادقی، ۱۳۸۴). مقاله «جایگاه ام‌القضایا در میان معارف بشری»، نظریات مختلفی را که کیفیت ابتدای علوم بر این اصل را تشریح می‌کنند، بررسی کرده است (سلیمانی امیری،

۱. در این مقام دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد که در متن مقاله تبیین خواهند شد.

۲. اشکالات مطرح‌شده در این مقاله اشکالات سید کمال حیدری است که در مصاحبه حضوری نگارنده با نامبرده مطرح شده است.

۱۳۸۵). مقاله «اصل امتناع تناقض: حکمت متعالیه و منطق فازی»، با تحلیل این اصل از منظر حکمت متعالیه می‌کوشد انگاره منطق فازی مبنی بر انکار امتناع تناقض را بررسی کند (حسین‌زاده، ۱۳۸۶). مقاله «بررسی و نقد تناقض‌باوری»، اندیشه تناقض‌باور به‌خصوص آرای گراهام پریست را بررسی کرده است (شریف‌زاده، ۱۳۹۰) و مقاله «ماهیت اصل امتناع تناقض و فروع سه‌گانه آن» با تحلیل این اصل می‌کوشد ثابت کند حقیقت تناقض چیزی جز «اجتماع و ارتفاع نفی و اثبات متعلق به امر واحد» نیست (جهان‌فکر، ۱۳۹۴).

مقاله پیش‌رو با آثار پیشین تمایز دارد و می‌کوشد اشکالات احتمالی به این اصل را که بعضاً در منابع پیشین مطرح نشده‌اند در یک نظام طولی استخراج کند و به آن‌ها پاسخ دهد. در بخش اول مقاله این اشکالات تشریح خواهند شد و در بخش دوم پاسخ آن‌ها بیان خواهد شد.

۲. اشکالاتی درخصوص اصل تناقض

۲-۱. عدم امکان اثبات حکایتگری این قضیه از واقع و احتمال ساختاری بودن آن

درخصوص اصل تناقض دو احتمال وجود دارد: اینکه اصل مزبور یک قضیه حاکی از واقع خارجی باشد و اینکه این اصل حکایتی از واقع نکند، بلکه مربوط به ساختار وجودی انسان باشد. در گام نخست باید ثابت کرد که این اصل ساختار ذهن ما نیست تا در مرحله بعد روشن شود که آیا در این حکایتگری صادق است یا نه. احتمال ساختاری بودن این اصل، به این شکل که دستگاه وجودی ما به‌گونه‌ای خلق شده است که وجود و عدم در آن اجتماع نمی‌کند، احتمالی است که اساس اشکال اول را شکل می‌دهد.

برای تقریب به ذهن می‌توان گفت همان‌طور که در مسئله شنیدن و دیدن ساختار وجودی ما به‌گونه‌ای است که برخی اشیای موجود را نمی‌بینیم و نمی‌شنویم، کاملاً ممکن است ذهن ما نیز به‌گونه‌ای باشد که چنین محدودیتی در خلقت آن نهادینه شده است و نمی‌تواند وجود و عدم را با یکدیگر جمع کند و ای بسا این اجتماع در جهان خارج ممکن است، اما ساختار ذهنی ما راه به آن ندارد.

از سویی دیگر هیچ تلاشی برای نفی این احتمال نیز نمی‌توان کرد؛ زیرا هر استدلالی که به نفع این اصل اقامه شود، مبتنی بر پذیرش آن و نوعی مصادره به مطلوب است. در نتیجه به مجرد اینکه برای اثبات واقعی بودن این قضیه استدلالی اقامه شود، پیش‌تر این قضیه پذیرفته شده است. بنابراین راه اثبات این قضیه به روی انسان بسته است و این قضیه محتملة‌الطرفین و جدلیه‌الطرفین خواهد شد.

حاصل اینکه به‌جای تأکید بر واقعی بودن این اصل باید گفت: «استحاله اجتماع نقیضین یا ساختار ذهن ماست یا یک گزاره حکایتگر از واقع است» و هیچ‌یک از این دو احتمال را نمی‌توان بر

دیگری ترجیح داد.

۲-۲. عدم امکان کشف عقلی صادق بودن این قضیه

بر فرض که از اشکال قبل صرف نظر کنیم و حکایتگری آن از واقع را بپذیریم، آنگاه اشکال مربوط به مطابقت این گزاره با واقع مطرح خواهد شد. کاملاً محتمل است که عقل ما در درک این گزاره اولیه خطا کرده باشد و با عقل بشری نمی توان ثابت کرد که در هیچ ساحتی از عالم، وجود و عدم امکان اجتماع ندارند.

به صورت کلی، هیچ راهی برای نفی خطا از عقل بشر وجود ندارد. به همین دلیل است که علامه طباطبایی احتمال خطای عقل بشری را با تکیه بر اوصاف کمالیه الهی نفی می کند: «جای هیچ تردید نیست که با انسان چنین نیرویی هست، یعنی نیرویی به نام عقل دارد که می تواند مبدأ صدور احکام کلی باشد، با این حال چطور تصور دارد که قلم صنع و تکوین چیزی را در آدمی قرار دهد که کارش همه جا و همواره خطا باشد؟» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۶/۱؛ همو، ۱۴۱۷: ۴۸/۱).

سخن فوق پذیرفته نیست؛ زیرا پیش فرض های فراوانی برای اینکه این استدلال پذیرفته شود مسلم گرفته شده است. طبق این استدلال خداوند حکیم انسان را به برترین تقدیر خلق کرده است. در چنین خلقتی نمی توان قوه ای تصور کرد که اشتباه می کند و الا حکیم بودن و احسن تقدیر بودن او مخدوش می شود. این در حالی است که اثبات خود این مقدمات با همین عقل بوده است و احتمال خطا بودن آن ها منتفی نخواهد شد.

۲-۳. عدم امکان تکیه بر این اصل به دلیل استقرایی بودن شرایط تحقق تناقض

با چشم پوشی از دو اشکال قبل، فرض می کنیم که اولاً این اصل حقیقتاً حکایتگر است و صرف ساختار ذهن انسانی نیست و ثانیاً مطابق با واقع است و خطایی در آن شکل نگرفته است. با این همه مسلم است که این گزاره بر فرض واقعی بودن، مطلق نیست و شرایطی دارد. تا قبل از ملا صدرا برای تحقق تناقض ۸ شرط مطرح می شد که در فرض فقدان هر یک از آن ها، اجتماع روا می شد. برای مثال موضوع باید واحد باشد در نتیجه وجود الف با عدم وجود ب تناقضی ندارد. این شروط استقرایی اند؛ زیرا ملا صدرا شرط نهمی (وحدت حمل) را به آن ها افزود. بنابر این شرط جدید، دو گزاره «الجزئی جزئی» و «الجزئی لیس بجزئی» تناقض ندارند و هرکسی که این دو را متناقض انگاشته، خطا کرده است؛ زیرا این دو گزاره در حمل وحدت ندارد به گونه ای که در اولی حمل «اولی ذاتی» و در دومی «شایع صناعی» است.

بنابراین کاملاً ممکن است که متفکر دیگری شرایط دیگری نیز برای تناقض ذکر کند و در نتیجه بسیاری از مواردی که تا قبل از لحاظ این شرایط مصداق اجتماع نقیضین و ممتنع محسوب می شدند،



نقد و بررسی اشکالات احتمالی بر اصل تناقض

دیگر چنین نباشند. حال که برهانی بر این حصر وجود ندارد، هر گزاره‌ای که ادعا شود مصداق اجتماع نقیضین است، ممکن است مصداق اجتماع نقیضین نباشد و شرطی ناشناخته از تحقق تناقض در آن شکل نگرفته باشد.

نتیجه اینکه هر مدعایی که مصداقی از تناقض محسوب شود، محتمل است که حقیقتاً مصداق تناقض نباشد و تنها می‌توان گفت تا به این لحظه به باور من مصداق تناقض است، اما نمی‌توان تناقض بودن آن را با یقین بالمعنی الاخص پذیرفت.

۲-۴. عدم امکان تشکیل استدلال از طریق اصل تناقض

بر فرض که از تمام اشکالات قبل صرف‌نظر کنیم و استحاله اجتماع نقیضین را یک گزاره واقع‌نما که می‌توان مصادیق آن را به‌وضوح شناخت محسوب کنیم، اشکال دیگری در این مقام وجود دارد. در منطق ارسطویی برای اثبات یک مدعای نظری، دست‌کم نیازمند دو مقدمه مستقل و تکرار حد وسط هستیم تا از این طریق بتوان قیاسی تشکیل داد که اگر شرایط صوری و مادی در آن رعایت شود، منتج خواهد بود. حال اگر استحاله مذکور را یک مقدمه واقعی بشماریم، آنگاه نمی‌توان از این مقدمه به‌تنهایی مدعایی را اثبات کرد، بلکه باید یک قضیه دیگری به آن ضمیمه شود تا استدلال شکل گیرد. حال با توجه به اینکه هر قضیه دیگری غیر از استحاله اجتماع نقیضین نظری است، چگونه می‌توان چنین استدلالی را مطابق با واقع و زوال‌ناپذیر محسوب کرد؟

۲-۵. عدم وفاداری به این قضیه

بر فرض که از تمام اشکالات قبل چشم‌پوشی کنیم و استحاله اجتماع نقیضین را قضیه، واقعی، نامشروط و قابل بهره‌گیری در استدلال محسوب کنیم، آنگاه اشکال دیگری به وجود می‌آید. به نظر می‌رسد نگاه آرمانی تکیه بر ام‌القضایا و ختم نمودن تمام مدعیات نظری به آن در مباحث علمی محقق نمی‌شود و اندیشمندان و به‌صورت خاص فیلسوفان مدعیات خود را در یک نظام استدلالی به این قضیه ارجاع نمی‌دهند. مثلاً در مسائل کلامی مثل ضرورت نبوت یا عصمت امام و مانند آن‌ها، چگونگی ابتنا به این اصل تبیین نشده است. علاوه بر این آن مقدار از ارجاعات به این اصل نیز که وجود دارد، مسائلی نظری و اجتهادی است و نمی‌توان آن‌ها را مفید یقین بالمعنی الاخص محسوب کرد.

۳. نقد و بررسی اشکالات فوق

۳-۱. حکایتگری تناقض از واقع

نقطه عزیمت اشکال اول تردید در واقع‌نمایی این اصل و احتمال ساختاری بودن آن در نهاد آدمی

است. برای پاسخ به این اشکال مطالبی ذکر می‌شود.

پیشینه اشکال: تردید در واقع‌نمایی اصل تناقض و ساختاری شمردن آن، در تاریخ معرفت‌شناسی به‌صورتی گسترده‌تر پیشینه دارد. پیشینه این اشکال را باید در سوبژکتیویسم (Subjectivism) جست‌وجو کرد (حسین‌زاده، ۱۳۹۶: ۳۵۵). توضیح اینکه تا قبل از دکارت فاعل شناسا تنها طریقی برای شناخت عینیت‌های خارجی بود، اما او با توجه ویژه به شک و اثبات وجود خود با تکیه به شکی که آن را می‌یافت، نگاه معرفت‌شناسان به فاعل شناسا را متحول ساخت و فاعل شناسا را از مدار طریقی خارج کرد و به موضوع شناخت متحول ساخت. پس از او کانت نقش فاعل شناسا در تعیین‌بخشی به حقایق را بیش‌ازپیش مطرح کرد. از منظر کانت تمام آنچه انسان در حوزه معرفت‌های خود با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند صرفاً «پدیدار» (Phenomena) هستند و «پدیده» (Noumena) عینی از دسترس فهم مستقیم ما بیرون است. او می‌پنداشت که برخلاف تصور رایج، ذهن ما بازتاب جهان عینی نیست، بلکه ما با بهره‌مندی از قالب‌های پیشینی که در دستگاه ذهن خود داریم، پدیده‌های عینی را متناسب با آن‌ها و آن‌گونه که آن‌ها به جلوه می‌کشاند درک می‌کنیم (کاپلستون، بی‌تا: ۲۵۱/۶).

تأمل در استدلال‌ناپذیری اصل تناقض: اشکال اول به دلیل اثبات‌ناپذیری اصل تناقض، در واقع‌نمایی آن تردید می‌کند. پیش‌فرض این اشکال این است که «هر معرفتی نیازمند اثبات است». براساس این پیش‌فرض اعتبار اجتماع نقیضین نیز متوقف بر اثبات آن شده است و در نتیجه از این نکته که ذهن ما توان اثبات این قضیه را ندارد، نتیجه گرفته شده است که این اصل «محتملة الطرفين و جدلیة الطرفين» است. این در حالی است که پیش‌فرض مذکور پذیرفته نیست. مبنایان معتقدند «تنها معرفت‌های نظری نیازمند اثبات هستند» و در نتیجه اصل مذکور از این قاعده تخصصاً بیرون است.

عموم مبنایان نیز اعتبار هر باوری را به اثبات کردن آن نمی‌دانند و به وجود باورهای بدیهی و بی‌نیاز از اقامه استدلال و تفکر اذعان دارند. آنان معتقدند اگر هر باوری نیازمند اثبات باشد، آنگاه هیچ باور معتبری شکل نخواهد گرفت. بنابراین در نظام باورهای ما، وجود برخی باورهای پایه که بی‌نیاز از اثبات‌اند، امری ضروری است و الا دامنه باورهای انسان سر از تسلسل بی‌نهایت درمی‌آورد و هیچ باور مطابق با واقعی شکل نمی‌گیرد. در حالی که بدون شک وجود برخی از باورهای پایه و مطابق با واقع بودن آن‌ها، نظیر وجدانیات و اولیات، امری مسلم است (رک. حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۶۳).

علاوه بر این، التزام به این پیش‌فرض اشکالات نقضی فراوانی دارد. اگر به‌راستی «واقعی بودن هر باوری نیازمند اثبات است»، دلیل واقعی بودن خود این باور، که چنین محکم‌انگاشته می‌شود و مبنای تردید در اصل استحاله اجتماع نقیضین قرار می‌گیرد، چیست؟ کدام استدلال برای اثبات این باور ارائه

شده است و اگر استدلالی برای آن وجود ندارد، چگونه می‌توان با تکیه بر این اصل نیازمند استدلال که ثابت نشده است، در اولی‌الاولی تردید کرد؟

از سویی دیگر در بطن اشکال اول قیاسی استثنایی نیز به چشم می‌خورد مبنی بر اینکه اگر استدلال بر این اصل تنظیم شود، مصادره به مطلوب است + لکن مصادره به مطلوب باطل است = استدلالی بر این اصل تنظیم نمی‌شود. حال باید پرسید با تردید در خود این اصل، صغری و کبری این استدلال به چه دلیل معتبر شمرده شده‌اند و به واسطه آن‌ها استدلالی بر عدم امکان اقامه استدلال برای اصل تناقض تنظیم شده است؟ چه اشکالی دارد که نقیض ملازمه موجود در صغری نیز صادق باشد و در نتیجه استدلال بر این اصل هم ملازم با مصادره به مطلوب باشد و هم نباشد؟ نیز چه اشکالی دارد که نقیض کبری نیز صادق باشد و در نتیجه مصادره به مطلوب هم باطل باشد هم باطل نباشد؟ و اساساً چرا نتوان قیاس استثنایی را هم صادق شمرد و هم کاذب؟

جواب‌های نقضی به اشکال اول: اشکال اول از جهات مختلف خودشکن است و مصداق سر شاخه نشستن و بن بریدن است؛ زیرا بسیاری از مدعیات مطرح شده در آن، مبتنی بر واقعی انگاشتن اصل تناقض است. نمونه‌ای از این اشکال نقضی در بیان قبل مطرح شد و در اینجا گزاره «استحاله اجتماع نقیضین یا ساختار ذهن ماست یا یک گزاره حکایتگر از واقع است»، که نتیجه اشکال اول است، محل نظر قرار می‌گیرد. این گزاره یک حمله مردده‌المحمول است مثل اینکه: «این عدد یا زوج است یا فرد». پذیرش این گزاره‌ها متوقف بر پذیرش پیشین اصل استحاله اجتماع نقیضین است و آلا اگر اجتماع و ارتفاع نقیضین محال نباشد، تردیدی که در محمول بیان می‌شود پذیرفته نخواهد بود. به دیگر سخن دو سؤال در ذیل این گزاره مطرح می‌شود که تنها با پذیرش اصل استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین قابل پاسخ است: اولاً چه اشکالی دارد که این اصل هم ساختار باشد و هم ساختار نبوده و واقعی باشد (بین دو احتمال جمع شود) و نیز از کجا معلوم که این اصل نه ساختار باشد نه واقعی بلکه امر سومی باشد (هر دو احتمال رفع شود). روشن است که پاسخ به سؤال اول مبتنی بر پذیرش استحاله اجتماع نقیضین و پاسخ به سؤال دوم مبتنی بر پذیرش استحاله ارتفاع نقیضین است و طبعاً کسی که در این دو اصل تردید دارد، نمی‌تواند این دو سؤال را پاسخ دهد و در نتیجه همین گزاره مذکور نیز قابل طرح کردن نیست.

استحاله اجتماع و ارتفاع، حکم خود نقیضین: استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین حکم خود نقیضین است نه حکم ساختار ذهن (رک. حسین‌زاده، ۱۳۹۳: ۵۱۸). آنچه فاعل شناسا در این قضیه به آن اعتراف می‌کند، این است که نقیضین به‌خودی‌خود امکان اجتماع و ارتفاع ندارند و این حکم در ذات نقیضین نهفته است بدون اینکه این حکم وابسته به ظرف تحقق آن باشد. در نتیجه نقیضین نه در

ظرف ذهن و ساختار وجود آدمی بلکه در هر ظرف دیگری همین حکم را خواهند داشت. برای مثال «وجود انسان و عدم انسان» جمع نمی‌شوند و این عدم اجتماع متقوم به خود موضوع مذکور است نه ساختاری که در آن درک شده‌اند. در نتیجه در خارج ذهن انسان و در هر ساختار دیگری نیز همین حکم را خواهند داشت.

ممکن است گفته شود بیان فوق شبیه مصادره به مطلوب است. مدعا این است که این قضیه امری واقعی و بیرون از ذهن است، اما دلیل نیز بر همین ادعا اصرار می‌کند که قضیه مذکور حکم ذهن نیست و واقعی خارجی است. این در حالی است که این مدعا اول الکلام است و هنوز ثابت نشده است. اما باید توجه داشت که آنچه این پاسخ مدعی آن است، نه اقامه یک استدلال بلکه تأکید بر بداهت مسئله و نوعی تشبیه است و به همین دلیل نمی‌توان آن را مصادره به مطلوب خواند و گرنه باید وجود هرگونه گزاره بی‌نیاز از استدلال را منکر شویم که نه تنها ادعایی است که احدی به آن التزام ندارد، بلکه چنان‌که گذشت این گزاره (هیچ گزاره بی‌نیاز از استدلالی نداریم) خود را نیز نقض می‌کند؛ زیرا ملتزم به آن برای خود این گزاره نیز استدلالی اقامه نمی‌کند.

۲-۳. راه‌حلهایی برای اثبات صدق اصل تناقض

نقطه عزیمت اشکال دوم، تأکید بر عدم امکان اثبات صادق بودن اصل تناقض، بر فرض پذیرش حکایتگری آن از واقع است. در ادامه ابتدا درخصوص مطلبی که در اشکال از علامه طباطبایی نقل شد تأمل می‌کنیم و سپس سه بیان برای اثبات واقعی بودن این اصل تبیین خواهد شد.

روشن است که استدلال به خطاناپذیر بودن عقل با تکیه بر حکمت الهی، استدلال صحیحی نیست و توان اثبات این مدعا را ندارد. پیش از این در فلسفه غرب، دکارت شبیه این استدلال را داشته است. به اعتقاد او یک سلسله از مفاهیم به صورت فطری در دستگاه ادراکی ما قرار گرفته است، اما این مفاهیم صادق و مطابق با واقع هستند و گرنه حکمت خداوند خدشه‌دار می‌شود و لازم است او را فریبکار بشماریم (رک. مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۲۱۵/۱).

حال باید دید مقصود علامه در عبارت نقل شده چه بوده است. با مشاهده قبل و بعد این عبارت این نکته به وضوح نمایان می‌شود که ایشان در مقام اثبات معصومیت و خطاناپذیری عقل نبوده است. روی سخن وی با مادیون است؛ کسانی که معرفت را در محسوسات منحصر می‌دانند و باورهای غیرحسی و غیرتجربی را انکار می‌کنند. علامه در نقد این دیدگاه به پنج دلیل عقلی تمسک کرده است و در نهایت بعد از پنج دلیل مذکور، عبارت فوق را آورده است. به نظر می‌رسد وی در مقام اثبات اعتبار عقل نیست و الا پیش از این عبارت پنج دلیل عقلی اقامه نمی‌کرد، بلکه حجیت عقل و به دنبال آن وجود

خدا و اوصاف کمالیه او و اصول موضوعه لازم را پذیرفته است و در نهایت در این بافت است که با تکیه بر حکمت الهی، خطاپذیر بودن قوه عقل را محدودش می‌شمارد.

به هر روی برای اثبات صدق اصل تناقض، سه طریقه در ادامه بیان خواهد شد. ذکر این نکته نیز لازم است که مقصود از اثبات در این مقام، اقامه استدلال و تنظیم یک فرایند فکری نیست، بلکه به اعتقاد میناگرایان همه این بیانات از سنخ تنبیه هستند. این راه‌حل‌ها مجهولی تصدیقی را به معلومی تصدیقی تبدیل نمی‌کنند تا در نتیجه استدلالی منطقی محسوب شوند، بلکه معلومی تصدیقی را که ای بسا مغفول است، بازخوانی و بازنمایی می‌کنند و از این جهت نه مفید علم بلکه مفید علم به علم هستند (رک. مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۲۹/۱).

اثبات از طریق «ضروری بودن»: در این طریق واقعی بودن این قضیه، با تبیین ضروری بودن آن اثبات می‌شود. ضروری بودن این اصل به این معناست که هیچ‌کس در نظام فکری خود توان مخالفت و تردید در این قضیه را ندارد. هر گزاره‌ای که در باب تردید نسبت به این قضیه مطرح شود (نظیر تمام گزاره‌هایی که در بیانات اشکالات فوق مطرح شدند) خود متوقف بر پذیرش این اصل است و الا با تردید در این اصل و طرح احتمال ساختاری و غیرواقعی بودن آن، گزاره‌های مطرح‌شده قابل استناد نیستند و ممکن است نقیض آن‌ها نیز صحیح و قابل استناد باشد.

اساساً اعتبار هر باوری وابسته به این گزاره است و با تردید در این باور، هیچ باور خالی از تردیدی در نظام فکری ما وجود نخواهد داشت و شکاکیت مطلق بر ما حاکم خواهد شد و شخص حتی در طرح این سالبه کلیه که «احراز مطابقت هیچ‌یک از باورهای ما با واقعیت ممکن نیست» نیز باید تردید کند؛ زیرا کاملاً محتمل است که نقیض این گزاره نیز صادق باشد؛ چراکه اجتماع نقیضین در باور چنین شخصی امری محال قلمداد نشده است، پس در عین طرح گزاره قبل (احراز مطابقت هیچ‌یک از باورهای ما با واقعیت ممکن نیست) باید احتمال دهد که: «احراز مطابقت برخی از باورهای ما با واقعیت ممکن است».

به دلیل همین ضروری بودن گزاره فوق است که حکیمان اسلامی از آن به «ام‌القضایا» تعبیر کرده‌اند و آن را در میان باورهای آدمی نظیر واجب‌الوجود در میان مخلوقات هستی شمرده‌اند؛ زیرا همان‌طور که تردید در وجود خداوند متعال، موجب تردید در وجود غیر او می‌شود و در این فرض هستی هیچ موجودی توجیه ندارد، تردید در این اصل نیز موجب تردید در همه باورهای فاعل شناسا خواهد شد و در این صورت هیچ معرفتی توجیه ندارد و شکاکیت همه‌جانبه بر دستگاه فکری بشر حاکم خواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۹۰/۱).

اثبات از طریق «اولی بودن»: براساس این طریق واقعی بودن این اصل، نظیر واقعی بودن سایر

بدیهیات اولیه است. بدیهیات اولیه و از جمله اصل تناقض صادق‌اند؛ زیرا این صدق لازمه خصوصیت مفهومی و معنایی در ذات این قضایاست. مثلاً در گزاره «جزئی جزئی است»، نفس تصور طرفین و نسبت، دستگاه ادراکی را به صادق بودن این گزاره رهنمون می‌کند. چنانچه در گزاره «سیاه سفید است»، نفس تصور اطراف قضیه، خبر از ناهمگونی و ناسازگاری اجزای قضیه با یکدیگر دارد و همین امر موجب تکذیب گزاره دوم می‌شود. براساس همین تحلیل است که ابن‌سینا اثبات صادق بودن این قضایا را بی‌نیاز از هر سبب بیرونی می‌داند و به این نکته تأکید می‌کند که: «کلما وقع للعقل التصور لحدودها بالکنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف الا على وقوع التصور و الفطانه للتركيب» (ابن‌سینا، بی تا: ۲۱۵/۱).

در میان معرفت‌شناسان معاصر نیز برخی از طریق تحلیل مفهومی این قضایا تلاش می‌کنند تا واقع‌نمایی آن‌ها را تشریح کنند. مثلاً قضیه اولی «کل بزرگ‌تر از جزء خود است» از مفرداتی تشکیل یافته است: تصور «کل» که معنای خود را نشان می‌دهد؛ تصور «جزء» که آن‌هم معنای خود را نشان می‌دهد؛ و هیچ‌کدام از این دو تصور نیز در حکایت از معنای خود خطایی ندارند؛ و تصور «بزرگ‌تر بودن»، که آن‌هم بدون خطا معنای خود را نشان می‌دهد. اکنون به سراغ ترکیب این مفردات می‌رویم: بزرگ‌تر بودن کل از جزء خودش، که این تصور هم بدون خطا معنای خود را نشان می‌دهد. اینجا محمول (بزرگ‌تر از جزء) و موضوع (کل) را که باهم می‌سنجیم، می‌بینیم میان معناهای کل و جزء و بزرگ‌تر بودن کل از جزء خود، امکان ندارد کلی باش، د ولی از جزء خود بزرگ‌تر نباشد و هر کس که موضوع (کل) و محمول (بزرگ‌تر از جزء) و نیز رابطه و نسبت میان این دو را درست تصور کرده باشد، در آن صورت به روشنی و بی‌هیچ تردید و احتمال دیگری تصدیق خواهد کرد که کل از جزء خود بزرگ‌تر است (فیاضی، ۱۳۹۲: ۱۸۶).

بر این اساس، ادراک واقعی بودن اصل اجتماع نقیضین، به بیش از تصور طرفین و نسبیّت بین آن‌ها نیاز ندارد. وقتی به درستی این تصورات شکل گیرد، آدمی اذعان می‌کند که اجتماع نقیضین به خودی خود و صرف‌نظر از هر ساختاری، امری محال و نشدنی است.

اثبات از طریق «علم حضوری»: طریقه مدّ نظر برخی از معرفت‌شناسان معاصر برای اثبات واقعی بودن گزاره‌های بدیهی، ارجاع آن‌ها به علم حضوری است. دانش ما به واقعیت‌های خارجی یا با واسطه صورت‌های ذهنی شکل می‌گیرد نظیر تصویری که از یک شاخه گل در ذهن داریم و این «علم حصولی» است که به «حاضر بودن صورت یک واقعیت در نفس انسان» تعریف شده است، یا بدون واسطه است؛ یعنی خود آن واقعیت خارجی بدون هیچ واسطه‌ای در افق نفس ما حاضر است؛ مانند زمانی که دردی را با تمام وجود درون خود می‌یابیم و این «علم حضوری» است که از آن به «حاضر

بودن خود واقعیت در نفس» تعبیر کرده‌اند.

از طرفی دیگر صدق به معنای مطابقت با واقع و کذب به معنای مخالفت با واقع، تنها جایی فرض دارند که میان واقع و معرفت و دانش ما واسطه‌ای (که همان صورت ذهنی است) وجود داشته باشد. اگر صورت ذهنی ما با واقعیت خارجی مطابقت داشته باشد، آنگاه باور مذکور صادق و الا کاذب است. با این توضیح معلوم می‌شود که تقابل صدق و کذب، ملکه و عدم است و تنها جایی صادق است که شأنت ملکه (صدق) وجود داشته باشد و آنجا که این شأنت وجود دارد، علم حصولی است. بنابراین علم حصولی یا صادق است (در صورت مطابقت صورت ذهنی با واقعیت خارجی) یا کاذب (در صورت عدم مطابقت) و این علم حصولی است که موضوع صدق و کذب واقع می‌شود. اما علم حضوری اساساً شأنت صدق و در نتیجه کذب ندارد. در اینجا واسطه‌ای در کار نیست تا در فرض مطابقت صادق و در فرض عدم مطابقت کاذب باشد، بلکه آنچه در علم حضوری هست، نفس واقعیت است که در افق نفس فاعل شناسا تحقق عینی پیدا کرده است. بنابراین علم حضوری فوق صدق است و عین واقعیت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۲۳۳/۱).

با تحلیلی که از علم حضوری ارائه شد، سر راه‌یابی انسان به واقعیت نمایان می‌شود. شاید آدمی در واقع‌نمایی دانش‌های حصولی خود شک کند و احراز صادق بودن و مطابق با واقع بودن آن‌ها برای او مسئله باشد، اما در اینکه معلومات حضوری او عین واقع‌اند، هیچ تردیدی نمی‌کند.

از منظر استاد مصباح یزدی، احراز صدق اولیات و از جمله اصل تناقض از طریق علم حضوری ممکن است. به اعتقاد وی نه تنها گزاره‌های وجدانی واقعی بودن خود را از علم حضوری وام می‌گیرند، بلکه اولیات بدیهیه نیز چنین‌اند و انسان با معاینه نفس خود، واقعی بودن آن‌ها را درمی‌یابد. براساس این دیدگاه صورت‌هایی ادراکی که از اطراف قضایای اولیه (موضوع و محمول یا مقدم و تالی) داریم، در افق نفس ما حاضرند و ما با تأمل در درون خود پیوستگی و وابستگی این صورت‌ها با یکدیگر را ادراک می‌کنیم و درمی‌یابیم که چنین قضایایی بالضرورة صادق هستند (رک. مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۶۵/۱؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۸: ۳۵؛ همو، ۱۳۹۴ الف: ۲۳۹؛ همو، ۱۳۹۳: ۴۹۵).

تلاش‌های صورت‌گرفته در این راستا پس از استاد مصباح یزدی توسط شاگردان ایشان تعمیم و تکمیل شده و با طرح برخی اشکالات و پاسخ به آن‌ها قوت بیشتری پیدا کرده است (رک. طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۹۰: ۳۱۵؛ عارفی، ۱۳۸۹: ۳۲۱)، اما اصل این ابتکار از آن ایشان است و در اینجا به سبب رعایت اختصار، عبارات نقل شده از وی در خصوص کیفیت ارجاع اصل مذکور به علم حضوری را بیان می‌کنیم:

حقیقت این است که نفس موجودی را با علم حضوری درک کرده و سپس در حال دیگری آن

را نیافته و با مقایسه این دو حال، استعداد درک مفهوم «وجود» و «عدم» را پیدا کرده است و قضیه محال بودن تناقض چیزی جز بیان این حقیقت نیست که در فرض صدق مفهوم «وجود» به هیچ وجه جایی برای صدق مفهوم «عدم» از همان جهت صادق بودن مفهوم وجود، نیست (عارفی، ۱۳۸۹: ۳۲۷).

۳-۳. شرایط اصل تناقض و کیفیت احراز آن‌ها

ماحصل اشکال سوم این بود که بر فرض حکایتگری اصل تناقض از واقع در عین صادق بودن آن، نمی‌توان این اصل را به صورت قطعی بر مصادیق آن تطبیق کرد؛ زیرا در هر مصداقی ممکن است شرطی وجود داشته باشد که احراز نشده است و با چنین احتمالی تمامی مصادیق این اصل با تردید مواجه خواهند شد و در مورد آن‌ها تنها می‌توان گفت: «تا به این لحظه با باور من مصداق تناقض است».

به نظر می‌رسد براساس این اشکال حتی سخن اخیر را نیز نمی‌توان گفت و شکل‌گیری باور از اساس منتفی خواهد شد و دامنه این تردید حتی باورهای فعلی را نیز شامل می‌شود. اما صرف نظر از این بیان نقضی، در مقام پاسخ به اصل اشکال توجه به مطالب ذیل ضروری است:

تعلیمی بودن شرایط تناقض: شرایط تناقض تعلیمی هستند نه واقعی؛ توضیح اینکه در تناقض تنها شرطی که وجود دارد، تعلق اثبات و نفی به شیء واحد است (صادقی، ۱۳۸۴: ۱۳۴). منطق دانان برای تناقض سه قسم ذکر می‌کنند: تناقض در اعیان، مثل تناقض میان وجود و عدم وجود؛ تناقض در قضایا، مثل تناقض میان سالبه کلیه و موجه جزئی و تناقض در محمول‌ها مثل تناقض میان عالم بودن زید و عالم نبودن او. شرایط تناقض که در اشکال فوق مطرح شده‌اند، صرفاً در قسم دوم مطرح‌اند و درباره قسم اول (تناقض در اعیان) و سوم (تناقض در محمول‌ها) این شرایط مطرح نیستند.

از سویی دیگر منطق دانان هر سه قسم تناقض را به یک حقیقت بازمی‌گردانند: «نقیض کل شیء رفعه» (جهان‌فکر، ۱۳۹۴: ۱۴۵). بنابراین تنها شرط تناقض این است که رفع خود شیء به عنوان نقیض آن محسوب شود و در این میان تصور نقیض شیء به صورت خطا شکل نگیرد. حال «شیء» در این عبارت سه صورت دارد: گاهی شیء عین خارجی است (تناقض در اعیان)، گاهی شیء گزاره است (تناقض در قضایا) و گاهی شیء محمول است (تناقض در محمول‌ها) و در تمام این موارد هنگامی تناقض شکل می‌گیرد که در مقابل شیء، دقیقاً نقیض آن قرار گیرد نه چیزی غیر از آن.

در خصوص تناقض در قضایا منطق دانان برای اینکه نشان دهند دقیقاً رفع و نقیض یک قضیه کدام است، شرایطی را مطرح می‌کنند که بدون شک استقرایی‌اند و حصر آن‌ها عقلی نیست (حسین‌زاده،

۱۳۸۶: ۸۶). پیچیدگی برخی گزاره‌ها موجب می‌شود تا انسان از شناخت دقیق رفع و نقیض آن مصون از خطا نشود و آنچه را که رفع و نقیض یک گزاره نیست، رفع آن محسوب کند. برای کاهش این خطا منطقی دانان شرایط مذکور را بیان کرده‌اند تا در قبال یک گزاره دقیقاً نقیض آن قرار گیرد نه چیز دیگری.

عدم منافات طرح شرایط با بداهت اصل تناقض: شرایط تناقض منافاتی با بداهت استحاله اجتماع نقیضین ندارند؛ توضیح اینکه وقتی شرایط مذکور صرفاً در تناقض قضایا مطرح شدند و جنبه تعلیمی یافتند؛ به این معنا که طرح آن‌ها صرفاً از باب تحقق تعلق اثبات و نفی به شیء واحد است و در حقیقت تنبیه به یک مسئله بدیهی است، آنگاه اولاً این شرایط در تناقض در اعیان و محمول‌ها وجود ندارد و طبعاً اشکال مذکور حتی اگر وارد باشد، به آن دو صورت دیگر تناقض خللی وارد نمی‌کند و واقعی بودن آن‌ها با تحلیل‌های قبل اثبات می‌شود. ثانیاً این شرایط حتی بدیهی بودن «استحاله تناقض در قضایا» را نیز مخدوش نمی‌کنند. آنچه مبنای مدعی بداهت آن هستند، اصل استحاله ارتفاع نقیضین است و گرنه تشخیص مصادیق نقیضین لزوماً امری بدیهی نیست و امکان خطای فاعل شناسا در آن‌ها وجود دارد؛ از قوشچی نقل شده است: «هدف از بیان این شرایط این است که در یافتن دو نقیض گرفتار خطا نشویم» (صادقی، ۱۳۸۴: ۱۳۴).

به صورت کلی در تمام بدیهیات اولیه آنچه بدیهی است خود این گزاره‌هاست، اما موارد و تطبیقات آن‌ها، لزوماً امری بدیهی نیستند. برای مثال اصل هوهویت (هر چیزی خودش خودش است) از بدیهیات اولیه است، اما در موارد تطبیق آن، احتمال اختلاف نظر و حتی عدم بداهت منتهی نیست. مثلاً وقتی در حکمت متعالیه گفته می‌شود: «واجب الوجود همان وجود مطلق است» این گزاره بر مبنای حکمت متعالیه از موارد و تطبیقات اصل مذکور است. اما کاملاً ممکن است که در بیرون این نظام حکمی، در گزاره مذکور تردید شود یا دست‌کم به دلیل عدم تصور صحیح موضوع و محمول این گزاره، در عینیت و این‌همانی موضوع و محمول تردید کنند.

بنا بر توضیحات فوق معلوم می‌شود که خطای مذکور تنها موارد پیچیده از مصادیق این اصل را با احتمال خطا مواجه می‌کند، اما در مواردی که این مصادیق خود امری بدیهی است، اصل مذکور معتبر خواهد بود. برای مثال تناقض میان اعیان نظیر انسان و لایانسان امری بدیهی است و تردید در آن روا نیست.

۳-۴. رابطه استدلال با اصل تناقض

ماحصل اشکال چهارم این بود که با اصل تناقض هیچ استدلالی شکل نمی‌گیرد؛ زیرا استدلال نیازمند دو مقدمه است و اصل تناقض بر فرض عدم ورود تمام اشکالات قبل، تنها یک مقدمه از استدلال را

تأمین می‌کند. بنابراین ام‌القضایا بودن این اصل نیز با تردید مواجه خواهد شد. برای پاسخ به این اشکال نیز توجه به مطالب ذیل لازم است:

تنوع طرق استدلال: در منطق ارسطویی طریقه استدلال منحصر به قیاس نیست. از یک منظر در منطق ارسطویی برای تولید علم و زایش معرفتی سه راهکار وجود دارد:

- احکام‌القضایا: در این راهکار از یک قضیه لوازم عقلی آن استنتاج می‌شود که در آن‌ها تنها کم و کیف قضیه تغییر می‌کند، اما موضوع و محمول تغییر نمی‌کند. تناقض، تضاد، دخول تحت تضاد و تداخل، چهار عنوانی هستند که ذیل احکام‌القضایا مطرح می‌شوند.

- استدلال مباشر: در این راهکار نیز از یک قضیه لوازم عقلی آن استنتاج می‌شود که در آن‌ها هم کم و کیف قضیه ابتدایی تغییر می‌کند، هم موضوع و محمول به نحو معدوله و محصله لحاظ می‌شود. عکس مستوی، عکس نقیض، نقض محمول و نقض تام چهار عنوان دیگری هستند که ذیل استدلال مباشر مطرح می‌شوند.

- استدلال غیرمباشر: در این راهکار از انضمام دو قضیه به یکدیگر (صغری و کبری) علم تولید می‌شود و اقسام اقترانی و استثنایی با احکام مفصل هر یک از آن‌ها ذیل این راهکار سوم مطرح می‌شود. پیداست که اشکال مذکور تنها به استدلال غیرمباشر وارد است. در نتیجه می‌توان با لحاظ اصل استحاله نقیضین به عنوان یک موجه کلیه (هر اجتماع نقیضینی محال است)، از طریق راهکار اول و دوم، لوازم عقلی آن را استنتاج کرد که در هیچ‌یک انضمام این قضیه به قضیه دیگر لازم نیست، بلکه عقل با تحلیل همین یک قضیه، نتایج مذکور را اخذ می‌کند.

علاوه بر این اگر ریشه این اصل را چنان‌که گذشت علم حضوری بدانیم، آنگاه مصادیق و جزئیات این اصل که با علم حضوری حاصل می‌شوند نیز این لوازم عقلی را به دنبال خواهند داشت. برای مثال گزاره «اجتماع اراده و عدم اراده من محال است» یا «اجتماع شک و عدم شک من محال است» و مانند آن‌ها، هر یک می‌توانند از طریق احکام‌القضایا و استدلال مباشر به قضایای جدید منجر شوند و از این طریق قضایایی متعدد به دست آیند.

تکثر بدیهیات اولیه: پیش فرض اشکال مذکور این است که «تنها گزاره بدیهی اولی، اصل استحاله اجتماع نقیضین است» و در نتیجه سایر گزاره‌ها نظری‌اند و به این گزاره رجوع می‌کنند. در این مقام لازم است به دو نکته توجه داشت:

اولاً عده‌ای از معرفت‌شناسان پیش فرض فوق را پذیرفته‌اند، اما اشکال را وارد نمی‌دانند. به اعتقاد آن‌ها این اصل در حقیقت یک گزاره حملیه نیست، بلکه شرطیه منفصله است. به این بیان که «یا یک شیء موجود است یا یک شیء معدوم است». همین اصل مرکب از دو قضیه حملیه، پایه شکل‌گیری

یقین مضاعف در باورهایی می‌شود که از مبادی دیگر، مثل علم حضوری یا حس، به دست می‌آیند. مثلاً «برگ سبز است» یا «برگ سبز دیده می‌شود» با مبدأ حس به دست می‌آید، آنگاه با استناد به این اصل، ثابت می‌شود که سبز بودن برگ یا سبز دیده شدن آن، گزاره‌ای صادق است و در عین حال نقطه مقابل آن کاذب است؛ زیرا یا یک شیء (مثل سبز بودن برگ یا سبز دیده شدن آن) موجود است یا یک شیء معدوم است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ۸۸).

ثانیاً عده‌ای دیگر از مبنایان اساساً پیش‌فرض فوق را قبول ندارند و اشکال به آن‌ها وارد نخواهد شد. آن‌ها نیاز به این اصل را نیازی ثانوی و از باب علم به محال بودن نقیض یک قضیه مطرح می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۲۲۸/۱). مادامی که در یک قضیه احتمال نقیض آن نفی نمی‌شود، نیازی به این قضیه نیست و این‌گونه نیست که اذعان به مفاد ایجابی قضیه، متوقف بر این اصل باشد. از منظر ایشان این‌گونه نیست که این قضیه برای اثبات سایر قضایا کافی باشد و به همین دلیل تشبیه این قضیه در کلام فلاسفه به «ام‌القضایا» نباید این‌گونه معنا شود، بلکه نهایتاً مقصود این است که التفات به استحاله نقیض هر قضیه‌ای نیازمند التفات به این قضیه است و نه بیشتر و حتی محتمل است آن را صرفاً اصلی منطقی شماریم (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۴۲۰).

در این خصوص گفته‌اند: «براساس این دیدگاه، اصلی‌ترین تقریر اصل تناقض این است: کل محمول اما ان یحمل علی الموضوع بالسلب و اما بالایجاب. روشن است که این گزاره منطقی است. پیش‌تر در باب چگونگی ارجاع گزاره‌های بدیهی منطقی گذشت که حاکی و محکی در آن‌ها از مراتب ذهن بوده، در ذهن قرار دارند» (حسین‌زاده، ۱۳۹۳: ۵۶۹).

براساس این تقریر اصل مذکور از احکامی است که در ساحت ادراک آدمی به‌عنوان حکمی منطقی حضور دارد و در این صورت علم حضوری به مفاد آن (نظیر سایر قواعد علم منطقی) امری سهل خواهد شد و هرگز نمی‌توان آن را مبدأ ابتدایی و اولی تمام معارف بشری محسوب کرد.

علاوه بر تمام آنچه گفته شد، برخی از نویسندگان معاصر نیز معتقدند اصل هوهویت مقدم بر اصل اجتماع نقیضین است؛ زیرا عقدالوضع این اصل فرع بر پذیرش اصل هوهویت است. مقصود این است که هنگامی که گفته می‌شود: «اجتماع نقیضین محال است»، در ناحیه موضوع و عقدالوضع، ابتدا باید پذیرفت که هر چیزی خودش خودش است تا پس از آن بتوان به عقدالحمل وارد شد و حکمی را به آن شیء نسبت داد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۵: ۸۳). در عبارت ملا صدرا نیز وقتی اولیات تبیین می‌شوند، وی ابتدا به اصل هوهویت تصریح کرده و پس از آن اصل استحاله اجتماع نقیضین را مطرح می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۷/۱).

۳-۵. میناگرایی و اصل تناقض

ماحصل اشکال پنجم این بود که صرف‌نظر از تمام اشکالات قبل، میناگرایان در تنظیم معرفت‌های خود به ارجاع به اصل تناقض پایند نیستند و مثلاً متکلمین مدعیات خود را به ام‌القضایا باز نمی‌گردانند. پیداست که برخلاف اشکالات قبل، ماهیت این اشکال معرفت‌شناسانه نیست. اشکالات قبل به واقع‌نمایی و صدق این اصل متعرض بودند، اما این اشکال از واقع‌نمایی آن می‌گذرد و در حقیقت بر فرض ورود، اشکالی به روش رایج در میان اندیشمندان است.

درخصوص این اشکال باید توجه داشت که: اولاً این اشکال صرفاً یک استبعاد است و برای مخاطب ارزش علمی ندارد. ورود تفصیلی به این مدعا و مثلاً تبیین استدلال‌های فلسفی و نشان دادن این نکته که مبتنی بر ارجاع نظریات به بدیهیات و خصوصاً اصل استحاله اجتماع نقیضین نیستند، امری تفصیلی و بیرون از مجال این اشکال است؛ ثانیاً چنان‌که گذشت بر مبنای تکرر بدیهیات اولیه، ارجاع تمام گزاره‌های نظری به این اصل ضرورت نیز ندارد؛ ثالثاً اقامه برهان منطقی، دستیابی به یقین بالمعنی الاخص و ارجاع گزاره‌های نظری به بدیهیات اولیه روش بسیاری از علوم نیست. درخصوص معرفت‌های دینی و کلامی، ارائه برهان و دستیابی به یقین بالمعنی الاخص رایج نیست و به جای این روند حتی از اقامه ادله مفید اطمینان که ای بسا اقناعی یا خطابی هستند، استفاده می‌شود و این روش نیز به صورت خاص در دانش کلام، امری رایج است؛ رابعاً در فرایند ارجاع به بدیهیات، لازم نیست محقق هر بار که استدلال می‌کند، کیفیت ارجاع تمام گزاره‌های خود را تا مرز بدیهیات نشان دهد. بسیاری از مبانی پیشین در علوم، یک مرتبه بر آن‌ها برهان اقامه می‌شود و همین مبانی، هرچند نظری و نیازمند به ارجاع‌اند، در سایر مواضع آن علم به‌عنوان مبنایی مسلم تلقی می‌شوند و سیر استنتاجی و استدلالی آن‌ها بیان نخواهد شد. برای مثال اصل «وحدت وجود» در حکمت متعالیه کافی است که در یک مقام با برهان اثبات شود و کیفیت ارجاع آن به بدیهیات نمایان گردد. آنگاه در ده‌ها مسئله دیگر که از این اصل استفاده می‌شود، به صورت طبیعی آن سیر برهانی تکرار نخواهد شد. بنابراین به مجرد اینکه غالب بحث‌های فلسفی یا سایر علوم خالی از ارجاع نظریات به بدیهیات هستند، نمی‌توان نتیجه گرفت که در غالب آن‌ها این روند طی نشده است.

۴. نتیجه


درخصوص اصل تناقض می‌توان از پنج اشکال طولی سخن گفت: اولاً محتمل است که این اصل ساختار ذهن بشری باشد و حکایتگر از واقع خارجی نباشد؛ ثانیاً بر فرض حکایتگری مطابقت آن با واقع محل تردید است و محتمل است در ساحت‌هایی از عالم وجود، اجتماع وجود و عدم ممکن

باشد؛ ثالثاً بر فرض مطابقت با واقع مصادیق این اصل محل تردیدند، زیرا ممکن است درخصوص آن‌ها شرایط کشف نشده تناقض مغفول واقع شده باشد؛ رابعاً بر فرض عدم تردید در مصادیق این اصل، امکان تشکیل استدلال به واسطه آن وجود ندارد، زیرا نمی‌توان هیچ قضیه مستقل دیگری را به آن ضمیمه کرد و از انضمام این دو قیاس ترتیب داد و خامساً بر فرض عدم ورود تمام اشکالات قبل، میناگرایان در ارجاع مدعیات نظری خود به این اصل کوشا نیستند و در بسیاری از موارد استدلال‌های علوم مختلف به این اصل ارجاع داده نمی‌شوند.

اشکالات فوق وارد به نظر نمی‌رسند؛ زیرا اولاً ساختاری شمردن این اصل در راستای سوژکتویسم است و لوازم آن را در پی دارد. استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین حکم خود نقیضین است. در هر ظرفی که باشند و منحصر به ساختار وجود آدمی نیست؛ ثانیاً مطابقت این اصل با واقع دست‌کم از سه طریق قابل تنبیه است: یکم اینکه اذعان به آن ضروری است وگرنه هیچ معرفت قابل استنادی وجود نخواهد داشت، دوم اینکه این اصل بدیهی اولی است و توجه دقیق به طرفین و نسبت موجب تصدیق آن می‌شود و سوم اینکه این اصل مبتنی بر دریافت حضوری است و در وجدان بشری وجود و عدم قابل جمع و رفع نیستند؛ ثالثاً شرایط تناقض اموری تعلیمی و صرفاً در تناقض قضایا مطرح هستند نه تناقض در موضوعات و احکام. از سویی دیگر طرح شرایط برای شناخت مصادیق پیچیده تناقض، منافاتی با بداهت بسیاری دیگر از مصادیق آن ندارد؛ رابعاً استدلال به قیاس منحصر نیست و احکام القضایا و استدلال‌های مباشر با یک گزاره پایه نیز سامان می‌یابند. علاوه بر اینکه بدیهیات اولیه نیز منحصر در این اصل نیستند و می‌توان بدیهیات متکثر دیگری را در عرض آن تصویر کرد که بازگشت به این اصل ندارند و این اصل در مقایسه با آن‌ها شرط علم نیست، بلکه نهایتاً علم مضاعف به استحاله نقیض آن‌ها ایجاد می‌کند؛ خامساً آخرین اشکال که ماهیت معرفت‌شناسی ندارد نیز وارد نیست؛ زیرا استبعادی صرف است و بر مبنای تکثر بدیهیات اولی ضرورت نیز ندارد. علاوه بر این بسیاری از علوم روش اقامه برهان را مدنظر ندارند و با استدلال‌های جدلی و اقناعی نیز سامان می‌یابند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا)، شرح الإشارات و التنبیها للطوسی (مع المحاکمات)، ج ۱، قم: دفتر نشر الکتاب.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ الف)، تبیین براهین اثبات خدا، قم: اسراء.
۳. _____ (۱۳۸۴ ب)، معرفت شناسی در قرآن، قم: اسراء.
۴. جهان فکر، مصطفی و سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۴)، «ماهیت اصل امتناع تناقض و فروع سه گانه آن»، معرفت فلسفی، ش ۵۰: ۱۲۳-۱۴۸.
۵. حسین زاده، محمد (۱۳۸۸)، معرفت بشری: زیرساخت ها، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۶. _____ (۱۳۹۰)، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۷. _____ (۱۳۹۳)، مؤلفه ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۸. _____ (۱۳۹۴)، معرفت شناسی در قلمرو گزاره های پسین، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. _____ (۱۳۹۶)، معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. _____ (۱۳۸۶)، «اصل امتناع تناقض: حکمت متعالیه و منطق فازی»، خردنامه صدرا، ش ۵۰: ۷۸-۹۲.
۱۱. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۵)، «جایگاه ام القضا یا (اصل امتناع تناقض) در میان معارف بشری»، معرفت فلسفی، ش ۱۱: ۷۹-۱۰۸.
۱۲. شریف زاده، رحمن و سید محمدعلی حجتی (۱۳۹۰)، «بررسی و نقد دیدگاه تناقض باوری»، اندیشه دینی، ش ۳۹: ۸۷-۱۰۸.
۱۳. صادقی، رضا (۱۳۸۴)، «درباره اصل امتناع تناقض»، معرفت فلسفی، ش ۸: ۹۴-۱۲۱.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۵. طاهری خرم آبادی، سید علی (۱۳۹۰)، معرفت پیشین، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

نقد و بررسی اشکالات احتمالی بر اصل تناقض 

خمینی (ره).

۱۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، قم: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.

۱۷. — (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۸. عارفی، عباس (۱۳۸۹)، بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۹. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۲)، درآمدی بر معرفت‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۲۰. کاپلستون، فردریک چارلز (بی‌تا)، تاریخ فلسفه: از ولف تا کانت، تهران: سروش.

۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹)، آموزش فلسفه، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۲۲. — (۱۳۶۳)، تعلیقه علی نه‌ایة الحکمه، قم: در راه حق.

۲۳. — (۱۳۸۴)، شرح برهان شفا، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).