

## تأیید یا رد قاعده امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین از نظرگاه متون دینی

منصور مهدوی\*

### چکیده

قاعده امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین رکن اساسی دانش بشری است. در اهمیت این قاعده همین بس که اگر کسی محتوای آن را نپذیرد، دسترسی به هرگونه معرفت را از خود سلب می‌کند. منطق دانان و فیلسوفان به‌خوبی جوانب مختلف محتوای قاعده عدم تناقض را بررسی کرده و میراثی سترگ به‌جا نهاده‌اند که پژوهشگران به‌خوبی می‌توانند بر پایه آن به زیربنایی‌ترین بنیان دانش بشری دست‌یابند. باوجوداین، برخی در ظاهر کوشیده‌اند با اصل قاعده مخالفت کنند که بوعلی پس از پیش کشیدن راه‌های مختلف در رویارویی با آنان، راه‌حلی عملی پیشنهاد می‌کند که به نظر می‌رسد کارساز است. یکی از مباحث چالشی درباره گستره قاعده آن است که برخی بر این باورند مرتبه ذات ماهیت زیر پوشش قاعده قرار نمی‌گیرد. در این نوشتار شواهدی در مقابل این دیدگاه رایج یافته‌ایم و البته پس از واکاوی محتوای آیات و روایات با مواردی روبه‌رو شدیم که با محتوای قاعده تناسب دارند.

**واژگان کلیدی:** آیات، اصل عدم تناقض، اولی، بدیهی، روایات.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

\*. هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه جهرم

## مقدمه

دانش بشر بر گزاره‌های بدیهی مبتنی است و زیربنایی‌ترین گزاره، «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۶۲). وقتی گزاره‌ای تا این اندازه مهم باشد بدین معناست که کوچک‌ترین نقص معرفتی نسبت بدان، می‌تواند تمام ساختمان معرفتی انسان را متأثر کند. براین اساس شناخت درست اصل قاعده و بررسی جوانب مختلف آن بسیار مهم است. افزون‌براین، شناخت لایه‌های معقول نهفته در متون دینی امری ضروری است؛ چراکه فوایدی چندگانه دارد: نخست باعث شناخت عمیق‌تر نسبت به آموزه‌های دینی می‌شود؛ دیگر آنکه عطش علمی برخی مشتاقان علوم عقلی را نیز برطرف می‌کند؛ زیرا وجود وجوه معقول در متون دینی باورهای جمعی را استوارتر می‌سازد؛ سه دیگر اینکه، پاسخی مناسب برای مخالفان علوم عقلی است؛ وقتی متون دینی آمیخته با معقول باشند دیگر مجالی برای مخالفت با معقول نخواهد ماند.

با آنکه قاعده امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین اهمیتی بسیار بالا در دانش بشری دارد؛ اما با شگفتی باید گفت پژوهشگران اندکی به این قاعده مهم پرداخته‌اند و به نظر می‌رسد ابعاد بسیاری از این قاعده بررسی نشده است. البته واکاوی مناسبات این قاعده و متون دینی یک گام دورتر است. در این نوشتار می‌کوشیم اصل قاعده را به تفصیل تبیین کنیم؛ سپس در پی این پرسش هستیم که چگونه این قاعده بنیان دانش بشری به‌شمار می‌رود؟ این قاعده منطقی است یا فلسفی؟ آیا دانش‌های مختلف به این قاعده نیاز دارند؟ آیا نصوص دینی دلالتی در تأیید یا رد این قاعده دارند؟

## ۱. اصل قاعده

یکی از تعابیر پرکاربرد در زبان، واژه «حق» است. این واژه معناهای گوناگونی را با خود حمل می‌کند و کاربردهای مختلفی دارد. به‌طور خلاصه، «حق» در دو صورت به‌کار می‌رود: صورت نخست درباره امور عینی است. حق در این کاربرد، سه معنا خواهد داشت: ۱. درباره هر موجود خارجی اعم از اینکه دائمی باشد یا غیردائمی؛ ۲. درباره موجودات دائمی به‌کار رود؛ ۳. درباره موجود دائمی ازلی مانند ذات باری تعالی به‌کار رود؛ صورت دیگر این است که قضیه ذهنی (عقد) یا قضیه لفظی (قول) باشد. در این صورت اگر قضیه مطابق با واقع باشد صدق و اگر مطابق با واقع باشد حق نام دارد (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۶۲). قضایای ذهنی نیز گروهی حق موقت و گروهی دیگر حق دائمی یا ازلی هستند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۰). حال قضیه‌ای که حق ازلی است زیربنای حق بودن سایر قضایاست.

چنین قضیه‌ای نخستین گفتار حق و حق‌ترین گفتارها (احق الاقوال) به‌شمار می‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۶۲) که استحاله اجتماع نقیضین است؛ بدین معنا که «هر کدام از نقیضین، چنانچه یکی از آنها صادق باشد دیگری کاذب است» (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۳۹) و اگر یکی از نقیضین کاذب باشد، دیگری باید صادق باشد (جبر و دیگران، ۱۹۹۶، ص ۹۵۱).

## ۲. کاربرد قضیه اصل عدم تناقض در علوم

با آنکه ما به‌طور روزمره و در علوم مختلف به داشتن یقین تمایل داریم، اما یقین کیمیاست. یقین در علوم تجربی، خرمایی بر نخیل است.<sup>۱</sup> در الاهیات و فلسفه قضایایی وجود دارد که به دلیل تجرد و ثبات موضوعات آنها دستیابی به یقین امکان‌پذیر است. موضوع قضایایی مانند «نفس موجود است»، «عدد کم مفصل است»، دارای ثبات و تجرد است و می‌توان با برهان آنها را یقینی کرد. با این حال هر قضیه‌ای که از یقین بهره داشته باشد، به اصل عدم تناقض نیازمند است.

اما یقین چگونه است؟ اگر مفروض ما «الف ب است» باشد، به چهار شرط این قضیه یقینی خواهد بود:

۱. به ثبوت ب برای الف جزم داشته باشیم؛ ۲. به استحاله زوال ب از الف جزم داشته باشیم؛ ۳. به زوال ناپذیری «جزم به ثبوت ب برای الف» جزم داشته باشیم؛ ۴. جزم به زوال ناپذیری «استحاله زوال ب از الف»؛ برای مثال، اگر در ریاضی (حساب) بگوییم: عدد چهار زوج است، با اتکا به اصل عدم تناقض ضرورت ذاتی این قضیه اثبات می‌شود؛ در غیر این صورت، احتمال فرد بودن عدد چهار وجود دارد. از این رو جزم به استحاله زوال زوجیت نسبت به عدد چهار و همچنین جزم به دوام و سرانجام یقین به زوجیت عدد چهار پدید نمی‌آید. قضایای شخصی و تجربی نیز در صورتی می‌توانند بوی یقین را حس کنند که نسیمی از اصل عدم تناقض بدان‌ها رسیده باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۲).<sup>۲</sup>

۱. حتی در علوم ریاضی (هندسی) که مبتنی بر فرضیه‌های طبیعی درباره صورت اتصالیه جسم هستند و صورت اتصالیه اجسام را فاقد انفصالات غیرقابل رؤیت می‌دانند، یقین آور نیستند.

۲. اصل عدم تناقض وقتی بخواهد حق بودن سایر قضایا را تأمین کند باید به‌صورت قضیه منفصله حقیقیه به‌کار رود؛ بدین معنا که برای دستیابی به یقین یک قیاس استثنایی به انضمام قضیه منفصله حقیقیه مزبور (هر شیء یا موجود و یا معدوم است) ما را به نتیجه یقینی می‌رساند. بدین صورت که آن قضیه‌ای که در آن جزم به وجود یا عدم مطلق یا مقید یک شیء وجود دارد، به‌مثابه مصداق یکی از طرفین نقیض قرار گرفته و محکوم به آن است و آن حکم طبق منفصله حقیقیه مزبور چنین است که اگر چیزی موجود شد، عدم آن در همان حال با حفظ وحدت‌های لازم، محال خواهد بود؛ از این رو نتیجه به‌نحو یقینی رخ

مبادی علوم دو گونه‌اند: نخست، مبادی خاصه (در صورتی که موضوع مبادی با موضوع علم برابر باشد یا گونه‌ای از موضوع علم یا جزء موضوع علم یا عارض خاص موضوع علم باشند)؛ دیگر مبادی عامه (که موضوع آن‌ها با موضوع علم متفاوت یا اعم از موضوع علم است). به‌طور کلی مبادی عامه و از جمله اصل عدم تناقض به چند صورت کلی در علوم و قضایای دیگر به کار می‌روند:

**الف) تکمیل مقدمه:** بدین صورت که با تکمیل کبری، مانند آن را در نتیجه معتبر بدانیم؛ یعنی معتقد باشیم «اگر کبری موجب باشد، جایز نیست سالبه آن صادق باشد» یا اینکه «اگر کبری سالبه باشد، جایز نیست موجب آن صادق باشد». این باور دائمی است؛ هرچند بر زبان نیاید. در واقع چون موجب است پس سالبه نیست و چون سالبه است پس موجب نیست؛ زیرا سلب و ایجاب با هم جمع نمی‌شوند. ضمن اینکه اگر یکی از طرفین بر آن صدق کنند لازم نیست به طرف دیگر تصریح شود که در کبری یا در نتیجه بدان اشاره کنیم؛ یعنی اگر در صغری بگوییم: «هر کاتبی انسان است» و در کبری بگوییم «هر انسانی حیوان است»، به‌طور ضمنی می‌دانیم: «لا حیوان نیست» و نتیجه می‌گیریم «هر کاتبی حیوان است» و به‌طور پنهان می‌دانیم «لا حیوان نیست». در مجموع آنچه موضوع برای محمولی قرار داده می‌شود، موضوع برای مقابل آن محمول نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۹۰).

**ب) تکمیل قیاس:** این صورت در قیاس خُلف کارایی دارد؛ بدین ترتیب که بگوییم: اگر «الف ب است» صادق نیست، پس «الف ب نیست» صادق است. در واقع اصل (عدم تناقض) به‌طور پنهان در اینجا به کار رفته است، مانند اینکه بعد از دو قضیه فوق بگوییم: «چون هر شیء یا ایجاب بر آن صادق است یا سلب بر آن صادق است» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۹۱). بوعلی این گونه را کاربرد «بالتقوه» اصل عدم تناقض می‌داند. در این کاربرد، اصل عدم تناقض به‌صورت مقدمه و جزء (کبرای) قیاس نیست، بلکه تأکید مقدمات و تکمیل‌کننده خود قیاس است؛ یعنی به‌صورت مجزا نمی‌گویند «چون هر شیئی، یا سلب بر آن صادق است یا ایجاب»؛ چرا که اصل عدم تناقض فقط در مواجهه با مغالطه‌گران کارایی دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۹۵). درحقیقت کاربرد بالقوه مبادی بدین صورت است که فقط قوه آن مبادی به کار گرفته می‌شود؛ برای مثال، می‌گوییم اگر مطلب الف درست نباشد، مطلب ب - که مقابل آن است - درست

---

می‌نماید (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۲-۴۳). قضیه منفصله حقیقیه آن است که حقیقت امر از یکی از اقسام آن خالی نیست؛ یعنی اجتماع و ارتفاع یکی از نقیضین موجود در قضیه ناممکن است. چه بسا بدل یکی یا هر دو متناقضین در قضیه بیاید که به لحاظ دلالت با قضیه اصل مساوی است. در این صورت نیز تناقض تحقق دارد، مانند عدد یا زوج است یا فرد. البته طرفین تناقض گاه از دو تا بیشتر هستند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۳۴).

است و دیگر نمی‌گوییم چون «هر چیزی یا سلب و یا ایجاب بر آن صادق است».

**ج) تخصیص موضوع و محمول یا فقط تخصیص موضوع؛** در این صورت که بوعلی آن را کاربرد «بالفعل» اصل عدم تناقض می‌نامد؛ بدین ترتیب که مبادی عامه در موضوع و محمول یا فقط در موضوع آن‌ها را تخصیص بزنیم؛ یعنی دو حالت داریم: نخست اینکه اصل عدم تناقض در دو جزء استدلال (موضوع و محمول) با مفهوم خاصی جایگزین شود؛ مثلاً بگوییم: «هر مقدار یا مابین است یا مشارک». اینجا به جای «هر شیء» که موضوع اصل عدم تناقض است، یک امر خاص (مقدار) را که مربوط به یک علم است، جایگزین کردیم و به جای سلب مطلق، از «مابین» بهره بردیم و به جای ایجاب مطلق، از «مشارک» استفاده کردیم؛ دوم اینکه فقط موضوع را به صورت خاص آوریم؛ برای مثال، در این قضیه «همه اشیاء مساوی با یک شیء با یکدیگر مساوی‌اند»، موضوع را تغییر داده و بگوییم: «همه مقادیر مساوی با مقدار واحد، متساوی با یکدیگرند». در اینجا «شیء» را برداشته و به جای آن «مقدار» را قرار داده‌ایم و محمول را بدون تغییر گذاشته‌ایم (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۰۰-۲۰۱). بوعلی در توجیه تغییر موضوع و محمول می‌گوید: لازم نیست اصل عدم تناقض را به گونه‌ای بیاوریم که در همه علوم مشترک باشد، بلکه مانعی ندارد اگر آن را به گونه‌ای بازنویسی کنیم که در علمی خاص کارایی داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۹۱) که این خود نشان از اهمیت قاعده دارد؛ یعنی اصل عدم تناقض باید در همه علوم باشد.

### ۳. اهمیت اصل عدم تناقض

به‌طور طبیعی برهان‌ها به مبادی<sup>۱</sup> ختم می‌شوند. در صورتی که مبادی برهان اثبات شوند، می‌توان از برهان استفاده کرد. کاربرد برهان در اثبات مسائل علوم است. مسائل علوم نیز درحقیقت اعراض ذاتی موضوعات خود را ثابت می‌کنند. با این وصف همه علوم، متوقف بر برهان‌ها و همه برهان‌ها متوقف بر مبادی خود هستند. نکته بسیار مهم آن است که همه مبادی نیز متوقف بر اصل عدم تناقض هستند و اگر اصل عدم تناقض را نپذیریم، به‌واقع در هیچ برهانی نمی‌توانیم به مطلوب دست‌یابیم؛ زیرا وقتی بر امری برهان اقامه می‌کنیم و به نتیجه می‌رسیم، اگر کسی ادعا کند با آنکه این نتیجه مستدل شده و

۱. مبادی برهان که همان بدیهیات هستند، به حکم استقراء از این قرارند: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات،

حدسیات و فطریات (مظفر، ۱۴۲۴، ص ۳۲۸).

صدق‌اش ثابت شده، کذب نتیجه هم صحیح است، هیچ راهی برای رفع ادعای او نداریم؛ مگر آنکه اصل عدم تناقض را بپذیریم. با این وصف همه مبادی برهان به اصل عدم تناقض نیازمند هستند و از این رو بدان مبدأالمبادی می‌گویند.

چنین قضیه‌ای (استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین) درحقیقت دو مشخصه دارد: نخست آنکه به قضیه دیگری نیاز ندارد؛ دیگر آنکه هر قضیه دیگری - حتی سایر اولیات<sup>۱</sup> - محتاج آن هستند. تا جایی که بهمینار نسبت اصل عدم تناقض (اول الاوائل) را با سایر قضایا، مانند نسبت فاعل کل (واجب) به موجودات (ممکن) می‌داند و ملاصدرا با دیده تأیید این سخن را بیان می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۲۳ و ج ۳، ص ۴۴۴).<sup>۲</sup>

با این همه، اصل واقعیت بر مبدأالمبادی مقدم است که البته بدیهی است. روشن است که باید واقعیتی باشد تا اصل عدم تناقض درباره آن اجرا شود؛ یعنی اصل واقعیت در طول اصل عدم تناقض و بر آن مقدم است. این دو اصل (واقعیت و عدم تناقض) در طول همدیگر بوده و درحقیقت مرز سفسطه و فلسفه هستند و از اصول بدیهی و اولی به‌شمار می‌روند و هیچ‌کدام برهان‌پذیر نیستند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۲).

#### ۴. استدلال ناپذیری اصل عدم تناقض

اصل عدم تناقض، بدیهی است. قضایای بدیهی با آنکه واضح و آشکار هستند، امکان طلب برهان و اقامه دلیل در باب آن‌ها وجود دارد؛ مثلاً قضیه «چهار زوج است» یا قضیه «دو ضرب در دو چهار است»، بدیهی هستند ولی می‌توانیم آن‌ها را با قیاس شکل اول ثابت کنیم؛ هرچند نیازی به اقامه برهان بر آن‌ها نیست.

۱. مانند کل بزرگ‌تر از جزء است؛ چند شیء مساوی با شیء واحد، یا همدیگر مساوی هستند، متضادان در محل واحد و در زمان واحد اجتماع پیدا نمی‌کنند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۲۵).
۲. برخی بزرگان در نقد کلام صدرا می‌گویند: «ملاصدرا در اینجا تعبیر مبالغه‌آمیزی دارد. ایشان می‌فرماید: نسبت «اول الاوائل» به سایر قضایا مثل نسبت واجب‌الوجود به ماهیات ممکنه است؛ ولی این تعبیر بسیار مبالغه‌آمیز است؛ چون واجب بالذات بعضی از ممکنات را بلاواسطه ایجاد می‌کند و ... بعضی از آن‌ها را با واسطه‌ای که درنهایت به مخلوق بی‌واسطه منتهی می‌شوند و بدین ترتیب، کل جهان هستی به غیر او نیاز ندارد؛ درحالی‌که این قضیه به‌تنهایی نمی‌تواند چیزی را اثبات کند، بلکه باید مقدمه‌ای به آن ضمیمه شود تا چیزی اثبات گردد» (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۱۵-۴۱۶). چنانکه گفته شد، اصل مطلب از بهمینار است و صدرا فقط ناقل است؛ اما در پاسخ باید گفت: سخن بهمینار درحقیقت، مثال است و آنچه وجه شبهه‌گوینده (بهمینار) است، اتکای قضایا به اول الاوائل و اتکای موجودات به واجب است که در هر دو وجود دارد. براین اساس نیازی به میان کشیدن بحث از ایجاد نیست.

بالین همه، اصل عدم تناقض، افزون بر اینکه بدیهی است، اولی نیز هست. به همین دلیل (اولی بودن)، امکان اقامه برهان برای آن وجود ندارد؛ چراکه قضایای بدیهی مانند استحاله دور، استحاله اجتماع ضدین، استحاله اجتماع مثلین - که برهان پذیر هستند - به قضیه امتناع اجتماع نقیضین برمی گردد؛ یعنی حتی قضایای بدیهی دیگر هم به اصل عدم تناقض بازمی گردد و در نتیجه برای اثبات هر چیزی، نخست باید اصل عدم تناقض را مفروض بگیریم. در واقع هر قضیه - از جمله قضایای بدیهی - را باید با اتکا به اصل عدم تناقض اثبات کنیم. وقتی چنین است، هیچ قضیه‌ای وجود ندارد که با کمک آن، اصل عدم تناقض را اثبات کنیم.

براین اساس، اصل عدم تناقض، با وجود بداهت و آشکار بودن محتوا، برهان ناپذیر است و کسی نمی‌تواند برای اثبات آن برهان اقامه کند. بالین وصف، اصل عدم تناقض افزون بر اینکه واضح است و به برهان نیاز ندارد، از اساس کسی را یارای تردید، طلب و اقامه برهان بر آن نیست؛ زیرا اقامه استدلال بر اصل عدم تناقض مبتنی بر دو پیش فرض است: نخست، مجهول بودن آن و دیگر، وجود قضایای یقینی دیگری که با کمک آن‌ها بتوان اصل عدم تناقض را ثابت کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۳)؛ در حالی که اصل عدم تناقض مجهول نیست؛ افزون بر اینکه بعد از پذیرش اصل واقعیت، هیچ قضیه دیگری مقدم بر اصل عدم تناقض وجود ندارد که بتوانیم با بهره‌گیری از آن، اصل عدم تناقض را ثابت کنیم؛ چون هر قضیه‌ای را که بخواهیم به صدق آن باور کنیم باید به صورت پیش فرض بپذیریم که اجتماع سلب و ایجاب آن محال است و اگر در اصل عدم تناقض شک کنیم، دیگر هیچ قضیه‌ای امنیت ندارد و قابل اطمینان نیست.

بالین وصف، راهی برای مخالفت با اصل امتناع اجتماع نقیضین وجود ندارد؛ همچنان که اثبات آن نیز امکان پذیر نیست؛ افزون بر اینکه اثبات اولی بودن آن هم ناممکن است؛ زیرا کسی که در مباحث معرفت‌شناسانه خویش، مدعی اولی بودن اصل عدم تناقض باشد و بخواهد این ادعا را ثابت کند، بدون اتکا به این اصل به مثابه یک اصل اولی غیرقابل برهان، هرگز نمی‌تواند ادعای خود را ثابت کند. از این رو اصل عدم تناقض، اولی محض است به نحوی که زیر پوشش ادعا نیز قرار نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۴)؛ یعنی اگر کسی بخواهد درباره این اصل پرسشی را مطرح کند، خود این شخص مورد سؤال خواهد بود که پرسش او با عدم پرسش وی قابل جمع است. به همین دلیل، حتی امام‌المشکین (رازی) هم روشن‌ترین علوم بدیهی را قاعده امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌داند (رازی، ۱۹۸۶، ص ۱۵۴).

استحاله ارتفاع نقیضین نیز بدیهی است و البته اولی است، ولی برخی احکام استحاله اجتماع نقیضین را ندارد؛ چراکه «اولی محض» نیست؛ به همین دلیل می‌توانیم برای اثبات آن برهان بیاوریم؛ یعنی مثلاً بگوییم: اگر ارتفاع نقیضین ممکن باشد اجتماع نقیضین لازم می‌آید. تالی باطل است، پس

مقدم هم باطل است. این خود دلیل بر این مدعاست که بدیهیات اولی همه در یک رتبه نیستند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۲۰۸-۲۰۹).

براین اساس، صدرا در تبیین برهان ناپذیری اصل عدم تناقض، پس از تقسیم اولیات به تصویری و تصدیقی، به صراحت هرگونه برهان‌آوری در جهت اثبات اولیات تصویری و تصدیقی را مردود دانسته و بر این باور است که ذکر استدلال بر اصل عدم تناقض به دور می‌انجامد و باورناپذیری آن، امنیت و اطمینان را از سایر قضایا می‌ستاند. وی در این باره می‌گوید:

به‌طورکلی اولیات (تصوری و تصدیقی) را از طریق حدّ و برهان نمی‌توان اکتساب کرد. از بین تصورات مفهوم وجود عام و شیئیت و مانند آن‌ها را ممکن نیست با تعریف حدّی و رسمی به دست آوریم؛ چراکه جزء ندارند و چیزی هم شناخته شده‌تر از آن‌ها نیست. درباره تصدیقات نیز این گفتار را که «نفی و اثبات با هم اجتماع و ارتفاعشان غیرممکن است»، ممکن نیست بتوان برهانی کنیم؛ چراکه مستلزم دور است؛ چون آنچه دلیل بر چیز دیگری باشد، با عدم خود بر عدم چیز دیگر و با وجود خود بر وجود چیزی دیگر دلالت می‌کند. حال اگر قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را نپذیریم، اطمینان (امنیت) نسبت بدان دلیل پیدا نمی‌کنیم؛ چراکه ممکن است خالی از طرفین نقیض (وجود و عدم) باشد. در این صورت دلیل مزبور دلالتی بر مدلول ندارد و نمی‌توان وجود شیء را دلیل بر وجود شیء دیگر و عدم آن را دلیل عدم شیء دیگر دانست. بنابراین اقامه استدلال اثبات اصل استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف بر پذیرش پیشینی این اصل است و چیزی که چنین است، اثباتش فقط منتج به دور می‌شود که محال است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۴).

این بیان ملاصدرا بدین معنا نیست که او بر اثبات برهان ناپذیری اصل عدم تناقض، برهان آورده است، بلکه ملاصدرا با ذکر نمونه‌ای از برهان فرضی، می‌کوشد تا نشان دهد اثبات این اصل به محال (دور) می‌انجامد؛ از این رو برهان‌پذیر نیست.

با این وصف، اصل عدم تناقض به دلیل اوج آشکار بودن قابل اثبات نیست و برهان ناپذیری آن بدین معنا نیست که کسی احتمال تردید در آن روا بدارد و آن را انکار کند.

## ۵. منکران اصل عدم تناقض

در بین متفکران مسلمان، گویا فقط معتزله قائل به واسطه بین وجود و عدم هستند. آن‌ها بر این باورند

که قضیه منفصله‌ای که با وجود و عدم به‌مثابه اصل عدم تناقض ساخته می‌شود، قضیه حقیقیه نیست و بین وجود و عدم تناقضی وجود ندارد. آن‌ها چون در باب علم خداوند گمان کردند که باری‌تعالی قبل از خلق موجودات به آن‌ها علم داشت؛ درحالی‌که شیئی خلق نشده بود و آنچه خلق نشده قابل‌تصور نیست؛<sup>۱</sup> بدین‌نظر متمایل شدند که معدوم‌ها دو قسم هستند: برخی مانند شریک‌الباری و اجتماع نقیضین هرگز موجود نمی‌شوند؛ چون محال هستند و امکان وجود ندارند؛ برخی دیگر از معدوم‌ها اکنون معدوم‌اند، ولی محال نیستند، مانند فرزندی که در نسل هشتم زید قرار دارد. این‌گونه از معدوم‌ها نوعی ثبوت دارند. از این‌رو علم خداوند بدان‌ها تعلق می‌گیرد با این‌وصف در تصور معتزله موجودات یا معدوم‌هایی که ثبوت دارند، متعلق علم خداوند هستند؛ یعنی ثبوت اعم از وجود است. از دیگرسو، نفی فقط شامل معدوم‌های ممتنع‌الوجود است و معدوم‌های ممکن را دربر نمی‌گیرد؛ بدین‌معنا که نفی هم اعم از عدم است.<sup>۲</sup> درواقع معتزله وجود و عدم را مصداق اجتماع نقیضین نمی‌داند، ولی منفی و ثابت را مصداق اجتماع نقیضین می‌داند؛ یعنی اصل عدم تناقض را می‌پذیرند؛ هرچند مطلب را به‌درستی دریافته‌اند<sup>۳</sup> (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۰).

سوفسطاییان به منکران واقعیت شهرت دارند؛ برای‌مثال، از گرگیاس نقل شده است: چیزی وجود ندارد و اگر وجود داشته باشد قابل‌شناخت نیست و اگر قابل‌شناخت باشد، نمی‌توان شناخت آن را به دیگری منتقل کرد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۲). با این‌همه اگر به ظاهر کلام او تمسک کنیم ناچار

۱. البته روشن است خداوند به اشیا معدوم علم دارد و مطابق همان علم، آن‌ها را می‌آفریند. درحقیقت خالق باید به مخلوق خود علم داشته باشد و براساس این علم، مخلوق خود را بسازد.

۲. گروه دیگری از معتزله (امام‌الحرمین جوینی، ابوهاشم و...) قائل به واسطه بین وجود و عدم شده و آن را «حال» می‌نامند (ایجی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳). آن‌ها در صفاتی مانند عالمیت - که نه علم است و نه عالم - که صرفاً یک مصدر است، معتقدند «حال» صفت موجود (عالم) است، پس باید موجود باشد و این واسطه بین وجود و عدم است؛ درحالی‌که بین منفی و ثابت واسطه نیست. درواقع اینان باور دارند که ثبوت شامل سه چیز (وجود، حال و معدوم ممکن) است و نفی فقط شامل معدوم ممتنع است. چنانکه می‌بینیم اینان نیز اصل نقیضین را باور دارند و مصداق آن را منفی و ثابت می‌دانند؛ هرچند به خطا گمان می‌کنند هر واقعیتی باید ما به‌ازاء مستقل داشته باشد. وجود رابطه فانی در طرفین است. اگر قرار باشد رابطه وجود مستقل داشته باشد، خودش به رابطه دیگری نیاز پیدا می‌کند و... (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۹).

۳. سخن معتزله برخلاف فطرت است؛ زیرا آنچه معدوم است، هیچ ثبوتی ندارد و ممکن نیست چیزی را که بهره‌ای از وجود ندارد ثابت بدانیم.

آن را شبیه هذیان‌گویی خواهیم یافت؛ چون گوینده حتی خویشتن خویش و گفتار خویش را نیز انکار کرده است! شاید در پس این گفتار، غرضی نهفته است و مطلب او به‌درستی نقل نشده باشد.

به نظر می‌رسد فقط کسی می‌تواند واقعیت را انکار کند که مبتلا به بیماری روحی یا فکری باشد. دسته‌های مختلف سوفسطاییان (لاادریه،<sup>۱</sup> عنادیه<sup>۲</sup> و عندییه<sup>۳</sup>) با آنکه هر کدام در مسئله‌ای خاص، واقعیت را انکار می‌کنند (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۴۸) ولی گویا گروهی که اصل واقعیت را به‌طور مطلق انکار کند، وجود ندارد. عندییه بر این باور است که حتی ممکن است طرفین نقیض نسبت به دو شخص حق باشد؛ درحالی‌که در نفس الامر باطل است.

بوعلی یکی از وظایف فیلسوف را زدودن غبار شبهه از اصل عدم تناقض می‌داند و خود به‌تفصیل در این‌باره سخن می‌گوید (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۶۵-۶۷).<sup>۴</sup> بر این اساس در برخورد با منکران حقیقت و سوفسطاییان، می‌توان چنین استدلال کرد: آیا انکار خود نسبت به واقعیت را حق می‌داند یا باطل؟ به هر طرف که تمایل یابد، به وجود حقیقی یک باور اعتراف کرده است؛ یعنی وجود حق را به‌نحو قضیه موجهه جزئی پذیرفته است. اگر در پاسخ به حق یا باطل بودن گفته خود نظر ندهد و مدعی شک باشد، آن‌گاه سؤال می‌کنیم آیا به شک و انکاری که نسبت به علم دارد آگاه است یا آگاهی ندارد؟ آیا از گفتار خود، سخن خاصی را درمی‌یابد یا خیر؟ حال اگر به شک و انکار خود و آنچه بر زبان می‌آورد علم دارد، پس به وجود یک علم و یک حقیقت جزئی اعتراف نموده است. در این صورت سوفیست نیست و از طریق آنچه پذیرفته است حقایق دیگری را نیز می‌توان به او تعلیم داد و او را بدان‌ها ملزم کرد؛ اما اگر به شک و نادانی خود، شک و جاهل باشد شاید بر اساس لجاجت و عناد سخن گفته است. در این صورت راه برهان و حجت را بسته و طریق هدایت و رشد را مسدود ساخته است. برای درمان چنین کسی باید او را در ورود به آتش اجبار کنند یا او را کتک بزنند و بدو بگویند بود و نبود آتش و درد یکسان است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۰).

وقتی سوفیست‌ها را شکست می‌دهیم، به‌طور طبیعی خود را طرفدار فلسفه می‌دانیم؛ اما پرسش

۱. لاادریه معتقدند: ما شک هستیم و در شک خود نیز شک داریم (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۴۸).

۲. عنادیه بر این باور است که هر قضیه بدیهی و نظری معارضی مانند خود دارد که مانع از قبول آن نزد اذهان می‌شود (همان).

۳. عندییه - که در واقع نسبی‌گرا هستند - باور دارد که نظر هر قومی به نسبت خودشان حق است و نسبت به مخالفان باطل (همان).

۴. آنچه در ادامه می‌آید، در واقع چکیده گفتار بوعلی از زبان صدرالمتألهین است.

دیگری پیش روی ماست؛ اصل عدم تناقض فلسفی است یا منطقی؟

## ۶. فلسفی یا منطقی بودن اصل عدم تناقض

برخی بر این باورند از آنجا که اولی الاوائل محتاج اثبات نیست، پس مسئله هیچ علمی نیست (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۱۷). با وجود این، از آنجا که سلب و ایجاب مربوط به نسبت در قضایاست، مفاد اصل عدم تناقض چنین است: «هیچ قضیه‌ای نیست که هم سلبش صادق باشد و هم ایجابش». بر این اساس موضوع این اصل، «قضیه» است و قضیه از معقولات ثانیه منطقی است. از این رو اصل عدم تناقض با مباحث منطق سازگارتر است (همان، ص ۴۰۸).

اگر به تقریر بوعلی بازگردیم، خواهیم دید که شیخ‌الرئیس اصل عدم تناقض را این‌گونه تقریر کرد: «هر شیء یا ایجاب بر آن صادق است یا سلب». تبدیل «شیء» به «قضیه» مناقشه‌برانگیز است؛ افزون‌براینکه اگر چنین باشد، قضایای سایر علوم را نیز به همین ترتیب منطقی بدانیم.

درواقع اصل عدم تناقض معیار مسائل فلسفی (عدم اختصاص آن‌ها به قیود ریاضی، طبیعی، منطقی، اخلاقی و...) را با خود دارد و محمول قضیه اصل عدم تناقض (هر شیء یا موجود است یا معدوم) به هیچ‌یک از هستی‌های خاص اختصاص ندارد. بوعلی در این باره می‌گوید:

«این خاصه [این قضیه که «هر شیء یا موجود است یا معدوم»] از عوارض موجود بماهو موجود است و به دلیل عمومیت آن هر موجودی را شامل است» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۶۳؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۰).

افزون‌براینکه اولی بودن قضیه نیز مانع از فلسفی بودن اصل عدم تناقض نیست؛ زیرا بداهت و بی‌نیازی از برهان، هیچ‌گاه باعث خروج یک مسئله از علم معین نیست؛ همچنان‌که بداهت و وجوب نماز موجب غیرفقهی بودن آن نیست و علوم مختلفی که از اصل عدم تناقض استفاده می‌کنند به‌مثابه اصلی فلسفی بدان تکیه می‌کنند. اصل عدم تناقض در موضوع و محمول خود شامل معقولات ثانیه منطقی نیست. از این رو معقول ثانی نیست و جزء مسائل منطق به‌شمار نمی‌رود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۷-۴۸).

## ۷. احکام تناقض

نقیضین در هر جایی تحقق نمی‌یابند و هر سلب و ایجابی را نمی‌توان تناقض نامید. از این رو جا دارد احکام خاص طرفین تقابل سلب و ایجاب (نقیضین) را بشناسیم که عبارت‌اند از:

یکم) تقابل بین سلب و ایجاب فقط در ذهن رخ می‌دهد. در تقابل بین سلب و ایجاب (نقیضین) طرف سلب در خارج نیست. از این رو تقابل سلب و ایجاب نمی‌تواند در خارج شکل بگیرد و این تقابل پس از احضار طرفین سلب و ایجاب در ذهن، بر آن‌ها عارض می‌شود<sup>۱</sup> (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۰۸). البته یکی از طرفین نقیض باید در خارج باشد.

دوم) برای شکل‌گیری تناقض دو دسته شرط لازم است: الف) اختلاف؛ یعنی لازم است در قضایای متناقض، یکی موجب و دیگری سالبه باشد؛ زیرا دو قضیه موجب و یا دو قضیه سالبه، گاه در صدق و کذب با هم قابل جمع هستند (یزدی، ۱۴۱۲، ص ۷۱)؛ ب) وحدت؛ شرط‌های هشت‌گانه (موضوع، محمول، مکان، شرط، اضافه، جزء، کل، قوه، فعل و زمان) را به‌طور مرسوم ذکر می‌کردند. با وجود این، اگر قضیه طبیعی باشد، افزون بر شرط‌های هشت‌گانه، شرط وحدت حمل را نیز باید بدان‌ها افزود؛ زیرا بسیاری امور در قضایای طبیعی به حمل اولی بر خود صادق‌اند؛ اما در حمل شایع بر خود صدق نمی‌کنند؛ مثل جزئی که به حمل اولی، جزئی و به حمل شایع، کلی است؛ چراکه دارای افراد فراوان است. شریک‌باری به حمل اولی ممتنع است، ولی به حمل شایع، موجودی ذهنی و قائم به نفس انسان است. هرچند در برخی مفاهیم مانند مفهوم کلی به حمل اولی و شایع بر خود صدق می‌کنند. از این رو وحدت حمل را نیز بر شروط هشت‌گانه افزوده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹۴ و ج ۲، ص ۱۰۹). البته صدرا تصریح دارد که پیشینیان وحدت حمل را معتبر می‌دانستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۹).

سوم) تقابل سلب و ایجاب در قضایای محصوره، مشروط به این است که اختلاف در کم داشته باشند. اگر همه وحدت‌ها فراهم باشند و سور دو قضیه کلی باشد، امکان کذب هر دو قضیه وجود دارد؛ مثل هر حیوانی انسان است و هیچ حیوانی انسان نیست. این دو قضیه کلی، متضاد هستند و متناقض نیستند. بر این اساس صدقشان ناممکن است؛ هر چند کذب هر دو ممکن است؛ زیرا دو قضیه جزئی که نقیض آن دو هستند، ممکن است صادق باشند. مثل بعضی از حیوانات انسان است و برخی از حیوانات انسان نیست. چنانچه دو قضیه کلی نقیض هم باشند، ارتفاع آن دو باید محال باشد (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۰۹).

چهارم) بین طرفین نقیض واسطه‌ای وجود ندارد (همان)؛ زیرا رفع نقیضین محال است و از این رو واسطه‌ای نیز بین سلب و ایجاب وجود ندارد.

پنجم) اجتماع و ارتفاع دو طرف سلب و ایجاب به لحاظ واقع امکان‌پذیر نیست؛ یعنی اجتماع و ارتفاع

۱. البته برخی فیلسوفان معاصر، ذهنی بودن تقابل سلب و ایجاب را نمی‌پذیرند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۲۰۴).

طرفین سلب و ایجاب از واقع محال است؛ زیرا واقع سه مرحله دارد: خارج، ذهن و مقام ذات؛ مثل انسان که هم در خارج هست، هم وجود ذهنی دارد و هم مرتبه ماهیت (ذات). درحقیقت تقابل سلب و ایجاب به لحاظ همه این سه مرتبه نیست، بلکه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین فقط به لحاظ مجموع سه مرتبه محال است. براین اساس، نقیضین ممکن است از برخی مراتب واقع، مانند مرتبه ذات سلب شوند (همان).

### ۸. گستره اصل عدم تناقض

مطابق اصل عدم تناقض، نقیضین (وجود و عدم) هیچ‌گاه با هم اجتماع پیدا نمی‌کنند و هیچ جایی را نمی‌توان یافت که خالی از این دو باشد؛ اما این قاعده یک شبه‌تبصره دارد و آن در جایی است که با یک قاعده «الماهیه من حیث هی لیست الا هی» مواجهه کند. در اینجا می‌گویند ماهیت در مرتبه ذات، نه موجود است و نه معدوم؛ درحالی که چنین امری ارتفاع نقیضین است.

برای حل این مشکل می‌گوییم: نقیض هر چیزی رفع همان چیز است.<sup>۱</sup> با این وصف نقیض وجود در مرتبه ذات، عدم وجود در مرتبه ذات است؛ درحالی که ما می‌گوییم وجود در مرتبه ذات مأخوذ نیست و عدم هم در مرتبه ذات مأخوذ نیست و بین این دو تضاد هست و ارتفاع متضادان جایز است. به سخن دیگر، نقیض مقید (وجود در مرتبه ذات)، رفع مقید (رفع وجود در مرتبه ذات) است، نه الرفع المقید (عدم در مرتبه ذات). بین اثبات المقید و رفع المقید تناقض نیست، بلکه تضاد است و در تضاد، اجتماع محال، اما ارتفاع ممکن است؛ برای مثال، بین «ایستادن زید در روز جمعه» و «عدم ایستادن که این عدم در روز جمعه است»، تناقض نیست، بلکه تضاد است. اگر در مقابل «زید در روز جمعه ایستاده است»، بگوییم «زید در روز جمعه ایستاده نیست» آن‌گاه تناقض است و اجتماع و ارتفاعشان محال است (مطهری، بی‌تا، ص ۲۱۱).

ولی با نگاهی ژرف باید گفت: ماهیت نیز هویت و وجود است و طرفین نقیض را نمی‌توان از آن نفی کرد، بلکه یکی از دو طرف نقیض (مثلاً موجود بودن انسان من حیث هو انسان)، کاذب است و طرف دیگر (سلب) صادق است که رفع وجود مقید می‌باشد؛ بدین معنا که وجود در مرتبه را که وجودی مقید است، می‌توان مثلاً از ماهیت انسان، سلب کرد و نقیض قضیه‌ای که وجود در مرتبه را برای ماهیت انسان اثبات می‌کند، قضیه‌ای است که وجود در مرتبه را از آن سلب می‌نماید؛ یعنی نقیض قضیه

۱. «نقیض کُلِّ شیءٍ رفعُهُ» (یزدی، ۱۴۱۲، ص ۷۱).

«الانسان من حیث هو انسانٌ موجود»، قضیه «الانسان لیس من حیث هو انسان بموجود» است و از این دو قضیه، اولی کاذب و دومی صادق است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۳۳۲). با این وصف، مرتبه ذات نیز تحت حکومت اصل عدم تناقض درآمد.

## ۹. اصل عدم تناقض در نصوص دینی

پس از بررسی ابعاد مختلف اصل عدم تناقض، اکنون نوبت به واری نگرگاه متون دینی درباره این اصل اساسی در تفکر بشری است. برای وصول به این مقصود شایسته است اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را در دو فراز واری کنیم؛ یعنی امتناع اجتماع را از امتناع ارتفاع جدا کرده و پس از واری هر کدام از منظر متون دینی، در گام بعدی مجموع اصل عدم تناقض را به صورت کامل از دیدگاه نصوص ارزیابی کنیم.

### ۹-۱. امتناع اجتماع نقیضین

چنانکه گذشت، اصل امتناع اجتماع نقیضین بدیهی و اولی است. چنین اصلی نه تنها مورد پذیرش همگان است و حتی نوزاد نیز درکی از این اصل دارد؛ چراکه او نیز می داند بودن و نبودن سینه مادرش یکسان نبوده و قابل جمع نیستند؛ بر این اساس او نیز می داند سلب و ایجاب یکجا جمع نمی شوند و با هم برابر نیستند.

شاید کسی بگوید: اگر چنین باشد پس حیوانات نیز می دانند بودن و نبودن غذا یکی نیست؛ همان طور که برخی قائلان به اصل استصحاب از این راه مدعای خود را ثابت کرده اند. در پاسخ می گوئیم: حیوانات اگر کاری می کنند، با تکیه بر غریزه خود است؛ اما آدمی با ادراک خود رفتار می کند (مظفر، ۱۴۳۶، ص ۶۴۵). افزون بر اینکه می توان سطحی نازل از ادراک را برای حیوانات نیز قائل شد؛ چنانکه برخی از آن ها قابلیت آموزش دارند و در نتیجه، اشکالی به مدعای ما وارد نمی شود.

۱. استصحاب یعنی تثبیت یقین به حکم یا موضوع دارای حکم که اکنون در بقای آن شک داریم (خراسانی، ۱۴۳۹، ج ۲، ص ۱۹۹). به سخن دیگر، «هر حالتی که در زمان سابق بدان یقین داشتیم، ولی در بقای آن شک داریم. در چنین حالتی می توان به بقای یقین حکم کرد» (صدر، ۱۴۱۹، ص ۳۰۴). استصحاب دورکن دارد: یقین سابق و شک لاحق (جمعی از محققان، ۱۳۹۲، ص ۲۰۵)؛ برای مثال، اگر صبح یقین به وضو و طهارت خود داشتیم و اکنون که ظهر است شک کنیم که آیا وضو داریم یا خیر؟ مطابق اصل استصحاب، بنا را بر داشتن وضو می گذاریم و نماز می خوانیم.

اکنون که دانستیم اصل امتناع اجتماع نقیضین تا این اندازه روشن است، برای یافتن نظرگاه متون دینی درباره این اصل بهتر است ابتدا به سراغ آیات قرآن برویم. قرآن یکی از امتیازات محتوای وحیانی خود را در این می‌داند که هیچ مطلب متناقضی در آن نیست. از این رو محتوای آن را متعالی و پیراسته از هر گونه ناخالصی معرفی می‌کند:

«فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ (عبس: ۱۳-۱۴)؛ تذکّاری است در صحیفه‌هایی ارجمنده؛ والا و پاکیزه است».

قرآن پاکیزه است؛ بدین معنا که از هر گونه محتوای باطل و لغو پیراسته است. افزون بر این هیچ‌گونه شکی در آن راه ندارد و نمی‌توان هیچ تناقضی در آن یافت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۰۲).

«قلب» در ادبیات قرآن مرکز تعقل و ادراک است. از این رو، از همگان می‌خواهد با قلب خود تعقل کنند و سرگذشت پیشینیان را به خوبی بنگرند و آنان را که قلبشان کور شده و از تعقل بازمانده‌اند، سرزنش می‌کند:

«أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ؛ (حج: ۴۶)؛ چرا در این سرزمین‌ها سیر نمی‌کنند تا دل‌هایی داشته باشند که با آن بفهمند یا گوش‌هایی که با آن بشنوند. آری، دیدگان کور نمی‌شود، بلکه دل‌هایی که در سینه‌هاست کور می‌شود».

باین‌وصف به بیان قرآن، خداوند به هیچ‌کس دو قلب نداده است؛ یعنی یک انسان دو مرکز تعقل ندارد:

«مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ (احزاب: ۴)؛ خدا برای يك نفر دو قلب در جوفش ننهاده است».

مفسران بر این باورند که داشتن دو قلب ممتنع است و بدین روایت استناد کرده‌اند که امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه بالا فرمود: «خداوند دو قلب به کسی نداد تا با یکی این گروه را دوست بدارد و با قلب دیگر دشمنان آن‌ها را»<sup>۱</sup> (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۱۴)؛ یعنی ممکن نیست هم این گروه را دوست بدارد و هم در عمل گروه آن‌ها را کنار بگذارد و گروه دیگری را دوست بدارد و به عبارتی، گروهی را هم دوست خود بشمارد و هم دوست خود نشمارد.

برخی مفسران با صراحت بیشتری این آیه را حاکی از نفی اجتماع دو اعتقاد متضاد در قلب واحد می‌دانند که امکان‌پذیر نیست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۲۷). برخی دیگر نیز آیه شریفه را نشان از نفی دو حالت متنافی برای انسان دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۲۰).

۱. «روی عن جعفر الصادق علیه السلام أنه قال: ما جعل الله لرجل من قبلين في جوفه يحب بهذا قوماً و يحب بهذا أعداءهم» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۳۳).

علامه طباطبایی با تصدیق اشاره عمیق آیه شریفه به اصل عدم تناقض در این باره می‌گوید:

این آیه کنایه از این است که محال است دو اعتقاد متنافی و متناقض در قلب واحد جمع شود؛ یعنی یک نفس نمی‌تواند دو باور متنافی و متناقض را در خود بگنجاند. دو رأی متنافی، از آن دو قلب می‌تواند باشد و خداوند برای یک شخص دو قلب قرار نداده است. یک انسان را نرسد که به دو امر متنافی باور پیدا کند و متناقضین را تصدیق کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۷۴).

قرآن نه تنها تناقض را مردود می‌شمارد، بلکه تناقض را سرچشمه انحراف فکری قلمداد می‌کند.

بر این اساس منکران را خطاب قرار داده و ریشه انحرافشان را به آنان یادآور می‌شود:

«إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ يُؤَفِّكُ عَنْهُ مَنَ أُولَئِكَ (ذاریات: ۸-۹)؛ که شما در سخنانی مختلف سرگردانید؛

سخنانی که هرکس از کتاب خدا منحرف می‌شود به وسیله آن منحرف می‌شود».

بنابر نظر مفسران، گفتار «مختلف» ناظر به گفتارهای متناقض است (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۳۸۰؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۷۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۹۶). در واقع «گفتار مختلف چیزی است که [اقوال] متناقض است و بخشی از آن بخش دیگرش را نفی می‌کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۳۶۶). مشرکان برای نفی نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ادعاهایی را مطرح می‌کردند که بخشی از آن، بخش دیگرش را نقض می‌کرد (همان) و همین امر بر گمراهی آنان می‌افزود.

قرآن آیاتی ناظر بر تناقض‌های رفتاری مشرکان دارد. قرآن با برجسته‌سازی این تناقض‌ها می‌کوشد

آن‌ها را به تفکر وادارد. برخی از این آیات بدین شرح‌اند:

یکم) مشرکان حضرت ابراهیم علیه السلام را به ترس از بت‌ها فرا می‌خواند؛ اما خود از خدا نمی‌ترسند. قرآن

خطاب به آن‌ها می‌فرماید کدام‌یک از این دو طایفه (موحد و مشرک) در داشتن امنیت سزاوارترند؟

«فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (انعام: ۸۱)؛ پس کدام‌یک از این دو طایفه به امن

سزاوارتر است، اگر می‌دانید؟»

درواقع مضمون آیه شریفه، برهانی بر نفی تناقض‌گویی است که مشرکان حضرت ابراهیم را به ترس

از بت‌هایی فرامی‌خواند که لازم نیست از آن‌ها بترسد و خود از خداوند نمی‌ترسند؛ درحالی‌که باید از او

بترسند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۹۸). تناقض مشرکان در این است که حضرت ابراهیم علیه السلام را به

خوف و خضوع در برابر بت‌ها می‌خواند؛ درحالی‌که شایسته چنین چیزی نیستند و ممکن نیست بت‌ها

هم شایسته خوف باشند و هم نباشند. نکته دیگر این است که مفروض آیه این است که محال است هم

خدا و هم بت‌ها، شایسته امن باشند و نباشند.

دوم) آیه دیگری که تصویرگر محال بودن تناقض است، مشرکان را خطاب قرار داده و بدان‌ها می‌فرماید: شما اولیایی غیر از خدا گرفته‌اید. ولی به معنای داشتن ولایت و سرپرستی است، اما اولیای شما هیچ توانایی‌ای ندارند؛ یعنی شما آن‌ها را ولی دانسته‌اید؛ درحالی که آن‌ها ولی نیستند:

«قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا (رعد: ۱۶)؛ بگو پس چرا غیر او را اولیاء گرفته‌اید، با اینکه ایشان اختیار سود و زیان خویش را ندارند».

درحالی که خداوند پروردگار آسمان‌ها و زمین است؛ آنگاه شما بت‌ها را اولیای خود می‌دانید. درواقع «سخنی را می‌گوید که خودش را تکذیب می‌کند و آن عدم ولایت بت‌ها در عین ولایت آن‌هاست و این تناقض صریح است به اینکه آن‌ها اولیا هستند؛ درحالی که اولیا نیستند و ربوبیتی ندارند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۳۲۵).

سوم) در جایی دیگر نیز قرآن تناقض‌های اعتقادی مشرکان درباره خالق و مدبر عالم را به رخ آن‌ها می‌کشد: «وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ (عنکبوت: ۶۱)؛ و اگر از ایشان بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفرید و چه کسی آفتاب و ماه را به فرمان خود درآورده، قطعاً می‌گویند: الله. باین حال از خداپرستی یکجا برگردانده می‌شوند». علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید:

از جمله آیاتی که تناقض‌های نظری مشرکان را نشان می‌دهد ... آن‌ها اعتراف می‌کنند که خالق آسمان و زمین، تدبیرکننده آفتاب و ماه - که رزق‌ها بر مدار آن دو است - خداوند است و کسی که باران را از آسمان نازل می‌کند و زمین را بعد از مردنش زنده می‌کند، همان خداوند سبحان است؛ آنگاه غیر او را می‌خوانند تا به آن‌ها روزی بدهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۴۸).

شگفتی قرآن از مشرکان بدین سبب است که آن‌ها هم خداوند را خالق، مدبر و روزی‌دهنده می‌دانند و هم نمی‌دانند و این تناقض است. به لحاظ باور، خداوند را خالق و ... می‌دانند، اما در عمل سراغ بت‌ها می‌روند. چهارم) مشرکان هنگامی که وارد عرصه خطر می‌شوند، خالصانه خداوند را می‌خوانند؛ اما پس از نجات این خلوص را ندارند. آیه دیگری که تناقض اعتقادی و عملی مشرکان را بازمی‌نمایاند، چنین می‌فرماید:

«فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ (عنکبوت: ۶۵)؛ پس چون به کشتی سوار شوند خدا را همی‌خوانند و دین را خالص برای او دانند؛ اما همین که ایشان را نجات داده و به خشکی می‌رساند باز هم شرك می‌ورزند».

مشركان هنگامی که سوار بر کشتی می‌شوند موحد می‌شوند؛ ولی پس از احساس امنیت به شرک بازمی‌گردند. اینان «با این اعتراف و انکار مرتکب تناقض می‌شوند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۵۰)؛ یعنی آن‌ها در خطر موحد هستند و در امنیت مشرک می‌شوند؛ درحالی‌که ممکن نیست هم توحید حق باشد و هم حق نباشد.

## ۲-۹. امتناع ارتفاع نقیضین در نصوص دینی

گام مهم‌تر و به تعبیری دشوارتر آن است که ببینیم آیا در نصوص دینی اشاره‌ای به امتناع ارتفاع نقیضین وجود دارد یا خیر؟ با آنکه توانستیم شواهد پرشماری درباره اصل امتناع تناقض گردآوریم؛ اما یک اشاره مختصر نیز در این باره بس بود؛ زیرا اصل امتناع نقیضین، هم بدیهی و هم اولی بود.

پس از واکاوی نصوص دینی به روایتی می‌رسیم که اشارتی صریح به امتناع ارتفاع نقیضین دارد. امام صادق علیه السلام هنگام بحث با یکی از منکران توحید سخنی دارد که به صراحت ارتفاع نقیضین را نفی می‌فرماید:

«أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ لِلزُّنْدِيقِ: ... إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّفْيِ وَ الْإِثْبَاتِ مَنْزِلَةٌ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۴)؛ امام صادق علیه السلام به زندیق فرمود: بین نفی و اثبات واسطه‌ای نیست».

این فرمایش حضرت حاکی از نفی ارتفاع نقیضین است. توجه‌دهی امام به مخاطب برای آن است که او گمان نکند می‌تواند بین نفی و اثبات واسطه قرار دهد یا اساساً چنین چیزی فرض معقول دارد، بلکه به‌طور مطلق، فرض واسطه بین نفی و اثبات ناممکن است.

اگر هیچ‌کدام از آیات پیش‌گفته بر اصل عدم تناقض دلالت نمی‌داشت و فقط همین روایت را می‌داشتیم کافی بود تا نظر متون دینی را درباره اصل عدم تناقض به‌دست آوریم؛ زیرا اصل امتناع اجتماع نقیضین به دلیل بدیهی و اولی بودن، نیازی به تذکر ندارد؛ درحالی‌که تصریح به امتناع ارتفاع نقیضین لازم است. چنانکه گذشت، برخی از معتزلیان واسطه‌ای به نام «حال» را توهم کرده بودند. از این رو امام فرض واسطه بین نفی و اثبات را مردود اعلام کردند. بنابراین از همین فرموده امام می‌توان دریافت که پیش‌فرض سخن ایشان، ناممکن بودن اجتماع نقیضین است.

## نتیجه‌گیری

چنانکه گذشت، اصل امتناع اجتماع نقیضین بدیهی و اولی بود. آنچنان‌که طفل شیرخواره نیز سطحی از فهم را نسبت بدان دارد. افزون‌براینکه چون اساس دین بر حقانیت محتوای وحیانی و نفی هرگونه اجتماع

حق و باطل است، شواهد پرشماری از نصوص دینی را در تأیید این اصل اولی بررسی کردیم. برخی آیات، محتوای قرآن را از هرگونه گفتار تناقض آمیز پیراسته دانستند؛ برخی دیگر داشتن دو قلب و دو رأی متناقض را برای انسان ناممکن تلقی کردند؛ برخی از آیات تناقض های اعتقادی مشرکان را به مثابه سرچشمه انحراف آن‌ها برشمردند و در مجموعه‌ای از آیات، نمود این تناقض‌ها را در پندار و رفتار آنان به خوبی نشان داد. در گام بعد توانستیم به روایتی دست‌یابیم که به روشنی اصل امتناع ارتفاع نقیضین را تبیین می‌کرد.

باتوجه به اینکه دانستیم اصل امتناع اجتماع نقیضین بدیهی و اولی است و سایر بدیهیات نیز به این اصل برمی‌گردند و با تکیه بر آن قوام می‌یابند، درباره اصل امتناع ارتفاع نقیضین نیز به همین نحو عمل کرده و آن را بر اصل امتناع اجتماع نقیضین مبتنی می‌دانیم؛ یعنی اصل امتناع ارتفاع نقیضین هم به اصل اجتماع نقیضین برمی‌گردد. با آنکه این دو اصل هر دو اولی هستند، ولی امتناع اجتماع نقیضین اولی‌تر است؛ زیرا پشتوانه اصل ارتفاع نقیضین است و چون در متون دینی برای هر دو اصل شواهدی یافتیم، از این رو می‌توانیم بگوییم قاعده امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین از جانب متون دینی تأیید می‌شود.

## منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵ق، *برهان شفا*، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قاهره، المطبعة الاميرية.
۲. —، ۱۳۹۱، *الشفاء (الالهيات)*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب.
۳. ایجی، قاضی عضدالدین عبدالرحمن، ۱۴۱۹ق، *شرح المواقف*، شارح سیدشریف علی بن محمد جرجانی، حاشیه سیالکوتی و چلبی، تصحیح محمود عمر الدمیاطی، ج ۳، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴. بهمنیار، ابن‌المرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۵. جبر، فرید؛ دغیم، سمیح؛ العجم، رفیق؛ جهامی، جبار، ۱۹۹۶م، *موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۶. جمعی از محققان، ۱۳۹۲، *فرهنگ‌نامه اصول*، چاپ چهارم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، ج ۱، ۲، ۷ و ۱۰، چاپ سوم، قم، اسراء.
۸. خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۳۹ق، *کفایة الاصول*، تحقیق شیخ مجتبی‌المحمودی، ج ۲، چاپ نهم، قم، مجمع فکر اسلامی.
۹. رازی، فخرالدین، ۱۹۸۶م، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الأزهریه.
۱۰. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، ج ۳ و ۴، چاپ سوم، بیروت، دارالکتاب العربی.
۱۱. سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، ج ۱، تهران، نشرناپ.
۱۲. صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۹ق، *دروس فی علم الاصول (الحلقتان الاولى والثانية)*، تحقیق و تعلیق مجمع فکر اسلامی، چاپ دوم، قم، مجمع فکر اسلامی.
۱۳. صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۱۴. —، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱-۳، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۱، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۶. —، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۷، ۱۱، ۱۶، ۱۸ و ۲۰، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۸، تهران، انتشارات ناصرخسرو.
۱۸. —، ۱۳۷۷، *تفسیر جوامع الجامع*، ج ۴، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.

۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۱، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه.
۲۱. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعاملی، ج ۸ و ۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۱، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۲۴. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، ج ۱، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی و سروش.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۱، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۲۶. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *الأمالی*، تصحیح و تحقیق حسین استادولی و علی‌اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید.
۲۷. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *شرح الاهیات شفا*، تحقیق و نگارش محمدباقر ملکیان، ج ۱، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۸. مطهری، مرتضی، بی تا، *درس‌های اسفار*، ج ۶، تهران، صدرا.
۲۹. مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۴ق، *المنطق*، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، چاپ سوم، قم، نشر اسلامی.
۳۰. \_\_\_\_\_، ۱۴۳۶ق، *اصول الفقه*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۳۱. یزدی، مولی عبدالله بن شهاب‌الدین الحسین، ۱۴۱۲ق، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.