

# نقد و بررسی بدیهیات اولیه و ویژگی های آن

## از دیدگاه آیت الله جوادی آملی

امین خداپرست

### چکیده

با مطالعه آثار آیت الله جوادی آملی و مقالات نوشته شده درباره آرای فلسفی-منطقی ایشان، به این نکته می‌رسیم که ایشان دو ویژگی فطری بودن و استغناء از برهان و دلیل را مشترک بین بدیهیات اولیه و ثانویه می‌دانند، و از طرفی از انکارناپذیری و اثبات‌ناپذیری، به عنوان دو ویژگی خاص بدیهیات اولیه نام می‌برند. در این مقاله با بررسی پژوهش‌های قبلی و بازخوانی نقادانه آثار ایشان، هر دو ویژگی بدیهیات اولیه، خصوصاً استدلال‌ناپذیری، مورد نقد قرار گرفت. همچنین چون کلام ایشان در معرفی مصداق یا مصادیق قضیه اولی واضح و مشخص نبود، لاجرم در این باره نیز به بررسی پرداختیم و به این نتیجه دست آمد که از نظر ایشان، اول الاوائل «استحاله اجتماع نقیضین» است و جمیع قضایای نظری و حتی قضایایی مثل «استحاله ارتفاع نقیضین» و «اصل هوویت» که آیت الله جوادی آملی آن‌ها را از بدیهیات ثانویه و غیر اولی می‌شمارند، صدق خود را مرهون اصل امتناع تناقض هستند و باید آن‌ها را، هم از نظر محتوی و ماده و هم از نظر صورت و شکل استدلال، به اصل امتناع تناقض بازگرداند. در یک‌سوم پایانی این پژوهش، با استفاده از این نکته که منع نقیض لازمه یقین است و جزئی از تعریف یقین نیست، نشان داده شد که هیچ وجهی برای اول الاوائل بودن «اصل امتناع تناقض» وجود ندارد و اول الاوائل و ابده البدیهیات همانا «اصل هوویت» است.

**کلید واژه‌ها:** اولیات، اصل امتناع تناقض، اصل هوویت، یقین، منع نقیض، وجوب اجتماع نقیضین، آیت الله جوادی آملی، آیت الله فیاضی.

## مقدمه

آیت الله جوادی آملی در نخستین گام، معرفت مفهومی و حصولی را به دو بخش تصور و تصدیق تقسیم می کند و هر یک از این دو بخش را شامل دو قسم بدیهی (=ضروری) و نظری (=کسبی) می داند. در قسم بدیهیات نیز برخی علوم اولی هستند. پس از نظر ایشان علم حصولی - اعم از تصور و تصدیق - به اولی و بدیهی و نظری تقسیم می شود. ایشان بر این باورند که دانش بدیهی اولی کاملاً روشن و آشکار است و نمی توان برای آن هیچ نوع تعریف و یا برهانی اقامه کرد، دانش بدیهی غیر اولی نیز گرچه بی نیاز از تعریف و یا برهان و استدلال است، ولیکن با فرض تردید می توان برای آن تعریفی حقیقی و یا استدلال و برهانی حقیقی تشکیل داد. در دانش نظری نیز مقومات تعریف و یا حد وسط استدلال، بدون جست و جو و ترتیب و ترکیب تفصیلی، مورد توجه عقل قرار نمی گیرد و لذا کاملاً نیازمند به تعریف و یا برهان و استدلال است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷/ ۳۲۱؛ ۱۳۸۶: ۷۶-۷۷؛ ۱۳۸۹: ۱۲۶-۱۲۷؛ ۱۳۹۲: ۱۹۷؛ ۱۳۹۶: ۲۰/ ۱۲۴-۱۲۵).

پس از بیان این دورنمای کلی، این سوال پیش می آید که از نظر آیت الله جوادی آملی، چه وجه اشتراکی میان بدیهی اولی و بدیهی غیر اولی وجود دارد؟ چه خصوصیت یا خصوصیات وجود دارد که موجب می شود دانش بدیهی اولی از دانش بدیهی غیر اولی متمایز باشد و دانشی بدیهی، اولی شود؟ مصداق یا مصادیق قضیه اولی کدام قضیه است و این دسته از قضایا چه نقشی را نسبت به دیگر قضایا ایفا می کند؟ آیا اساساً چنین دسته بندی قابل دفاع است؟

بدیهی است که برای یافتن پاسخ این سوالات، باید آثار متنوع و متکثر آیت الله جوادی مورد مذاقه و بررسی قرار گیرد. با نگاهی گذرا به برخی از آثار معروف و در دسترس استاد جوادی آملی - مثل معرفت شناسی در قرآن و تبیین براهین اثبات خدا - به نظر می رسد که ایشان تأکید دارند «اصل امتناع اجتماع نقیضین» تنها اصل اولی و غیر قابل استدلال است که انکار آن موجب اثبات آن می شود؛ دیگر اصول نیز، حتی اصل هوهویت و قضایای هم عرض آن که در لسان منطقیون قضیه بدیهی شمرده می شود، اصل اولی نیست؛ زیرا قابل استدلال است و تردید در آن قابل فرض است.

پیش از این پژوهش، افراد بسیاری برخی از نظرات استاد جوادی آملی را در این باره بیان و نقد کرده اند. مثلاً «عسکری سلیمانی امیری» در نوشتار پژوهشی **جایگاه ام القضا یا (اصل امتناع تناقض) در میان معارف بشری اول الاوائل** بودن اصل امتناع تناقض و کیفیت ابتدای سایر علوم بر این اصل را مورد بررسی قرار داده است و در میانه نوشتار خود و به تناسب موضوع، گوشه ای از نظرات آیت الله جوادی آملی در این باره را نقل کرده و آن را مورد مذاقه و بررسی قرار داده است.

«محمد حسین زاده و غلامرضا فیاضی» نیز در مقاله **بررسی استدلال ناپذیری قضایای اولی و نتایج متفرع بر آن از دیدگاه آیت الله جوادی آملی** با تکیه بر کتاب «معرفت شناسی در قرآن»، دیدگاه استاد جوادی آملی درباره استدلال ناپذیری اصل امتناع تناقض را بیان می کنند و نقطه نظرات ایشان را به حیطة نقد می کشانند.

«حسین علی محمدی» نیز در مقاله **اصل واقعیت و جایگاه معرفت شناختی آن در اندیشه آیت الله جوادی** با پژوهشی فراگیر در آثار نوشتاری استاد جوادی آملی، اندیشه ایشان درباره «اصل واقعیت» را مورد بازخوانی قرار داده و مفاد این اصل و چرایی بدیهی اولی بودن آن را از نگاه آیت الله جوادی تبیین می کند. او در بخش پایانی نوشتار خود نیز سه نظریه ظاهرا متعارض را از کتب آیت الله جوادی آملی استخراج می کند و در نهایت چنین نتیجه می گیرد که ایشان «اصل امتناع تناقض» را مقدم بر «اصل واقعیت» می داند.

با مطالعه این آثار پژوهشی، این واقعیت آشکار می شود که تحقیقات انجام گرفته در این موضوع، یا بیشتر کتابخانه‌ای بوده و مبتنی بر بازخوانی آثار متنوع آیت الله جوادی آملی است و وجهه نقادانه آن ضعیف است، یا بیشتر صبغه نقادانه دارد و گستره فراوان آثار استاد را مورد توجه قرار نداده است؛ اما همانطور که در ادامه روشن خواهد شد، گستردگی نظرات فلسفی استاد و فراوانی و تنوع کتب ایشان که در طول سالیان متمادی به طبع رسیده است، ما را بر آن می دارد که با نگاهی نقادانه این آرا و آثار را مورد ارزیابی و نقادی قرار دهیم. لذا به پژوهشی مستقل نیاز است که علاوه بر بازخوانی کتب متکثر ایشان، نگاهی نقادانه نیز به آن‌ها داشته باشد؛ زیرا با بررسی آثار متنوع ایشان این نکته آشکار می شود که نظرات ایشان در طی سالیان متمادی، دچار تطورات و تغییراتی شده و موجب شده است که شاهد پاره‌ای از تعارضات بدوی و غیربدوی در عبارات و آرا ایشان باشیم.

از همین رو، در پژوهش پیش رو این هدف را دنبال می کنیم که برپایه پژوهش فراگیر در آثار آیت الله جوادی آملی، اولاً نظر ایشان درباره اقسام قضیه بدیهی - یعنی بدیهی اولی و بدیهی غیر اولی - و اشتراکات و افتراقات آن‌ها را بیان کنیم، ثانیاً کشف کنیم که ایشان چه قضیه یا قضایایی را اولی می داند، ثالثاً با نگاهی نقادانه این یافته‌ها را مورد ارزیابی و کنکاش قرار دهیم و اشکالات و تعارضات آن‌ها را آشکار کنیم، در مرحله آخر نیز با توجه و عنایت به افکار اندیشمندان معاصر اسلامی، نظریه‌ای که صحیح و درست به نظر می رسد را تبیین کرده و بیان کنیم.

با عنایت به این مقدمه، وارد مباحث اصلی می شویم:

## ۱. وجه اشتراک اولیات و بدیهیات

با توجه به آثار مکتوب استاد جوادی آملی به دو وجه اشتراک برای اولیات (=بدیهی اولی) و بدیهیات (=بدیهی غیر اولی) پی می بریم؛ یکی بداهت و بی نیازی از برهان و استدلال و دیگری فطری بودن.

## ۱-۱. بداهت و بی‌نیازی از برهان و استدلال

با توجه به تعریفی که آیت الله جوادی از اولیات (=بدیهی اولی) و بدیهیات (=بدیهی غیر اولی) ارائه دادند، وجه اشتراک در این است که هر دو از استدلال و برهان بی‌نیاز هستند. مثلاً تصدیقاتی مثل بزرگ‌تر بودن کل از جزء خود، اصل واقعیت و استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، تصدیقاتی هستند که در اثر ظهور و وضوح بی‌نیاز از اثبات و برهان هستند.

درباره سبب بداهت و بی‌نیازی از استدلال و برهان باید گفت که آیت الله جوادی آملی سبب بی‌نیازی اولیات را متفاوت از سبب بی‌نیازی بدیهیات می‌داند. علت بی‌نیازی اولیات از برهان و دلیل این است که ثبوت محمول برای موضوع آن، نه نیازمند سبب درونی است و نه محتاج به سبب بیرونی است؛ یعنی نه از بیرون سببی می‌خواهد تا محمول را برای موضوع ثابت کند و نه در ذهن همراه با موضوع و محمول سببی برای اثبات آن است. پس علت بداهت و بی‌نیازی اولیات از سبب بیرونی و درونی این است که ذات موضوع، تنها سبب ثبوت محمول برای آن است (همان، ۱۳۹۲ الف: ۱۴۵). اما علت بی‌نیازی بدیهیات از سبب بیرونی و درونی این نیست. گرچه بدیهیات نیز همچون اولیات بی‌نیاز از استدلال و برهان هستند اما با فرض تردید می‌توان برای آن‌ها استدلال و برهانی حقیقی تشکیل داد. پس اگر بداهتی دارند و بی‌نیاز از استدلال و برهان هستند بدین علت است که حد وسط آن‌ها بدون جست‌وجو و حضور تفصیلی و بدون نیاز به ترتیب قیاس مورد توجه ذهن است و ذهن احساس نیاز به یافتن و ترتیب و تدوین آن‌ها نمی‌کند (همان، ۱۳۸۶ ث: ۷۷).

**تنبیه:** استاد جوادی در یکی از آثار خود بیان می‌دارند که جز قضیه اولیه استحاله اجتماع نقیضین که قضیه منحصر به فرد از اولیات است، سایر قضایا، حتی قضایی که بدیهی غیراولی خوانده می‌شوند، در واقع نظری بوده و قابل استدلال هستند (همان، ۱۳۹۲ الف: ۱۵۷)؛ ولیکن چنین استنباطی ناصحیح است؛ چون بنابر تعریفی که خود آیت الله جوادی آملی بیان داشتند قابل استدلال بودن، غیر از نظری بودن است؛ زیرا قضیه بدیهی غیر اولی نیز قابل استدلال است.

به عبارت دیگر اینکه هر قیاس و استدلالی فکر است و در نتیجه هر قضیه‌ای که مبتنی بر قیاس باشد نظری و محتاج به فکر است، کلام تامی نیست؛ چون رابطه فکر و قیاس عموم و خصوص مطلق است و هر فکری قیاس است، اما هر قیاسی فکر نیست. در تعریف قیاس، فکر و نظر برای ترتیب قیاس اخذ نشده است، بلکه آنچه در قیاس نیاز است این است که دو قضیه به عنوان مقدمه بایکدیگر تالیف شده باشد و ختم به نتیجه مطلوب شود؛ حال چه این تالیف با حرکت ذهنی و فکر و نظر باشد و یا اینکه بدون فکر و نظر، قیاس در ذهن حاضر باشد (مثل فطریات که قضایایی هستند که بدون طی فرایند تفکر، قیاس آن‌ها در ذهن حاضر است یا مثل حدسیات که ذهن بدون طی فرایند تفکر بلافاصله به حد وسط استدلال نایل می‌شود). بنابراین در جایی که حرکات فکری نیاز است که قیاس در نزد ذهن حاضر

نباشد، اما اگر قیاس در ذهن حاضر باشد نیازی به فکر نیست. پس هر قیاسی محتاج به فکر نیست تا هر قیاس داشتنی را مساوی با فکر و نظری بودن بدانیم (حسین زاده، فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۰-۳۱). مگر اینکه بگوییم آیت الله جوادی آملی تصدیق نظری را به معنای قیاس داشتن می داند - اعم از اینکه با فکر حاصل شود یا بدون فکر - که چنین چیزی بعید به نظر می رسد و قرینه ای بر این معنا نداریم.

بدهات این گونه از علوم از ناحیه حضور و آشنایی ذهن با مقومات و یا مقدمات آن علم است. مانند قضایایی که قیاسات آن ها همراه با آن ها است؛ به این معنا که حد وسط استدلال و برهان آنها لازم بین و آشکار حداکبر و حد اصغر بوده و به سرعت به ذهن منتقل می شود، به گونه ای که ذهن احساس نیاز به یافتن و ترتیب و تدوین آنها نمی کند.

## ۱-۲. فطری بودن بدیهیات و اولیات

استاد جوادی آملی بر این باورند که شناخت انسان از امور اولی و بدیهی، فطری است؛ فطرت به معنی سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است. امور فطری نیز به معنی اموری است که اقتضای نوع خلقت و آفرینش انسان است و انسان بدون این که آن ها را از جایی کسب کرده باشد به عنوان سرمایه اولی با خود دارد. بنابراین امور فطری در عموم افراد وجود داشته و همه انسان ها از آن برخوردارند؛ زیرا حقیقت هر انسانی با این واقعیت سرشته شده است.

بنابراین فطرتی که در اینجا مطرح است، غیر از فطریات و امور فطری است که در منطق و فلسفه از آن بحث می شود. همچنین این فطرت، غیر از طبیعت است که در همه موجودهای جامد یا نامی و بدون روح حیوانی یافت می شود، و غیر از غریزه است که در حیوانات و در انسان - در بُعد حیوانی اش - موجود است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۴-۲۵).

مفاهیم فطری - چه مفاهیم تصویری مثل مفهوم شیء و وجود، و چه مفاهیم تصدیقی مثل امتناع نقیضین یا قضیه بزرگ تر بودن کل از جزء خود - مفاهیمی هستند که از خارج توسط ذهن انتزاع می شوند. برخی مفاهیم مانند معقولات اولی، بدون واسطه هستند اما بعضی دیگر مانند معقول ثانی منطقی و فلسفی، با واسطه هستند. این مفاهیم، معلوم به علوم حصولی هستند که همراه با تولد انسان آفریده نشده اند. بنابراین معنای فطری بودن بعضی از قضایای بدیهی این است که ذهن بعد از فهمیدن مفاهیم تصویری اشیاء از رهگذر حس، از درون یا بیرون پیوند ضروری یا طرد ضروری بین بعضی از آن ها را بدون نیاز به دلیل درک می کند؛ زیرا آن پیوند وجودی و یا طرد عدمی، ذاتا روشن است.

اما حقایق فطری - یعنی درجات عینی وجود مشهود و مراتب خارجی هستی معلوم - عین ذات آدمی و متن روح آگاه وی هستند و هر روح مجردی به اندازه تجرد خاص خویش، آن حقایق عینی را بالفطره داراست و از این رهگذر

مستوی الخلقه خواهد بود؛ زیرا استوای خلقت نفس، به آگاهی وی از همین حقائق فطری است. این حقایق عینی که همراه با روح او خلق شده است، همانند آگاهی حضوری از ذات خود خواهد بود، و نیز از قبیل حقایق فطری روح است که با علم حضوری معلوم او است و با تعلیم حصولی شکوفا می گردد.

با توجه به مطالب مطروحه مشخص می شود منظور از فطری بودن بعضی مفاهیم حصولی و قضایای ذهنی، کسبی نبودن آن هاست؛ یعنی ذهن بشر همین که به مرحله ادراک رسید، بعضی از مفاهیم را به اندک توجه می فهمد و در فهم آن ها نیازمند به فراگیری از غیر نیست (همان: ۲۸-۲۹).

اما این شناخت های علمی فطری، در چه مقطعی در نفس انسان تحقق پیدا می کند؟ صدرالمآلهین بر این نظر است که نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. این نظریه براساس حرکت جوهریه تبیین می شود؛ یعنی نفس وقتی از مرحله جمادی درآمد و به مرحله گیاهی رسید و از مرحله گیاهی گذشت و به مرحله حیوانی رسید، سهمی از تجرد دارد؛ البته نه تجرد انسانی و عقلی و کامل، بلکه تجرد خیالی و وهمی و حیوانی. در این مرحله گرچه انسان بالقوه است، ولی ادراک دارد و اولین چیزی که نفس در آن مرحله می فهمد، واقعیت مطلقه است. سپس از مرحله حیوانی، به مرحله انسانیت می رسد و انسانیت فعلیت پیدا می کند. در آغاز انسانیت نیز تجرد و فطرت او بالفعل می شود، اما ضعیف است و به تدریج با حرکت جوهریه شدت پیدا می کند و به تجرد تام عقلی می رسد. پس انسان همین که در سیر جوهری خود به دالان ورودی انسانیت رسید، همان جا فطرت است؛ اگرچه در طلیعه امر این فطرت ضعیف است اما به تدریج رشد می کند تا به تجرد عقلی برسد.

برای تقریب به ذهن، همانطور که کودک وقتی به دنیا می آید چشمش کاملاً باز نیست و اولین چیزی که می بیند نور است و در پرتو نور، اشیاء و اشخاص اطراف خود را می بیند، در صحنه فطرت نیز چنین است؛ یعنی اولین چیزی که انسان مشاهده می کند، واقعیت مطلقه است و از آن واقعیت مطلقه در حد ضعیف، بود و نبود را انتزاع می کند و نتیجه می گیرد که جمع نقیضین محال است (همان: ۱۹۷-۲۰۶).

بنابراین انسان آنگاه که به سطح ادراک و آگاهی می رسد، در اولین رتبه ادراک های خویش، اصول اولی نظیر اصل واقعیت و مبدأ عدم تناقض و اصل علیت را می فهمد، هرچند که بر این فهم خود واقف نباشد و نسبت به آن تنبه نداشته باشد. این قضایا در فطرت آدمی حضور دارند و او با اعتماد به این قضایا مسیر گفتگو و استدلال را آغاز می کند. کودک گرسنگی را که ادراک می کند، اجتماع ادراک گرسنگی و عدم ادراک را نمی پذیرد، همچنان که اجتماع مکیدن شیر و نقیض آن را قبول نمی کند. ادراک کودک در مراحل آغازین، محدود و جزئی است و از آن پس هنگامی که رشد می کند، به ادراک کلیات نائل می شود. در مرحله ادراک کلیات نیز ابتدا به قضایای اولی به صورت کلی حکم می کند و استدلال هایی که برای این قضایا به کار می برد، گرچه در آغاز، گمان استدلال و برهان

درباره آنها برود، ولیکن با تأمل، جنبه تنبیهی و تذکر بودن آن‌ها آشکار می‌شود (همان، ۱۳۸۶: ب/۲؛ ۴۴؛ ۱۳۸۶: ۸۷).  
۳۴۷/۷؛ ۱۳۸۶: ث: ۸۷).

## ۲. وجه افتراق اولیات و بدیهیات

باتوجه به آثار نوشتاری استاد جوادی آملی، برای دانش اولی می‌توان دو خصوصیت برشمرد که دانش بدیهی غیر اولی از آن برخوردار نیست؛ یکی از خصوصیات انکار ناپذیری و شک ناپذیری اولیات است، و خصوصیت دیگری اثبات ناپذیری آن‌ها است.

### ۲-۱. انکار ناپذیری و شک ناپذیری

بیان این خصوصیت و نتایج متفرع بر آن در ضمن مقدماتی بیان می‌شود:

۱. از ویژگی‌های دانش و علم اولی این است که انسان ناگزیر از ادراک آن بوده و فهم آن ضروری است؛ یعنی نفس در دریافت و اذعان به آن مضطر است و اختیاری ندارد (توضیح این مطلب در مقدمه سوم خواهد آمد). همین ویژگی سبب می‌شود - گرچه در عبارات آیت الله جوادی به این مطلب تصریح نشده است - که اولیات انکار ناپذیر و شک ناپذیر باشد؛ یعنی سبب می‌شود انسان راهی برای انکار و یا تردید واقعی در علوم اولی نیابد. مثلاً حق بودن «اصل واقعیت» نه قابل نفی است و نه قابل شک؛ زیرا نفی و شک، فرع بر پذیرش «اصل واقعیت» است؛ زیرا آن کس که واقعیت را نفی می‌کند واقعاً نفی می‌کند و به واقعیت نفی خود اذعان دارد، و آن کس که شک می‌کند واقعاً شک می‌کند و به واقعیت شک خود اذعان دارد. به عبارت دیگر اگر کسی «اصل واقعیت» را مورد تردید و یا انکار قرار دهد، قبل از هر چیز مفاهیمی مثل خود و واقعیت و آگاهی و اندیشه را تصور کرده و تصدیقاتی مثل واقعیت خود، واقعیت فهم، استدلال، مقدماتین و نتیجه را مفروغ عنه گرفته و به آن‌ها اعتراف کرده است. لذاست که هرگونه شک و یا تردید نسبت به علوم اولی، گرچه به حمل اولی، شک و یا تردید است، ولیکن به شرحی که گذشت به حمل شایع، اذعان و اعتراف به واقعیت و آگاهی و امثالهم است. پس حق بودن اصل واقعیت، یک قضیه ضروریه ازلیه است که به هیچ وجه نمی‌توان آن را انکار کرد؛ چنانکه انکار آن خود دلیل بر وجود آن است<sup>۱</sup> (همان، ۱۳۸۶: الف: ۱/۱۸۱-۱۸۲؛ ۱۳۸۶: ب/۲-۶۹؛ ۷۰-۱۳۸۶: ث: ۱۰۰ و ۱۷۰ و ۱۳۹-۱۴۰؛ ۱۳۸۷: ۳/۳۲۳-۳۲۴).

۲. استاد جوادی بیان داشتند که انسان در آگاهی به علوم اولی، مضطر است و در دریافت و ادراک آن اختیاری ندارد؛ ولی با این همه، جبر و اضطراب انسان به آگاهی و دریافت اولیات مربوط است، و او در پذیرفتن و ایمان آوردن به آن‌ها مختار است. از این روی انفکاک «ایمان» از «علم»، به عنوان دو مقوله جدای از یکدیگر، ممکن است؛ بدین بیان که علم و آگاهی مربوط به «عقل نظری» و ایمان مربوط به «عقل عملی» وجود انسان است.

گرچه در تفسیر عقل عملی و نظری اختلاف است، لیکن شایسته آن است که این دو را ناظر به همان دو بخش نظری و عملی انسان بدانیم. بر این اساس، آنچه به ادراک و فهم انسان باز می‌گردد، در محدوده «عقل نظری» می‌باشد، و آنچه به جناح عملی انسان بازگشت می‌نماید، مربوط به «عقل عملی» است.

پس متعلق عقل نظری ادراک است و اموری مثل احساس و تخیل و توهم و تعقل از شئون گوناگون آن هستند. متعلق تعقل نیز گاه حکمت نظری و گاهی دیگر حکمت عملی است. پس حکمت عملی و نظری، دو بخش از ادراکاتی هستند که در حوزه عقل نظری قرار دارند. در حکمت نظری، تعقل متوجه هستی‌هایی است که با صرف نظر از اراده انسانی وجود دارند؛ بطوری که چه انسان باشد یا نباشد و بخواهد یا نخواهد آن‌ها موجودند. حکمت عملی ناظر به هستی‌هایی است که با اراده انسان موجود می‌شوند و متعلق قدرت او قرار می‌گیرد؛ بطوری که اگر انسان نباشد هرگز آن‌ها محقق نخواهند شد.

متعلق عقل عملی نیز کار و فعل انسانی است. عقل عملی فقط در جایی است که نظیر ایمان، اخلاص، عبادت، اراده، محبت، توکی و تبری مطرح باشد؛ یعنی جایی که عمل شروع می‌شود، جای عقل عملی است؛ کار عقل عملی هرگز ادراک نیست، بلکه تحریک و گرایش است. حال ایمان - که متعلق عقل عملی است - عبارت از پیوندی است که بین نفس انسان و مطلبی برقرار می‌شود؛ یعنی اگر پیوند و گره که از آن به عقد تعبیر می‌شود، بین نفس و مطلبی برقرار شود، آن نفس را معتقد و مومن به آن مطلب می‌گویند.<sup>۱</sup>

بنابراین ایمان به مطلب علمی، غیر از خود آن مطلب است. هر قضیه علمی برای آن که قضیه ای علمی باشد، باید اجزای سه گانه آن (یعنی موضوع، محمول و نسبت) به وساطت نفس، دارای پیوند مستحکم و غیر قابل زوال باشند. این پیوند ثابت که فراتر از تصور و در حد تصدیق است، گره و عقده‌ای است که نفس بین اجزای داخلی آن قضیه برقرار می‌کند. این پیوند علمی پس از تحصیل مقدمات لازم، ضرورتاً توسط عقل نظری حاصل می‌شود و از عهده عمل و اختیار انسان خارج است.

پس ایمان به مطلب علمی، امری مؤخر از پیوند علمی است. ایمان عبارت است از گره و عقده‌ای که بین مطلب محکم علمی و بین نفس برقرار می‌شود. از این رو ممکن است در درون نفس کسی، آن گره و اعتقاد علمی بین اجزای مسأله ای علمی وجود داشته باشد، لیکن هنوز بین آن مسأله و جان او پیوند ایمانی منعقد نشده باشد.

با این اوصاف اگر مطلبی که مورد اعتقاد و ایمان نفس است، مطلب علمی و صحیح باشد (یعنی دارای پیوند و یقین علمی باشد)، آن ایمان را ایمان و اعتقاد صحیح می‌خوانند، و اگر مطلب مورد اعتقاد، مطلبی باطل باشد (یعنی فاقد پیوند و یقین علمی باشد)، آن ایمان را ایمان باطل می‌نامند (همان، ۱۳۸۶ الف: ۱۲۲ و ۱۵۳-۱۵۴؛ ۱۳۸۶ ا: ۷۵؛ ۱۳۹۲ الف: ۲۷۸-۲۷۷؛ ۱۳۹۲ ب: ۲۹-۳۰).



۳. با عنایت به مقدمه دوم این نکته به دست می آید که اضطراب در ادراک علوم اولی، مربوط به عقل نظری بوده و ضرورتی که در قضایای اولی دریافت می شود و در نتیجه جزم و یقینی که در این قضایا وجود دارد، بر محور عناصر ادراک و در مدار پیوند موضوع و محمول قضیه بوده و ناظر به صدق قضیه است. این گونه از ضرورت و یقینی که ناشی از آن است، ضرورت و یقین علمی نام دارد که از صرف ملاحظه موضوع و محمول قضیه حاصل می شود، و متفاوت با ضرورت و یقین روانشناختی است که تنها وصف نفس ادراک کننده بوده در برابر تردید، شک، وهم و ظن قرار دارد.

ضرورتی که عقل نظری در قضایای اولی ادراک می کند، ضرورت علمی است؛ به این معنا که ناظر بر حمل محمول بر موضوع و عقد بین آن دو است؛ به گونه ای که ذهن راهی برای گریز از آن نمی یابد. این ضرورت متفاوت با آن ضرورتی است که جهت قضیه است و در برابر امکان و امتناع قرار دارد. این ضرورت، ناظر به نفس پیوند محمول و موضوع - با حفظ جهت مأخوذ در آن اعم از امکان و امتناع و وجوب - بوده و تنها مشعر به حتمیت صدق قضیه است (همان، ۱۳۸۶: ۷۷-۷۸).

اساساً در حوزه عقل نظری، معرفت علمی با چیزی کمتر از یقین علمی که عبارت است از آگاهی بر ضرورت صدق، حاصل نمی شود. حال اگر عقل به ضرورت صدق یک قضیه پی نبرد، نسبت به حقیقت آن جاهل است و اوصاف مختلفی که به نام شک، گمان، وهم یا یقین (=یقین روانی یا یقین بالمعنی الاعم) نامیده می شود، اوصافی نیستند که بر قضیه، موضوع، محمول یا ربط بین آن دو عارض شود. بلکه هر کدام از این اوصاف، بر نفس انسانی که از آگاهی به صدق قضیه محروم مانده است، عارض می شوند.

پس هیچ یک از این اوصاف، در معرفت و آگاهی عقل نظری نسبت به واقع به کار نمی آیند و اگر اثری برای آن ها باشد، اثری عملی است. برای مثال انسان بسیاری از کنش ها و فعالیت های خود را براساس مراحل مختلف احتمال، یا مراتب گوناگون محتمل انجام می دهد. اما نه مراحل احتمال و نه مراتب محتمل، هیچ کدام چیزی از واقعیت را مشخص نمی کنند. بلکه حساب احتمال هایی که عهده دار بررسی مراحل احتمال است، تنها خبر از میزان فایده و اثر عملی تصویری می دهد که در ذهن انسان وجود دارد. همچنان که مراتب گوناگون محتمل نیز از طریق علم به خارج حاصل نمی شود، و تنها متأثر از اهمیتی است که یک شیء مفروض برای انسان می تواند داشته باشد. البته غالباً عقل عملی انسان، به احتمالات یا محتملات قوی، ترتیب اثر می دهد. چنانکه در افعال و کردار اجتماعی نیز بسیاری از کنش ها، مبتنی بر اجماعات عمومی و اصول عقلانی سازمان می یابد، حال آنکه احتمال و محتمل و همچنین قوانین و مقررات اجتماعی، هیچ یک ناظر به حقایق خارجی و عینی نیست (همان، ۱۳۸۶: ۸۰-۸۱).

۴. استاد جوادی آملی بر این باورند که علم همان یقین است. علم عبارت است از اعتقاد مانع از نقیض (برخلاف ظن که عبارت است از اعتقاد راجح که مانع از طرف نقیض نیست). یقین نیز عبارت است از اعتقاد به اینکه فلان چیز فلان خصوصیت را دارد، با اعتقاد به اینکه امکان ندارد چنین نباشد. البته این اعتقاد دوم یا بالفعل است و یا بالقوه القریبه الی الفعل است؛ بالقوه القریبه یعنی به گونه‌ای است که اگر کسی یقین به یک طرف دارد، هر گاه توجه کند، اعتقاد به امتناع طرف مقابل را نیز خواهد داشت.

پس علم، اعتقادی صادق است که به همراه تصدیق به جانب موافق، تصدیق به امتناع جانب مخالف نیز باشد. حال اگر تصدیق به امتناع جانب مخالف، همراه آن نباشد، جانب مخالف ممکن خواهد بود و در نتیجه جانب موافق نیز ممکن خواهد شد؛ و حال آنکه امکان جانب موافق در علم، ممتنع است و ممکن بودن آن خلاف فرض است. بنابراین علم تنها در جایی است که اعتقاد به ضرورت جانب موافق و اعتقاد به امتناع جانب مخالف باشد و جمع این دو اعتقاد، همان یقین است. پس علم همان یقین است و به همین دلیل تقسیمی که متأخران از اهل منطق نسبت به علم انجام داده اند و آن را به قطع و جهل مرکب و یقین تقسیم کرده اند، خطا است (همان، ۱۳۹۶: ۲۰/۷۵۲-۷۵۳).

بنابراین از نظر ایشان یقین به هر امری، با یک قضیه سالبه همراه است؛ چون یقین در هر قضیه مشتمل بر جزم به ثبوت محمول برای موضوع و جزم به امتناع زوال محمول از موضوع است. فرق بین ضرورت و دوام نیز در این است که در دوام، فقط محمول به موضوع مستند است و زوال محمول از موضوع ممکن است، ولیکن در ضرورت محمول برای موضوع، استحاله زوال است و استحاله زوال به سلب باز می‌گردد.

البته با اینکه هر یقین را یک قضیه سالبه همراهی می‌کند، اما روح قضایای یقینی به بیش از یک امر بازگشت نمی‌نماید و آن شدت جزم به ثبوت محمول برای موضوع است. پس همانطور که ضرورت ازلی به شدت وجود باز می‌گردد، یقین نیز به شدت علم باز می‌گردد.

ضرورت ازلی، دو شیء جدای از یکدیگر - یعنی ثبوت محمول برای موضوع و امتناع سلب محمول از موضوع - نیست، بلکه امر واحد است؛ یعنی شدت و تاگد ثبوت محمول برای موضوع است. البته در مقام بیان و تحلیل، آن علم واحد به چهار عنصر منحل می‌شود: ۱. جزم به ثبوت محمول برای موضوع ۲. جزم به امتناع سلب محمول از موضوع ۳. قابل زوال نبودن جزم اول جزما ۴. قابل زوال نبودن جزم دوم جزما. البته می‌توان جزم سوم و چهارم را در جزم اول و دوم منطوق دانست؛ یعنی جزم سوم و چهارم با تامل مجدد در جزم‌های نخستین حاصل می‌شوند.

بنابراین علم وصف واحد وجودی است که اگر ضعیف باشد، گمان، و اگر قوی باشد، یقین است. علم قوی نیز در هنگام تبیین به چهار عنصر مزبور تحلیل می‌شود (همان، ۱۳۸۶ پ: ۵/۱۶-۱۷؛ ۱۳۸۶ ث: ۹۰؛ ۱۳۹۶: ۲۰/۱۳۰-۱۳۱).

## ۲-۱-۱. نقد و بررسی

نقد و بررسی سخنان ایشان، در چند محور بیان می شود:

۱. انکارناپذیری قضیه اولی امری مقبول است، اما اینکه کدام قضیه اولی الاوائل و ابده البدیهات و انکارناپذیر است محل بحث و نظر است؛ به نظر می رسد ابده البدیهات اصل هوویت است، نه اصل امتناع تناقض. این مطلب در بخش ۵ روشن خواهد شد.

۲. آیت الله جوادی آملی بر این باورند که یقین متشکل از چهار مولفه است: ۱) جزم به ثبوت محمول برای موضوع، ۲) جزم به امتناع سلب محمول از همان موضوع، ۳ و ۴) دوام و غیر قابل زوال بودن جزم اول و دوم. اما این نظر باطل به نظر می رسد. نقد و بررسی این مطلب نیازمند بیان مقدمه ای است:

علم حصولی، یا فهم صدق و درستی یک قضیه است یا فهم صدق یک قضیه نیست؛ در صورت نخست آن را «تصدیق» و در صورت دوم آن را «تصور» می نامند.

تصور، فهم امور گوناگونی است؛ مثل فهم مفرد (مثل مفهوم درخت)، فهم مرکب ناقض (مثل مفهوم آب سرد)، فهم مرکب تام انشائی (مثل آب سرد را بنوش) و فهم مرکب تام خبری (مثل هوا روشن است). پس هم فهم مرکب تام خبری نوعی تصور است و هم فهم مرکب تام انشائی.

اما تصدیق عبارت است از فهم صدق و درستی قضیه؛ پس پیشتر باید قضیه ای (=مرکب تام خبری) در ذهن ما شکل گرفته باشد تا درستی و صدق آن را فهم کنیم. فهم صدق یک قضیه با فهم خود آن قضیه تفاوت دارد و فهمی است در مرحله بالاتر از فهم اصل قضیه. به عنوان نمونه اگر در اتاقی باشید که روزنه ای به بیرون ندارد و دو نفر دو خبر متناقض به شما بدهد و یکی بگوید «الآن هوا بارانی نیست» و دیگری بگوید «الآن هوا بارانی است»، شما هیچ کدام از دو خبر را تصدیق نمی کنید. در واقع، با آنکه هر دو قضیه پیش گفته در ذهن شما نقش می بندد و آن دو را فهم می کنید، ولی حکم به مطابقت یا عدم مطابقت هیچ کدام از آن دو با واقع نمی کنید و مثلاً بعد از خروج از اتاق یاد شده و ملاحظه وضعیت هوا، می فهمید کدام یک از دو قضیه «الآن هوا بارانی نیست» و «الآن هوا بارانی است» با واقع مطابقت دارد؛ در این صورت است که شما صدق قضیه مطابق با واقع را فهم کرده اید. پس تصدیق، فهم صدق قضیه است و نه فهم خود قضیه. همچنین آنچه تصدیق به آن تعلق می گیرد صرفاً قضیه است، نه غیر آن؛ زیرا تنها قضیه است که شأن گزارش گری از واقع دارد (فیاضی، ۱۳۹۶: ۱۰۴-۱۰۵).

حالات نفسانی ما در برابر یک قضیه (=مرکب تام خبری) عبارتند از یقین، ظن، شک و وهم؛ البته شک و وهم از اقسام تصدیق و اعتقاد به شمار نمی‌روند، اما دو قسم ظن و یقین از اقسام تصدیق به شمار می‌آیند. از همین رو، تصدیق دارای اقسامی است:

الف. ظن؛ در این قسم از تصدیق، شناسنده احتمال قوی می‌دهد که مفاد خبر درست باشد، ولی احتمال خلاف آن را کاملاً منتفی نمی‌داند و بالفعل یا بالقوه القریبه من الفعل معتقد باشد که نقیض قضیه نیز ناممکن نیست. با این حال، ظن به دو قسم ظن صادق (مطابق با واقع) و ظن کاذب (نامطابق با واقع) تقسیم می‌شود.

ب. جزم (= یقین بالمعنی الاعم)؛ در این قسم، فاعل شناسا اطمینان کامل به درستی مفاد خبر دارد و احتمال خلاف آن را کاملاً منتفی می‌داند. جزم، خود، دارای سه قسم است:

ب/۱. تقلید؛ تصدیق جزمی برای فاعل شناسا، آنگاه که از دلیل ویژه خود، یعنی بدهت یا برهان، برنیامده باشد در اثر شبهه یا استدلالی علیه آن، زوال پذیر خواهد بود؛ چنین تصدیقی در اصطلاح فلسفی و منطقی «تقلید» نامیده می‌شود. اصطلاحی که با تقلید لغوی و فقهی متفاوت است.

ب/۲. جهل مرکب؛ تصدیق جزمی نامطابق با واقع را می‌گویند که شناسنده به اشتباه آن را مطابق با واقع می‌پندارد.

ب/۳. یقین؛ تصدیق جزمی مطابق با واقعی که به دلیل برآمدن از دلیل ویژه خود، امکان زوال و سستی در آن راه ندارد، یقین منطقی یا یقین بالمعنی الاخص نامیده می‌شود.

به این ترتیب، تصدیق دارای پنج قسم است و یقین نیز در اصطلاح، در دو معنای مختلف به کار می‌رود: یقین بالمعنی الاعم و یقین بالمعنی الاخص. یقین بالمعنی الاعم این است که انسان به مفاد قضیه ای اعتقاد داشته باشد و در کنار این اعتقاد، بالفعل یا بالقوه القریبه الی الفعل، اعتقاد دیگری باشد مبنی بر اینکه نقیض آن قضیه هم باطل است. این معنا از یقین بر جزم حاصل از برهان، جزم مطابق با واقع حاصل از تقلید، و جهل مرکب صدق می‌کند. یقین بالمعنی الاخص این است که علاوه بر دو اعتقاد فوق، امکان زوال اعتقاد دوم وجود نداشته باشد. مثل یقینی که ما نسبت به گزاره « $2 \times 2 = 4$ » داریم. یقین در این معنا همان است که مقوم قیاس برهانی است و مقصود اصیل و نهایی پژوهش های عقلی است. دقت در تعاریفی که از یقین ارائه شده است این نکته را روشن می‌سازد که «منع نقیض» ممیز یقین بالمعنی الاعم از اعتقاد ظنی است، و «عدم امکان زوال آن» نیز ممیز یقین بالمعنی الاخص از یقین بالمعنی الاعم و ظن است (حسین زاده، فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۱-۳۲؛ فیاضی، ۱۳۹۶: ۱۶۳-۱۶۴).

با عنایت به این مقدمه باید پرسید که نقش منع نقیض در تحقق یقین چگونه است؟ آیا تحقق یقین، متوقف بر منع نقیض است (به طوری که از نظر تقدم و تاخر رتبی، منع نقیض متقدم بر تحقق یقین بوده و بدون آن، یقین حاصل نمی شود) یا اینکه تحقق یقین متوقف بر منع نقیض نبوده بلکه ملازم و هم رتبه با آن است؟

اکثر حکما تحقق یقین را متوقف بر منع نقیض می دانند؛ به طوری که تا در رتبه سابق منع نقیض نشود، یقین محقق نمی شود. آیت الله جوادی آملی در این باره بر این باورند که معرفت علمی با کمتر از یقین علمی حاصل نمی شود. یقین علمی نیز عبارت است از آگاهی بر ضرورت صدق. یقین علمی و آگاهی بر ضرورت صدق نیز به چهار جزم نیاز دارد (یعنی ثبوت محمول برای موضوع جزما، نفی سلب محمول از موضوع جزما، قابل زوال نبودن جزم اول جزما، قابل زوال نبودن جزم دوم جزما). این چهار جزم تنها در مبدأ عدم تناقض یافت می شود و گزاره های نظری و بدیهی نیز به سبب مبدأ عدم تناقض، چهار جزم خود را تأمین می کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۰-۹۱؛ ۱۳۹۶: ۲۰/۱۳۰-۱۳۱).

بنابراین ایشان نیز معتقدند که حصول یقین، متوقف بر منع نقیض است و لازم است برای حصول شرط یقین (منع نقیض) از اصل امتناع تناقض استفاده کنیم. اما این دیدگاه صحیح نیست؛ آیت الله فیاضی این اشکال را وارد می کنند که اگر قرار باشد حصول هر یقینی متوقف بر منع نقیض باشد در این صورت باید علم یقینی به اصل تناقض هم، متوقف بر منع نقیض خود اصل تناقض باشد؛ از طرف دیگر هم، منع نقیض ممکن نیست، مگر اینکه از قبل، اصل امتناع تناقض اثبات شده باشد. در این صورت علم به اصل تناقض یک امر دوری خواهد بود که هیچ گاه حاصل نمی شود (فیاضی و حسین زاده، ۱۳۹۰: ۳۲-۳۳). گرچه استدلال آیت الله فیاضی فقط وجود دور در یقین به اصل امتناع تناقض را اثبات می کند، اما چون این دور موجب می شود که علم یقینی به اصل امتناع تناقض هیچ گاه حاصل نشود، به تبع موجب می شود که علم یقینی به مابقی قضایا نیز حاصل نشود؛ چون بنابر فرض، همه قضایا از اصل امتناع تناقض استنتاج می شوند و ضرورت صدق خود را مرهون ضرورت صدق اصل امتناع تناقض هستند.

بنابراین نظریه توقف حصول یقین بر منع نقیض، تام به نظر نمی رسد و حق این است که حصول یقین متوقف بر منع نقیض نیست و لزومی ندارد که منع نقیض در تعریف یقین اخذ شود؛ بلکه منع نقیض، لازمه حصول یقین در ظرف قبول اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است. به عنوان مثال، حصول یقین به صدق «الف ب است»، متوقف بر این نیست که به کذب «الف ب نیست» یقین داشته باشیم؛ بلکه پس از یقین آوردن به صدق «الف ب است»، اگر اصل امتناع تناقض را پذیرفته باشیم، لازمه ای حاصل می آید که عبارت است از یقین به کذب «الف ب نیست». بنابراین لازمه صادق دانستن «الف ب است»، کاذب دانستن «الف ب نیست» است.

از این رو، آیت الله فیاضی یقین را به گونه ای مختصر، به این صورت تعریف می کنند: «الیقین هو الاعتقاد الضروري». در این تعریف، «اعتقاد» به منزله جنس و «ضرورت» به منزله فصل ممیز یقین است. «اعتقاد» شامل اعتقاد ظنی، جهل مرکب، یقین مطابق با واقع از روی تقلید و یقین بالمعنی الاخص می شود. با قید «ضرورت» نیز سایر اعتقادات به جز یقین بالمعنی الاخص خارج می شود؛ چراکه تنها یقین بالمعنی الاخص است که بقای آن ضرورت دارد و زوال ناپذیر است (حسین زاده، فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۳).

در این تعریف، منع نقیض جزئی از تعریف یقین نبوده و لازمه یقین است. البته تاکید می شود که چنین لازمه ای فقط در ظرف پذیرش اصل امتناع تناقض است؛ یعنی تنها پس از پذیرفتن اصل امتناع تناقض است که منع نقیض لازم می آید. بنابراین با ممتنع ندانستن اصل امتناع تناقض، منع نقیض، لازمه اصل یقین نیست؛ چون اگر -به فرض محال- اجتماع نقیضین واجب باشد، در آن صورت هم «الف ب است» صادق خواهد بود و هم «الف ب نیست» صادق خواهد بود؛ یعنی هم باید به صدق «الف ب است» یقین داشت و هم به صدق «الف ب نیست»؛ چون فرض این است که اجتماع نقیضین واجب است؛ یعنی واجب است سلب و ایجاب (الف ب است و الف ب نیست) که تنافی و غیریت ذاتی دارند، اجتماع کنند. بنابراین منع نقیض، جزئی از یقین نیست، بلکه از لوازمی است که در ظرف استحاله اجتماع نقیضین ظهور و بروز می یابد. پس اگر اجتماع نقیضین محال نبوده و واجب باشد، گرچه منع نقیض نمی شود اما یقین به «الف ب است» خراب نمی شود و نهایت اتفاقی که می افتد این است که یقین و اعتقاد دیگری هم به وجود می آید که عبارت است از «الف ب نیست».

حال اگر با واجب دانستن اجتماع نقیضین، یقین اول (الف ب است) از بین نمی رود، به طریق اولی با ممکن دانستن اجتماع نقیضین یقین اول خراب نمی شود؛ چون اگر -به فرض محال- اجتماع نقیضین محال نبوده و ممکن باشد، این بدان معناست که «الف ب است» صادق است، اما شاید «الف ب نیست» صادق باشد و شاید هم نباشد؛ یعنی شاید یقین به صدق «الف ب نیست»، در کنار یقین به صدق «الف ب است» قرار بگیرد و شاید هم قرار نگیرد؛ البته چه قرار بگیرد و چه قرار نگیرد، یقین اول خراب نشده و پابرجا خواهد ماند.

همین روال در فرض وجوب یا امکان ارتفاع نقیضین نیز هست؛ یعنی اگر به فرض محال ارتفاع نقیضین واجب باشد، در آن صورت هم «الف ب است» کاذب است و هم «الف ب نیست»؛ کما اینکه اگر ارتفاع نقیضین ممکن باشد، در آن صورت حتما یکی از طرفین کاذب است و احتمال دارد طرف دیگر نیز کاذب باشد. پس در فرض وجوب و امکان ارتفاع نقیضین نیز یقین به کذب قضیه اول از بین نمی رود.

بنابراین اگر اجتماع نقیضین محال نباشد، هیچ مانعی برای نقیض وجود نخواهد داشت؛ یعنی هیچ مانعی ندارد که ذهن به هر دو طرف جزم یقینی و گرایش پیدا کند. فقط در ظرف پذیرش استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین است که با

یقین به یک طرف، لازم می آید طرف دیگر - یعنی نقیض - منع شود (همان: ۳۴-۳۵). لذا اگر کسی اجتماع نقیضین را محال دانست - که حق هم همین است - آنگاه نمی تواند منع نقیض نکند. اگر کسی استحاله اجتماع نقیضین را پذیرفت، آنگاه اگر به وجوب جانب موافق تصدیق کند، باید به امتناع جانب مخالف نیز تصدیق کند؛ چون اگر تصدیق به امتناع جانب مخالف، همراه آن نباشد، جانب مخالف ممکن خواهد بود و در نتیجه جانب موافق نیز ممکن خواهد شد. به عبارت دیگر فقط در ظرف پذیرش اصل امتناع تناقض است که امتناع زوال اعتقاد دوم، ملازم با امتناع زوال اعتقاد اول است، و همچنین امکان زوال اعتقاد دوم، به معنای امکان زوال اعتقاد اول است.

**تنبیه ۱:** شهید مطهری می فرمایند برای جلوگیری از حصول علوم دیگر باید به اصل امتناع تناقض تمسک کرد. توضیح ایشان بدین نحو است:

«نوع نیازمندی بدیهیات اولیه به اول الاوائل طور دیگری است و آن را به دو نحو می توان تقریر کرد؛ یکی به همان تقریری که در متن شده که حکم جزمی عبارت است از «ادراک مانع از طرف مخالف» مثلاً حکم جزمی درباره اینکه «زید قائم است» وقتی میسر می شود که حکم حالتی را به خود بگیرد که احتمال عدم قیام را سد کند و سد این احتمال بدون کمک اصل امتناع تناقض میسر نیست و با کمک اصل عدم تناقض است که علم به اینکه «حتماً زید قائم است و خلاف آن نیست» صورت وقوع پیدا می کند و اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم، ذهن به هیچ چیزی حالت جزمی و علم قطعی پیدا نمی کند. پس نیازمندی همه علم های بدیهی و نظری به اصل امتناع تناقض، نیازمندی حکم است در جزمی بودن. تقریر دیگر اینکه اگر «اصل امتناع تناقض» در فکر موجود نمی بود، هیچ علمی مانع وجود علم دیگر نمی شد؛ توضیح آنکه بعضی از علم ها (ادراکات جزمی) مانع وجود علم های دیگر نیست؛ مثل علم به اینکه «این کاغذ سفید است» با علم به اینکه «زید ایستاده است»، ولی بعضی علم ها مانع وجود علم های دیگر بلکه مانع وجود پاره ای از احتمالات است؛ مثل علم به اینکه «زید ایستاده است» مانع علم به این است که «زید نایستاده است». این مانعیت با دخالت اصل امتناع تناقض صورت می گیرد و اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم هیچ علمی مانع هیچ علمی نخواهد بود. بنابراین مانعی در فکر نخواهد بود که شخص در عین اینکه علم جزمی دارد به اینکه «زید قائم است»، علم جزمی پیدا کند که «زید قائم نیست» یا لاقلاً احتمال بدهد که «زید قائم نیست».

بنا بر تقریر اول اگر اصل امتناع تناقض را از فکر بشر بگیریم، پایه «جزم» و «یقین» خراب خواهد شد و ذهن در شک مطلق فرو خواهد رفت و هیچ گونه تصدیق جزمی در هیچ موضوعی برای ذهن حاصل نخواهد شد، هر چند صدها هزار «برهان» همراه خود داشته باشد؛ و بنا بر تقریر دوم هیچ جزمی مانع جزم دیگر نخواهد شد و مانعی نخواهد بود که ذهن در عین اینکه به یک طرف قضیه (=نفی یا اثبات) گراییده است به طرف دیگر نیز بگراید و هیچ طرفی را انتخاب نکند؛ و بنا بر هر دو تقریر اساس جمیع قوانین علمی خراب خواهد شد؛ زیرا قانون علمی یعنی انتخاب و گرایش ذهن به یک طرف بالخصوص و اگر اصلاً گرایشی در کار نباشد (=شک) یا گرایش دو طرفی باشد، قانون علمی برای ذهن معنا ندارد؛ مثلاً روی اصول هندسه اقلیدسی ذهن این مسأله را که «سه زاویه مثلث مساوی با دو قائمه است» به عنوان یک قانون علمی پذیرفته و این یک قضیه موجه است که ذهن به حکم برهان ریاضی و اصل

امتناع تناقض به او گراییده است و از نقیض وی که «سه زاویه مثلث مساوی نیست با دو قائمه» اعراض کرده است. حالا اگر فرض کنیم که اصل امتناع تناقض را از فکر بیرون بکشیم و قهرا ذهن جزم و گرایش پیدا نکند (بنا بر تقریر اول) دیگر این اصل برای ذهن قانون علمی نخواهد بود و یا اینکه در عین جزم و گرایش به وی، به نقیض وی هم گرایش پیدا کند (بنا بر تقریر دوم) این مسأله و نقیض این مسأله هر دو برای ذهن علی السویه است و همان طوری که ممکن است این مسأله قانون علمی باشد، می‌توانیم نقیض او را قانون علمی بدانیم و علی‌آی حال از قانون علمی بودن که معنایش انتخاب یک طرفی ذهن است بیرون خواهد رفت». (مطهری، ۱۳۹۵: ۶/ ۳۴۹-۳۵۱).

آیت الله فیاضی در این باره می‌فرماید:

«باید توجه داشت که وقتی ثابت شد در حقیقت یقین، منع نقیض دخیل نیست، قهرا برای حصول علم، نیازی به این نیست که علم مانع حصول علم به نقیض شود؛ بلکه همانطور که بیان آن گذشت، چنین منعی از نقیض لازمه حصول یقین در ظرف امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین (در صورتی که شخص اصل امتناع تناقض را نپذیرد)، هیچ منعی که ذهن به هر دو طرف جزم یقینی و گرایش پیدا کند» (حسین زاده، فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۴-۳۵).

**تنبیه ۲:** گرچه در تعریف اصل یقین<sup>۱</sup> منع نقیض اخذ نشده است، اما در تعریف یقین مضاعف<sup>۲</sup> منع نقیض اخذ شده است؛ چون همانطور که آیت الله مصباح یزدی اشاره کرده اند، برای مضاعف شدن علم<sup>۳</sup> محتاج اصل امتناع تناقض هستیم و باید به وسیله این اصل، منع نقیض کنیم؛ چون وقتی به این مطلب توجه کنیم که هر گاه به قضیه‌ای یقین داشته باشیم، آیا احتمال خلاف آن ممکن است یا نه، در این هنگام است که اصل امتناع تناقض حکم می‌کند که جمع بین نفی و اثبات یا ایجاب و سلب محال و ممتنع است، پس نمی‌توان قضیه‌ای را ایجابا پذیرفت و در عین حال سلب آن را هم قبول کرد. در چنین حالتی برای حصول علم مضاعف، به کمک اصل امتناع نیاز داریم (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف: ۴۱۶/۱).

**۳.** آیت الله جوادی آملی بر آن است که علم همان یقین است؛ چون علم عبارت است از اعتقاد مانع از نقیض؛ یقین نیز عبارت است از اعتقاد به اینکه فلان چیز فلان خصوصیت را دارد، با اعتقاد به اینکه امکان ندارد چنین نباشد. لذا ایشان بر این باورند که در حوزه عقل نظری، معرفت علمی با چیزی کمتر از یقین علمی که عبارت است از آگاهی بر ضرورت صدق، حاصل نمی‌شود و اگر عقل به ضرورت صدق یک قضیه پی نبرد، نسبت به حقیقت آن جاهل است و اوصاف شک، گمان، وهم یا یقین (=یقین روانی یا یقین بالمعنی الاعم)، اوصافی نیستند که بر قضیه، موضوع، محمول یا ربط بین آن دو عارض شود؛ بلکه هر کدام از این اوصاف، بر نفس انسانی که از آگاهی به صدق قضیه محروم مانده است، عارض می‌شود. پس به باور استاد جوادی آملی علم همان یقین است و تقسیمی که متأخران از اهل منطق نسبت به علم انجام داده اند و آن را به قطع و جهل مرکب و یقین تقسیم کرده اند، خطا است.



در نقد این کلام باید گفت معنای یقین، الاعتقاد الضروری است و منع نقیض، جزء یقین نیست و لازمه آن است. علم نیز به همین معناست و منع نقیض در آن نیست؛ و الا اگر علم یقینی همواره به منع نقیض نیاز داشته باشد، در علم یقینی به اصل امتناع تناقض، دچار دور می شویم.

با عنایت به این نکته، کلام مرحوم مصباح یزدی را از نظر می گذرانیم:

«یقین در استعمالات عرفی در مقابل جهل قرار نمی گیرد، بلکه در برابر شک به کار می رود. مقابل جهل، علم است. در علم و جهل، مسئله مطابقت و یا عدم مطابقت اعتقاد با واقع و نفس الامر لحاظ می شود، اما در یقین عرفی، صرفاً کیفیت حالت نفسانی انسان، ملحوظ است. از این رو در جهل مرکب گرچه «یقین» به کار می رود، اما «علم» بر آن صادق نیست؛ یعنی گرچه در ذهن جاهل مرکب نیز همانند عالم، صورتی حاضر است و از این جهت با جاهل بسیط متفاوت است، ولی چون این صورت، به خطا به شیئی نسبت داده می شود و با آن مطابق نیست، علم شمرده نمی شود. با توجه به این نکات، اگر در جایی گفته شود که جهل مرکب هم نوعی تصدیق است و در جای دیگر گفته شود که اصلاً جهل مرکب از مقسام تصور و تصدیق (یعنی علم) بیرون است، تناقضی نخواهد بود و نشانگر این است که واژه تصدیق گاهی به لحاظ حالت نفسانی و گاهی به لحاظ واقع‌نمایی آن استعمال می شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ ب: ج ۱/ ۴۲).

## ۲-۲. اثبات ناپذیری

آیت الله جوادی آملی می فرماید تصدیقات و قضایای اولی، علاوه بر اینکه به دلیل آشکاری و وضوح مستغن عن الاستدلال هستند، مستحیل الاستدلال علیه هم بوده و اقامه دلیل و برهان بر آن ها ممکن نیست. دلیل این مطلب این است که اقامه برهان بر قضیه اولی ای مثل استحاله اجتماع نقیضین، متکی بر دو فرض است:

اول: مجهول بودن آن، و این درحالی است که این اصل فطری است و همیشه به خود آشکار می گردد و هرگز مورد جهل و شک و انکار واقع نمی شود.

دوم: وجود قضایای یقینی دیگری که با ترتیب و ترکیب آن ها، استحاله اجتماع مزبور اثبات گردد، و این در حالی است که با شک در مبدأ عدم تناقض، به هیچ قضیه دیگری نمی توان اعتماد نمود و یقین پیدا کرد.

نه تنها راهی برای اثبات مبدأ عدم تناقض نیست، بلکه راهی برای اثبات اولی بودن آن نیز وجود ندارد؛ زیرا کسی که در مباحث معرفت شناسانه خود ادعای اولی بودن آن را نموده و در پی اثبات ادعای خود برآید، هرگز نمی تواند بدون اتکا به آن به عنوان یک اصل اولی غیر قابل برهان، به اثبات ادعای خود پردازد. بنابر این مبدأ عدم تناقض، اولی محض است به گونه ای که در زیر پوشش ادعای نیز قرار نمی گیرد. ولی با وجود این، اولی بودن جزء معنای آن نیست و از مفاهیمی است که از نظر به ذات آن دریافت می شود. لذا ممکن است مورد غفلت و یا انکار زبانی قرار گیرد.

اصل اولی هرگاه مخفی باشد و مورد غفلت قرار گیرد، به برهان اثبات نمی شود و فقط می توان به اولی بودن آن تنبه داد<sup>۳</sup> (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۳-۴۴؛ ۱۳۹۶: ۲۰/۸۷-۸۸؛ ۱۳۹۲: ۱۹۷).

## ۲-۳. نقد و بررسی

نقد و بررسی سخنان ایشان را در چند محور بیان می کنیم:

۱. آیت الله جوادی بیان داشتند که قضیه استحاله اجتماع نقیضین هرگز مجهول واقع نمی شود و در نتیجه اقامه برهان بر آن ممکن نیست، اما این سخن تام نیست؛ چون بدیهیات نیز همچون اولیات، از امور فطری بوده و همواره به خود آشکار می گردند، ولی با وجود این، استاد جوادی آملی اقامه برهان بر آن ها را ممکن می داند. پس ایشان نباید اقامه برهان را متوقف بر مجهول نبودن بدانند؛ مگر اینکه معتقد باشند چون در بدیهیات فرض تردید و شک و جهل محال نیست، در ظرف آن فرض، می توان بر آن ها برهان اقامه کرد.

۲. آیت الله جوادی آملی فرمودند بجز استحاله اجتماع نقیضین، قضیه یقینی دیگری وجود ندارد که با ترتیب و ترکیب آن ها، استحاله اجتماع مزبور اثبات گردد؛ چون با شک در مبدأ عدم تناقض، به هیچ قضیه دیگری نمی توان اعتماد نمود و یقین پیدا کرد. چنین سخنی ممنوع است؛ چون اولاً در بخش آخر این نوشتار ثابت خواهد شد که ابده البدیهیات، اصل هوهویت است، نه اصل امتناع تناقض؛ لذا با شک در اصل امتناع تناقض، اصل هوهویت متزلزل نشده و همچنان مورد یقین است. ثانیاً اصل هوهویت تنها قضیه بدیهی نیست و قضایایی نظیر وجدانیات و اصل امتناع تناقض نیز از جمله قضایای بدیهی به شمار می روند که صدق هیچکدام از آن ها متوقف بر دیگری نیست. اساساً نه اصل امتناع تناقض به ابده البدیهیات - یعنی اصل هوهویت - بازگردانده می شود و نه ابده البدیهیات به اصل امتناع تناقض. در ۱-۴ و ۱-۵ و ۲-۵ این مطلب بیشتر واضح می شود.

۳. آیت الله جوادی علت بی نیازی اولیات از برهان و قیاس را در این دانستند که ثبوت محمول برای موضوع آن، نه نیازمند سبب درونی است و نه محتاج به سبب بیرونی است (همان، ۱۳۹۲ الف: ۱۴۵). حال اگر ایشان همین علت را علت اثبات ناپذیری اولیات نیز بدانند (البته ایشان به چنین مطلبی تصریح نکرده اند)، به مطلب نادرستی معتقدند؛ چون صرف اینکه ثبوت بین موضوع و محمول قضیه اولی سببی وجود ندارد، تنها موجب می شود تا بر قضایای اولی برهان لمّی - که علت در آن واسطه بین حد اکبر و حد اصغر است - ممتنع باشد، ولی موجب نمی شود تا مطلقاً حد وسطی برای قضایا وجود نداشته باشد و به طور کلی اقامه برهان بر چنین قضایایی مستحیل باشد. با دقت در قضایای اولی این نکته دریافت می شود که از طریق ملازم، می توان بر چنین قضایایی برهان اقامه کرد. در مواردی که ثبوت محمول برای موضوع سببی غیر موضوع ندارد (مانند محل بحث در قضایای اولی) می توان از طریق یکی از ملازمات مطلوب (که بین است) بر مطلوب (که لازم غیر بین است) برهان اقامه کرد. یکی ملازمات قضیه عبارت است از نقیض آن

قضیه؛ لذا برهان خلف، که از طریق ابطال یا اثبات نقیض است، نوعی برهان *إنّ* از طریق ملازمات عامه به شمار می آید. پس قیاس خلف افاده برهان *إنّی* می کند.

با دقت در تمام استدلال هایی که آیت الله جوادی برای اصل هوویت و بطلان دور و... جاری کرده و به استناد آن استدلال ها، این قضایا را از قضایای فطری شمرده است، روشن می شود که همه این استدلال ها و براهین از نوع برهان خلف است که اقامه چنین برهانی، منافاتی با اولی بودن این قضایا ندارد؛ چون برهانی که با اولی بودن منافات دارد همان برهان *لمی* است، نه برهان از طریق ملازمات (مانند برهان خلف).

بهمینار در *التحصیل* راه دیگری را نیز برای اقامه برهان بر قضایای اولی بیان کرده است؛ به این صورت که حد وسط در قیاس، حد محمول - یعنی محمول نتیجه یا همان حد اکبر - باشد (مانند اینکه: زید حیوان ناطق است، هرچه حیوان ناطق باشد انسان است، پس زید انسان است). پس گاهی اولیات به وجهی، به وسیله حد اوسط تبیین می شوند؛ مانند اینکه حد محمول به عنوان حد اوسط قرار داده شود و بین محمول و موضوعش وساطت کند (حسین زاده، فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۱-۲۳).

### ۳. مصداق یا مصادیق تصدیق اولی از منظر آیت الله جوادی آملی

در آثار مکتوب آیت الله جوادی آملی از قضایای مختلفی به عنوان قضیه اولی یاد شده است. ایشان در برخی از آثار «اصل علیت» و «اصل واقعیت» و «اصل عدم تناقض» را به عنوان قضیه اولی معرفی کرده اند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۲۰/۷۵۸؛ ۱۳۸۶ت: ۷/۳۴۷). در برخی از صفحات «اصل معرفت» را نیز در کنار «اصل واقعیت» از جمله اصول اولی بر شمرده اند (همان، ۱۳۸۶ت: ۱۰۰ و ۱۷۰). همچنین در برخی از فرازها تنها از «اصل واقعیت» به عنوان قضیه اولی یاد کرده اند (همان، ۱۳۸۷: ۳/۳۲۳-۳۲۶؛ الف: ۱۳۸۶: ۱/۱۸۱-۱۸۲؛ ب: ۱۳۸۶: ۲/۶۹-۷۰؛ ۱۳۸۶ت: ۷/۵۱)، کما اینکه اولی دانستن «اصل امتناع تناقض» در بسیاری از موارد به چشم می خورد (همان، ۱۳۸۶: ۲/۴۳؛ ۱۳۸۶ت: ۷/۲۸۱؛ ۱۳۸۹: ۱۲۶-۱۲۷؛ الف: ۱۳۹۲: ۱۴۶؛ ب: ۱۳۹۲: ۵۶-۵۷ و ۱۹۷؛ ۱۳۹۶: ۲۰/۸۷ و ۱۲۲-۱۲۸ و ۱۴۳-۱۴۵).

این اصول متنوع که ایشان با عنوان اولیات از آن یاد می کند، منجر به آشفتگی و تعارض شده است؛ چون گرچه ایشان اصول مزبور را از مصادیق قضیه اولی می دانند، اما در یکی از آثار خود صریحا «اصل استحاله اجتماع نقیضین» را قضیه منحصر به فرد از اولیات معرفی می کنند (همان، ۱۳۹۲الف: ۱۵۷). یا مثلا در اثری «اصل واقعیت» و «اصل معرفت» را اثبات ناپذیر و شک ناپذیر می دانند (همان، ۱۳۸۶ت: ۱۳۹-۱۴۰ و ۱۷۰) اما در فرازی دیگر از همان اثر مطلب را به گونه ای بیان می دارند که گویی «اصل معرفت» و «اصل واقعیت» محتاج اثبات یقینی بوده و ضرورت صدق آن ها مرهون «اصل امتناع تناقض» است (همان: ۸۹). همچنین در اثری «اصل علیت» را از اولیات بر می شمارند (همان، ۱۳۹۶: ۲۰/۷۵۸؛ ۱۳۸۶ت: ۷/۳۴۷)، اما در اثری دیگر «اصل علیت» را قضیه تحلیلی دانسته و قضیه تحلیلی را

از زمره بدیهیات غیر اولی بر می شمرد (همان، ۱۳۹۶: ۲۰/۱۲۳-۱۲۴) (این تعارض در صورتی صحیح است که مفاد اصل علیت، المعلول له علته باشد). کما اینکه در اثری به صراحت اعلام می دارند «اصل امتناع تناقض» مقدم بر «اصل واقعیت» است و این اصل امتناع تناقض است که اول الاوائل و احق الاقوایل بالقبول است و هیچ شک و تردیدی در آن راه ندارد (همان: ۲۰/۱۴۳) اما در اثری دیگر اول الاوائل بودن «اصل امتناع تناقض» را مردود دانسته و «اصل واقعیت» را که موضوع فلسفه است، اول الاوائل می داند (همان، ۱۳۸۶: ۲/۶۹-۷۰).

بدین ترتیب مقصود نهایی ایشان در این باره واضح و مشخص نیست. با این حال به نظر می رسد رأی نهایی ایشان این است که اول الاوائل، ابده البدیهیات، احق الاقوایل و قضیه منحصر به فرد از اولیات، همانا «اصل امتناع تناقض» یا «مبدأ عدم تناقض» یا به تعبیر دقیق تر «استحاله اجتماع نقیضین» است؛ چون اولاد در اکثر موارد تنها از اصل امتناع تناقض به عنوان قضیه اولی یاد کرده اند و ویژگی های قضیه اولی را بر این اصل تطبیق داده اند (همان، ۱۳۸۶: ۲/۴۳؛ ۱۳۸۶: ۷/۲۸۱؛ ۱۳۸۹: ۱۲۶-۱۲۷؛ ۱۳۹۲ الف: ۱۴۶؛ ۱۳۹۲: ۵۶-۵۷ و ۱۹۷؛ ۱۳۹۶: ۲۰/۸۷ و ۱۲۲-۱۲۸ و ۱۴۳-۱۴۵)، ثانیاً در اثر متاخرشان، اولی بودن اصل واقعیت را نفی کرده و اصل امتناع تناقض را اولی و تردیدناپذیر دانسته اند (همان، ۱۳۹۶: ۲۰/۱۴۳)، ثالثاً با دقت در عبارات ایشان مشخص می شود که در بسیاری از موارد، تسامحا عنوان «اولی» را بر اصولی غیر از اصل امتناع تناقض اطلاق کرده اند؛ موید این مطلب، تصریح خودشان است: «گاهی عنوان "اولی" بر "بدیهی" نیز اطلاق می شود» (همان، ۱۳۹۲: ۱۹۷).

#### ۴. مبدأ عدم تناقض و تکثیر قضایای یقینی

مشخص شد که استاد جوادی بر این باورند که به جز قضیه اولیه استحاله اجتماع نقیضین که قضیه منحصر به فرد از اولیات است، سایر قضایا در ردیف این قضیه نیست؛ حتی قضایای دیگر که به عنوان مبادی قیاس در نظر گرفته می شوند از این جهت بدیهی یا غیر کسبی خوانده می شوند که زودتر از سایر قضایا روشن می شوند، و گرنه در واقع همه آن ها نظری بوده و قابل استدلال هستند (همان، ۱۳۹۲ الف: ۱۵۷).

اما ایشان به چه بیان و تبیینی، تمام قضایا را مبتنی بر یک قضیه می دانند؟ چرا که شهید مطهری در حاشیه کتاب **اصول فلسفه و روش رئالیسم** سه اشکال بر نظریه استنتاج تمام قضایا از اصل امتناع تناقض وارد می کند و این نظریه که اصل بدیهی منحصر به اصل امتناع تناقض است را قابل قبول نمی دانند. سه اشکال شهید مطهری از این قرار است:

اولاً این مطلب که سایر قضایا واقعا بدیهی (=اولی) نبوده و نظری هستند و معنای اول الاوائل بودن و ام القضایا بودن اصل امتناع تناقض این است که جمیع قضایا از آن استنتاج می شود، خلاف آن چیزی است که هر کس در وجدان خود می یابد.

ثانیا اگر جمیع بدیهیات دیگر، نظری باشند، نیازمند به استدلال خواهند بود و چنانکه می‌دانیم هر استدلالی در صورتی که از جهت صورت بدیهی الانتاج و یا اولی باشد، نیازمند به دو مقدمه (صغری و کبری) یقینی است تا نتیجه نیز یقینی باشد؛ زیرا نتیجه همواره تابع احسنّ مقدمتین است و اگر یکی از دو مقدمه یقینی باشد و دیگری یقینی نباشد، نتیجه غیر یقینی خواهد بود. پس علاوه بر «اصل امتناع تناقض»، حداقل یک اصل بدیهی (=اولی) دیگر نیز باید داشته باشیم تا اولین قیاس تشکیل شود.

ثالثا لازم است نتیجه شدن جزئی از کلی (انتاج شکل اول) را بلاواسطه پذیرفته باشیم؛ یعنی انتاج شکل اول را نیز به طور بدیهی (=اولی) تصدیق کرده باشیم (مطهری، ۱۳۹۵: ۶/۳۴۸-۳۴۹).

#### ۴-۱. پاسخ آیت الله جوادی به اشکال دوم: منفصله حقیقه بودن اصل امتناع تناقض<sup>۴</sup>

اصرار آیت الله جوادی در بازگرداندن جمیع قضایا به مبدأ عدم تناقض به این دلیل است که ایشان ضرورت صدق همه قضایای غیراولی را متوقف بر بازگشت و ارجاع آن‌ها به مبدأ عدم تناقض می‌داند؛ زیرا معتقدند یقین علمی به چهار جزم نیازمند است (ثبوت محمول برای موضوع جزما، و نفی سلب محمول از موضوع جزما، قابل زوال نبودن جزم اول جزما، قابل زوال نبودن جزم دوم جزما) و تنها در مبدأ عدم تناقض این چهار جزم وجود دارد.

گزاره‌های نظری و بدیهی، به سبب مبدأ عدم تناقض، چهار جزم خود را تأمین می‌کنند، اما به دلیل اینکه قیاس اقتراعی صغری و کبری یقینی می‌خواهد، قیاسی که تأمین کننده این چهار جزم است، نمی‌تواند قیاس اقتراعی باشد. تنها راهی که برای تحصیل یقین نسبت به این دسته از قضایا وجود دارد تشکیل یک قیاس استثنایی است که متشکل از یک قضیه حملیه و یک قضیه منفصله حقیقه باشد. در قیاس استثنایی شرط انتاج و یقینی بودن نتیجه این نیست که هر دو مقدمه آن یقینی باشد، بلکه اگر یکی از دو مقدمه آن یقینی نبوده و فقط جزمی باشد نیز مشکلی ایجاد نمی‌شود.

قضیه اولی امتناع تناقض در واقع یک شرطیه منفصله حقیقه است، نه اینکه حملیه باشد - نه حملیه ای از قبیل «النقیضان لایجتمعان» یا «الوجود لایجامع العدم» است و نه حملیه ای از قبیل حملیه مردده المحمول است. - فرق بین شرطیه منفصله حقیقه با حملیه مردده المحمول این است که قضیه منفصله حقیقه، در حقیقت مرکب از دو قضیه است (البته در مواردی مثل «إما الشیء واجب أو ممکن أو ممتنع» مرکب از سه قضیه است) که ممکن نیست این قضایا را با هم جمع یا رفع کرد؛ یعنی در قضیه منفصله حقیقه، تنافی ای که وجود دارد بین قضایا و بحسب صدق و تحقق است. مثل قضیه «یا این شیء موجود است یا معدوم» که متشکل از دو قضیه «این شیء موجود است» و «این شیء معدوم است» است و ممکن نیست هر دو آن‌ها، صادق بوده و تحقق یابند یا کاذب بوده و رفع شوند. پس قضیه منفصله حقیقه، در حقیقت مرکب از دو قضیه است، برخلاف قضیه مردده المحمول که قضیه ای واحد است و تنافی موجود در آن، بین

دو مفهوم مفرد و بحسب حمل بر موضوع واحد است. مثل «این شیء یا موجود است یا معدوم» (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱/۲۴۱).

به عبارت دیگر، فرق قضیه منفصله حقیقیه با قضیه مردده‌المحمول این است که در مردده‌المحمول، شیئی که موضوع قضیه است، امر واحدی است که دارای یکی از دو محمول است. پس قضیه مردده‌المحمول، مشتمل بر یک علم و یک جهل است؛ علم نسبت به حمل یکی از دو محمول به اجمال، و جهل نسبت به حمل یکی از آن دو به تفصیل؛ ولیکن، اصل عدم تناقض، از حمل وجود و همچنین حمل عدم بر موضوع خود - یعنی شیء - خبر می دهد و علاوه بر این، از قابل اجتماع نبودن و انتفای حقیقی آن ها خبر می دهد. شیئی که وجود، محمول آن است، عدم بر آن حمل نمی شود و شیئی که عدم بر آن حمل می شود، معروض وجود نیست. پس اصل عدم تناقض قضیه منفصله حقیقیه ای است که مشتمل بر دو قضیه است و بدین شکل بیان می شود: «یا شیء موجود است و در این صورت معدوم نخواهد بود، یا معدوم بوده و در این صورت موجود نیست».

پس اصل امتناع تناقض قضیه منفصله حقیقیه است که در کنار یک قضیه حملیه جزمی، قیاس استثنائی تشکیل داده و منجر به نتیجه ای یقینی می شود. لذا قضایای مختلفی که به حس و یا غیر آن ادراک می شوند و صورت بدیهی دارند، گرچه یقینی نیستند - زیرا یقین عبارت از جزم به ثبوت محمول برای موضوع و جزم به امتناع سلب محمول از همان موضوع است - ولیکن با استناد به اصل مذکور و تشکیل یک قیاس استثنائی، ضرورت صدق پیدا می کنند. مثلاً این که «اندیشه هست (اصل وجود اندیشه با علم حضوری ثابت است)، و هر شیء یا موجود یا معدوم است. پس اندیشه و ادراک که موجود است، نمی تواند معدوم باشد و بالضروره موجود است». یا مثلاً می توان گفت «قضیه "خود را احساس می کنم" یا صادق است و یا کاذب است؛ ولیکن این قضیه صادق است. پس قضیه خود را احساس می کنم، کاذب نیست».

همچنین می توان یکی از حسیات را مقدم قرار داد و گفت «قضیه "من دیوار را سفید می بینم" یا صادق است و یا نقیض آن صادق است؛ ولیکن "من دیوار را سفید می بینم" صادق است، پس "من دیوار را سفید نمی بینم" کاذب است». بدین ترتیب جزم دوم را نیز به دست می آوریم.

جزم های چهارگانه ما به احساس خودمان امری نیست که ابتدا به صورت کامل تحقق پیدا کند و سپس در کنار مبدأ عدم تناقض قرار گیرد، بلکه در همان حالی که ما خود را احساس می کنیم، مبدأ عدم تناقض نیز حضور دارد و آن را فرا می گیرد و به همین دلیل قضیه نخست فرصت آن را پیدا نمی کند که با شک و تردید مواجه شود. قضیه اول قبل از آمدن مبدأ عدم تناقض کلیت خود را دارد، هرچند که آن کلیت یقینی نیست.

پس هر قضیه بدیهی و یا نظری را می‌توان مقدم قضیه شرطیه قرارداد و با اعتماد به قیاس مزبور، جزم دوم از جزم‌های چهارگانه مورد نیاز در یقین‌های علمی را تأمین کرد. در قضیه منفصله «هر قضیه یا صادق است و یا نقیض آن صادق است»، تردید بین صدق و کذب یک قضیه وجود ندارد، بلکه جزم به انفصال بین مقدم و تالی است. جزم به انفصال موجب می‌شود تا با جزم به ثبوت یک طرف قضیه، جزم به سلب طرف نقیض آن نیز حاصل شود. دو جزم دیگر نیز با تأمل مجدد نسبت به جزم‌های نخستین حاصل می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۸۹-۹۰؛ الف: ۱۳۹۲-۱۵۰؛ ۱۳۹۶: ۲۰/۱۳۱-۱۳۰).

#### ۴-۱-۱. نقد و بررسی پاسخ آیت الله جوادی

آیت الله فیاضی می‌فرماید کلام استاد جوادی آملی راجع به تکثیر و استنتاج قضایای دیگر از اصل امتناع تناقض به وسیله قیاس استثنایی (مثل «اندیشه هست، و هر شیء یا موجود یا معدوم است. پس اندیشه و ادراک که موجود است، نمی‌تواند معدوم باشد و بالضروره موجود است») موجب نمی‌شود این قیاسات استثنایی، استنتاج و تولید از اصل امتناع تناقض باشد؛ زیرا اصل امتناع تناقض وقتی موجب تولید علم و استنتاج می‌شود که در قیاس استنتاج، اصل امتناع تناقض به عنوان حد وسط یا استثنا واقع شود و در ثبوت یک طرف نتیجه برای طرف دیگر آن دخیل باشد.

ولیکن در قیاسی که آیت الله جوادی اقامه می‌کنند اصل امتناع تناقض حد وسط و استثنا واقع نشده و در ثبوت یک طرف نتیجه برای طرف دیگر آن دخیل نیست. حاصل چنین قیاسی، متمیم تصدیق و تبدیل اعتقاد راجح به ثبوت محمول برای موضوع، به یقین است. این قیاس دخلی در تولید و استنتاج و ثبوت محمول نتیجه برای موضوع آن ندارد.

در قیاس متمیم، برخلاف قیاس استنتاجی، اصل ثبوت محمول برای موضوع مفروغ عنه است و تنها حصول یقین و منع نقیض قضیه، به وسیله این قیاس استثنایی حاصل می‌شود. مثلاً در قیاس استثنایی «اندیشه هست، و هر شیء یا موجود یا معدوم است. پس اندیشه و ادراک که موجود است، نمی‌تواند معدوم باشد و بالضروره موجود است»، اصل امتناع تناقض به عنوان استثنا واقع نشده است تا در استنتاج دخیل باشد، بلکه آنچه استثنا واقع شده، وجود اندیشه است. همچنین در این قیاس، ثبوت موجودیت برای اندیشه مشکوک نیست و این قیاس دخلی در ثبوت موجودیت برای اندیشه - که قضیه مطلوب است - نداشته است؛ این قیاس تنها نقیض می‌کند و موجب متمیم تصدیق و حصول یقین می‌شود، نه استنتاج و تولید ثبوت محمول برای موضوع.

همچنین در قیاس استنتاج، نتیجه‌ای که مورد استنتاج است، لزوماً تابع اخس مقدمین است. لذا غیر یقینی بودن یکی از دو مقدمه (چه صغری و کبری در قیاس اقترانی و چه قضیه شرطیه و استثنا در قیاس استثنایی) موجب غیر یقینی شدن نتیجه می‌گردد. از این رو، اشکال شهید مطهری بر این نظریه وارد است و پاسخ آیت الله جوادی آملی به آن مفید نیست؛ زیرا حاصل پاسخ ایشان ناظر به قیاس متمیم است که در قیاس متمیم، به دو مقدمه یقینی نیاز نیست، بلکه

یقین حاصل این قیاس است. اشکال شهید مطهری ناظر به قیاس استنتاج است که استنتاج یقینی دو مقدمه یقینی لازم دارد (حسین زاده، فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۳-۲۵).

نکته دیگر اینکه قیاس استثنایی متمیمی مزبور نیز خود به خود، موجب تتمیم تصدیق به قضیه مطلوب نیست، بلکه پس از اقامه قیاس استثنایی متمیمی و منع نقیض توسط این قیاس (یا "اندیشه موجود است" صادق است یا نقیض آن؛ لکن "اندیشه موجود است" صادق است، پس نقیض آن صادق نیست)، باید یک قیاس اقترانی را به آن ضمیمه کرد تا به نحو استنتاج، تولید یقین را نتیجه دهد (مثل «نقیض این قضیه ممنوع است، هر قضیه که نقیض آن ممنوع باشد یقینی است، پس قضیه مطلوب یقینی است»). بنابراین حصول یقین همیشه نتیجه قیاس استنتاج است و این چنین نیست که یقین توسط یک قیاس بدون استنتاج حاصل شود (همان: ۳۷).

## ۴-۲. پاسخ آیت الله جوادی آملی به اشکال سوم: اولی الانتاج بودن شکل اول

در نظر آیت الله جوادی آملی، انتاج شکل اول در سلسله شکل ها، بدیهی اولی و غیر قابل استدلال است. بدین توضیح که از میان سه نوع استدلال، یعنی قیاس و تمثیل و استقراء، تنها قیاس است که به نتیجه ای ضروری و یقینی علمی راهبری می نماید. قیاس نیز به دو صورت اقترانی و استثنایی است که قیاس های استثنایی به قیاس اقترانی قابل تحویل است. قیاس های اقترانی نیز دارای چهار شکل هستند که شکل اول آن ها بدیهی الانتاج و اولی بوده و دیگر شکل های سه گانه به شکل اول قابل تحویل هستند. پس از میان عناصر صوری، تنها شکل اول قیاس اقترانی است که در سلسله صور، بدیهی الانتاج و اولی است و ما را به نتایج ضروری و یقین علمی راهبری می نماید.

پس در سلسله مواد، قضایا را می توان به یکدیگر بازگرداند و این ارجاع ها همگی در قالب هیئت ها و صوری است که به شکل اول قابل بازگشت است، البته نمی توان شکل را به ماده تبدیل کرد و به همین دلیل شکل اول در سلسله شکل ها اولی است؛ ولیکن وقتی از منتج بودن شکل اول خبر داده می شود، این خبر یک قضیه بدیهی است («الف» «ب» است، «ب» «ج» است، پس «الف» «ج» است) و این قضیه بدیهی را می توان از طریق تحلیل به قضیه اولی - که همان مبدأ عدم تناقض است - بازگرداند (اگر «الف» «ج» نباشد، «نه ج» است و چون بنابر مقدمه اول «الف» «ب» است، پس برخی از «ب» «نه ج» است، در حالی که بنابر مقدمه دوم یعنی کبری، هر «ب» «ج» است و «ج» بودن هر «ب» با «ج» نبودن برخی از «ب» نقیض است). البته چنین استدلال و تحلیلی اثری بیش از تنبیه ندارد. بدین ترتیب منتج بودن شکل اول قضیه ای بدیهی است که در صورت تنبیه و تبیین به مبدأ عدم تناقض اعتماد می نماید.

بنابراین، دلیل یقینی بودن شکل های منتج همانا رجوع آن ها به شکل اول است. دلیل مادی انتاج شکل اول نیز چیزی جز استحاله اجتماع نقیضین نیست. انتاج شکل اول نیز دلیل صوری ندارد؛ زیرا صورت شکل اول، اولی الانتاج است و به هیچ صورت دیگری نیازمند نیست. البته همانطور که بیان شد گاهی ممکن است انتاج صورت قیاس اقترانی، به



صورت قیاس استثنایی تبیین شود، ولی تبیین غیر از تعلیل است. بنابراین قیاس و استدلال برهانی گرچه در ماده متکی بر مبدأ عدم تناقض است، ولی در صورت به هیچ مبدئی وابسته نیست.

مع الوصف اصل امتناع اجتماع دو نقیض و نیز امتناع ارتفاع آن‌ها مبدأ تمام مبادی تصدیقی است، به طوری که بدون آن، نه تنها هیچ قضیه علمی، کلامی، فلسفی و مانند آن محقق نخواهد شد، بلکه هیچ کار منطقی انجام نمی‌شود؛ زیرا منطق، هم در صدق مواد قیاس خود نیازمند رعایت اصل امتناع اجتماع و ارتفاع دو نقیض است و هم در صدق صور قیاسی خویش محتاج رعایت اصل مزبور خواهد بود؛ یعنی سلطه اصل مزبور و حاکمیت آن، مخصوص به نتایج قیاس نیست، بلکه تحقق ماده یا صورت قیاس نیز مرهون تحقق اصل امتناع مزبور خواهد بود؛ یعنی ماده قیاس برابر اصل امتناع اجتماع دو نقیض تنظیم می‌شود و صورت آن نیز برابر همین اصل تصویر می‌گردد و هرگز اصل مزبور اختصاصی به نتیجه قیاس ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۸۳-۸۸؛ ۱۳۹۲ الف: ۱۵۷؛ ۱۳۹۲ ب: ۵۶-۵۷؛ ۱۳۹۶: ۲۰/۱۲۵-۱۲۶).

#### ۴-۲-۱. نقد و بررسی پاسخ آیت الله جوادی

استاد جوادی پاسخ دادند که در سلسله اشکال هیئت، شکل اول، اولی و غیر قابل استدلال است؛ اما به نظر آیت الله فیاضی این پاسخ فایده مند نیست؛ زیرا ایشان استنتاج سایر قضایا از اصل امتناع تناقض را به وسیله قیاس استثنایی می‌دانند و اولی بودن شکل اول - که قیاس اقترانی است - مشکل نیاز به یقینی بودن استنتاج قیاس استثنایی را برطرف نمی‌کند (حسین زاده، فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۰). این اشکال استاد فیاضی صحیح است، مگر اینکه آیت الله جوادی آملی مدعی خود مبنی بر تحویل بردن قیاس های استثنایی به قیاس اقترانی را تبیین و اثبات کنند؛ چون همانطور که اشاره شد ایشان مدعی هستند قیاس های استثنایی به قیاس اقترانی قابل تحویل است. قیاس های اقترانی نیز دارای چهار شکل هستند که شکل اول آن‌ها اولی الانتاج بوده و دیگر شکل های سه گانه نیز به شکل اول قابل تحویل است.

فارغ از این مطلب، استاد فیاضی به نفع آیت الله جوادی اینگونه به دفع اشکال - یعنی یقینی نبودن استنتاج قیاس استثنایی - می‌پردازند که در هیئت استدلال، برای استنتاج قیاس استثنایی - در صورتی که قضیه شرطیه استفاده شده در آن، منفصله حقیقیه باشد - به چیزی جز اصل امتناع تناقض نیازی نیست (حسین زاده، فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۰).

#### ۵. بیان آیت الله جوادی در کیفیت ابتنای برخی بدیهیات بر استحاله اجتماع نقیضین

##### ۵-۱. ابتنای استحاله ارتفاع نقیضین بر استحاله اجتماع نقیضین

آیت الله جوادی «امتناع اجتماع نقیضین» را قضیه منحصر به فرد از اولیات می‌دانند و سایر قضایا، حتی «امتناع ارتفاع نقیضین» را به این قضیه باز می‌گردانند؛ زیرا عدم و از جمله ارتفاع نقیضین که عدم اجتماع آن دو نقیض است، هر

حکمی که دارد در پرتو حکم وجود است. بنابراین استحاله ارتفاع نقیضین نیز مستند به امتناع اجتماع نقیضین است. به بیان دیگر ارتفاع نقیضین از آن جهت باطل است که به اجتماع نقیضین منجر می گردد؛ زیرا اگر «الف» و «لا الف» نقیض یکدیگر بوده و رفع شوند، با رفع الف و صادق نبودن آن، «لا الف» صادق بوده و با رفع «لا الف»، «الف» صادق خواهد بود. در نتیجه از ارتفاع «لا الف» و «الف»، صدق «الف» و «لا الف»، یعنی جمع نقیضین، لازم می آید، و چون اجتماع نقیضین محال است پس ارتفاع آن ها نیز محال خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۸۷؛ ۱۳۹۲: الف: ۱۴۵-۱۴۶). به بیان دیگر، «الف» و «لا الف» دو نقیض اند که معنای ارتفاع آن دو این است که هم «الف» نباشد و هم «لا الف» نباشد؛ یعنی به جای الف، «لا الف» باشد و به جای «لا الف»، «لا لالف» باشد. از طرفی «لا لالف» همان «الف» است. پس ارتفاع دو نقیض «الف» و «لا الف» همان اجتماع دو نقیض «الف» و «لا الف» است (همان، ۱۳۹۶: ۲۰/۱۲۹).

## ۵-۱-۱. نقد و بررسی

همین قیاس و استدلال استاد جوادی را می توان به گونه عکس اقامه کرد و استحاله اجتماع نقیضین را به استحاله ارتفاع نقیضین برگرداند؛ به این صورت که اگر «الف» و «لا الف» نقیض یکدیگر بوده و اجتماع کنند، با ثبوت «الف» و صادق بودن آن، «لا الف» صادق نبوده و با ثبوت «لا الف»، «الف» صادق نخواهد بود. در نتیجه از اجتماع «لا الف» و «الف»، ارتفاع و سلب «الف» و «لا الف»، یعنی ارتفاع نقیضین، لازم می آید.

قیاس مخالفی که ما اقامه کردیم دچار مغالطه مصادره به مطلوب است؛ همچنان که قیاس استاد جوادی آملی گرفتار چنین مغالطه ای است (با اثبات مغالطه در قیاس استاد، مغالطه قیاس ما نیز روشن می شود)؛ آیت الله فیاضی این مغالطه را اینگونه آشکار می کند که اگر «الف» و «لا الف» رفع شوند و از رفع «الف» وجود «لا الف»، و از رفع «لا الف» وجود «الف» لازم آید، این دلیلی نمی تواند داشته باشد به جز امتناع ارتفاع نقیضین که مطلوب و نتیجه ماست؛ و الا اگر ارتفاع نقیضین ممتنع نباشد، چرا باید از رفع «الف» وجود «لا الف»، و از رفع «لا الف» وجود «الف» لازم بیاید؟! لذا در این استدلال، مطلوب و نتیجه - که همان امتناع ارتفاع نقیضین است - یکی از مقدمات گرفته شده که این امر مغالطه مصادره به مطلوب است (حسین زاده، فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۳).

خلاصه اینکه نه امتناع اجتماع نقیضین مبتنی بر امتناع ارتفاع نقیضین است و نه امتناع ارتفاع نقیضین مبتنی بر امتناع اجتماع نقیضین است؛ بلکه این ویژگی ذاتی نقیضین است که اجتماع و ارتفاع مذکور را ممتنع می کند؛ چراکه نقیضین (=سلب و ایجاب)، غیریت و ناسازگاری ذاتی دارد و همین موجب می شود که اگر نقیض اول ثبوت یابد، حتما نقیض دوم سلب شود و اگر نقیض اول سلب شود، حتما نقیض دوم ثابت شود. پس غیریت ذاتی در سلب و ایجاب موجب می شود که اجتماع و ارتفاع نقیضین محال و ممتنع باشد.

## ۵-۲. ابتدای اصل هوویت بر استحاله اجتماع نقیضین

آیت الله جوادی آملی قضیه ای مثل «اصل هوویت» را نیز اولی نمی داند و آن را به «استحاله اجتماع نقیضین»، یا به بیان دقیق تر، قضیه فلسفی «الموجود لایکون معدوما» بر می گرداند. مطلب ایشان را در ضمن پنج مقدمه می توان تبیین کرد:

۱. استحاله جمع هستی و نیستی، دارای ابعاد وجود شناختی، معرفت شناختی و منطقی است؛

بعد هستی شناختی آن از این جهت است که این قضیه از احکام موجود بما هو موجود است؛ یعنی قضیه ای متافیزیکی است.

بعد معرفت شناختی این قضیه نیز از آن جهت است که این قضیه بدیهی اولی است و در قبال دیگر علوم بدیهی و یا علوم نظری قرار دارد و قوام دیگر علوم و دانش های بشری به آن است.

بعد منطقی قضیه هم از جهت اثری است که در قضایا و احکام مربوط به آن دارد. استحاله جمع هستی و نیستی در مورد قضایا به صورت مبدأ عدم تناقض ظاهر می شود و قضیه «النقیضان لایجتمعان ولایرتفعان» را تأمین می کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۲۰/۱۴۳-۱۴۵).

۲. اول الاوائل و احق الاقاول بالقبول، قضیه فلسفی «الموجود لایکون معدوما» است که ملازم و همراه با آن، قضیه فلسفی «لاواسطه بین الوجود و العدم» وجود دارد.

مبدأ عدم تناقض نیز قضیه «النقیضان لایجتمعان» است که همراه با آن، قضیه «النقیضان لایرتفعان» وجود دارد. این دو قضیه، مطلب فلسفی نیستند، بلکه مطلب منطقی هستند؛ چون دو قضیه «النقیضان لایجتمعان و لایرتفعان» ناظر به مطلق وجود نیستند تا بحث فلسفی باشند، بلکه ناظر به دو قضیه ای هستند که نقیض یکدیگرند و واضح است که بحث از قضایا یک بحث منطقی است.

این دو قضیه منطقی، محصول آن دو مطلب فلسفی اند که عصاره آن ها در حوزه قضایا مطرح می شوند. «النقیضان لایجتمعان» محصول منطقی قضیه-مطلب فلسفی «الموجود لایکون معدوما» است و «النقیضان لایرتفعان» محصول منطقی قضیه-مطلب فلسفی «لاواسطه بین الوجود و العدم» است و این دو قضیه فلسفی، بدون مازجت و آمیختگی، آن دو قضیه منطقی را به بار می آورند و آن دو قضیه منطقی قائم به این دو قضیه-مطلب فلسفی است.

۳. قضیه «الموجود لایکون معدوما» قضیه ای همان گویانه و تکرار مکرر یا تحلیلی نیست، بلکه ترکیبی است؛ یعنی محمول آن در مفهوم موضوع مأخوذ نیست.

۴. اگر معنای نقیض این باشد که دیگری را طرد می‌کند و با دیگری جمع نمی‌شود، قضیه «النقیضان لایجتمعان» یک قضیه تحلیلی است، اما قضیه «النقیضان لایرتفعان» قضیه تحلیلی نیست؛ زیرا مفهوم «لایرتفع» در مفهوم «النقیضان» مندرج نیست.<sup>۵</sup>

۵. قضایای تحلیلی و همانگویانه به «اصل هوویت» باز می‌گردند و اصل هوویت نیز در زیر پوشش اول الاوایل و «اصل امتناع تناقض» است. اصل هوویت، ضرورت ثبوت شیء برای نفس خود است و اگر اجتماع نقیضین محال نباشد و موجود معدوم باشد، یک شیء در حالی که برای خود ضرورت دارد، می‌تواند از خود سلب شود؛ چنان که ضرورت و لاضرورت نیز قابل جمع خواهد بود. بنابراین شیء به این دلیل برای خود ثابت است که نفی خود نمی‌تواند باشد و در حالی که خودش خودش هست، نمی‌تواند خودش نباشد.

به بیان استدلالی: «اگر ثبوت شیء برای نفس آن ضروری نباشد، اجتماع نقیضین جایز خواهد بود؛ و تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل می‌شود»<sup>۶</sup> یا «قضیه "هر چیز برای نفس خود ضروری است" یا صادق است و یا نقیض آن صادق است؛ ولکن این قضیه صادق است، پس نقیض آن کاذب است».

بدین ترتیب اصل هوویت متکی به قضیه تحلیلی «النقیضان لایجتمعان»، یا به بیان ادق، متکی به قضیه ترکیبی «الموجود لایکون معدوما» است<sup>۷</sup> (همان، ۱۳۸۶: ۸۶؛ ۱۳۹۶: ۲۰/۱۲۲-۱۲۵ و ۱۲۹-۱۳۰ و ۱۴۷-۱۴۸).

**تنبیه:** به لحاظ منطقی هر یک از دو اصل هوویت و یا مبدأ عدم تناقض، چون به ضرورت مورد اذعان قرار گیرد، اصل دیگر را از آن می‌توان استخراج کرد، بلکه اولین معرفتی که انسان به دست می‌آورد، اصل واقعیت و ضرورت آن است و از آن پس در پناه آن به نفی نقیض آن و به دنبال به استحاله اجتماع نقیضین حکم می‌کند؛ اما به هر حال، در نظم معرفتی اصل عدم تناقض بر اصل هوویت مقدم است (همان، ۱۳۸۶: ۱۰۹-۱۱۱).

## ۵-۲-۱. نقد و بررسی

بررسی این مطلب نیازمند بیان این مقدمه است که اگر کسی ادعا کند «چون فرض محال محال نیست، پس می‌توان جمع نقیضین (مثل موجود معدوم) را تصور کرد» امر گزاف و بلادلیلی را ادعا کرده است؛ چون اگر اجتماع نقیضین در ذهن محقق شود، در این صورت باید گفت اجتماع یا ارتفاع نقیضین در همه جا محال است الا در ظرف ذهن! حال آنکه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین در هر ظرف و وعائی ضروری است و هیچ مصداقی، اعم از خارجی و ذهنی ندارد. علی‌القاعده کسی که ادعا می‌کند اجتماع نقیضین را تصور کرده است، در واقع اجتماعی که مصداق حقیقی اجتماع نقیضین است را تصور نکرده است؛ چون تحقق اجتماع نقیضین در همه مواطن و عوالم محال است.

چنین کسی دو نقیض را در کنار هم قرار داده و این اجتماع و کنار هم گرفتن را اجتماع نقیضین فرض کرده است.

به بیان دیگر، حکم عقل به امتناع اجتماع نقیضین، به این صورت نیست که اجتماع نقیضین را تصور کند و آنگاه حکم کند که این مُجتمَع در خارج ممتنع است - چون اجتماع نقیضین در ذهن هم ممتنع است -، بلکه به این صورت است که عقل اجتماع مختلفات را تصور کرده (مثلا اجتماع سیاهی و حرکت را در جسم سیاه متحرک تصور می کند) و سپس حکم می کند که چنین اجتماعی بین دو نقیض ممتنع است (قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۷۰).

به عبارت دیگر، جامعیت اصل امتناع اجتماع یا ارتفاع دو نقیض، با حفظ تمام انحای وحدت، اختصاصی به هیچ موطن از موطن واقع ندارد؛ یعنی در تمام مراحل واقع، اعم از خارج و ذهن و مرتبه ذات و ماهیت شیء، اصل مزبور حاکم است و هرگز جمع دو نقیض یا رفع آن دو، در هیچ مرحله ای واقع نخواهد شد. پس در صحنه ذهن هرگز مجالی برای جمع یا رفع دو نقیض نیست و اگر مفهوم جمع دو نقیض در ذهن ترسیم می شود، سرش آن است که مفهوم اجتماع دو نقیض به حمل اولی، اجتماع دو نقیض است و به حمل شایع، صورتی ذهنی است.

برای روشن شدن امتناع اجتماع مزبور در فضای ذهن لازم است توجه شود که معنای اجتماع دو نقیض آن است که در عین تصور شیء معین در ذهن، عین همان شیء تصور نشود. چنین چیزی به عنوان تناقض در ذهن است، و گرنه مفهوم تناقض که در ذهن حاصل می شود به حمل شایع تناقض نیست، چنان که فرض اجتماع دو نقیض فقط به حمل اولی اجتماع آن ها است، ولی به حمل شایع صورت ذهنی بیش نیست. وقتی تناقض در این مورد مطرح می شود که ذهن هم فرض اجتماع کرده باشد و هم فرض نکرده باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۵۷-۵۶).

با عنایت به این مقدمه درمی یابیم که اصل امتناع تناقض، اصلی عام و جهان شمول است و در هیچ موطنی از موطن واقع، حتی در صحنه ذهن، مجالی برای جمع یا رفع دو نقیض وجود ندارد. اساسا ذهن ما تنها در ظرف استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین تفکر می کند و فقط در همین چارچوب امور را بررسی و فهم می کند. وقتی ذهن در این چارچوب، درباره وقوع جمع نقیضین می اندیشد، به این نتیجه می رسد که با وقوع آن، تمام هستی در هم فرو می ریزد.

بیان تنبیهی که آیت الله جوادی آملی از ابن سینا نقل می کنند بدین مضمون است که اگر در موردی «الف» و «لا الف» جمع شوند، چون الف مصداق خاصی دارد، تمامی اشیا یی که غیر از الف هستند، مصداق لا الف خواهند بود. بنابراین، لا الف هر آنچه را که جز الف است، یعنی آسمان ها و زمین، جانداران و بی جان ها، امور ثابت و متحرک و هر موجود دیگری را در بر می گیرد، و چون بنابر فرض، در اثر اجتماع الف با لا الف، لا الف عین الف است، همه جهان عین الف و در نتیجه عین یکدیگر خواهند بود؛ یعنی آب عین آتش و عسل عین زهر و واجب عین ممکن و قدیم عین حادث و مجرد عین مادی و محال عین واجب می شود.

البته ایشان تذکر می دهند که مطلب فوق در مورد تناقض مفردات است. در تناقض قضایا، برخلاف تناقض مفردات، محور خاصی وجود دارد. مثلاً وقتی گفته می شود «درخت مثمر است» نقیض آن قضیه «درخت مثمر نیست» است؛ یعنی محور نفی و اثبات در این دو قضیه تنها درخت است. در نتیجه در اینجا همه اشیا مصداق از برای نقیض «درخت مثمر است» نیستند. بیانی که ایشان درباره اولی بودن قضیه استحاله اجتماع نقیضین بیان می دارد این است که اگر استحاله جمع نقیضین اولی بالذات نباشد، نیاز به استدلال خواهد داشت. همچنین اگر بخواهیم آن را با استدلال ثابت کنیم، قبل از ورود به استدلال، وجود استدلال و نقیض آن - یعنی لا استدلال - و همچنین وجود مستدل و نقیض آن - یعنی عدم مستدل - اول کلام است و این به معنای سلب اعتماد از استدلال و مستدل و در نتیجه سقوط در وادی شک و عدم یقین است (همان، ۱۳۹۲ الف: ۱۴۶-۱۴۷).

ضعف کلام آیت الله جوادی آملی در این است که اگر کسی به سبب وقوع اجتماع نقیضین، مصداق استدلال و لا استدلال، و مستدل و عدم مستدل را یکی بداند و نتواند استحاله اجتماع نقیضین را بپذیرد، لزوماً در شکاکیت فرو نمی رود؛ چون صدق و بدهت اصل هوویت، مبتنی بر پذیرفتن استحاله اجتماع نقیضین نیست؛ چون همانطور که آیت الله فیاضی می فرمایند حتی اگر اجتماع نقیضین واجب باشد، در آن صورت، هم «الف الف است» (=اصل هوویت) صادق است و هم «الف الف نیست» صادق است؛ چون فرض بر این است که نقیضین - اعم از نقیضین تصویری و تصدیقی - واجب الاجتماع هستند<sup>۸</sup>. پس اگر اجتماع نقیضین واجب باشد، صدق «الف الف است» (=اصل هوویت) خراب نمی شود؛ منتها چون اجتماع نقیضین را واجب فرض کرده ایم، صدق «الف الف نیست»، در کنار صدق «الف الف است» قرار می گیرد.

پس اصل هوویت بر اصل امتناع تناقض ابتناء ندارد (بدین معنا که اگر اصل امتناع تناقض نباشد، اصل هوویت نیز بدیهی نیست و هر چیز از خودش امکان سلب دارد)؛ البته بدهت قبول داریم که هر دو قضیه نقیض، نمی تواند صادق یا کاذب باشد، اما مبتنی بودن اصل هوویت بر اصل امتناع تناقض را قبول نداریم؛ کما اینکه مبتنی بودن اصل امتناع تناقض بر اصل هوویت نیز باطل است. پس اصل امتناع تناقض بدیهی است، اما اصل هوویت بدیهی تر است. پس اصل هوویت و اصل امتناع تناقض هم عرض بوده و هر دو بدیهی هستند، منتها اصل هوویت بدیهی تر است. لذا اصل هوویت (الف الف است) اول الاوائل و ابده البدهیات است، نه اصل امتناع تناقض (إما أن یصدق الايجاب أو یصدق السلب) (فیاضی، مصاحبه شخصی، ۱۴۰۲: ۲۳ فروردین).

مع الوصف، قضایای بدیهی منحصر به اصل هوویت و اصل امتناع تناقض نبوده و این نوع از قضایا فراوانند. بدیهیات نام آن دسته از قضایا است که تصدیق به آن ها احتیاج به فکر و استدلال ندارد؛ خواه نیازمند ابزار دیگری مانند حس باشد و خواه نباشد. تصدیقات بدیهی خود، به دو دسته بدیهیات اولیه و بدیهیات ثانویه تقسیم می گردند.

بدیهیات اولیه به قضایای گفته می شود که صرف تصور درست دو طرف آن و نسبت میان آن دو طرف، برای تصدیقش کافی باشد و حکم به صدق آن نه نیازمند فکر و استدلال است و نه حاجتی به بهره گیری ابزار دیگری مانند حس دارد. قضایایی مانند «وجود هر ممکنی به سبب علتی خارج از خود است» و «هر کلی از هر جزء خود بزرگتر است» و «نتیجه بخش بودن شکل اول قیاس اقترانی» و «نتیجه بخش بودن قیاس استثنایی اتصالی و انفصالی» و «محال بودن اجتماع و ارتفاع دو نقیض» از جمله قضایای بدیهی اولی است. بدیهیات ثانویه نیز به «وجدانیات»، «فطریات»، «تجربیات» و «متواترات» تقسیم می شود که در کتب منطقی به شرح آن ها پرداخته اند (فیاضی، ۱۳۹۶: ۱۶۸-۱۷۴).

از میان بدیهیات، اولیات (= بدیهیات اولیه) و وجدانیات از مهم ترین آن ها است و در مرتبه بعدی فطریات قرار دارد. سایر اقسام بدیهی نیز از اهمیت کمتری برخوردارند. به طور کلی، غیر از اولیات و وجدانیات، سایر اقسام بدیهیات، به دلیل همراه بودنشان با قیاس، مانند قضایای نظری ارزیابی می شوند. بدین ترتیب، اصلی ترین بدیهیات همان اولیات و وجدانیات هستند (همان: ۱۸۶).

**تنبیه:** سخن آیت الله فیاضی - مبنی بر اینکه اگر اجتماع نقیضین محال نبوده و واجب باشد، هم «الف الف است» صادق است و هم «الف الف نیست» صادق است - نسبت به فرض وجوب اجتماع نقیضین صحیح است، اما نسبت به فرض وجوب ارتفاع نقیضین چگونه است؟ یعنی اگر ارتفاع نقیضین محال نبوده و واجب باشد، همچنان اصل هوویت صادق بوده و ابده البدیهیات و اول الاوائل است؟ پاسخ این است که اگر ارتفاع نقیضین واجب باشد، در اینصورت، هم «الف الف است» کاذب است و هم «الف الف نیست» کاذب است؛ یعنی در فرض وجوب ارتفاع نقیضین، صدق «اصل هوویت» منتفی می شود و یقین به کذب آن پیدا می کنیم.

البته اینگونه می توان به دفع این اشکال پرداخت که سخن آیت الله فیاضی ناظر به مبنای آیت الله جوادی آملی است؛ آیت الله جوادی آملی اولی الاوائل را استحاله جمع نقیضین می دانند، و استحاله رفع نقیضین را به استحاله جمع نقیضین تحویل می برند و مدعی هستند که اگر استحاله جمع هستی و نیستی صادق نباشد، اصل هوویت نیز صادق نیست.

## نتیجه گیری

هدف از نگارش این مقاله، استخراج دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره اولیات و بدیهیات و نمایاندن نقاط ضعف و قوت این دیدگاه بود. لذا با عنایت به پژوهش های پیشین و بازخوانی فراگیر آثار ایشان، این نکته کشف شد که استاد جوادی آملی، دو ویژگی بداهت و فطری بودن را از ویژگی های مشترک اولیات و بدیهیات می داند و انکار ناپذیری و اثبات ناپذیری را از ویژگی های خاص اولیات بر می شمارد. علاوه بر اینکه این ویژگی ها مورد نقادی جدی قرار گرفت، این نکته نیز بیان شد که استاد جوادی آملی «اصل امتناع تناقض» یا همان «استحاله اجتماع نقیضین» را قضیه منحصر بفرد از اولیات می داند و مابقی قضایا، حتی «اصل هوهویت» و «استحاله ارتفاع نقیضین»، را متکی به اصل امتناع تناقض می دانند.

در بخش های انتهایی این مقاله نیز با تکیه بر آرای آیت الله فیاضی اثبات شد که وجوه آیت الله جوادی آملی برای اول الاوائل بودن «اصل امتناع تناقض» مخدوش است و قابل دفاع نیست؛ چراکه اولاً قضیه اولی منحصر به اصل امتناع تناقض نیست و قضایای بدیهی اولی پرشماری وجود دارد، ثانیاً اگر قرار باشد تصدیقی را اولی الاوائل و ابده البدیهیات بدانیم، آن تصدیق اصل هوهویت است؛ چون حتی اگر اجتماع نقیضین واجب باشد، اصل هوهویت (الف الف است) نقض نمی شود و صدق آن پابرجا باقی می ماند. البته این تبیین از اولی بودن اصل هوهویت، ناظر به مبنای آیت الله جوادی آملی و در رد آن است. تبیین اصلی که برای اولی الاوائل بودن اصل هوهویت می توان بیان کرد این است که ذهن، اصل هوهویت (الف الف است) را بدیهی تر از اصل امتناع تناقض (امتناع جمع «الف الف است» و «الف الف») می یابد.



## پی نوشت

۱. آیت الله جوادی آملی، در جلد ۲۰ کتاب رحیق مختوم، صفحه ۱۴۳، به صراحت اصل واقعیت را قابل تشکیک می داند و ویژگی تردیدناپذیری را بر اصل اولی امتناع تناقض تطبیق می دهد که در بخش ۳ به این تعارض پرداختیم.
۲. حداقل سه نظر دیگر درباره عقل نظری و عقل عملی و اقسام آن وجود دارد که بررسی آن ها مجال فرای می طلبد.
۳. برای مطالعه بیشتر در این باره ر.ک: جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، «تبیین براهین اثبات خدا» قم: مرکز نشر اسراء، چ ۵. ص ۱۴۰.
۴. از آنجا که استاد جوادی آملی جمیع قضایا را ضرورتا متکی به اصل امتناع تناقض می داند، طبیعتا برخلاف شهید مطهری، استنتاج تمام قضایا از اصل امتناع تناقض را خلاف وجدان نمی داند. لذا به بررسی اشکال اول نمی پردازیم.
۵. اگر گفته می شود «نفی ارتفاع دو نقیض، به نفی اجتماع آن ها بازمی گردد» این بازگشت در مقام تبیین و اثبات است و بازگشت مفهومی و تحلیلی نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۲۰/۱۲۳).
۶. در این قیاس، اصل امتناع تناقض به عنوان استثنا قرار گرفته است و این ظن را به وجود می آورد که این قیاس، قیاس تمیمی نبوده و استنتاجی است؛ اما اینگونه نیست؛ چون طبق بیان آیت الله جوادی آملی، اصل امتناع تناقض، قضیه شرطیه منفصله حقیقه است؛ در حالی که در این قیاس، اصل امتناع تناقض به صورت قضیه حملیه بیان شده است.
۷. آیت الله جوادی آملی بر این عقیده اند که ملاک نیازمندی به علت و دلیل، تحلیلی و ترکیبی بودن محمول نیست، بلکه ملاک نیازمندی به علت و دلیل، نظری و بدیهی بودن است که نظری دلیل می خواهد و بدیهی نمی خواهد.
- برای مطالعه و تحقیق بیشتر در این باره ر.ک: جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، «فطرت در قرآن»، قم: مرکز نشر اسراء، چ ۷، ص ۳۴-۳۵.
- همچنین نگاه کنید به: عارفی، عباس (۱۳۸۸)، «مطابقت صور ذهنی با خارج»، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۱، ص ۵۴۴-۵۵۱.
۸. البته صدق و کذب، متناقضین نیستند، بلکه ملکه و عدم هستند؛ اما با این وجود، استحاله اجتماع ملکه و عدم، به استحاله اجتماع دو نقیض بازگشت می نماید.

## فهرست منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف)، «رحیق مختوم»، قم: مرکز نشر اسراء، چ ۳، ج ۱.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ ب)، «رحیق مختوم»، قم: مرکز نشر اسراء، ج ۲.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ پ)، «رحیق مختوم»، قم: مرکز نشر اسراء، چ ۳، ج ۵.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ ت)، «رحیق مختوم»، قم: مرکز نشر اسراء، ج ۷.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ ث)، «تبيين براهين اثبات خدا»، قم: مرکز نشر اسراء، چ ۵.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، «عين نضاخ»، قم: مرکز نشر اسراء، چ ۱، ج ۳.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، «تفسير انسان به انسان»، قم: مرکز نشر اسراء، چ ۵.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ الف)، «معرفت شناسی در قرآن»، قم: مرکز نشر اسراء، چ ۸.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ ب)، «فطرت در قرآن»، قم: مرکز نشر اسراء، چ ۷.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، «رحیق مختوم»، قم: مرکز نشر اسراء، چ ۱، ج ۲۰.
۱۱. حسین زاده، محمد؛ فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰)، «بررسی استدلال ناپذیری قضایای اولی و نتایج متفرع بر آن از دیدگاه آیت الله جوادی آملی»، فصل نامه معرفت فلسفی، دوره نهم، ش ۱.
۱۲. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۶)، «درآمدی بر معرفت شناسی»، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، چ ۵.
۱۳. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۶۹)، «دره التاج لغره الدباج»، تهران: حکمت، چ ۳.
۱۴. محقق سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹)، «شرح المنظومه»، تهران: نشر ناب، ج ۱.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ الف)، «شرح الهیات شفا جلد اول (مشکات)»، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، چ ۵، ج ۱.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ ب)، «شرح برهان شفا ۱ و ۲ (مشکات)»، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، چ ۳، ج ۱.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۹۵)، «مجموعه آثار استاد شهید مطهری ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)»، تهران: انتشارات صدرا، چ ۱۸، ج ۶.