

تبیین وجودی اصل امتناع تناقض

دکتر محمد بنیانی*

چکیده

در باب جنبه‌های منطقی اصل امتناع تناقض بحث‌های فراوانی مطرح شده است. به نظر می‌رسد حصر توجه به زوایای منطقی و عدم تبیین وجودی از اصل امتناع تناقض سبب تبدیل شدن آن به مسأله‌ای صرفاً منطقی گردیده که نقش آن در گزاره‌های فلسفی بیشتر به صورت غیر مستقیم و بالقوه نمایان می‌شود، در حالی که با تبیین وجودی نحوه‌ی شکل‌گیری این اصل بنیادین، علاوه بر تأمین جنبه‌ی هستی‌شناختی اصل امتناع تناقض، در پی توجیه ریشه و مبنای منطقی این اصل، می‌توان جایگاه فلسفی آن را نیز تغییر داد. تبیین وجودی اصل امتناع تناقض ناظر به تبیین دو طرف آن، یعنی وجود و عدم و همچنین "من" به منزله‌ی فاعل شناسا است که در نهایت، منجر به شکل‌گیری اصل امتناع تناقض در ساحت وجودی فاعل شناسا می‌گردد و بر این اساس، فاعل شناسا همه چیز را از دروازه‌ی امتناع تناقض فلسفی می‌نگرد.

واژه‌های کلیدی: ۱- اصل امتناع تناقض، ۲- تناقض وجودی، ۳- تناقض منطقی.

۱. طرح مسأله

در نزد فیلسوفان مبنای گزاره‌های علمی به باورهای پایه و غیر پایه تقسیم می‌شوند که از میان باورهای پایه مهم‌ترین اصل، اصل امتناع تناقض است که زیربنای علوم بشری را تشکیل می‌دهد. اصل تناقض در نگاه فیلسوفان نسبتی دو طرفه میان سلب و ایجاب در ذهن است (۳، ص: ۲۴۲؛ ۱۰، ص: ۳۷). با توجه به جایگاه ذهنی اصل امتناع تناقض، این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که بر چه اساسی احکام این اصل بنیادین درباره‌ی موجودات عالم خارج از ذهن جاری می‌گردد؟ اصل امتناع تناقض چگونه در انسان شکل می‌گیرد؟ به

e-mail: mbonyani@shiraz.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۱/۶/۲۸

* استادیار گروه الاهیات دانشگاه شیراز

تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۲۸

نظر می‌رسد فیلسوفان با رنگ و بوی منطقی از این اصل استفاده کرده و بیشتر پیرامون احکام منطقی آن به بحث پرداخته‌اند که این البته در جای خود بسیار ضروری و مهم است. اما باید توجه داشت که این اصل بنیادین نیازمند تبیینی وجودشناختی نیز هست و تبیین وجودی اصل امتناع تناقض مکمل بحث منطقی آن است. آنچه ما در پی آنیم ارائه‌ی تبیین وجودی و هستی‌شناسانه از اصل امتناع تناقض است. بر این اساس، در ابتدا اصل امتناع تناقض را با نگاه منطقی مورد بحث قرار داده، سپس به جهت تکمیل بحث منطقی، تفسیر هستی‌شناختی از این اصل را با عنوان «تبیین چگونگی شکل‌گیری اصل امتناع تناقض» ارائه خواهیم نمود. در این نوشتار، چارچوب اصلی بحث متناسب با اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان مطرح شده است.

۲. نگاه منطقی به اصل امتناع تناقض

ارسطو نخستین کسی است که به تفصیل در مورد اصل امتناع تناقض سخن گفته و در متافیزیک فصولی را به این امر اختصاص داده است و با عنوان «اصل آغازین همه‌ی اصول بدیهی دیگر» از آن یاد می‌کند (۷، ص: ۹۷).

ابن سینا در *الاهیات شفا* در باب اصل امتناع تناقض معتقد است که در میان قضایای صادق، اصل امتناع تناقض مقام اول را دارا است و هر قضیه‌ای در تحلیل، به آن منتهی می‌شود (۱، ص: ۴۸).

ملاصدرا نیز قائل است که انکار اصل امتناع تناقض به سفسطه می‌انجامد و قضایای دیگر در تحلیل، به آن منتهی می‌گردند (۱۵، ج: ۱، ص: ۹۰).

به هر روی با این نگرش، اصل عدم اجتماع و ارتفاع نقیضین چونان ام القضا یا اول الاوائل محسوب می‌شود و سایر علوم، اعم از بدیهیات و نظریات، بر این اصل استوار است (نک: ۱۹، ص: ۳۹۵؛ ۳، ص: ۱۱۲؛ ۱۱، ص: ۱۹۹ - ۲۰۰). ارسطو تناقض را هم در جملات و هم در مفاهیم جاری دانسته است (۷، ص: ۹۷؛ ۸، ج: ۱، ص: ۶۵ - ۶۸ و ۱۰۶ - ۱۰۷). خواجه طوسی در کتاب *تجربید* بیان می‌کند که اصل امتناع تناقض اساساً در قضایاست و در مفردات نیست، یا اگر هست، قابل تأویل به قضایا است (۲۰، ص: ۱۲۹ - ۱۳۰). برخی نیز تناقض در مفردات را اصل و تناقض در قضایا را فرع می‌دانند (۱۵، ج: ۲، ص: ۱۰۶ - ۱۰۷). از نظر ارسطو «ممکن نیست برای همه‌ی چیزها برهانی یافت شود و گرنه جریان تا به بی‌پایان کشیده خواهد شد، چنان‌که به این شیوه اصلاً برهانی وجود نخواهد داشت» (۷، ص: ۹۸). از نظرگاه منطقی، اصل امتناع تناقض نسبت بین دو مفهوم یا دو قضیه است، به نحوی که سبب می‌شود اجتماع و ارتفاع آن‌ها ناممکن گردد. منطق‌دانان

در آثار خود، در باب تناقض میان قضایا یا مفاهیم و شرایط حصول آن به تفصیل سخن گفته‌اند (۱۹، ص: ۹۷؛ ۲، ص: ۲۷؛ ۲۳، ص: ۲۳؛ ۱۶، ص: ۱۹). موطن و جایگاه اصل امتناع تناقض در ذهن بوده و بر این امر دلایل مختلفی بیان شده است (نک: ۳، ص: ۲۴۲؛ ۱۰، ص: ۳۷). ملاصدرا نیز تناقض - تقابل سلب و ایجاب - را ذهنی دانسته و استدلال می‌کند که تقابل نسبت است و تحقق نسبت مبتنی بر دو طرف بوده، در حالی که در تقابل تناقض، یک طرف سلب است و سلب اعتباری عقلی است که در قالب عبارت لفظی بیان می‌شود. پس نسبت بین ایجاب و سلب، عقلی صرف است (۱۵، ج: ۲، ص: ۱۰۸).

به نظر ابن سینا، سه کاربرد اصلی برای امتناع تناقض می‌توان بیان نمود: ۱- تکمیل تصدیق کبرای قیاس تا نتیجه هم مانند کبرا اعتبار یابد؛ به این صورت که اگر کبرا موجب است، سالبه‌ی آن صادق نیست و اگر سالبه استف موجب‌ه‌ی آن صادق نیست و بنابراین اگر نتیجه موجب است، سالبه‌اش صادق نیست و اگر سالبه است، موجب‌اش صادق نیست. این اعتقاد همیشه در هر گزاره‌ای مد نظر است، هرچند به لفظ در نمی‌آید و به صورت بالفعل ظاهر نمی‌شود. معنای این کاربرد اصل عدم تناقض این است که در هر گزاره‌ای یکی از دو طرف نقیض تصدیق می‌شود، و چون در هر موردی چنین است نیازی به تصریح به آن نیست. پس اگر «الف ب است» صادق باشد، بر اساس اصل امتناع تناقض می‌پذیریم که «چنین نیست که الف ب نباشد». این قضیه‌ی دوم مفروض است و نیازی به ذکر صریح آن نیست. ۲- کاربرد دوم این اصل در تکمیل قیاس‌های خلف است؛ به این صورت که اگر «الف ب است» صادق نباشد، «آن‌گاه الف ب نیست» صادق است. استفاده از این اصل در قیاس خلف به صورت مضمر و بالقوه و در قوه‌ی کبرای استدلال است. ۳- اصل امتناع تناقض در استدلال بیان می‌شود با این تفاوت که موضوع و محمول قضیه تخصیص می‌خورد؛ مانند «هر مقداری یا مباین است یا مشارک». این قضیه همان اصل امتناع تناقض «الشیء اما یصدق علیه الايجاب او یصدق علیه السلب» است که موضوع آن (شیء) به مقدار تخصیص خورده و محمول آن (موجب و سالبه) به مباین و مشارک تخصیص خورده است (۳، صص: ۱۹۰ - ۱۹۱).

فیلسوفان نیز در فلسفه از اصل امتناع تناقض استفاده کرده‌اند، زیرا آن را از عوارض موجود بما هو موجود می‌دانند (۱، ص: ۴۸). «موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است و وحدت و کثرت هم از عوارض موجود بما هو موجود است ... بنابراین احکام تقابل و احکام تناقض و تضاد از مسایل فلسفه‌ی اولی است. این که مسأله تقابل را از مسایل منطقی بدانیم، به اعتبار این است که در منطق، بحث از معرف و حجت است ... و موضوع منطق معقولات ثانیه‌ی منطقی است... اما به اعتباری دیگر، مسأله‌ی تقابل و مسأله‌ی تناقض از مسائل

منطق نیست، چون تقابل و نیز تناقض از معقولات ثانیه‌ی فلسفی است که ظرف عروضش ذهن است و ظرف اتصافش خارج؛ یعنی اشیا در خارج به نحوی اتصاف به این خصوصیات (تضاد و تناقض و...) پیدا می‌کنند، نه این‌که در ذهن، اشیا متصف به امتناع اجتماع باشند، بلکه ذهن حکم می‌کند به امتناع اجتماع در خارج» (۲۴، ج: ۱۳، ص: ۸۴۴). دو قضیه‌ی متناقض با هم صادق نیستند، چون وجود و عدم با هم جمع نمی‌شوند و به تعبیری نسبت‌های میان قضایا با یک‌دیگر به اعتبار وجود است (۱۳، ص: ۵۲).

در این‌جا می‌توان سؤال مهمی را مطرح نمود که زمینه‌ساز طرح اصل امتناع تناقض فلسفی است و آن سؤال این است که آیا تناقض جنبه وجودی و هستی‌شناختی - افزون بر جنبه‌ی منطقی که در بالا بحث شد - دارد یا خیر و اگر دارد چگونه تبیین می‌شود؟ اگرچه معنای اصل امتناع تناقض آشکار بوده، اما چگونگی شکل‌گیری این معنا مبهم بوده و این امری است که به صورت تفصیلی به آن پرداخته نشده است. شاید گفته شود مهم این است که معنایی در ما حاصل شده و به نحو واضح آن را فهمیده‌ایم و یا این‌که امری روان‌شناختی و فطری است؛ حال این‌که از کجا آمده یا چگونه حاصل شده تأثیری در فهم ما ندارد. اما باید توجه داشت که با این پاسخ، ما صورت مسأله را پاک نموده و امر تبیین‌ناشده‌ای را پذیرفته‌ایم، گرچه همین پاسخ‌ها نیز به تبیین نیاز دارند. اگر گزاره‌ای بدیهی بود از دلیل بی‌نیاز است اما آیا بداهت قضیه‌ی بدیهی و چگونگی شکل‌گیری آن هم نیازمند بحث و تبیین نیست؟

۳. تبیین چگونگی شکل‌گیری اصل امتناع تناقض

دو طرف اصل امتناع تناقض، وجود و عدم است و فهم چگونگی شکل‌گیری این اصل بنیادین متوقف بر تبیین و وضوح طرفین آن است. وجود مفهومی بدیهی است، به این معنا که ذهن بدون وساطت مفهومی دیگر آن را می‌فهمد، در حالی که مفاهیم نظری به واسطه‌ی تجزیه و تحلیل مفاهیم بسیط‌تری که اجزای آن‌ها را تشکیل می‌دهند تعریف می‌شوند. ملاک بداهت یک مفهوم بساطت آن و معیار نظری بودنش مرکب بودن آن مفهوم است. بر این اساس، مفهوم نظری و غیر بدیهی مفهومی است که به ذهن آمده، ولی اجمال و ابهام دارد و ذهن باید در فرآیندی مشخص به وسیله‌ی تحلیل و تجزیه، اجزای تشکیل‌دهنده‌ی آن را روشن سازد و از این ره‌گذر، اجمال و ابهام آن را رفع نماید و در نهایت، آن را به صورت معلوم تفصیلی ارائه دهد. فرآیند تجزیه و تحلیل مفهومی در مفاهیم مرکب که اجزای تشکیل‌دهنده دارند و آن اجزا برای ذهن مجهول است معنا می‌یابد، اما مفهوم بسیط هر چه هست همان است که عارض ذهن شده است و هیچ‌گونه ابهام و

اجمالي در آن متصور نيست. بنابر اين مفاهيم بسيط يا اصلاً عارض ذهن نمي‌شوند و ذهن نسبت به آنها بي‌خبر است و يا اگر عارض ذهن شده‌اند، هيچ گونه ابهام و اجمالي در کار نيست و از غير خود متميزند و معنای بدهت غير از اين نيست (۲۴، ج: ۶، ص: ۵۰۵). بنابر اين مفاهيم بسيط عناصر آغازين ذهن انسان‌اند که مصداقشان از طريق حس ظاهر يا باطن درک مي‌شوند. اين مفاهيم براي تعريف ديگر مفاهيم مبهم، نقطه‌ی آغازند. نشانه‌ی بساطت اعم بودن مفهوم است. بر اين اساس، مفهوم بسيط بايد اعم مفاهيم باشد.

نکته‌ی مهم در اين جا آن است که استغنا و بي‌نيازی از تعريف به معنای بديهی بودن را با تعريف‌ناپذير بودن خلط نکنيم. شايد اموری با تعريف حقيقي تعريف‌ناپذير باشند اما بايد دانست يگانه‌الگوی تعريف تعريف حدی نيست. بدهت مفهوم وجود در ميان فيلسوفان اسلامي از ابن سينا به بعد مورد بحث قرار گرفته است (۲۴، ج: ۹، ص: ۳۲). ابن سينا در اين باره مي‌گويد: «موجود را نمي‌توان تعريف حدی کرد، زيرا وجود مبدأ اول براي هر تعريفی است» (۵، ص: ۴۹۶). به نظر ايشان، به دليل عموميت مفهوم وجود و شیء، تعريف حدی آنها ناممكن است، زيرا به تعريف دوری يا تعريف به چيزی که وضوح آن کم‌تر از مفهوم وجود است مي‌انجامد (۳، ص: ۳۰ و ۶، ص: ۲۷۹). بدهت وجود از سوی ديگر فلاسفه‌ی اسلامي نيز مورد توجه قرار گرفته و هر يك به نحوی آن را تقرير نموده‌اند (۱۴، ج: ۲، ص: ۱۰۶ و ۱۷، ص: ۶). اصل امتناع تناقض به لحاظ وجودی چگونه شكل مي‌گيرد؟ به نظر مي‌رسد تا نحوه‌ی دستيابی به معنای وجود و عدم (يعنی دو طرف تناقض) روشن نگردد نمي‌توان پاسخ دقيقی به اين پرسش ارائه داد. با توجه به اين‌که موضوع منطقی معقول ثانی منطقی است بايد تأمل نمود که چگونه احکام تناقض به عالم خارج از ذهن تسري داده مي‌شود؟ براي پاسخ به پرسش بالا مي‌توان حالت‌های مفروض را مطرح نموده، از ره‌گذر نقد و بررسی آنها به مطلوب رسيد.

۳.۱. وجود و عدم به عنوان معقول ثانی منطقی

سهروردي در برخی عبارات خود، وجود را جزو مفاهيم اعتباری دانسته و بيان مي‌کند: «حمل وجود بر اشياي گوناگون صحيح است. بنابر اين وجود هيچ‌يك از آنها نبوده، بلکه وصف اعتباری زائد بر آن (ماهيت) است. پس جزو آن هم نيست، يعنی وجود عين يا جزو هيچ ماهيتی نيست و به يك معنا بر تمام اشيا حمل مي‌شود. تصور وجود متضمن موجوديت و تحقق آن در خارج نيست. به عنوان مثال، وجود عنقا را تصور مي‌کنيم ولی نمي‌دانيم که آیا وجود عنقا در عالم اعيان موجود است يا نه. پس وجود براي موجوديت به وجود نيازمند است. بنابر اين تسلسل نامتناهی که حلقه‌های آن مترتب بر يک‌ديگر و با هم موجودند لازم مي‌آيد. هر چيزی که از

فرض وجود آن تکرار و تسلسلش لازم آید اعتباری خواهد بود. بنابراین وجود اعتباری است»^۱ (۱۴، ج: ۱، ص: ۲۲). هنگامی که همه‌ی امور عدمی ذهنی و اعتباری باشند (۱۴، ج: ۲، صص: ۷۰ و ۷۴)، مفهوم عدم نیز به نحو اولی اعتباری است (۲۱، ص: ۸۷ و ۱۲، ص: ۶۶).

۳.۲. وجود و عدم به منزله‌ی معقول ثانی فلسفی

ملاصدرا در مورد مفهوم وجود بیان می‌کند که مفهوم وجود آن گونه نیست که در خارج مصداق نداشته و معقول ثانی منطقی باشد، چنان که اکثر متأخرین چنین پنداشته‌اند (۱۵، ج: ۲، ص: ۳۲۹ و همان، ج: ۶، صص: ۷۳ - ۷۴)؛ بلکه معقول ثانی فلسفی است که در عالم خارج از ذهن، منشأ انتزاع دارد (همان، ج: ۱، ص: ۴۹ و همان، ج: ۹، ص: ۱۸۵). صدرالمتألهین در آثار خود بیان می‌کند که آنچه در خارج تحقق و واقعیت دارد وجود است، اما حصول آن در ذهن به وسیله‌ی حس و مشاهده‌ی حضوری است (همان، ج: ۲، ص: ۳۶)، ولی دیگر جزئیات آن را بیان نمی‌کند. فلاسفه‌ی متأخرتر از صدرا به این بحث پرداخته‌اند؛ علامه طباطبایی در این باره معتقد است که ذهن در هنگامی که به یک قضیه حکم می‌کند وجود رابط را با علم حضوری در خود می‌یابد، زیرا وجود رابط و حکم فعل نفس است؛ ذهن قدرت دارد وجود رابط و معنای حرفی را به صورت مستقل لحاظ کند و ثبوت و تحقق را به نحو مطلق لحاظ کند و این یعنی دست یافتن به «مفهوم وجود» که اعراف اشیا است (۱۸، ص: ۲۵۷). در باب مفهوم عدم نیز امر به همین منوال است (همان، ص: ۲۵۸). بیان دیگری از این نظریه این است که گفته شود: «... هنگامی که نفس یک کیفیت نفسانی مثلاً ترس را در خود مشاهده کرد و بعد از برطرف شدن آن، دو حالت خود را، در حال ترس و در حال فقدان ترس، با یکدیگر مقایسه نمود، ذهن مستعد می‌شود از حالت اول، مفهوم «وجود ترس» و از حالت دوم مفهوم «عدم ترس» را انتزاع کند و پس از تجرید آن‌ها از قید اضافه و نسبت، مفهوم‌های مطلق «وجود» و «عدم» را به دست آورد» (۲۵، ج: ۱، ص: ۳۱۲). پس مفهوم وجود معقول ثانی فلسفی‌ای است که ریشه در علم حضوری دارد.

به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان وجود را به عنوان معقول ثانی فلسفی تصور کرد؛ به این نحو که وجود و عدم را از مقایسه و تحلیل امور خارجی انتزاع کنیم؛ مثلاً زمانی که شما وارد کلاس درس می‌شوید با دیدن صندلی‌های کلاس، این معنا در ذهن شما شکل می‌گیرد که صندلی‌ها در کلاس «وجود» دارند، به ویژه در مقایسه با وقتی که صندلی‌ها در کلاس مفقود بوده‌اند. پس آنچه تحقق دارد کلاس و صندلی‌های آن است، اما ثبوت و تحقق

آن‌ها و مقایسه‌ی حالات مختلف اشیای خارجی منشأ انتزاع مفهوم وجود قرار می‌گیرد. پس در کنار میز و صندلی، چیزی به نام وجود تحقق ندارد. پس وجود معقول اولی نیست.

۳.۳. نقد و بررسی

اگر وجود و عدم معقول ثانی منطقی باشند، به عالم خارج از ذهن راه پیدا نمی‌کنند و در چارچوب ذهن، محصور می‌شوند. بر این اساس، به لحاظ مفهومی، وجود و عدم دو مفهوم کلی ذهنی‌اند و میان مفاهیم و قالب‌های ذهنی صرف از حیث مفهوم بودنشان ناسازگاری نیست و این یعنی عدم تبیین چگونگی شکل‌گیری اصل امتناع تناقض. هم‌چنین بنا بر این تفسیر، مجوزی برای تسری دادن این اصل بنیادین به عالم خارج از ذهن باقی نمی‌ماند و استفاده‌ی فیلسوفان از آن در مسایل هستی‌شناختی توجیه نمی‌گردد.

از طرف دیگر، وجود نمی‌تواند معقول ثانی فلسفی باشد، خواه معقول فلسفی‌ای که با مقایسه در علم حضوری به دست آمده و خواه معقولی که از مقایسه‌ی اشیای خارج از ذهن کسب شده باشد؛ زیرا اگر ما پیشاپیش درکی از «وجود و حضور» نداشته باشیم چگونه می‌توانیم مواردی را یافته، سپس با هم مقایسه کنیم تا در نهایت، مفهوم وجود را دریابیم. در علم حضوری چگونه حالت ترس را می‌یابیم و از نبود آن و با مقایسه‌ی حالات، مفهوم وجود و مفهوم عدم را انتزاع می‌کنیم؟ لازمه‌ی مقایسه کردن دریافتن امور مورد مقایسه است و این یعنی آشنایی پیشینی ذهن با وجود. اگر درکی از «وجود و حضور» از قبل نباشد چگونه از وجود و حضور امری، حقیقتی به نام «وجود» انتزاع می‌شود؟

این‌که گفته شود ذهن در هنگامی که به یک قضیه حکم می‌کند وجود رابط را با علم حضوری در خود می‌یابد و سپس آن را مطلق لحاظ کرده و به این نحو مفهوم وجود دریافت می‌شود نیز پذیرفته نیست؛ زیرا علاوه بر مشکلات بالا باید توجه داشت که حکم کردن و تألیف موضوع و محمول جز با آشنایی قبلی ذهن با مفهوم وجود ممکن نیست؛ یعنی اگر ذهن مفهوم وجود را از قبل نشناسد چگونه می‌خواهد موضوع را دریابد و ثبوت یا سلب وجود محمول را تصور کرده و حکم صادر کند؟ خود حکم کردن یعنی تألیف موضوع و محمول و تألیف یعنی وحدت بخشیدن به آن دو و با توجه به مساوقت وجود و وحدت (۱۵، ج: ۲، ص: ۸۲) صدور حکم نیازمند آشنایی قبلی با وجود است.^۲

۳.۴. نظریه‌ی مختار

به نظر می‌رسد تبیین وجود و عدم به منزله‌ی دو طرف اصل امتناع تناقض و «من» به منزله‌ی فاعل شناسا به هم گره خورده‌اند و تار و پودهای در هم تنیده‌اند و تا ارتباط آن‌ها روشن نشود بحث به جایی نخواهد رسید. به راستی نسبت «من» فاعل شناسا با وجود و عدم و درک اصل امتناع تناقض چیست؟ از چه راهی می‌توان حقیقتی به نام «من» و

«وجود» را یافت؟ فرض کنیم گفته شود از طریق علم حصولی. در علم حصولی، حقیقتی به نام وجود عرضه نمی‌گردد؛ آنچه به واسطه‌ی حواس بر ما نمودار می‌شود موارد جزئی حسی است، مانند این کتاب، این درخت و این میز و... هرچه جست‌وجو کنیم، در شهود حسی و در مرتبه‌ی علم حصولی، امری به نام وجود در کنار درخت، انسان و صندلی در عالم خارج پیدا نمی‌کنیم و این امر از دید فیلسوفان پوشیده نمانده و بدین سبب، وجود را در عداد معقولات اولی نپذیرفته‌اند (۱۵، ج: ۱، ص: ۴۹ و همان، ج: ۹، ص: ۱۸۵ و ۱۸، ص: ۲۵۷ و ۲۵۸).

در باب «من» به منزله‌ی فاعل شناسا وضع به چه منوال است؟ تا مرز و حیطة‌ی «فاعل شناسا و من یا خود» به طور واضح روشن نگردد سخن از غیر خود یا علم به چیز دیگری غیر از خود، مبهم است، زیرا مرز خود و غیر خود مشخص نشده است. تبیین من فاعل شناسا و مدرک امور مختلف مورد اهتمام جدی فیلسوفان بوده است. باید اذعان نمود که «من» را نمی‌توان از تصورات حسی کسب کرد و در شهود حسی «من» عرضه نمی‌شود. عرصه‌ی حس عرصه‌ی کثرات است، در حالی که «من» فاعل شناسا مدرک کثرات و جنبه‌ی وحدت‌بخش آنها است و می‌توان همه‌ی ادراکات را به «من» نسبت داد. بی معنا است سخن از تحقق معرفتی به میان آورد بدون فرض فاعل شناسا. پس قبل از همه‌ی ادراکات می‌توان گفت «من درک می‌کنم که» یا «من می‌اندیشم که» (۲۶، بخش ب، صص: ۱۰۸-۱۳۱). نمی‌توان یکی از کثرات یا مجموع آنها را «من» دانست، زیرا هیچ کدام از آنها ترجیحی در «من» بودن نسبت به دیگر کثرات ندارد. مجموع آنها نیز «من» نیستند، زیرا این سؤال مطرح می‌گردد که چگونه از کثرت، وحدت پدید می‌آید؟ آیا کثیر بما هو کثیر مورد نظر است یا کثیر بما هو واحد؛ در صورت اول، وحدت فاعل شناسا تأمین نمی‌گردد، پس در این حالت، ممکن است صورتی حاصل شود، اما فاعل شناسا به آن آگاه نباشد که این امری محال است، زیرا حصول صورت یعنی آگاهی و سخن از حصول صورت بدون ادراک بی‌معنا است. در صورت دوم، که کثرت بما هو واحد مورد نظر است، اگر جنبه‌ی وحدت حقیقی باشد نمی‌تواند در عرض دیگر کثرات قرار گیرد و اگر جنبه‌ی وحدت اعتباری باشد پس چیزی جز کثرات تحقق ندارد. بنابراین «من» در حیطة‌ی کثرات حسی توجیه‌پذیر نیست. اگر فاعل شناسا چونان امر پیشینی یعنی «من استعلایی» به منزله‌ی شرط هر گونه معرفتی لحاظ شود که خود متعلق شناخت قرار نمی‌گیرد (همان، صص: ۲۶۷-۲۶۹). افزون بر آن که این سخن بحث را در ابهام و گنگی فرومی‌برد و امر مورد نظر را تبیین‌ناشده رها می‌کند و به تعبیری صورت مسأله را پاک می‌کند، این اشکال نیز مطرح می‌شود که چطور سوژه و فاعل شناسا خود را نیافته غیر خود را می‌یابد، یعنی

می‌تواند بدون علم به خود، به امر دیگری غیر از خود علم یابد که به نظر امری محال می‌نماید و این مطلب از نگاه فیلسوفان مخفی نبوده و بر این اساس، چاره‌ی کار را در طرح علم حضوری دیده‌اند (۴، ۱۲۹ - ۱۱۷؛ ۱۰، صص: ۵۷۴ - ۵۷۵؛ ۱۴، ج: ۱، ص: ۷۰).

اگر به فرض گفته شود من فاعل شناسا به همراه غیر یا در غیر خود به علم حصولی خود را می‌یابد اشکالات سطور پیشین دوباره مطرح می‌شود.

فاعل شناسا بر اصل امتناع تناقض تقدم رتبی دارد، زیرا فاعل شناسا آن را درک کرده و می‌یابد. با توجه به سخنان پیشین، تبیین «وجود و من» چگونه امکان‌پذیر است؟ یافتن هر حالت و امری نیازمند درک پیشینی وجود و حضور است. به عنوان مثال، درک و یافتن «الف» نیازمند آشنایی با معنای یافتن و وجود از قبل است، زیرا اگر درکی از وجود و حضور و یافتن نباشد چگونه وجود امری به نام «الف» درک می‌گردد؟ مگر «درک چیزی» امری جدا از «وجود و حضور آن برای فاعل شناسا» است؟ بنابراین آیا می‌توان «فاعل شناسا و من» را بدون درک «وجود» تصور نمود، به این معنا که آیا امکان دارد در مرتبه‌ای «من» باشد و سپس «من» وجود را با مکانیسمی خاص بیابد؟ در پاسخ باید گفت این امر محال است، زیرا درک «من» از خودش چیزی جز «وجود و حضور» برای خود نیست؛ از طرف دیگر، آیا می‌توان وجود را بدون «من» درک نمود؟ این مطلب نیز امری محال است، زیرا گویی بدون فاعل شناسا شناختی شکل گرفته است، در حالی که بدون فاعل شناسا و مدرک، درک وجود و هر امر دیگری بی معنا است. با توجه به مجموع سخنان بالا راهی نمی‌ماند جز این که «وجود و من» منطبق بر هم گردند. پس در ابتدا و اولین رتبه، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی پیوندی عمیق می‌یابند، بدین معنا که فاعل شناسا یعنی «من» چیزی نیست جز درک وجود خود و وجود چیزی نیست جز «حضور من برای خود». پس در این مرتبه‌ی شناخت، حقیقت وجود و حقیقت من منطبق بر یکدیگرند. در این مرتبه، هنوز امری به نام مفهوم وجود یا... مطرح نیست. بنابراین علم در اولین مرتبه‌ی خود، حیثیت‌گیری ندارد و فقط درک وجود یا خود است نه امری غیر از خود. علم و آگاهی در اینجا یعنی یافتن وجود خود به این معنا که خود و وجود یک حقیقت‌اند. پس وجود در مرتبه‌ی فاعل شناسا عین علم و آگاهی است. در اینجا سرّ شخصی بودن «من» آشکار می‌شود، زیرا حقیقت وجود مفهوم نیست و مفهوم «من» که خود کلی است مانند همه‌ی مفاهیم دیگر به اعتبار مصداق خود، شخصی لحاظ می‌شود. تا این مرحله هنوز هیچ درکی از اصل امتناع تناقض محقق نشده، زیرا درکی از «عدم» حاصل نشده است. ذهن در این مرحله، مفهوم وجود و من را انتزاع می‌کند. پس اگر مصداق مفهوم وجود «حقیقت وجود

فاعل شناسا یا من» باشد، آن مفهوم معقول اولی است، زیرا به طور مستقیم آن را از عالم خارج (به معنای ساحتی از هستی نه خارج به معنای مقابل ذهن) انتزاع کرده است. با توجه به این که در مرتبه‌ی اول، فاعل شناسا وجودی عین آگاهی و علم و معرفت است پس هیچ درکی از عدم در این مرتبه شکل نمی‌گیرد. در باب انتزاع مفهوم عدم، چند حالت را می‌توان تصور نمود: اول این که پس از حصول معنای وجود و من در ساحت وجودی فاعل شناسا همین که درک امر دیگری اتفاق افتاد ابتدا معنای غیریت شکل می‌گیرد. پس معنای غیریت قبل از معنای عدم درک می‌گردد. این غیر می‌تواند از احوالات درونی یا امور خارجی باشد؛ به هر روی، با تحقق درک غیر، فاعل خود و غیر را مقایسه کرده و چون لازمه‌ی غیریت تمایز و نفی دو امر از هم است. پس با توجه به این که غیر فاعل نیست و برعکس، معنای عدم انتزاع می‌شود. حالت دوم این است که معنای عدم با توجه و لحاظ‌های مختلف فاعل شناسا انتزاع گردد؛ مثلاً زمانی که فاعل شناسا امر الف را درک نمود گاهی به آن توجه کند و آن را مورد لحاظ قرار دهد و گاهی نظر خود را به آن معطوف نکرده، از مقایسه‌ی آن‌ها یعنی توجه و حضور صورت و عدم توجه و غیبت آن، معنای عدم انتزاع گردد. حالت سوم آن است که فاعل از تغییر در احوالات درونی و مقایسه‌ی میان آن‌ها از این که حالتی برطرف می‌شود و حالتی دیگر جای آن را می‌گیرد مفهوم عدم را انتزاع کند. به هر روی، گونه‌های بالا تعبیرات مختلف از یک حقیقت‌اند و آن حقیقت این است که مفهوم عدم نمی‌تواند معقول اول یا معقول ثانی منطقی باشد؛ بلکه باید به گونه‌ای تبیین گردد که معقول ثانی فلسفی به حساب آید تا از ره‌گذر مقایسه به دست آید؛ چون در عالم هستی نمی‌توان هیچ موجود یا حالات وجودی را مصداق عدم دانست.

با توجه به سطور پیشین، آشکار شد که چگونه اصل امتناع تناقض در مرتبه‌ای از هستی که ساحت وجودی فاعل شناسا است شکل می‌گیرد.^۳ اولین شناخت و اولین معرفت اصل امتناع تناقض است که در ساحت وجودی فاعل شناسا تحقق می‌یابد؛ بر اساس اصل امتناع تناقض، همه‌چیز تحت وجود یا عدم قرار می‌گیرد و هیچ امری خارج از دو طرف تناقض نمی‌ماند. من یا فاعل شناسا از دروازه‌ی اصل امتناع تناقض همه‌چیز را می‌نگرد، به این معنا که آن‌ها را اموری وجودی می‌داند یا عدمی. در مرتبه‌ای که فاعل یا نفس از خود یا حالات خود مفهوم‌سازی می‌کند ذهن شکل می‌گیرد. ذهن یعنی لحاظ مفاهیم.^۴ فاعل شناسا یا من وجودی است که عین علم است و تنها حالاتی را درمی‌یابد که هم‌سنخ با خود، یعنی وجودی عین علم باشند و بتوانند در محضر او حضور یابند. مفهوم وجود به دلیل مقسم بودن برای امور دیگر نه معقول اولی است و نه معقول ثانوی، زیرا همه‌ی واقعیات

تحت وجود قرار می‌گیرند. بنابراین مفهوم وجود، بدون نظر به مصداق، تهی و مبهم است. هنگامی که مفهوم وجود ناظر به مصداق باشد جزو معقولات قرار می‌گیرد و با عناوین مختلفی ذکر می‌شود که ما از آن با نام «هویت» یاد می‌کنیم؛ به عنوان مثال، از اقسام وجود، می‌توان به وجود خاصی با مفهوم «انسان» اشاره کرد. انسان همان «هویت» است؛ یعنی مفهوم وجود ناظر به مصداقی خاص که می‌نویسد و فکر می‌کند و... پس مفهوم انسان معقول اولی است. مفهوم وجود ناظر به «مصداق مستقل و بی‌نیاز از همه‌جهت» هویتی به نام «خداوند» است. مفهوم وجود به مثابه‌ی یک طرف اصل امتناع تناقض، ناظر به مصداقی خاص است که همان ساحت وجودی فاعل شناسا است نه ناظر به وجود به طور مطلق. پس به این اعتبار، معقول اولی است. گزاره‌ی «وجود موجود است» گزاره‌ی معنادار نیست، چون وجود در موضوع مبهم است. اما اگر هویت در جایگاه موضوع قرار گیرد قضیه صحیح است؛ مانند: «درخت موجود است»، «خدا وجود دارد»، زیرا «هویت» اشاره به موجودی خاص است که در عالم خارج، یا تحقق دارد و دارای ما به ازای است یا تحقق ندارد. به هر روی می‌توان به عالم واقع رجوع کرد و صحت و درستی این گزاره‌ها را فهمید.

مفهوم وجود چون شامل همه‌ی واقعیات خارجی می‌گردد هیچ مفهوم هم‌عرضی ندارد، زیرا همه‌چیز بر اساس اصل امتناع تناقض، یا وجودی است یا عدمی. با توجه به این نکته استنباط می‌شود که همه‌ی مفاهیم دیگر یعنی هویت‌های مختلف جلوه‌های مفهوم وجودند. به تعبیری دیگر، وجود است که به اعتبارات مختلف، لباس‌های گوناگون به تن کرده و عناوین مختلفی یافته است. پس اگر دستگاه مقولات را تشکیل می‌دهیم باید مقسم آن وجود قرار گیرد و بس. در این نگاه، امری به نام ماهیت ارسطویی از اساس مطرح نمی‌شود تا به دنبال اثبات اعتباریت آن باشیم. ملاصدرا نیز در چارچوب تفکر خود در بحث وجود رابط، که با طرح آن ادعای اکمال فلسفه را دارد، به گونه‌ای پای ماهیت را از عالم خارج از ذهن قطع می‌کند (۱۵، ج: ۱، صص: ۷۹ و ۸۲ و ۱۴۳). تفاوت و تغایر میان مفهوم وجود و ماهیت به لحاظ متافیزیکی و به عنوان یک بحث فلسفی به فارابی برمی‌گردد (۲۴، ج: ۶، ص: ۴۹۲)؛ فارابی در این باره می‌گوید: «موجوداتی که دارای ماهیت و هویت (وجود) هستند ماهیت عین وجود نبوده و وجود نیز داخل در ماهیت نیست. اگر ماهیت انسان عین وجود او بود لازم می‌آمد که تصور ماهیت انسان همان تصور وجود او باشد، در حالی که چنین نبوده و تصور ماهیت مستدعی تصدیق به وجود آن ماهیت نیست. هم‌چنین وجود جزو ماهیت اشیا نیست، زیرا در این صورت، لازم می‌آمد که وجود مقوم ماهیت آن‌ها باشد و در نتیجه تصور ماهیت بدون وجود

ممکن نبود، در حالی که چنین نیست. بنابراین وجود از عوارض لازم ماهیت است» (۲۲، ص: ۴۷).

فراابی اشیای عالم خارج از ذهن را به وجود و ماهیت تحلیل می‌کند و فراتر از بحث‌های منطقی ارسطو به این امر می‌پردازد (۹، ص: ۵۶). با تبیین وجودی اصل امتناع تناقض، علاوه بر نفی تمایز ما بعد الطبیعی وجود و ماهیت در عالم خارج از ذهن، تمایز منطقی و مفهومی وجود و ماهیت در ذهن نیز مردود می‌گردد؛ چون مفهومی به نام ماهیت مجال بروز و ظهور نمی‌یابد و از ابتدا تنها دو دریچه یعنی وجود و عدم برای نگریستن به عالم خارج از ذهن تحقق دارد و می‌توان گفت هر امر مورد تصور را می‌توان تحت این دو مفهوم قرار داد. اگر متناسب با جایگاه اصل امتناع تناقض، که زیربنایی‌ترین اصل است، جایگاه بحث فلسفی آن نیز در ابتدای مسائل فلسفی قرار گیرد، شاهد نتایج مهم فلسفی آن خواهیم بود که خود تحقیق مفصلی را می‌طلبد.

اگر همه‌ی مفاهیم گونه‌های مختلف مفهوم وجودند، پس مفاهیمی که در عالم خارج دارای مصداق نیستند چگونه تفسیر می‌شوند؟ به عنوان نمونه، گزاره‌ی «اسب شاخ‌دار بال‌دار موجود نیست» یعنی در عالم خارج از ذهن، مصداق این هویت خاص تحقق ندارد، اگرچه به لحاظ مفهومی به مثابه‌ی جلوه‌ای از مفهوم وجود، در ذهن محقق است. هویت مورد نظر یعنی مفهوم وجود ناظر به مصداقی که اسب بوده، بال‌دار نیز باشد در عالم خارج از ذهن یافت نمی‌شود و مابه‌ازای خارجی ندارد. مثال دیگر «معدوم مطلق موجود نیست» است. باید توجه داشت که معدوم مطلق در موضوع، گونه‌ای از مفهوم وجود است با ویژگی‌های خاص و در ذهن حضور دارد و به همین جهت، فهم‌پذیر بوده، می‌توان در باره‌ی آن حکمی صادر کرد و به صورت معنادار سخن گفت. اما باید توجه داشت که مصداق معدوم مطلق در عالم خارج از ذهن تحقق ندارد. سؤال دیگری که در این جا مطرح می‌شود این است که چرا باید همه‌ی مفاهیم را جلوه‌ها و نمودهای گوناگون مفهوم وجود دانست؟ مگر نه این‌که مفهوم وجود هم مفهومی دیگر در کنار دیگر مفاهیم ذهنی است! در پاسخ باید بیان کرد که این سخنان لازمه‌ی ورود از دروازه‌ی امتناع تناقض فلسفی است، زیرا بر این اساس، فاعل شناسا همه‌چیز را از عینک امتناع تناقض فلسفی می‌نگرد؛ عینکی که با وجود او عجین شده و قابل تعویض نیست. پس همه‌چیز یا در ذیل وجود قرار می‌گیرد یا عدم. بنابراین مفهوم وجود که منتزع از یک طرف اصل امتناع تناقض فلسفی است در عرض مفاهیم دیگر قرار ندارد، بلکه همه‌ی مفاهیم دیگر هویت‌اند، همان طور که در عرصه‌ی عالم خارج از ذهن، یعنی عرصه‌ی حقیقت وجود نیز همه‌ی حقائق خارجی گونه‌های حقیقت وجود به حساب می‌آیند نه امری دیگر و در کنار حقیقت وجود. با توجه به شکل‌گیری اصل

امتناع تناقض فلسفی و این‌که یک طرف آن وجود ناظر به فاعل شناسا است می‌توان بیان کرد که تناقض در ساحت وجودی فاعل شناسا به نحو فلسفی و وجودی و نه مفهومی شکل می‌گیرد و سپس توسط نفس مفهوم‌سازی شده و صورت مفهومی نیز می‌یابد. در باب تحقق اصل امتناع تناقض می‌توان سؤال نمود که آیا در همه‌ی ساحت‌های عالم واقع چنین است _ اصل امتناع تناقض تحقق دارد _ یا چنین نیست و شاید بتوان فرض نمود در ساحتی از عالم هستی فراتر از انسان، اصل امتناع تناقض محقق نباشد یا امری غیر از وجود _ واقعیتی دیگر _ تحقق داشته باشد، زیرا اصل امتناع تناقض در ساحت فاعل شناسا شکل می‌گیرد؟ در پاسخ باید گفت این احتمالاً فرضی غیر معقول برای فاعل شناسا به حساب می‌آید. سخن از تناقض‌باوری در ساحت‌های دیگر محال نیست، اما افزون بر این‌که یک احتمال صرف است، برای فاعل شناسا امری بی‌معنا است، زیرا فاعل شناسا نمی‌تواند تصور کند چیزی هم موجود باشد و هم معدوم و چیزی نه موجود باشد و نه معدوم و همین بی‌معنایی را فاعل شناسا به امری محال تعبیر می‌کند. بنابراین تنها راه شناخت وجودی تفسیر کردن عالم و وجودی دیدن آن است و سخن غیر از این برای فاعل شناسا معنادار نیست.

حالات درونی به دلیل حضور در پیشگاه «من» قابل درک‌اند اما خود «من» با علم حضوری _ به معنایی که حالات درونی درک می‌شود _ قابل دسترسی نیست، بلکه خود مبنای علم حضوری و خود عین حضور و آگاهی است. نمی‌توان تصور کرد فاعل شناسا که عین آگاهی است لحظه‌ای از خود غایب شود و سپس به خود علم یابد، زیرا من «وجودی» است که عین آگاهی است و غیبت آن یعنی عدم و معدومیت آن؛ بنابراین فرض تفاوت و اختلاف در آن به مانند آنچه در احوالات درونی مانند شادی، غم، سیری و گرسنگی و... رخ می‌دهد امکان ندارد. پس با علم حضوری از سخن علم حضوری به احوالات درونی قابل دستیابی نیست. اما علم حضوری به معنای آن‌که فاعل شناسا عین حضور و آگاهی است در مورد آن صادق است و چون این حالت آگاهی همیشگی است و تغییری در آن راه نداشته و ندارد،^۵ هیچ‌گاه نمی‌توان با نظر به درون، آن را یافت، زیرا نظر به درون، خود، مبتنی بر فرض وجود فاعل شناسا در مرتبه‌ی قبل است و به تعبیر دیگر، وجود فاعل شناسا قوام‌بخش و پیش‌فرض علم حضوری است. این نوع نگرش به اصل امتناع تناقض سبب می‌شود که این اصل بنیادین در وسط میدان فلسفه و به نحو بالفعل مورد بحث قرار گیرد و به کمک مباحث بسیار مهمی مانند اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و... بیاید. به طور خلاصه، تبیین اصل امتناع تناقض مستلزم تبیین دو طرف خود یعنی وجود و عدم بوده و تبیین آن دو نیز مستلزم قبول نفس و علم حضوری است.

چنان که در ابتدا بیان کردیم، تأکید اصلی در این نوشتار تبیین این اصل بنیادین در چارچوب فکری حکمای مسلمان است. در علوم جدید، به ویژه روان‌شناسی، مباحث مختلف پیرامون ارتباط ادراک و احساس و تشکیل مفاهیم مورد بحث قرار گرفته است. مسایل مورد بحث در روان‌شناسی مبتنی بر مشاهده‌ی تجربی و داده‌های حسی است، و از این رو، یافته‌های آن همه از سنخ علم حصولی و تجربی‌اند، در حالی که به نظر می‌رسد تبیین وجود و عدم از طریق مشاهده‌ی تجربی و از طریق علم حصولی دست‌یافتنی نیست. البته در مجالی دیگر به تفصیل، به تفاوت نظام مفهومی میان فلسفه و روان‌شناسی خواهیم پرداخت.

۴. جمع‌بندی

اصل امتناع تناقض بنیادی هستی‌شناختی دارد که تنها در سایه‌ی علم حضوری تبیین‌پذیر است و نگاه منطقی به آن متکی بر جنبه‌ی هستی‌شناختی آن است و بدون توجه به جنبه‌ی وجودی نمی‌توان شکل‌گیری این اصل بنیادین را تبیین نمود. بر اساس نگاه وجودی و نحوه‌ی شکل‌گیری اصل امتناع تناقض، جایگاه فلسفی این اصل بنیادین تغییر نموده و سرنوشت برخی از مسایل فلسفی را دگرگون خواهد نمود. مفهوم وجود به نحو مطلق، جزو معقولات قرار نگرفته، به مثابه‌ی مقسم معقولات، مطرح می‌شود، اما مفهوم وجود به مثابه‌ی یک طرف تناقض، ناظر به ساحت وجودی فاعل شناسا است و معقول اولی به حساب می‌آید.

یادداشت‌ها

۱. البته باید توجه داشت با توجه به عدم تفکیک معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی در زمان سهروردی، برخی از سخنان دیگر ایشان دال بر آن است که وجود معقول ثانی فلسفی است.
۲. افزون بر نقد‌های بالا به نظر می‌رسد در بیان علامه طباطبایی وجود رابط در قضایا با وجود رابط در مباحث علت و معلول که بحثی کاملاً هستی‌شناسانه است خلط شده و این امر از نظر محققان دور نمانده است (نک: ۲۶، صص: ۵۷ - ۵۸).
۳. به نظر می‌رسد تبیین مقاله از انتزاع مفهوم مطلق وجود از وجود فاعل شناسا تبیین فلسفی باشد، زیرا: ۱- تبیین وجودی اصل امتناع تناقض، که مهم‌ترین اصل در میان اصول بوده، به طوری که رد آن نیز مستلزم پذیرش آن است، ما را راه می‌برد به این‌که در باب شکل‌گیری این اصل بنیادین، به تبیین وجود و عدم به منزله‌ی دو طرف تناقض بپردازیم و همین امر نیز در جای خود، ما را به پذیرش علم حضوری و قبول نفس سوق می‌دهد. سخن از علم حضوری به طور مطلق که ناظر به شخص و زمان و مکان خاصی نباشد - نه یک امر شهودی، وجدانی و درونی و شخصی - و

سخن از ساحت وجودی فاعل شناسا _ نه فاعل شخصی و محصور و محدود به زمان و مکان خاص _ یک بحث فلسفی است. ۲- در مقاله، شیوه‌ها و روش‌های محتمل و مختلف انتزاع مفهوم وجود را طرح کرده و با نقد و ابطال آن‌ها به نتیجه رسیده‌ایم، نه این‌که شهود درونی خویش را به منزله‌ی دلیل ارائه کنیم. ۳- تعریف واحدی از فلسفه وجود ندارد و ارائه‌ی تعریف واحدی که بتواند مصادیق مختلف فلسفه را شامل شود تقریباً ناممکن است و به همین سبب، نظریه‌ی شباهت خانوادگی در باب تعریف فلسفه مطرح شده است. با کدام تعریف از فلسفه و به چه دلیل مباحث مندرج در مقاله از سنخ مسایل فلسفی نیستند؟ ۴- اگر گفته شود مباحث بالا قابلیت بررسی تجربی را ندارند این سخنی پذیرفتنی نیست، زیرا اهل فن می‌دانند که این سخن ناظر به دیدگاه تجربه‌گرایانی است که روش تجربه را به عنوان مبنای فلسفی برگزیده‌اند و افزون بر نقدهایی که در جای خود بر این سخن وارد شده است خود اصل امتناع تناقض نیز امکان بررسی تجربی را ندارد و اساساً صلاحیت و قابلیت بررسی آن در حیطه‌ی تجربه و شعبه‌های علوم تجربی از قبیل روان‌شناسی رفتار و مانند آن نیست. ۴. در فلسفه، میان نفس (soul) و ذهن (mind) تفاوت وجود دارد. نفس دال بر موجودی است که دارای تجرد است، بر خلاف ذهن که تجرد در آن لحاظ نشده است. معمولاً در فلسفه‌ی غرب بعد از کانت، دیگر طرح بحث نفس را نمی‌بینیم و امر مورد نظر فیلسوفان در مباحث فلسفی معمولاً ذهن است که امری مجرد نمی‌باشد. در بحث مورد نظر، اگر تنها ذهن را لحاظ کنیم، در تبیین چگونگی شکل‌گیری اصل امتناع تناقض به بن‌بست خواهیم رسید و بر این اساس، حکمای مسلمان در تبیین فاعل شناسا نفس را مورد توجه قرار داده‌اند.

۵. برخی بیماری‌ها که سبب فراموشی و به نوعی اختلال حواس در فرد می‌شوند ناقض این معنا نیستند؛ زیرا در این‌جا گفته می‌شود اگر این حضور نبود هیچ درکی رخ نمی‌داد و اصل امتناع تناقض تبیین وجودی نمی‌یافت، نه این‌که فرد هیچ‌گاه دچار فراموشی یا... نمی‌شود، زیرا با توجه به وسیله بودن بدن برای نفس در اندیشه‌ی حکمای مسلمان، اختلال در بدن موجب اختلال در نفس و برعکس می‌شود و گویی این حضور پنهان می‌گردد یا علم به آن مورد غفلت واقع می‌شود. اما این بیماری‌ها نفی‌کننده‌ی حضور نفس در نزد خود نیستند. به هر روی، در نگاه حکمای مسلمان، این مطلب به صورت روش تجربی به دست نیامده تا از طریق روش تجربی رد شود.

منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی، (۱۴۰۴ ق)، *الشفاء (الالهیات)*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۲. _____، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
۳. _____، (۱۴۰۴ ق)، *الشفاء (المنطق)*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۴. _____، (۱۳۶۰)، *دانشنامه علایی*، تهران: کتابخانه فارابی.
۵. _____، (۱۳۷۹)، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۶. _____، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم: انتشارات بیدار.
۷. ارسطو، (۱۳۷۷)، *متافیزیک*، ترجمه‌ی شرف الدین خراسانی، تهران: حکمت.
۸. _____، (۱۹۸۰)، *منطق ارسطو*، تحقیق و تصحیح عبد الرحمان بدوی، بیروت: دار القلم.
۹. ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۶۰)، *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه‌ی سید جلال الدین مجتبیوی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. بهمنیار بن المرزبان، (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. الحلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۱)، *الجواهر النضید*، قم: انتشارات بیدار.
۱۲. _____، (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (مع التعليقات)*، قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی.
۱۳. الرازی، قطب الدین، (بی تا)، *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، قم: انتشارات کتبی نجفی.
۱۴. سهروردی، شیخ اشراق، (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ۴ جلد، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. الشیرازی، صدرالدین محمد، (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ۹ جلد، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۶. _____، (۱۳۶۲)، *اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه*، تهران: انتشارات آگاه.
۱۷. _____، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، تهران: کتابخانه طهوری.
۱۸. الطباطبایی، سید محمدحسین، (بی تا)، *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی.
۱۹. الطوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۶۱)، *أساس الاقتباس*، تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. _____، (۱۴۰۷ق)، *تجرید الاعتقاد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۱. _____، (۱۴۰۵)، *مصارع المصارع*، قم: مکتب آیت الله مرعشی نجفی.
۲۲. فارابی، ابو نصر، (بی تا)، *فصوص الحکم*، قم: انتشارات بیدار.
۲۳. الکاتبی القزوینی، نجم الدین علی، (۱۳۸۴ ش)، *الرساله الشمسیه*، قم: انتشارات بیدار.
۲۴. مطهری، مرتضی، (بی تا)، *مجموعه آثار*، ۲۷ جلد، تهران: انتشارات صدرا.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۸)، *آموزش فلسفه*، ۲ ج، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲۶. _____، (۱۴۰۵)، *تعلیقہ علی نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه در راه حق.

27. Kant, Imanuel , (1993), *Critique of Pure Reason*, Trans. By N. Kemp Smith, Newyork: McMillan.