

**A new look at the conditions of unity in the
paradox of cases among Muslim logicians
By adapting to Wittgenstein's later philosophy**

Alireza Norouzi*

Seyed Mojtaba Mirdamadi**

Abstract

The principle of contradiction in the three domains of epistemology, philosophy and logic is of incomparable importance, and it is necessary to examine the conditions of its realization in order to know the cases of its flow. Among the conditions of contradiction are the unity that must be maintained in two contradictory propositions. There has always been a difference between logicians in detailing the conditions and the number of unity conditions. The famous opinion, the requirement of eight unity is contradictory, but thinkers have always tried to correct this opinion, in such a way that they either added conditions to it or reduced the famous conditions to fewer cases. The present research, with the method of conceptual, propositional, and systemic analysis, examines the conditions mentioned in logic books and concludes that all these conditions are reduced to two conditions: "the unity of the subject" and "the unity of the predicate". In the second part, according to the late philosophy of Wittgenstein, it is proved that in the unity of contradiction, another condition is necessary that is not mentioned in any of the books of the

* 4th level student and PhD student of Tehran University (Corresponding Author),
norozialireza276@yahoo.com

** Lecturer at higher levels of the seminary, and member of the faculty of Tehran University,
mirdamadi77@ut.ac.ir

Date received: 09/03/2022, Date of acceptance: 04/06/2022



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

predecessors and on the other hand, it is not an example of any of the
aforementioned conditions, and that is the phrase From "unity of language".

Keywords: Contradiction, unity, late Wittgenstein, unity of language, language
games.



نگاهی نو به شروط وحدت در تناقض قضایا میان منطق‌دانان مسلمان با تطبیق بر فلسفه متأخر ویتگنشتاین

علیرضا نوروزی*

سیدمجتبی میردامادی**

چکیده

اصل امتناع تناقض در سه حوزه معرفت‌شناسی، فلسفه و منطق از جایگاه بی بدیلی برخوردار است، به طوری که این اصل را مسلم‌ترین بدیهیات و «ام‌القضایا» دانسته‌اند که حتی بدیهیات اولیه نیز بر آن متوقف هستند؛ از این رو بررسی شرایط تحقق تناقض، به‌منظور شناخت دقیق موارد جریان آن ضروری است. از جمله شرایط تناقض، وحدت‌هایی است که در دو گزاره متناقض باید حفظ شود. در تفصیل شرایط و تعداد شروط وحدت همواره میان منطق‌دانان اختلاف بوده است. مشهور میان اهل منطق، اشتراط هشت وحدت در تناقض است، ولی همواره اندیشمندانی سعی در تصحیح این نظر داشته‌اند، به این صورت که یا شروطی بر آن افزوده و یا شرایط مشهور را به موارد کم‌تری تقلیل داده‌اند. تحقیق حاضر با روش تحلیل مفهومی، گزاره‌ای و سیستمی، ابتدا به بررسی شروط مذکور در کتب منطقی پرداخته و نتیجه می‌گیرد که همه این شرایط به دو شرط «وحدت موضوع» و «وحدت محمول» تنزل می‌یابد، و سایر شرایط در واقع به‌منزله مصادیق همین دو شرط هستند که به دلیل تناسب تعلیم با تفصیل، به اشتباه، جزو

* طلبه سطح ۴، دانشجوی دکتری، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، norozialireza276@yahoo.com

** مدرس سطوح عالی حوزه علمیه، عضو هیأت علمی دانشگاه تهران، mirdamadi77@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۴



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

شروط وحدت، قلمداد شده اند. در بخش دوم، با توجه به فلسفه متأخر ویتگنشتاین، اثبات می‌شود که در وحدت‌های تناقض، شرط دیگری لازم است که در هیچ یک از کتب پیشینیان ذکر نشده و از سوی دیگر مصداق هیچ یک از شروط پیش گفته نیست، و آن عبارت است از «وحدت زبان».

کلیدواژه‌ها: تناقض، وحدت، ویتگنشتاین متأخر، وحدت زبان، بازی‌های زبانی.

۱. مقدمه و بیان مسئله

دلالتی که انسان در عرصه‌های مختلف زندگی به کار می‌برد، بر ادله و گزاره‌های دیگری مبتنی هستند، و این بناء، در نهایت به گزاره‌های پایه (بدیهیات) می‌رسد که آنها بر هیچ گزاره دیگری ابتناء ندارند، بلکه در اساس اندیشه انسان ریشه دوانیده اند (ر.ک به طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۹۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۹۹). اصل امتناع تناقض، مهم ترین گزاره بدیهی است که همه تصدیقات به آن بازگشت می‌کند، و به تعبیری گزاره هینچ (Hinch) (لولایی) است که در صورت عدم باور به آن، اندیشه انسان به کلی فرو می‌ریزد؛ زیرا باور به صدق یک قضیه در صورتی ممکن است که یقین به کذب نقیض آن، وجود داشته باشد، و در صورت عدم پذیرش امتناع تناقض با وجود صدق یک گزاره، نقیض آن نیز ممکن‌الصدق است، در نتیجه باوری، تحقق نمی‌یابد. از این رو اصل امتناع تناقض، ذاتا برهان ناپذیر است (ر.ک به ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۸۲؛ مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۳۵۰).

منطقیان مسلمان شرایط جریان این اصل را بیان کرده اند (ر.ک به ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۱۹)، که از آن جمله، شروط وحدت در دو گزاره تناقض است. مسأله این تحقیق، بررسی جامعیت و تعداد شروط وحدت در تناقض می‌باشد که به نوعی پاسخ به این سوال است که آیا شروطی که در کتب پیشین منطقی در این زمینه ذکر شده، کارآمد است یا نیاز به افزودن شروط دیگری است؟ آیا این شروط، به تعداد کمتری، قابل تقلیل اند یا خیر؟

عدم بیان و توجه دقیق به شروط وحدت در تناقض، منشاء اشتباهاتی شده، و موجب گردیده در دو قضیه ای که - به دلیل عدم وجود یکی از شرایط وحدت - به واقع، متناقض نیست، ادعای تناقض شود. به سبب إحصاء و توضیح منطقی شرایط وحدت،

می‌توان به سادگی مغالطات به کاررفته در ادعای تناقض در برخی متون و منابع را پاسخ منطقی گفت، و این امر ضرورت تحقیق را بیش از پیش نمایان می‌سازد.

۲. تعریف تناقض

منطق دانان مسلمان، به پیروی از ارسطو، تناقض را این گونه تعریف کرده اند: تناقض در قضایا عبارت است از اتفاق دو قضیه در موضوع و محمول و مانند آن دو، و اختلاف در سلب و ایجاب، به نحوی که صدق هر یک، بذاته مستلزم کذب دیگری، و کذب هر یک مستلزم صدق دیگری باشد (برای نمونه رک به: ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۷۷؛ ابن سهلان، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۴۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۹۲؛ سهروردی، ۱۳۳۴، ج ۱، ص ۳۵؛ حلی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۴۶). شیخ اشراق در تعریف مختصرتری از تناقض می‌نویسد: «تناقض آن است که دو گزاره فقط در ایجاب و سلب با یکدیگر اختلاف و تصادم داشته باشند؛ در نتیجه، در دو قضیه متناقض، موضوع، محمول، شرط، نسبت و جهت‌ها مساوی خواهد بود» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳). بنابراین از خصوصیات دو قضیه متناقض، عدم اجتماع و ارتفاع آنها در موضوع واحد است؛ از این رو از صدق هر یک، کذب دیگری، و از کذب هر یک، صدق دیگری مُنتج می‌شود، و واسطه‌ای در این بین وجود ندارد. تحقق تناقض در یک گزاره، منوط به شرائطی است، که فقدان هر یک، تناقض را مرتفع می‌سازد. از جمله شرایط تناقض، وحدت‌هایی است که باید میان دو گزاره متناقض، موجود باشد. به بیان دیگر دو قضیه متناقض، علاوه بر اختلاف در سلب و ایجاب و سایر موارد، باید در اموری وحدت داشته باشند، و سلب و ایجاب در موضوع واحدی، وارد شده باشد (رک به سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۶). ابن سینا در «منطق المشرقیین» چنین می‌نویسد:

لکنه قد یتفق أن لا يقع السلب مقابلا للإيجاب من الجهة التي وقع عليها الإيجاب، فيتفق حينئذ أن يكون الإيجاب و السلب صادقين معا أو كاذبين معا و إذا وقع الإيجاب و السلب على ما ينبغي لهما من التقابل فوجب ضرورة إذا صدق أحدهما أن يكذب الآخر ... (ابن سینا، بی تا، ج ۱، ص ۷۴).

این عبارت بدین مضمون اشاره دارد که شرط اساسی تناقض این است که سلب و ایجاب از هر جهت بر امر واحدی وارد شده باشند.
در زمینه وحدت های معتبر در تناقض باید منطق دانان را به دو دسته حداکثر گرایانه و حداقل جویانه تقسیم کرد.

۳. شروط وحدت در تناقض

۱.۳ حداکثر گرایان

میان این گروه نیز، در تعداد شرایط، اختلاف نظر وجود دارد:

۱.۱.۳ اشتراط هشت وحدت:

مشهور منطق دانان، هشت شرط وحدت، برای تناقض ذکر کرده اند، یعنی وحدت موضوع، محمول، شرط، اضافه، جزء و کل، قوه و فعل، مکان و زمان (برای نمونه ر.ک به ابن سینا، بی تا، ج ۱، ص ۲۱۵، غزالی، بی تا، ج ۱، ص ۹۸؛ مظفر، بی تا، ص ۱۹۵).

۲.۱.۳ اشتراط نه وحدت:

گروهی، مورد دیگری به شرایط مذکور افزودند، و آن عبارت از «وحدت حمل» است. به عنوان مثال دو قضیه «جزئی، جزئی است» و «جزئی، جزئی نیست»، با وجود اینکه وحدت های هشت گانه در آن وجود دارد، در عین حال متناقض نیست و هر دو صادق است. سر مطلب در این است، نوع حمل در دو قضیه پیشین، یکسان نیست. گزاره «جزئی، جزئی» است به حمل ذاتی و اولی، صحیح است و «جزئی، جزئی نیست» هم به حمل عرفی و شایع، صادق می باشد (حجتی، ۱۳۹۰، ص ۱).

میرداماد در این زمینه می نویسد: «ولذا اعتبار فی وحدات التناقض، وحدة نحو العمل ایضاً فوق الثمان الذائعات» (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۲۷).

لازم به ذکر است برخلاف آنچه امروز شایع است، صدرالمتألهین، نخستین کسی نیست که، شرط «وحدت حمل» را بیان کرده^۱، بلکه قبل از او میرداماد به این شرط، اشاره

نگاهی نو به شروط وحدت ... (علیرضا نوروزی و سیدمجتبی میردامادی) ۱۹۹

نموده است. البته عبارت میرداماد، دلالت بر آن دارد که وحدت حمل را پیش از او، دیگران افزوده اند، چرا که می گوید: «أُعْتَبِرَ» یعنی از پیش اعتبار شده است و نگفته: «إِعْتَبَرْنَا».

۳.۱.۳ اشتراط دوازده وحدت

شیخ الرئیس در یکی از رسائل منطقی اش چهار وحدت به وحدات مشهور افزوده است:

الف- وحدت وضع، بنابراین دو گزاره «فلانی طولش سه ذراع است در حال قیام با «فلانی طولش سه ذراع نیست در حال نشستن»، متناقض نیستند.

ب- وحدت کیفیت موضوع، از این رو میان قضایای «جسم، متشابه الأجزاء است یعنی آن که حدّ حیوان است» و «جسم، متشابه الأجزاء نیست یعنی آنکه جسد حیوان است» تناقضی برقرار نیست.

ج- وحدت فاعل، «هیزم می سوزد با آتش» با «هیزم نمی سوزد با آب» متناقض نیست.

د- وحدت منفعل (شهابی خراسانی، ۱۳۶۰، ص ۲۱۵-۲۱۳)

۴.۱.۳ اشتراط بیش از دوازده وحدت

عده ای شروط وحدت معتبر در تناقض را بیش از دوازده مورد برشمرده اند، به عنوان مثال مؤلف «رهبر خرد»، با اضافه کردن دوازده وحدت، جدید، شمار شروط وحدت را تا بیست و چهار می رساند (ر.ک به شهابی خراسانی، ۱۳۶۰، ص ۲۱۵، ۲۱۶).

۲.۳ حداقل گرایان

میان این گروه نیز، دو نظریه اصلی وجود دارد:

۱.۲.۳ إرجاع همه وحدت‌ها به دو یا سه وحدت

فخررازی در مورد شرایط تناقض، دیدگاه حداقل گرایانه داشته، و وحدت های هشت گانه را به دو یا سه وحدت تقلیل می دهد. وی در «منطق الملخص» نوشته:

نزد من در تحقق تناقض، وحدت موضوع و محمول لازم است؛ و آلا اثبات و نفی در

دو قضیه، برامر واحد وارد نمی شوند؛ اما وحدت اضافه، داخل در وحدت

محمول است... و همین طور وحدت مکان... اما وحدت جزء و کل به وحدت موضوع برمی گردد، و همچنین وحدت شرط...بله وحدت زمان با وحدت موضوع و محمول، مغایر است و آن را نیز باید جزو شروط وحدت دانست (فخررازی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰-۱۷۷)؛

وی در شرح منطق اشارات، وحدت زمان را نیز به وحدت محمول، ارجاع می دهد (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۲۰). کاتبی قزوینی نیز قائل به تقلیل به دو وحدت (وحدت موضوع و محمول) است (کاتبی قزوینی، ۱۳۸۳، ص ۱۵).

عبارت ابن سینا در «منطق المشرقیین» ظاهر در همین نظر است، وی در این زمینه چنین می نگارد: «فالقضايا المخصوصه یکفی فی تناقضها أن تراعى احوال الحمل و الوضع؛ أما غيرها فقد تراعى فيها أيضا أحوال معان داخله عليها اللفظة الحاصره و مثل الجهة» (ابن سینا، بی تا، ج ۱، ص ۷۵). ظاهر این عبارت این است که شروط اصلی وحدت در تناقض همان وحدت موضوع و وحدت محمول است، و بقیه شروط از باب تفصیل همین دو شرط اصلی در مقام تعلیم و تفصیل اضافه شده اند. وی در ادامه این شروط هشت گانه را بیانی از همان شرط وحدت حمل می داند: «فأول ما يجب أن يراعى فيها هو شرایط الحمل من القوة و الفعل و الكل و الجزء و الاضافه و الشرط و المكان و الزمان و غیرذلك مما عددناه فی الفن الذی فرغنا منه» (همان).

در هر صورت این تعبیر ابن سینا وی را به دیدگاه های حداقل گرایان در شروط وحدت متمایل می سازد و نشان می دهد شروط حداکثری او در واقع تفصیلی هستند از یک یا دو شرط حقیقی.

۲.۲.۳ ارجاع همه وحدت ها به یک وحدت

دیدگاه دیگر در وحدت های تناقض، بازگشت همه شروط وحدت به «وحدت نسبت حکمیه» است. یعنی نسبتی که میان حکم و موضوعش برقرار است در دو قضیه، واحد باشد و این امر، مستلزم همه وحدت های پیشین است. صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۹) و قطب رازی (رازی، ۱۴۲۶، ص ۳۲۸) این قول را به فارابی نسبت می دهند. جلال الدین دوانی، در حاشیه بر شرح قوشجی بر تجرید العقائد، همین رأی را برمی گزیند (دوانی، ۱۲۸۵، ص ۱۱۱).

۳.۳ نقد و بررسی

با تحلیل و کاوش پیرامون نظریات شش گانه یاد شده در شروط وحدت، نتایج ذیل به دست آمده است:

۱.۳.۳ بازگشت هشت شرط مشهور به «وحدت موضوع» و «وحدت محمول»

به نظر می رسد که وحدت های هشت گانه به وحدت موضوع و وحدت محمول بازمی گردند؛ چرا که وحدت «جزء و کل» به وحدت موضوع بازگشت می کند، زیرا در قضایای «زمین را فروختم» و «زمین را نفروختم» اگر مراد از گزاره نخست، جزء، و مقصود از گزاره دوم، کل باشد، تناقضی نخواهد بود و علت عدم تناقض این است که موضوع، در قضیه اول «بعض زمین» و در قضیه ثانی «تمام زمین» است، پس موضوع ها وحدت ندارند، و عدم وحدت در موضوع موجب عدم تناقض شده است، و نمی توان «وحدت در جزء و کل» را شرط جداگانه ای به حساب آورد. همچنین «وحدت شرط» به «وحدت موضوع» ارجاع داده می شود، و دو جمله «زید اگر بیاید، مورد اکرام قرار می گیرد» و «زید اگر نیاید، مورد اکرام قرار نمی گیرد» متناقض نیست، زیرا موضوع دو قضیه، یکسان نیست و «زید و شرط آمدن» مجموعاً موضوع دو قضیه هستند، و دلیلی وجود ندارد که فقط زید، موضوع قرار گیرد. چون موضوع یعنی امری که حکم مثل اکرام، برای آن وضع و جعل شده و از طرفی شرط قضیه یعنی آمدن پیوندی وثیق با زید دارد، یعنی مراد متکلم این نیست که اکرام بر خود زید حمل شود، بلکه حکم را بر زید با شرط خاصی، بار می کند، پس زید و آن حالت خاص، مجموعاً موضوع حکم قرار می گیرند.

وحدت های «زمان»، «مکان» و «قوه و فعل» نیز به وحدت محمول، تحویل داده می شوند؛ چرا که زمان، مکان، قوه و فعلیت، همگی از قیود محمول هستند و کیفیت وقوع حکم را بیان می کنند. به عنوان مثال در جمله «زید روز شنبه آمد»، «روز شنبه» زمان وقوع آمدن را بیان می کند، و یا در عبارت «زید دانشمند است بالقوه»، قید «بالقوه» کیفیت مجتهدبودن زید را توضیح می دهد.

فخر رازی مدعی شده که «وحدت اضافه» به «وحدت محمول» بازگشت می کند (فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰-۱۷۷)؛ ولی به نظر می رسد که وحدت اضافه به وحدت موضوع بازگردد؛ به این دلیل که «اضافه» نیز به نوعی نقش «شرط» را در جمله ایفاء می کند،

مثلاً مقصود از گزاره «زید نسبت به بکر عالم است» این است که «زید به شرطی که با بکر سنجیده شود، عالم است» و ذکر شد که شرط، کیفیت موضوع را بیان می کند و به همراه موضوع، مجموعاً مورد جعل و حکم قرار می گیرد. «سنجیده شدن با بکر»، وضعیّت زید را توضیح می دهد نه اینکه چگونگی عالم بودن را تبیین کند.

۲.۳.۳ ارجاع وحدت حمل به وحدت محمول

وحدت حمل (اولی یا شایع) که به عنوان شرط نهم، افزوده شد، چیزی جز وحدت محمول نیست. حمل اولی یا شایع صناعی، نیز از فروعات و کیفیّات محمول اند و اشتراط وحدت محمول، تناقض را از این شرط، بی نیاز می کند. به عبارت دیگر محمول در عبارت «جزئی جزئی است»، محمول ذاتی است؛ و محمول در گزاره «جزئی، جزئی نیست»، محمول شایع و مصداقی می باشد، و علت عدم تناقض در این دو قضیه، عدم وحدت محمول با همه خصوصیاتش، در این دو جمله است.

بنابراین وحدت مشهور در واقع مصادیقی از «وحدت موضوع با تمام خصوصیات» و «وحدت محمول با تمام خصوصیات» است، که از باب اجمال و تفصیل و تناسب با مقام تعلیم، بر تعداد آنها افزوده شده است. علامه حلی در این رابطه می نویسد: «علت اینکه منطوق دانان متقدم، به وحدت موضوع و محمول اکتفاء نکرده و به بیان تفصیلی شروط وحدت پرداخته اند - با وجود اینکه مستلزم تکرار می باشد - این است که ذکر تفصیلی شروط وحدت، مانع غفلت و اشتباه در این زمینه می گردد (حلی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۷۷).

۳.۳.۳ ارجاع سایر وحدت‌ها به «وحدت موضوع» و «وحدت محمول»

به نظر می رسد این سینا چهار شرط جدید وحدت را برای توضیح و فهم دقیق تر اضافه کرده است؛ زیرا بداهتاً این چهار مورد به وحدت های مشهور بازمی گردد. وحدت فاعل و منفعل به وحدت محمول، تقلیل داده می شود، چرا که مثلاً «سوختن با آتش» مجموعاً، محمول قضیه است، نه اینکه «سوختن» و «آتش» به وحدت های مجزاً محتاج باشند. وحدت وضع و کیفیت موضوع نیز به وحدت موضوع بازگشت می کند، چون مراد از «وحدت موضوع» این است که موضوع با همه حالات و کیفیّات خود، در دو قضیه، یکسان باشد، که شامل وحدت وضع، و کیفیت موضوع نیز می شود.

نگاهی نو به شروط وحدت ... (علیرضا نوروزی و سیدمجتبی میردامادی) ۲۰۳

سایر وحداتی که برخی از منطق دانان بیان کرده اند نیز، شرائط جدیدی نیستند، بلکه برای دوری از ابهام و اجمال، به تفصیل ذکر شده اند. به عنوان نمونه مؤلف «رهبر خرد» بعد از ذکر بیست و چهار شرط، خود اعتراف می کند که آنها شرایط جدیدی نیستند و همه آنها را به سه شرط وحدت إرجاع می دهد (شهابی خراسانی، ۱۳۶۰، ص ۲۱۸).

۴.۳.۳ وحدت زمان، شرط جداگانه‌ای نیست

بر خلاف نظر فخررازی در «منطق المخلص»، وحدت زمان، تفاوتی با وحدت مکان ندارد، و تفصیلی که وی بین زمان و مکان قائل شده، وجهی ندارد، چرا که زمان و مکان، هر دو، ظرف تحقق فعل هستند و همان طور که بیان شد به وحدت محمول، تحویل می‌شوند.

۵.۳.۳ عدم بازگشت وحدت موضوع و محمول به «وحدت نسبت حکمیه»

اما پیرامون این مسأله که همه وحدات، به وحدت نسبت حکمیه، بازگردد، مؤلف «رهبر خرد» انتقاداتی را بر این رأی وارد می داند که البته سخنانش خالی از اشکال نیست؛ وی انتقادات خود را طی مواردی بیان می کند:

الف- «تسهیل تعلیم در این مقام، مقتضی تشریح و تفصیل است، نه مناسب با اجمال و تقلیل» (شهابی خراسانی، ص ۲۱۱).

لیکن در ادامه این تحقیق بیان خواهد شد که نباید مقام تعلیم را با مقام تبیین حقیقی یک علم، خلط کرد، لذا این سخن نمی تواند قول به یک وحدت را تضعیف نماید.

ب- «علم به وحدت نسبت، متفرع است بر علم بر وحدات مفصله؛ پس از علم به وحدات مزبور، گریزی نیست» (همان).

لیکن تحقیق، مقتضی خلاف این سخن است، و امر، به عکس است؛ یعنی با علم به اشتراط وحدت نسبت و تأمل در آن است که اشتراط وحدت های تفصیلی، روشن می‌گردد. «علم به اصل»، به روشنی، بر «علم به فروعش»، تقدم رتبی دارد. بنابراین اگر چه علم تفصیلی به وحدت نسبت، متوقف به وحدات مفصله است، ولی علم اجمالی به آن، متفرع بر وحدات مفصله نیست، و علم اجمالی خود به تنهایی در این مقام کفایت می کند.

ج- «چنان که وحدت نسبت، سایر وحدات را مستلزم است، همچنین وحدت موضوع یا وحدت محمول نیز به لحاظ موضوعیت یا محمولیت خاصه مستلزم تمام وحدت های دیگر است، زیرا با تغییر هر یک از وحدت ها، موضوعیت خاصه موضوع (و همچنین در طرف محمول) تغییر می یابد و وحدت آن از بین می رود. بنابراین إرجاع وحدات مفصله به هر یک از این سه وحدت، نظر تقلیل را تأمین می کند، پس ترجیح یکی بر دیگری محتاج مرجح است، در صورتی که مرجحی در میان نیست» (همان).

لیکن باید توجه داشت که وحدت موضوع یا محمول با قید «لحاظ موضوعیت یا محمولیت خاصه» مستلزم سایر وحدات است، نه مطلقاً؛ در حالیکه وحدت نسبت به صورت مطلق و بدون نیاز به قیدی، مستلزم وحدت های دیگر است، و همین امر، مرجح وحدت نسبت است.

بنابراین، اشکالات مذکور، بر قول به یک وحدت، قابل قبول نیست، ولی انصاف اقتضا دارد که وحدت «موضوع» و «محمول» به وحدت «نسبت» تقلیل داده نشود، زیرا اگرچه وحدت نسبت، تحقق تناقض را از اشتراط در وحدت مذکور بی نیاز می کند - چرا که در صورتی نسبت دو جمله، واحد است که طرفین نسبت، واحد باشند - و با وجود اینکه نباید میان مقام «إحصاء و بررسی دقیق مسائل علم»، و مقام «تعلیم آن علم» خلط کرد، اما وحدت نسبت، امری مبهم بوده و فایده ای ورای اصل مفهوم تناقض، ندارد، چون تناقض به معنای دو نسبت واحد می باشد که در دو گزاره مختلف مورد سلب و ایجاب قرار گرفته است، و قبل از ورود به مبحث «شرایط تناقض» به مفهوم نسبت، ذیل تعریف تناقض اشاره شده است. از این رو نمی توان در بخش «شرایط» نیز همان مفهوم معرف را به عنوان شرط، ذکر نماییم، به این دلیل که مستلزم شرط بودن چیزی برای خودش می باشد که غیرقابل قبول است. به عبارت دیگر نسبت واحد، یک مفهوم عرضی است که در همه شرایط وحدت تناقض وجود دارد، در حالیکه در بیان شرایط تناقض، باید به دنبال امور ذاتی بود. لیکن «وحدت موضوع» و «وحدت محمول» این گونه نیست، و به وضوح، بر اموری غیر از مفاهیم مستفاد در تعریف تناقض، دلالت دارد و آن ها را از شرایط تحقق تناقض قلمداد می کند.

بنابراین اگرچه نگاه حداکثری در این زمینه قابل پذیرش نیست ولی «وحدت نسبت حکمیه» هم نمی تواند به تنهایی شرایط تناقض را بیان کند. تا این فصل از تحقیق، نتیجه

این شد که وحدت‌هایی که منطق دانان برای تحقق تناقض ذکر کرده اند و گاه شمار آنها را تا ۲۴ وحدت رسانده اند همگی به «وحدت موضوع» و «وحدت محمول» بازمی‌گردند.

۴.۳ نظریه جمع بین دیدگاه حداکثرگرایانه و حداقل‌جویانه

گروهی تلاش کرده اند تا میان دودیدگاه حداقل و حداکثر گرایانه سازش برقرار کرده، تعارض آنها را برطرف سازند. برای نمونه داوری علامه حلی بین این دو دیدگاه، بدان انجامیده که بیان وحدت‌های هشت‌گانه حتی اگر سبب تکرار باشد، از جهت عملی سودمند است و باعث توجه به موارد نادرست می‌شود (حلی، ۱۳۷۹، ص ۷۷).

بعضی از محققین در این زمینه چنین نگاشته اند: هر دو نظریه حداکثری و حداقلی را می‌توان قابل قبول خواند، زیرا در روی آورد نظری، إرجاع فروع به اصول، و اخذ موضع حداقلی، اولی و اثر است، و در روی آورد کاربردی و در جهت پیشگیری از ابهام تناقض، تکثیر مواضع شایسته تر است (رازی، ۱۳۸۱، ص ۷۸).

لیکن به نظر می‌رسد که این سخن، یک جمع عرفی بوده و از نگاه عقلی، در آن مغالطه رخ داده است. با توجه به مردود بودن کثرت‌گرایی در معرفت، شرایط وحدت در تناقض از لحاظ منطقی، باید دقیقاً قابل إحصاء باشد، و فروع در اینجا معنایی ندارد که بخواهد به اصول بازگردد. در مقام بررسی شرایط وحدت در تناقض باید مواردی ذکر شود که وجود آنها بنفسه و بذاته در تحقق تناقض، شرط باشد، و عناوینی که مصداق و توضیح یک عنوان کلی هستند، اساساً جزو شروط وحدت در تناقض، محسوب نمی‌شوند. بنابراین رویکرد کاربردی و پیشگیری از ابهام در تناقض نمی‌تواند مجوز «تکثیر شرایط وحدت» باشد به این شکل که مثلاً شرطی واحد، به شروط متعدد زیر مجموعه ای تحلیل شود؛ بلکه این روش در بیان علوم و إحصاء شرایط، موجب اطاله آنها شده و سبب سردرگمی در تشخیص شرایط حقیقی می‌شود. از این رو نباید میان مقام «کاربرد و تعلیم علوم» را با مقام «تبیین دقیق و حقیقی علوم» خلط کرد. به این ترتیب اگر شرایط هشت یا نه‌گانه قابل إرجاع به مثلاً دو شرط باشند، در حقیقت باید همان دو شرط را از شروط وحدت در تناقض قلمداد کرد.

بنابراین، به نظر می‌رسد که رأی صحیح، دیدگاه حداقلی، آن هم دیدگاه فخررازی در شرح اشارات است، یعنی إرجاع وحدت‌ها به «وحدت موضوع» و «وحدت محمول».

اما این تمام ماجرا نیست و به نظر می‌رسد که همچنان دستگاه تناقض، محتاج شرط وحدت دیگری است:

۴. وحدت زبان

به نظر نگارنده، شرط «وحدت زبان» نیز باید به شروط وحدت در تناقض افزون گردد تا امتناع تناقض به شکل صحیح‌تری قابل ارائه باشد. ابتدا لازم است به عنوان مقدمه، به ویتگنشتاین، و دیدگاه این فیلسوف تحلیلی در فلسفه متأخرش، اشاره ای شود:

۱.۴ نقش زبان در فلسفه متأخر ویتگنشتاین

ویتگنشتاین در دوران متأخر خود بر نقش مهم «کاربرد» در فهم معنای الفاظ تأکید کرد. وی می‌گوید: نه یک «منطق زبان» بلکه منطق‌های متعدد وجود دارد؛ زبان دارای ذاتی واحد نیست، بلکه مجموعه گسترده‌ای از روش‌های مختلف است که هر یک از آن‌ها دارای منطق خود است. معنای عبارت، کاربرد آن در روش‌های متعددی است که زبان را تشکیل می‌دهند (Wittgenstein, 2005, p.122). به عقیده وی برای فهم معنای یک عبارت، باید آن گزاره را در شیوه زندگی، منطق و بازی زبانی خاصی که گزاره در آن صادر شده برد، و با توجه به قواعد کاربردی که آن جمله در آن فضا دارد، تفسیر کرد (گریلینگ، ۱۳۹۴، ص ۱۱۶). از نظرگاه او برای دانستن معنا نباید پرسید: یک واژه یا جمله، چه چیزی را تصویر می‌کند؟ بلکه باید پرسید: این واژه یا جمله چه کاربردی دارد؟ (عسگری یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹). به عنوان مثال برای فهم معنای سخنان عرفا، باید، کلمات آنان در همان فضا و منطق خاص عرفانی برده شود، تا فهمیده شود که برخلاف ظاهر شرک‌آلود، بر معانی عمیق توحیدی دلالت دارند؛ و اگر سخنان عرفا را در بازی زبانی علم «کلام» ببریم، به هیچ وجه، قابل فهم و تصدیق نخواهد بود، چرا که زبان کلام با زبان عرفان به معنای خاص خود متفاوت است.

ویتگنشتاین در فلسفه متأخر خود دیگر زبان را تصویری از جهان نمی‌داند که تناظر یک به یک با موجودات داشته باشد و به ما اطمینان بخشد که تصویرگر امری عینی است

نگاهی نو به شروط وحدت ... (علیرضا نوروزی و سیدمجتبی میردامادی) ۲۰۷

(پیرس، ۱۳۷۹، ص ۲۵)، و فهم یک کلام خاص، وابسته به فهم یک زبان خواهد بود (فسنکول، ۱۳۸۵، ص ۸۰). ویتگنشتاین متاخر، نظریه تصویری معنا را مردود دانسته، و آن را نوعی بازی زبانی می داند (هارتناک، ۱۳۵۱، ص ۸۸).

بنابراین از نگاه ویتگنشتاین، آدمی معنای عبارت را هنگامی می فهمد که بر قواعد کاربردی آن احاطه داشته باشد. اما اینکه قواعد بازهای زبانی مختلف، نظام زیر بنایی ثابت و منحصر به فردی داشته باشد از نظر او مردود است.

۱.۱.۴ نقد و بررسی

اینکه بازهای زبانی و منطق های گوناگون شیوه های زندگی، نقش مهمی در فهم الفاظ دارد، پذیرفتنی است، اما اینکه هیچ معیار واحد و مبنای مشخصی در شیوه های زندگی وجود نداشته باشد و تنها راه فهم، توجه به کاربرد باشد، قابل قبول نیست؛ زیرا: اولاً می توان معنای کلمه ای را به معنای کاملاً معمول این عبارت، بدون دانستن کاربرد آن فهمید، مثلاً می توان دانست که واژه تازی «جائع» به معنای «گرسنه» است، بدون آن که قواعد کاربرد این لفظ را در یک بازی زبان خاص بدانیم. به عبارت دیگر ویتگنشتاین به اصطلاح بین «موضوع له» و «مستعمل فیه» خلط کرده است؛ یعنی لفظ «جائع» برای معنای «گرسنه» وضع شده، و این معنا، هسته مشترکی است که در همه کاربردهای لفظ «جائع» وجود دارد، و همه استعمالات این لفظ در همه بازی های زبانی، بهره ای از این معنای مشترک را دارند

بله، استعمالات و کاربردها، قطعاً تاثیرگذار در جهت دهی معنای واحد هستند، اما تنوع بازی های زبانی و استعمالات، موجب تغییر بنیادی در معنای موضوع له نمی شود، مگر در وضع تعینی، که قطعاً مقصود ویتگنشتاین، این نیست. به عنوان نمونه «من» در عبارت «سیرت من البصره» برای ابتدائیت غیر مستقل وضع شده است و بنابراین قول صحیح - همان طور که آخوند در کفایه معتقد است - موضوع له آن، عام است یعنی برای مطلق ابتدائیت وضع شده نه برای «ابتدائیت سیر از بصره»؛ و قرین بودن «سیر» و «بصره» با «من» گرچه معنا را به «ابتدائیت خاص»، تبدیل می کند، اما این تبدیل، به دلیل الفاظ دیگری است که در کنار «من» قرار گرفته، نه اینکه معنای موضوع له «من»، به نحو خاص منظور نظر باشد. بنابراین قواعد کاربردهای متفاوت الفاظ در یک زبان، معنا و هسته اصلی آن لفظ

را نمی‌تواند تغییر دهد، و بدون توجه به کاربرد هم، می‌توان تصور صحیحی از معنای لفظ داشت.

ثانیا همان طور که محققان بسیاری گفته‌اند، فلسفه متأخر ویتگنشتاین، به نسبت گرایشی در شناخت و معرفت، می‌انجامد (برای نمونه ر.ک به: گرلینگ، ۱۳۹۴، ص ۱۶۹). وی تصریح می‌کند که نباید به دنبال زبان و بازی مشترک بود (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵، ص ۱۳).

از نظر گاه ویتگنشتاین، معرفت، معیار واحد و مشخصی ندارد که صدق یک گزاره، با آن ملاک سنجیده شود. به بیان دیگر به عقیده وی هر قضیه، اگر منطبق با قواعد کاربرد یک «شیوه زندگی» باشد، قضیه صادقی است، اگرچه نقیض این قضیه نیز به خاطر انطباق با شیوه زندگی دیگری صادق باشد. اگر نسبت گرایشی در معرفت پذیرفته شود، لازمه اش این است که تمام بحث و تحقیق‌ها برای دستیابی به حقیقت، بی‌فایده باشد، و اعضای یک جامعه مفهومی، اصلاً نتوانند جامعه مفهومی دیگر را بفهمند و به بحث و تبادل آراء بپردازند. زیرا طبق این مبنا، حقیقت واحدی وجود ندارد؛ همچنین در بعضی از صور، مستلزم اجتماع نقیضین است، در صورتی که دو گزاره متناقض، به خاطر پیروی از قواعد کاربرد دو بازی زبانی مختلف، صادق باشند.

بنابراین نظریه «بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین، آن‌هم به این شکل افراطی، قابل‌پذیرش نیست؛ چرا که در آن وی، به نسبت گرایشی متعهد است. از طرف دیگر معیار ثابتی میان شیوه‌های زندگی وجود دارد که درستی گزاره‌ها بی‌تردید باید با آن سنجیده می‌شود و در نتیجه دیدگاه ویتگنشتاین به طور کامل، کنار گذاشته نمی‌شود و بالمآل تأثیر «بازی‌های زبانی» و «قواعد کاربرد» بر فهم گزاره‌ها را نمی‌توان به سادگی انکار کرد. به عنوان مثال چه بسا فردی به علت عدم آشنایی با اصطلاحات و زبان خاص عرفان، سخن عرفا را به درستی نفهمد و به تکفیر آنان روی آورد، ولی در عین حال گفت‌وگوی میان آن فرد و عرفا، و رسیدن به نتیجه واحد - با توجه به معیارهای کلی جاری در همه بازی‌های زبانی - ممکن است.

بدون تردید، دیدگاه ویتگنشتاین، علی‌رغم وجود اشکال‌های اساسی، بینش‌ها و دیدگاه‌های تازه‌ای را برمی‌انگیزاند. در این تحقیق نیز، نظریات ویتگنشتاین، افق‌های تازه‌ای را پیش روی ما می‌گشاید که پیش از این مطرح نبود.

۲.۴ اشتراط وحدت زبان

گفته شد که تمام وحدت‌هایی که منطق دانان در تناقض شرط کرده اند به «وحدت موضوع» و «وحدت محمول» قابل تقلیل است؛ لیکن وحدت سومی را نیز باید بر آن دو افزود، و آن «وحدت زبان» است. اشتراط «وحدت زبان» در آثار پیشینیان مشاهده نمی‌شود ولی این وحدت نیز، برای تحقق تناقض ضروری است.

ویتگنشتاین، اگرچه در فلسفه متأخرش نتوانست تبیین قابل قبولی از زبان و منطق آن ارائه دهد، ولی بی شک در ارتقاء میراث منطق تأثیر گذار بوده است. با نگاه به آثار وی به خوبی می‌توان اهمیت بازی‌های زبانی متنوع را دریافت. اگرچه تبیین او، افراطی و دور از واقع بود؛ ولی تأثیر منطق‌های زبانی در معرفت را نمی‌توان نادیده گرفت.

از این رو در تحقق مناقضت میان دو گزاره، وحدت زبان نیز شرط است. یعنی از وحدت زبان و منطق دو گزاره، گریزی نیست. برای توضیح بیشتر، مثال زیر می‌تواند به بیان مساله کمک کند:

امام خمینی در یکی از اشعارشان چنین می‌سراید:

در میخانه گشائید به رویم، شب و روز که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم
بگذارید که از بتکده یادی بکنم من که بادست بت میکده، بیدار شدم
(امام خمینی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴۲).

یا در جای دیگر می‌گوید:

ای عشق بیاب یار را در همه جا ای عقل ببند دیده بی خبری
(همان، ص ۲۴۳).
به می بر بند راه عقل را از خانقاه دل که این دارالجنون هرگز نباشد جای عاقل‌ها
(همان، ص ۴۶).
تاری ز زلف خم خم خود، در رهم بنه فارغ ز علم و مسجد و درس و نماز کن
(همان، ص ۱۷۱).

با تأمل در اشعار فوق، این سوال به ذهن خطور می‌کند که آیا این مضامین، با آنچه امام راحل در رساله فقهی و سخنرانی‌های مختلف در ترغیب به مسجد، تحصیل علم، عقل‌ورزی و نماز، و تحذیر و منع از گناهان از جمله خوردن شراب و رفتن به بتکده و... سازگاری دارد؟ مثلاً در بیت اخیر، امام ره «آرزوی فراغت از نماز و نخواندن آن را دارد»؛ حال اگر امام خمینی ره در یک سخنرانی اخلاقی، یا در یک کتاب، «بر اوج علاقه خود به نماز، و نقش کلیدی آن در رسیدن به کمال» تأکید کند (چنان که وی در کتاب «سرالصلوه» در اهمیت نماز سخن بسیار رانده (همو، ۱۳۹۲، ص ۵۰)) آیا تناقض گویی کرده است؟ به عبارت دیگر امام خمینی که در شعرش سروده: «از مسجد، بیزار شدم»، اگر مثلاً در سخنرانی خود بگوید: «از مسجد، بیزار نیستم»، سخنانی متناقض و ناسازگار فرموده است؟ به وضوح، پاسخ منفی است و حتی عرف عام هم در این سخنان تناقض نمی‌بیند، درحالی‌که وحدت موضوع و محمول و همه شرایط مفصلی که دیدگاه‌های حداکثرگرایانه مطرح کرده اند، در اینجا رعایت شده است.

این امر، نارسایی شرایط پیشین، و احتیاج به بازنگری در آنها را نمایان می‌سازد، و آن بازنگری همان اشتراط وحدت زبان است. یعنی در مثال فوق، وحدت زبان وجود ندارد و به همین دلیل، تناقض مرتفع می‌شود؛ به بیان دیگر زبان شعر - آن هم شعر عرفانی - با زبان رساله و زبان سخنرانی اخلاقی متفاوت است، و ابیات و اشعار عرفانی باید با توجه به قواعد کاربرد و منطوق خاص آن بازی زبانی فهم شود. آدمی تا با اصطلاحات و مفاهیم شعر عرفانی آشنا نباشد، اساساً نمی‌تواند مقصود شاعر را به درستی دریابد. بنابراین نمی‌توان به سادگی و به صرف وحدت موضوع و محمول - و سایر وحدات مذکور در کتب پیشینیان - حکم به تناقض دو گزاره فوق کرد.

البته معیار مشترکی برای قضاوت جملات شعری و رساله فقهی، وجود دارد، و این عقیده به نسبیّت‌گرایی نمی‌انجامد. بازی‌های زبانی بر هسته‌های مشترکی مبتنی‌اند که «فهم مشترک منطقی همه انسان‌ها» و «باورهای پایه (بدیهیات)» از آن جمله هستند. بنابراین بازی‌های زبانی گوناگون با همه ویژگی‌های خود بالاخره مبتنی بر یک سلسله مبانی مشترک هستند که مورد پذیرش همه عقول و انسان‌ها در همه بازی‌های زبانی است، که اساس این باورهای پایه، اصل امتناع تناقض است که مورد قبول همه عقلاء می‌باشد.

از این رو با توجیهاتی چون «اختلاف بازی‌های زبانی» نمی‌توان زبان دین را نمادین دانسته و آن را از دایره بررسی‌های عقلانی خارج نمود. اینکه به طور کلی، زبان گزاره‌های دینی را نمادین بدانیم موجب می‌شود که دین و زبان آن، قابلیت استناد و استفاده را از دست بدهد، و هدایت و ضلالت بی‌معنا گردد. ضمن اینکه جزئیات به کاررفته در متون دینی در مقام نقل‌ها و حکایت‌ها، نمادین دانستن آنها را مردود می‌سازد.

به نظر می‌رسد که یکی از ریشه‌های روی‌آوری به کثرت‌گرایی معرفتی و نمادین دانستن زبان دین، مشکلاتی از قبیل «تهافت‌های درون دینی» و «تعارضات عقل و دین» در ادیان تحریف‌شده‌ای چون مسیحیت است (رک به پترسون، ۱۳۹۰، ص ۲۵۴؛ ایان بابور، ۱۳۶۲، ص ۱۲۰).

ولی بررسی این معیار واحد و توضیح آن، از مسأله تحقیق خارج است. آنچه برای ما مهم است، عدم تناقض میان دو گزاره فوق‌از امام خمینی، به دلیل عدم وحدت زبان «شعر» و «رساله» است، که در پی توضیح آن هستیم.

۳.۴ طرح یک اشکال و پاسخ به آن

ممکن است گفته شود علت عدم تناقض در این مثال‌ها، «اشتراک لفظی» است. به عبارت دیگر علت عدم تناقض در دو قضیه «از مسجد بیزار هستم» و «از مسجد بیزار نیستم» عدم وحدت موضوع است، چرا که «مسجد» در گزاره اول و گزاره دوم به دو معنای کاملاً متفاوت بکار رفته است.

پاسخ این است که اشتراک لفظی در صورتی است که لفظ در دو گزاره، به دو معنای کاملاً متغایر به کار رود، حال آنکه مسجد در دو جمله، به یک معنا به کار رفته است؛ و یا این که مقصود از «عقل» که امام خمینی در شعر، آن را بی‌ارزش شمرده ولی در فلسفه و فقه بر حجیت آن تأکید دارد، حقیقتاً یک معنا دارد یعنی موهبتی خدادادی که وجه تمایز میان انسان و سایر حیوانات است. همین‌طور لفظ «نماز» و «مدرسه» نیز به واقع در یک معنا استفاده شده است، نه اینکه نماز در شعر امام به یک معنا و در رساله‌اش به معنای دیگر باشد.

حقیقت آن است که «شعر عرفانی» و «رساله عملیه» دو زبان و دو منطق کاملاً متفاوت دارد. به بیان واضح‌تر اصطلاحاتی چون «نماز»، «می»، «مدرسه»، «عقل» و...

هنگامی که در شعر عرفانی بکار می روند، همان معانی متعارف خودشان را دارند ولی ممکن است: در یک فرض، آن معانی متعارف، کنایه و وسیله ای قرار گرفته برای اراده معنای دیگر؛ به عنوان مثال، در شعر امام، «مدرسه» به همان معنای متعارف، استعمال شده ولی منظور از بیزاری از مدرسه، مثلاً تحصیل علم غیر نافع، یا علمی که انسان را از یاد خدا و عبادت غافل کند و مانند آن می باشد؛ مقصود از مذمت عقل، «تکیه بر عقل انسانی به تنهایی و احساس بی نیازی از کشف و شهود در عبادت» و یا عقل از آن جهت که مایه غفلت و غرور می شود و امثال آن است. از این رو در تمام این کلمات، جوهره و هسته معنایی واحدی وجود دارد و اشتراک لفظی قابل پذیرش نیست.

در فرض دیگر، مقصود، همان معنای متعارف است ولی تفسیری متفاوت و عمیق تر از آن شده است؛ به عنوان نمونه «می» در سروده امام ره به معنای همان اکسیری است که در درون انسان تحول و دگرگونی ایجاد می کند، ولی به جای دگرگونی حسی و مادی، تحول معنوی و فرامادی، اراده شده است؛ مثلاً مراد از «می» اکسیری است که مس وجود «بشرخاکی» را به زر «انسان افلاکی» مبدل می سازد، و آن اکسیر، همان عنصر توحیدگرایی انسان است (برای مطالعه بیشتر ر.ک به رشاد، ۱۳۸۴ ص ۷۵؛ فقیه ملک مرزبان، ۱۳۹۱، ص ۶۵).

بنابراین در هر دو فرض، اشتراک لفظی مردود است، بلکه از لفظ با معنای واحد، استمداد برای افاده معنای عمیق و ملکوتی دیگری شده، که برای فهم دقیق آن، باید از قواعد کاربرد زبان شعر عرفانی مطلع بود.

نتیجه تلافی «منطق سنتی» و «آنچه فیلسوفی تحلیلی چون ویتگنشتاین به صورت مدون طرح کرد»، این است که یک شرط دیگر به شرایط وحدت در تناقض اضافه شود، که ذیل هیچ یک از شرایط مذکور در کتب پیشینیان نمی گنجد و آن «وحدت زبان» است.

۵. نتیجه گیری

با بررسی تحلیلی شروط وحدت در تناقض میراث منطق دانان مسلمان و نیز با تطبیق آن بر فلسفه متأخر ویتگنشتاین روشن می شود که:

۱- شروطی که مشهور منطقیان و طرفداران دیدگاه های حداکثرگرایانه مطرح کرده اند، همگی قابل تقلیل به «وحدت موضوع» و «وحدت محمول» است، و باقی شرایط در واقع،

مصادیقی از همین دو شرط است که به دلیل خلط میان مقام «إحصاء منطقی شروط یک علم» و «تعلیم آن شروط»، به اشتباه، جزو شرایط انگاشته شده اند.

۲- إرجاع شروط وحدت، به یک شرط، یعنی «وحدت نسبت حکمیه» که به فارابی منسوب است، نیز صحیح نیست، به این دلیل که شرطی دوری بوده و مستلزم «شرط بودن چیزی برای خودش» است، چرا که اصل تصور و تعریف «تناقض» در صورتی امکان دارد که مفهوم «نسبت حکمیه» متصور باشد، و بنابراین در اصل تعریف تناقض، مأخوذ است.

۳- در فلسفه متأخر ویتگنشتاین که بازی های زبانی و نقش آن در فهم معنا را مطرح می کند، اگرچه اشکالات بنیادین، وجود دارد و آن را به نظریه ای غیرقابل پذیرش، مبدل می سازد، ولی با این وجود، افق های تازه ای را پیش روی ما می گشاید. نتیجه تلافی فلسفه متأخروی، با میراث منطقی پیشین، افزودن شرط «وحدت زبان» به سائر شرایط، است.

۴- به مقتضای اشتراط «وحدت بان» در صورتی میان دو گزاره، تناقض برقرار است که علاوه بر موضوع و محمول و متعلقات آندو، «زبان» و «قواعد و اصطلاحات کاربرد» دو گزاره، واحد باشد. چرا که به این ترتیب یک گزاره در شعر عرفانی با گزاره دیگری در کتاب فلسفی محض، با یکدیگر تناقض پیدا نمی کنند، حتی اگر سایر شرایط، محفوظ باشد. دلیل مطلب این است که آن دو گزاره، اگرچه از نظر لفظی واحد هستند، اما اختلاف زبان شعر و فلسفه سبب می شود که از آن جمله واحد دو معنای کاملاً متفاوت اراده شود که چه بسا آن دو معنا، با یکدیگر در تناقض نیستند.

۵- به این ترتیب، تناقض، سه شرط وحدت دارد: الف- وحدت موضوع، ب- وحدت محمول، ج- وحدت زبان.

پی نوشت

۱. وی در کتاب حکمت متعالیه شرط نهم را ذکر کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۹۴).

کتابنامه

قرآن کریم

- میرداماد، محمدباقر؛ الأفق المبین؛ تهران: دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۱۳۸۵ ش.
- شهابی خراسانی، محمود؛ رهبر خرد (قسمت منطقیات)؛ چ پنجم؛ تهران: نشر خیام؛ ۱۳۶۰ ش.
- فخر رازی، محمدبن عمر؛ منطق الملخص، مقدمه و تصحیح و تعلیق احد فرامرزی قراملکی و آدینه اصغر نژاد، تهران: نشر امام صادق علیه السلام؛ ۱۳۸۱ ش.
- فخر رازی، محمدبن عمر؛ شرح الإشارات و التنبیہات، تصحیح علیرضا نجف زاده؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۱۳۸۴ ش.
- صدرالدین شیرازی، ابراهیم بن محمد؛ اللغات المشرقیه؛ چ اول؛ تهران: نشر آگاہ؛ ۱۳۶۰ ش.
- رازی، قطب الدین محمد بن محمد؛ تحریر القواعد المنطقیه؛ چ سوم؛ قم؛ نشر بیدار؛ ۱۴۲۶ ق.
- دوانی، جلال الدین؛ حاشیه بر شرح قوشجی بر تجرید العقائد؛ قم؛ نشر رضی؛ ۱۲۸۵ ق.
- صدرالدین شیرازی، ابراهیم بن محمد؛ الحکمہ المتعالیہ فی الأسفار الأربعة العقلیہ؛ چ چهارم؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی؛ ۱۴۱۰ ق.
- احلی، حسن بن یوسف؛ الأسرار الخفیہ، تحقیق مرکز الأبحاث و الدراسات الإسلامیہ؛ چ اول؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم؛ ۱۳۷۹ ش.
- امام خمینی، سیدروح الله؛ دیوان امام؛ تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۳ ش.
- امام خمینی، سیدروح الله؛ سِر الصلوٰه، چ ششم؛ تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)؛ ۱۳۹۲ ش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإشارات و التنبیہات، مع الشرح لنصیرالدین طوسی؛ تهران؛ ۱۴۰۳.
- ابن سهلان ساوی؛ تبصره، چاپ محمدتقی دانش پڑوه، تهران؛ ۱۳۳۷ ش.
- سهروردی؛ منطق تلویحات، چاپ علی اکبر فیاض؛ تهران؛ ۱۳۳۴ ش.
- گریلینگ، ای. سی؛ ویتگنشتاین؛ ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران: نشر بصیرت، چ دوم؛ ۱۳۹۴ ش.
- عسگری یزدی، علی؛ نقد و بررسی نظریه «بازی های زبانی» لودویگ ویتگنشتاین؛ فلسفه دین؛ ش ۴؛ ۱۳۹۲ ش.
- فسنکول، ویلهلم؛ گفتنی ها - ناگفتنی ها، ترجمه مالک حسینی؛ تهران: هرمس؛ ۱۳۸۵ ش.
- پیرس، دیوید؛ ویتگنشتاین، ترجمه نصرالله زنگویی؛ تهران: سروش؛ ۱۳۷۹ ش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، شرح اشارات و تنبیہات، فخرالدین رازی؛ تهران: نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ بی تا.

نگاهی نو به شروط وحدت ... (علیرضا نوروزی و سیدمجتبی میردامادی) ۲۱۵

- ویتگنشتاین، لودویگ؛ کتاب آبی، ترجمه مالک حسینی؛ تهران: هرمس؛ ۱۳۸۵ش.
- سهروردی، شهاب الدین؛ مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن؛ تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ ۱۳۷۲ش.
- بهمنیر بن المرزبان؛ التحصیل، با تصحیح مرتضی مطهری؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران؛ ۱۳۷۵ش.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، تصحیح نجفقلی حبیبی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر؛ ۱۳۸۲ش.
- مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ تهران: صدر؛ ۱۳۷۳ش.
- طوسی، خواجه نصیرالدین؛ اساس الاقتباس؛ تهران: دانشگاه تهران؛ ۱۳۶۱ش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء (المنطق)؛ قم: مکتبه آیت الله المرعشی؛ ۱۴۰۴ق.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ اللغات المشرقیه فی فنون المنطقیه؛ تهران: آگاه؛ ۱۳۶۲ش.
- حجتی، سید محمدعلی؛ حمل اولی و حمل شایع به عنوان قید موضوع، و قید گزاره؛ مجله متافیزیک؛ ش ۹ و ۱۰؛ ۱۳۹۰ش.
- مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ قم: دارالتعارف المطبوعات؛ بی تا.
- سبزواری، ملاهادی؛ شرح المنظومه، تعلیق و تصحیح آیت الله حسن زاده آملی؛ تهران: نشر ناب؛ ۱۳۷۹ش.
- کاتبی قزوینی، علی بن عمر؛ الرسالة الشمسیه فی القواعد المنطقیه؛ تهران: پگاه اندیشه؛ ۱۳۸۳ش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ منطق المشرقیین؛ قم: مرعشی نجفی؛ بی تا.
- غزالی، ابوحامد؛ محک النظر؛ قم: دارالفکر؛ بی تا.
- طباطبایی، محمدحسین؛ نهایت الحکمه؛ قم؛ ۱۳۶۲ش.
- هارتناک، یوستوس؛ ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ تهران: خوارزمی؛ ۱۳۵۱ش.
- رشاد، علی اکبر؛ حجب النور / شرح حجاب های نورانی معرفت، در شعر حضرت امام ره؛ نشریه کتاب نقد، ش ۳۵؛ ۱۳۸۴ش.
- فقیه ملک مرزبان، نسرین؛ رهیافتی نفسگرا به «من» شعری امام خمینی ره؛ مجله رهیافت انقلاب اسلامی، ش ۲۰؛ ۱۳۹۱ش.
- پترسون، مایکل؛ عقل و اعتقاد دینی، ترجمه ابراهیم سلطانی، تهران: نشر نو؛ ۱۳۹۰ش.
- بابور، ایان؛ علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی؛ تهران: نشر دانشگاهی؛ ۱۳۶۲ش.

۲۱۶ منطق پڑھیں، سال ۱۳، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱

Wittgenstein, Ludwig (2005), TractatusLogico-Philosofico, Translated by C.K. Ogden, Routledge, New York.

