

چنانچه مستقلاً یا با افعال اسنادی و رابط به کار رفته باشند، همانند آتش رشك و آتش هجران، بهتر است بل باید اضافه تشبیهی خواندشان و نه استعاره یا اضافه استعاری. ما برای احتراز از اطاله کلام، از تفصیل بیشتر و نقل شواهدی که در متن فرهنگ آمده خودداری می‌کنیم و خوانندگان را به این بخش از ماده «آتش» رجوع می‌دهیم تا خودشان ملاحظه کنند و سپس ماحصل را با مطالبی که ذیل «آب» تشریح کردیم بسنجند تا خود در صحت یا سقم مدعای ما به‌دآوری بنشینند.

بر آوردن: در شمار کنایات می‌بینیم: «خنجر بر آوردن هور (خورشید): طالع شدن، روز شدن: چو از کوه خنجر بر آورد هور/ گریزان شد از خواب بهرام گور (شاهنامه...)، اولاً جمله ناقص ذکر شده زیرا مراد از کل لغت اول. (به قول منوچهری): «سر بر زدن قرص خورشید» از کوه است و قید «از کوه» نقشی اساسی در درج عبارت دارد و لطفی بسزا هم؛ درست مثل همین بیت منوچهری: سر از البرز بر زد قرص خورشید/ چو خون آلوده دزدی سر ز مکمن، که کوه (البرز) از اجزاء بنیادی تصویر است. ثانیاً از کوه خنجر بر آوردن هور «بیک مفهوم تشبیهی مرکب از چند جزء و حالت است، مانند کل بیت منوچهری، البته با این فرق که در بیت منوچهری می‌توان گفت تشبیه (دقیقتز: تشبیه تمثیل)^۱ است زیرا هم طرفین تشبیه و هم ادات آن ذکر شده، ولی در بیت فردوسی استعاره است، چه به گفته ارباب بلاغت: بنیاد استعاره بر تشبیه است منتهی از استعاره به «تشبیه محذوف‌الادات» تعبیر می‌کنند. به هر تقدیر باز در اینجا هم کنایه‌ای در کار نیست.

و سرانجام در جوار مزایای زیاد فرهنگ تاریخی زبان فارسی، سخنی هم از چاپش باید گفت که در خوبی از شگفتیهای طبع کتاب در این مملکت است، چاپی شسته و پیراسته از اغلاط، در دو ستون و با انواع اقلام ریز و درشت و علائم متنوع، پیداست که اهتمام فراوانی در آن رفته تا بدانجا که پس از دائرة المعارف مصاحب از اسوه‌هایی است که در آشفته بازار چاپهای مغلوب می‌توان پیش چشم هر ناشری گرفت. باز هم مرزاد!

۱. ص هشت

۲. اشعار پراکنده قدیمترین شعرای فارسی زبان، آثار منظوم رودکی، مقدمه شاهنامه ابونصوری، ترجمه تاریخ طبری (عکس نسخه خطی)، تکمله و ترجمه تاریخ طبری، ترجمه تفسیر طبری، ترجمه السواد الاعظم حکیم سمرقندی، حدود العالم، شاهنامه فردوسی، هدایة المتعلمین فی الطب البخاری، تفسیر قرآن پاک، الانبیه امام موفق، لغت شهنامه عبدالقاهر بغدادی. برای اطلاع از مشخصات کامل مآخذ یاد شده، نک. مقدمه، ص دوازده تا چهارده.

۳. ص چهارده تا شانزده

۴. نگاهی به واژگان فارسی بترتیب از فرهنگهای قدیم مثل لغت فارس، صحاح الفریس، مجمع‌الفرس تا شرفنامه منیری و سپس فرهنگ سروری و جهانگیری و برهان و آندراج و آنگاه فرهنگهای متأخر، سیر لغات از بسط به پیشوندی و مرکب و عبارات فعلی را می‌رساند، مثلاً افعال بسیطی چون نفو شاکیدن، گمانیدن، پناهندن، آغازیدن به مرور شده: از دینی به دین دیگر شدن، گمان کردن (یا بردن)، پناه بردن (یا پناهنده شدن)، آغاز کردن و از این قبیل.

۵. با مراجعه به اتهات کتب مربوط به فنون مذکور مانند مطول تفتازانی و مختصر آن (مختصر المعانی)، مفتاح العلوم سکاکی، و تلخیص آن (تلخیص المفتاح)، اسرار البلاغه و دلائل الاعجاز عبدالقاهر جرجانی و امثال اینها به گوشه‌هایی از مشکلات مباحث و مباحث مشکل مذکور و موارد اختلاف بر می‌خوریم.

۶. نک. شواهد «آب» به معنای اشک و نیز کاربرد «آب چشم» یا آب دو چشم در شواهد داده شده در قسمت کنایات اسمی.

۷. نک. قسمت کنایات ذیل «آب».

۸. مثل: «نداشتن (یا نبودن) گل به بیل کسی» کنایه از نداشتن یا نبودن قرب و منزلت و تمکن، «بشم نداشتن کلاه کسی» کنایه از بیمایه بودن، «چیزی در چنجه نداشتن» در همان ردیف، «آه در بساط نداشتن» و هكذا.

۹. تشبیه تمثیل آن است که مشبه به از مفاهیم متعددی (دو تا و بیشتر) تشکیل یافته باشد که یکجا و با هم باید تصور شوند مثلاً این بیت ناصر خسرو: بنگر به ستاره که روانست بی ابر/ چون زر گدازیده که بر قیر چکانیش. یعنی مشبه به مفهومی است آمیخته از زر، گداختگی آن (که سرخ گونه است)، آبگونگی آن (که بتواند چکانده شود)، و قیر (که این مجموع باید در آن بجکد).

منطق،

یکی از زبانهای حقیقت

بهاء الدین خرمشاهی

الف. ج. آیر. زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۶، ۲۶۲ ص.

در این مقاله به دو فقره از مباحث بحث‌انگیز کتاب زبان، حقیقت و منطق آیر می‌پردازیم. این بحثها بیشتر منطقی اند، و اگر فحوای کلامی و دینی پیدا کنند، یا منجر به طرح اینگونه مسائل شوند، استطرادی است.

البته انتزاع دو بحث مجرد منطقی از میان يك کتاب، غریب می‌نماید و طبعاً بهتر آن است که ابتدا متن و محیط اندیشه آیر روشن شود. برای شناخت آیر، یا شناخت اجمالی آن بخش از آراء فلسفی او که در این کتاب مطرح است، لازم است پوزیتیویسم منطقی، بویژه معیار معرفت شناختی اصلی آن یعنی اصل تحقیق‌پذیری Principle of Verifiability شناخته شود. در شماره پیشین این نشریه، به اجمال در این مباحث سخن گفتیم. اینک اندکی به شرح زندگی و بیان شمه‌ای از آثار و آراء آیر می‌پردازیم.



سر آلفرد جولز آیر Alfred Jules Ayer فیلسوف معاصر انگلیسی، در سال ۱۹۱۰ به دنیا آمد. پس از فراغت از تحصیل، در سال ۱۹۳۲ با نهضت یا نحله پوزیتیویسم منطقی «حلقه وین» در دانشگاه وین آشنا شد. و سال بعد به دانشگاه آکسفورد بازگشت و مدرس فلسفه شد. نخستین کتاب او: زبان، حقیقت و منطق *Language, Truth and Logic* در سال ۱۹۳۶ منتشر شد، شیوایی نثر و متانت و صلابت اسلوب همراه با وضع انقلابی آشتی ناپذیرانه‌ای که نویسنده اش به خود گرفته بود، این کتاب رایجی از کتابهای فلسفی معتابه قرن قرار داد. این کتاب دقیقترین و مؤثرترین مدونه آموزه‌های پوزیتیویسم منطقی در زبان انگلیسی است. چنانکه خود آیر در مقدمه می‌گوید نظرات و آراء او عمدتاً متخذ از فلسفه راسل و ویتگنشتاین و نیز از اصالت تجربه بارکلی و هیوم است، و وجوه مشترک بسیاری با پوزیتیویسم منطقی حلقه وین دارد. ولی هیچیک از این تأثیرات را بدون نقد و نظر پذیرفته و رنگ و انگ اندیشه خویش را به آنها زده است. وی با اندکی تعدیل در بعضی از آرائش، همواره بزرگترین مدافع و وفادارترین شارح انگلیسی این نحله و جوابگوی منتقدانش بوده است.

آیر تقسیم‌بندی هیوم را در اینکه قضایا به دو نوع عمده منطقی (تحلیلی) و تجربی (ترکیبی) تقسیم می‌شوند پذیرفته و اصل تحقیق‌پذیری یا اثبات آزمایشی یا درستی یابی Verification را که تزامنی اعضای حلقه وین است بر آن استوار کرده است. طبق این اصل یک گزاره یا قضیه تجربی مادام که چندین مشاهده، صدق یا کذب آنرا تأیید نکرده است، نمی‌تواند معنی دار شمرده شود. قضایای متافیزیک، یعنی گزاره‌هایی که حکمی مابعدالطبیعی و تجربه‌ناپذیر دارند، چون نه حقایق منطقی و نه فرضیه‌های تجربی در بر دارند، لذا باید بی معنی یا با اندکی تخفیف: «نه صادق نه کاذب» و «فاقد معنی» شمرده شوند. کلام (الهیات) نوعی خاص از

متافیزیک، بلکه فرد اعلای آن است. قول به وجود موجودات روحانی و قدسی، حتی کاذب هم نیست. بلکه فاقد معنی یا مهمل است. به همین ترتیب داوریه‌های ارزشی و احکام استحسانتی اخلاقی یا هنری، منزلت قضایای اصیل را ندارند، و در واقع با فحوی انشائی که دارند فقط بیان عواطف و افاده احساسات می‌کنند.

قضایای اولی یا گزاره‌های پیشینی^۲ a priori منطق و ریاضیات، از محتوای واقعی تجربی و مابازای عینی خارجی خالی‌اند و در پرتو توافقی که درباب نحوه کاربرد کلمات و علامت آنها وجود دارد، صدق دارند، و صرفاً به ربط تصورات محض می‌پردازند.

وظیفه‌ای که برای فلسفه پس از بازگشت از مرزهای قدیمی باقی مانده، حل و تحلیل مسائلی است که طی پیشرفت علم، مورد مذاقه قرار نگرفته است. فلسفه فعالیت مداوم تحلیل است، و سرانجام همانا منطق علم است.

آیر در مقدمه چاپ دوم کتاب (۱۹۴۶) - که در ترجمه فارسی به صورت مؤخره آمده است - نظریات مطروحه در چاپ اول را کمابیش تعدیل کرده است، ولی در اصول عقاید اصلی خویش و ارکان کتاب چندان تغییری یا تصحیحی وارد نکرده است. و بیشتر کوشیده است تسبیق دقیقتر و آزادانه‌تری از اصل تحقیق‌پذیری به دست دهد. روایت تازه اش از این اصل، سنجیده تر و با انعطاف تر و با کلماتی حساب شده تر است. در هر حال هر دو روایت هم از همان احکام متافیزیکی که قرار است به مدد این اصل تخطئه شود، خالی نیست. ضعف این اصل در آن است که فقط به شرطی که فحوی کلی و مبهم آن را در نظر بگیرند، موجه و مفهوم می‌نماید. در این مقاله، با آنکه مراد ما نقادی این اصل نیست، ولی اشارات انتقادی گذرایی خواهیم داشت. بعضی آثار آیر از این قرار است:

آن دو بحث منطقی، و گاه زبانی- کلامی، که در نقد دو سه مفهوم کلیدی از مفاهیم اساسی کتاب آیر، در این مقاله طرح می‌شود، نخست تحلیل قول مهمل از نظر پوزیتیویستهای منطقی و دیگر بحثی دربارهٔ صدق و کذب قضایا است، و معنی داشتن قضیه «خدا هست».

آیر در فصل اول کتاب زبان، حقیقت و منطق، که در «حذف مابعدالطبیعه» نوشته شده می‌گوید:

«... در اینجا باید یادآور شد که سخنان فیلسوف مابعدطبیعی، فقط از این لحاظ که فاقد مضمون واقعی هستند، مهمل بشمار نمی‌روند، بلکه مهمل بودن آنها از این جهت است که مضمون واقعی ندارند، توأم با اینکه قضایای پیشینی هم نیستند. و در فرض کردن اینکه قضایای پیشینی هم نیستند باز به استقبال نتایجی می‌رویم که در یکی از فصول آینده خواهیم گفت. زیرا در آنجا ثابت خواهیم کرد که قضایای پیشینی که همیشه از لحاظ یقینی بودنشان مورد نظر فلاسفه قرار داشته‌اند، از این جهت قطعی و یقینی هستند که معلوم متکرر [= همانگویی: Tautology] اند. بنابراین می‌توان جمله مابعدطبیعی را اینطور تعریف کرد: جمله‌ای است که به ظاهر بیان قضیه‌ای اصیل و حقیقی می‌نماید، ولی در واقع نه معلومات متکرر است و نه فرضیه تجربی. و از آنجا که معلومات متکرر و فرضیات تجربی، کل طبقه قضایای بامعنی را تشکیل می‌دهد، دعوی ماموجه خواهد بود که کلیه اخبار و جملات مابعدطبیعی مهمل اند...» (صفحات ۲۹-۳۰) و در جای دیگر از همین کتاب، در فصل «نقد علوم اخلاق و الهیات» می‌گوید:

«... قول به اینکه «صانع موجود است» [در اصل: God exists = خدا وجود دارد] از ملفوظات مابعدطبیعی است که نه صادق است و نه کاذب...» (ص ۱۶۰)

«... اگر قول به اینکه خدایی هست مهمل خوانده شود، قول مخالف آن که خدایی نیست هم مهمل خواهد بود، زیرا فقط قضایایی دارای معنی است و می‌توان آنها را نقض کرد، که در بیان آن به مهمل‌گویی دچار نشویم...» (ص ۱۶۱). [به نظر نگارنده این سطور، ترجمه دقیقتر بخش دوم عبارت بالا چنین است... زیرا فقط قضیه معنی دار را می‌توان به نحو معنی داری نقض کرد.] و چند سطر پایینتر می‌افزاید: «جملات مورد بحث اصلاً حاوی

مقدمتاً باید گفت بین ذهن و زبان طبیعی بشر، یا بین منطق و قواعدش و زبان و قواعدش تفاوتی نیست، یا اگر هست نامحسوس و قابل اغماض و نهایتاً قابل رفع است. برای معنی داشتن يك جمله، که به قولی واحد زبان است، رعایت قواعد دستور زبانی لازم و کافی است. یعنی جمله‌ای می‌توان صورتاً صحیح باشد ولی از نظر منطقی کاذب. ولی در زبان طبیعی هیچ جمله‌ای- که می‌تواند حتی يك کلمه هم باشد- نمی‌تواند بدون رعایت قواعد و یا لااقل حفظ بعضی قرائن، افاده معنی کند.

پس بین معنی داشتن و صدق تفاوت هست. يك جمله (یا گزاره یا قضیه- فعلاً این سه را مترادف به کار می‌بریم تا بعداً تفاوتشان آشکار شود) می‌تواند معنی دار باشد، اما صادق نباشد: «قطر کره زمین پنج برابر قطر خورشید است» که قضیه‌ای معنی دار اما کاذب است.



راسل

به طور کلی جملات اعم از اینکه قواعد منطقی یا زبانی را رعایت کنند یا نکنند، یا معنی دارند یا ندارند، و حاصل آنکه:

۱) جملات یا قضایایی که معنی ندارند، به مرحلهٔ صدق و کذب نمی‌رسند، نه اینکه «نه صادق اند، نه کاذب».

۲) معنی داشتن یا نداشتن، امری منطقی و زبانی است، و مستقل و متفاوت از صادق بودن یا کاذب بودن که غالباً امری تجربی است.

۳) جملات معنی دار، یا قضایا، درست به همین دلیل که معنی دارند یا باید صادق باشند یا کاذب.

۴) جمله یا قضیه معنی داری که نه صادق باشد نه کاذب، اصولاً در ذهن و زبان بشر صورت نمی‌بندد. تفصیل این مقدمات، با دلایل و مثالهای کافی در طی این بحث روشن خواهد شد.

نیز اشاره به این مسئله لازم است که در آثار پوزیتیویستهای منطقی، یا آثاری که درباره آنهاست، غالباً مرز مشخصی بین معنا و کاربرد جمله sentence و گزاره statement و قضیه proposition مشهود نیست، چنانکه بعضی از منتقدان به این ابهام ایراد گرفته‌اند. بدون اظهار نظر قطعی و نهایی، می‌توان گفت «جمله» بیشتر فحوای زبانی و دستور زبانی دارد. قضیه - که غالباً با جمله برابر است - رسمیت منطقی دارد، و گزاره اعم از این دو است.

تحلیلی از قضیه یا قول مهمل

باید دید بین «مهمل» چه به صورت اسمی nonsense یا وصفی nonsensical یا مترادفش یعنی فاقد معنی meaningless - همه طبق تعریف پوزیتیویستهای منطقی و آیر - از یک سو، و محال - به تعریفی که خواهد آمد - یعنی متمتع و غیر ممکن impossible، و نه یاوه و عبث absurd، چه رابطه‌ای هست.

به نظر نگارنده آنچه پوزیتیویستهای منطقی و آیر «مهمل» یعنی «نه صادق، نه کاذب» می‌شمارند یا فاقد معنی نیست، یا اگر هست کاذب است، زیرا که «محال» است.

این قول که «هر چیز دو چیز است» قولی است محال و کاذب. اما فاقد معنی، یا «نه صادق، نه کاذب» نیست و اگر «مهمل» بنامندش، مراد کاذب بودنش است، یعنی محال بودنش.

«مثلث در اسید سولفوریک حل می‌شود» قولی است مهمل نما و در واقع محال (و یعنی کاذب). «مربع مستدیر زیباترین شکل هندسی است» محال است، از آن روی که بی مصداق است، زیرا موضوعاً متناقض است. به تعبیر دیگر، محال یا غیرممکن یا متمتع آن است که در حوزه منطقی تحقق، و در عالم اعیان، تحصیل ندارد و نمی‌تواند وجود یا حقیقت داشته باشد. به عبارت صحیحتر، محال قول یا قضیه‌ای است که قوانین سه گانه اساسی منطقی یا تفکر که فرق اساسی باهم ندارند و نیز ریاضیات، در آن نقض شده باشد. این قوانین سه گانه عبارتند از:

(۱) قانون یا قاعده هوویه Law of identity: هر چیز خودش است، انسان انسان است، و به طور کلی الف همانا الف است. یعنی وجوب حمل شیء بر نفس. این اصل با آنکه طبق مشهور مفید علم تازه‌ای نیست، چون همانگویانه (توتولوژیک) است، اساس علم و عالم هستی بر تحقق آن استوار است.

مفهوم مخالف و لازم‌الصدق این اصل این است که سلب شیء از نفس جایز نیست. نمی‌توان، با حفظ وحدت معنای موضوع و محمول و شرطهای لازم دیگر، گفت انسان انسان نیست، یا الف همانا الف نیست.

آیر

(۲) قانون دوم، قانون امتناع تناقض Law of Contradiction، یعنی محال بودن یا جایز نبودن جمع سلب و ایجاب است. به عبارت دیگر مانع‌الجمع بودن دو قضیه است که از هر حیث با هم اتحاد و همسانی داشته باشند مگر در سلب و ایجاب. یعنی از دو قضیه که تفاوتشان فقط در سلب و ایجاب باشد، فقط یکی صدق یا صحت دارد، و آن دیگری بالضروره یا بالبداهه، یعنی بحکم منطقی یا خرد انسانی، باطل است. و امکان جمع بین آنها، یعنی صدق هر دو، نامعقول یا منطقی ناپذیر است. مثلاً از دو قضیه «زمین کروی است»، «زمین کروی نیست» که یکی قضیه سالبه جزئیه - یا درست تر بگوئیم سالبه شخصیه - و دیگری موجبه شخصیه است و اختلافشان فقط در سلب و ایجاب است، قطعاً و بالضروره فقط یکی از آنها باید صادق باشد. یعنی قطع نظر از تجربه و آنچه در عالم واقع هست، نمی‌تواند هر دوی آنها صادق باشد و مصداق داشته باشد.

اگر هم در عالم خارج، تناقض واقع شود، مادام که منطقی و طبعاً معرفت بشری همین نظم و نظام را دارد، یعنی به نحوی هست که این قواعد اساسی سه گانه را به نحو پیشینی و تحلیلی، ضروری و بدیهی می‌داند، نمی‌تواند از آن باخبر شود.

(۳) قاعده یا قانون امتناع ارتفاع نقیضین، یا منع خلوه یا منع طرد حد وسط، یا منع طرد شق ثالث Law of excluded middle است. همچنانکه جمع دو نقیض امکان ندارد، رفع یا انتقای هر دوی آنها نیز ممکن نیست. در همان مثالی که مطرح شد: «زمین کروی است»، «زمین کروی نیست» محال است که هیچیک از این دو قضیه مصداق واقعی تجربی، یا صدق تحلیلی نفس‌الامری نداشته باشد. چه زمین یا باید بکلی فاقد شکل باشد، یا دارای شکل. اما از آنجا که زمین جسم است، و هر جسمی ممتد است، و هر ممتدی دارای شکل است، پس زمین دارای شکل است. و هنگامی که از کروی بودن یا نبودن زمین سخن می‌گوییم، طبق قضیه یا قیاسهای مضمّر - نظیر آنچه گفته شد - شکل دار بودن آن



رایل

«آسمان، ریسمان است»، این قضیه فقط صورتاً به قضیه شبیه است، و در هر حال اگر از نوع قضایای ترکیبی تجربی باشد، ناچار صدقش از خودش بر نمی آید. در خارج و در عالم تجربه هیچ فردی از ریسمان، آسمان نیست. و آسمان معروف هم با ریسمان فرق دارد. اما اگر بگویند قضیه ای تحلیلی است خواهیم دید که قاعده بدیهی اول از قواعد یا قوانین سه گانه منطق و تفکر را نقض کرده است. طبق این قاعده آسمان آسمان است، و ریسمان ریسمان. از طرف دیگر موضوع و محمول یا باید اتحاد در ذات و ذهن داشته باشند یا اتحاد در مصداق و عین، و بدون این شرط هیچ محمولی بر هیچ موضوعی حمل نمی شود. این «قضیه» فاقد معنی یا مهمل نیست، بلکه محال است یعنی فاقد مصداق است. و پوزیتیویستهای منطقی باید اینگونه قضایا را شبه - قضیه و قضیه جعلی و کاذب بنامند. حاصل آنکه نقیض یا عکس این شبه - قضیه صادق است: آسمان ریسمان نیست. يك قضیه ظاهراً مهمل دیگر: «پنج (۵) زوج است». این گزاره تحلیلی است یعنی صدقش یا کذبش باید از خودش و بی مراجعه به تجربه خارجی برآید. تحلیلاً *analytically*، به ضرورت و بداهت عقل - یعنی منطقی - معلوم است که این گزاره کاذب است. در واقع «پنج زوج است»، برابر است با «پنج فرد نیست»، حال آنکه فردیت جزو تعریف یا به قول قدماء از لوازم ذات عدد پنج است. نه فردیت از پنج قابل سلب است، و نه زوجیت بر آن قابل حمل. و لذا این گزاره که مهمل می نماید، کاذب است، یعنی واضح البطلان است. حال آنکه مراد پوزیتیویستهای منطقی از مهمل قضیه یا شبه - قضیه ای است که فاقد معنی صریح منطقی یا تجربی باشد، نه صدقش معلوم کردنی باشد، نه کذبش. به نظر نگارنده «مهمل» نوع خاصی از قضایا نیست، چنانکه با مثالها و تشریح بیشتر، روشنتر خواهد شد، و «شبه - قضیه» نامیدن آنها هم فقط يك تسمیه بی مسماست، اگر جمله ای رعایت قواعد دستور زبانی را کرده باشد، نمی تواند فاقد معنا باشد. دیگر از محال که محال تر نمی شود. يك قضیه بی صدق و بی مصداق هم معنی دارد زیرا اگر معنی نداشت، سررشته ای برای تحقیق منطقی و تجربی آن در دست نبود.

مثال دیگر: «مربع مستدیر است» این گزاره نیز تحلیلاً یعنی بمحض تصور معنای مربع [= دارای چهار زاویه] و مستدیر [= مدور و بدون زاویه] کذبش معلوم می شود. در عالم تجربه هم تحصیلش محال است.

مثال دیگر: «بیضی نایبناست» این گزاره هم که در ظاهر و در اصطلاح پوزیتیویستها مهمل است، اعم از اینکه تحلیلی باشد یا ترکیبی، در عین مهمل نمایی صادق است چرا که برابر است با

را مسلم می گیریم، و در این صورت محال است که نه کروی بودن، و نه کروی نبودن در حق آن صادق نباشد.

اگر زمین شلجمی یا مکعب باشد، واضح است که کروی نیست؛ ولی کروی نبودن در مورد آن صادق است. پس بالضرورة و بالبداهه: یا کروی است، یا کروی نیست (و به شکلهای دیگر است). قول به این سه قانون، از پیش از تدوین منطق ارسطو هم سابقه دارد. و تاکنون اعتبار آن محفوظ است. و اگر بدیهی و ضروری باشد، که هست، اعتبارش همیشگی است. منطقیان و حکما و متکلمین اسلامی، هم این سه را اول الاوائل و ابده بدیهیات شمرده، و از شدت بداهت بی نیاز از برهان دانسته اند.

البته صحت بدیهی و ضروری این اصول، مبتنی بر اصل تقابل وجود و عدم یا وجود و رفع آن، یا بر دو ارزشی بودن *Law of bivalence*، یعنی انحصار قضایا به صدق و کذب یا به قول ابن سینا نبودن حالت واسطه ای بین سلب و ایجاب است. در دهه های اخیر کوششهایی برای بررسی امکان تدوین يك منطق سه یا چند ارزشی *many-valued logic* انجام گرفته است ولی هنوز سرانجام روشنی نیافته است و اگر هم مدون شود بیشتر اطلاق ریاضی دارد تا فلسفی و زبانی، و اگر هم کامل شود و اطلاق عام داشته باشد، چنانکه خواهیم دید بیشتر به سود استدلال ماست تا به سود استدلال آیر.

توضیح آنکه بحث آیر در فاقد معنی انگاشتن قضایائی که صدق و کذب آنها در تجربه تحقیق پذیر نیست، مبتنی بر منطق قدیمی دو ارزشی است. زیرا اینگونه قضایا را دارای ارزش سوم نمی شناسد. طبعاً ما نیز بحث خود را در همین متن پیش می بریم.

به رابطه مهمل و محال باز می گردیم. مهمل و محال هر دو در يك خصیصه متفق اند و آن اینکه مصداق خارجی ندارند و در يك چیز مختلف اند. محال می تواند معنا داشته باشد، ولی صدق ندارد: «نود و نه بزرگتر از صد است» یا مصداق ندارد: «هر چیز دو چیز است» حال چند قضیه «مهمل» را تشریح و تحلیل می کنیم:

اینکه بگوئیم «بیضی بینا نیست» و این درست است یعنی نوعی سالبه به انتفای موضوع یعنی لوازم موضوع است.

گزاره «مثلث خشمگین است» هم همینطور. از نظر منطقی می توان چنین قیاسی کرد: خشم از لوازم بعضی از جانداران است؛ مثلث بی جان است؛ پس مثلث خشمگین نیست [= نمی تواند باشد]. و نیز نقیض آن صادق است: «مثلث خشمگین نیست» که نوعی سالبه به انتفای موضوع است یا چنانکه گفته شد انتفای خصیصه ای که از ذاتیات و عوارض موضوع نیست.

گویا مهمل گویی، چندان هم که می گویند کار آسانی نیست! يك مثال دیگر: «عدم، وجود دارد» این گزاره به این صورت که بگوئیم «عدم تحقق و معنی دارد» درست است؛ وگرنه اگر بجای عدم تعریفش را بگذاریم «آنچه [یا «چیزی» که] وجود ندارد» آنوقت قضیه می شود: «چیزی که وجود ندارد، وجود دارد.» و این قضیه ای است که تحلیلاً (به طریقه تحلیلی) بالضروره و بالبداهه متناقض با خویش و باطل است. به عبارت دیگر به این می ماند که بگوئیم «لاوجود، وجود دارد» یا «ناموجود، موجود است» که متناقض - الاجزاء یا خود آخشیج self - contradictory است. مثال دیگر: «هستی، نیست» که قرینه مثال قبلی است. این نیز مهمل نیست بلکه متناقض (محال) است. چنانکه پارمنیدس نیز به آن اشاره کرده است: «نه می توان گفت و نه می توان اندیشید که هستی نیست» و مترجم و شارح فارسی کتاب فلسفه عمومی یا مابعدالطبیة در شرح آن افزوده است:

قول به اینکه «هستی نیست» مستلزم تناقض است. زیرا برای نفی هستی که هست، باید آن را شناخت و اگر هستی نداشته باشد، نمی توان آن را شناخت و نیز می بایست که هستی هستی داشته باشد تا درباره آن چیزی بتوان گفت، و حتی درباره آن بتوان گفت که هستی ندارد. و همچنین مفهوم هستی، مستلزم ثبوت هستی در حد ذات آن است.

اصولاً این نوع جدید از قضایا یا نامگذاری جدید قضایا، که گویا به ابتکار پوزیتیویستهای منطقی به انواع سابق اضافه شده و می گویند «نه صادق، نه کاذب، بلکه مهمل» آنقدر هم که در نظر اول به نظر می آید «مهمل» نیستند. به نظر من این نوع قضایا (گزاره ها، جملات، اخبار) شبه - قضیه pseudo-proposition یا شبه - گزاره pseudo-statement نیستند؛ بلکه شبه - مهمل یا مهمل نما هستند. به این شرح که باید با دقت آنها را تحلیل و تبطیع منطقی کرد و به مهمل واقعی که همانا محال است برگرداند، و یا نشان داد که بسادگی کاذب اند.

يك مسئله مهم و شایان توجه و تذکار این است که مهمل یا به قول ما محال با «شطح» یا قول متناقض نما یا به قول قدما «شبهه» یا به قول اروپائینها پارادوکس Paradox فرق دارد. ساده ترین فرقی این است که شطح قیاس است، و نه قضیه؛ یعنی از تألیف چند قضیه غالباً شرطیه تشکیل یافته است. اگر کسی بگوید «همه حرفهای من دروغ است» آیا این حرف او راست است یا دروغ؟ اگر راست باشد، پس دروغ خواهد بود. اگر این کلامش راست نباشد، یعنی همین اقرار را هم به دروغ کرده باشد، پس کلامش راست است.

این گونه پارادوکسها از زمان زنون الثانی، که دارای شبهات معروفی بویژه درباره حرکت است، و احتمالاً پیش از او نیز وجود داشته است. در قرون جدید بویژه این قرن، ریاضیدانان و منطقیان بزرگ نظیر کانتور و راسل کوششهایی موفق در حل انواع پارادوکسها اعم از منطقی و زبانی و ریاضی به خرج داده اند. اگر کسی این شبهه را پیش بکشد که چه بسا پارادوکسها همانا مهمل یعنی «نه صادق و نه کاذب» به معنای واقعی باشند. نگارنده حرفی ندارد و در صورتی که اثبات شود حاضر است بپذیرد. در آن صورت هم در سرنویشت فعلی بحث، تفاوتی ایجاد نمی شود. چه به شرط احراز این ادعا، می توان مطمئن بود که «مهمل» فقط در هیئت پارادوکس ظاهر می شود، و نه در هیئتهای دیگر.

با اقتباس از طرحی که جان لاک به دست داده است نیز می توان به ماجرای قضیه «مهمل» نگریست. لاک در کتاب پژوهشی در فهم انسانی می گوید:

«... برای تمیز نهادن بین امور، می توان حدساً آنها را به سه دسته تقسیم کرد: (۱) موافق با عقل: according to reason؛ (۲) فراتر از عقل above reason؛ (۳) مخالف با عقل Contrary to reason. قضایای موافق با عقل، قضایایی هستند که حقیقت آنها را به وسیله آزمون و دنبال گیری تصوراتی که از حسیات یا تأملات خود داریم، کشف می کنیم، و با قیاس طبیعی در می یابیم که صادق یا محتمل الصدق اند.

قضایای فراتر از عقل قضایایی هستند که با عقل [= منطقی؟] نمی توانیم صدق یا احتمال صدق آنها را از آن مبانی، که یاد شد، استنباط کنیم.

قضایای مخالف با عقل قضایایی هستند که با اندیشه های صحیح و صریح ما معارض و غیر قابل جمع اند. بدین سان وجود يك خدا، موافق با عقل است؛ و وجود بیش از يك خدا، مخالف با عقل است، و مسئله قیامت فراتر از عقل است.

فرا تر از عقل را به دومعنی نیز می توان گرفت: الف) آنچه فرا تر از احتمال است (above probability: ب) آنچه فرا تر از قطع و یقین above certainty است. مخالف با عقل را گاه به همین شیوه می توان به دومعنی گرفت.

صدق و کذب قضایا و معنی داشتن قضیه «خدا هست». لاک بالصراحه نظر خودش را درباره قضیه «خدا هست» بیان کرده است و آنرا موافق با عقل [= منطقی؟] شمرده است همه مؤمنان نیز با او در این باب هم عقیده اند. شکاکان و لادریه و آزاداندیشان غالباً آن را فرا تر از عقل شمرده اند. آیر حتی از منکران وجود خداوند نیز فرا تر رفته است:

«... باید دانست که نظر ما درباره اخبار و قضایای دینی با نظر ملحدان یعنی منکران وجود خداوند و لادریون و شکاکان فرق دارد. زیرا خصوصیت شکاکان این است که می گویند وجود خداوند امر ممکن است که دلیلی له یا علیه اعتقاد به آن نیست؛ و ملحدان می گویند که لا اقل محتمل است که خدائی نیست. ولی نظر ما که می گوئیم هرگونه اظهارنظری در این باره مهمل و بی معنی است نه فقط با نظر آنها یکی نیست و این دو عقیده مشهور را تأیید نمی کند بلکه متنافی با آنهاست. زیرا اگر قول به اینکه خدائی هست مهمل خوانده شود، قول مخالف آن که خدائی نیست هم مهمل خواهد بود، زیرا فقط قضایائی دارای معنی است و می توان آنها را نقض کرد که در بیان آن به مهمل گویی دچار نشویم. اما شکاکان با اینکه از این اظهار که خدائی هست یا نیست، خودداری می کنند؛ ولی با این حال منکر نیستند که مسئله «خدای متعالی موجود است» مسئله واقعی است. یعنی انکار ندارند که دو جمله «خدای متعالی وجود دارد» و «خدای متعالی وجود ندارد» اظهار دو قضیه است که یکی صادق و دیگر کاذب است. آنها فقط می گویند که وسیله ای نداریم که تصدیق کنیم کدام یک از آنها صادق و کدام کاذب است، و لذا نباید خود را ملزم به قبول هیچ یک از آنها بنمائیم. ولی چنانکه دیدیم جملات مورد بحث اصلاً حاوی قضیه ای نیستند. لذا مذهب شك هم به این طریق منتفی می گردد» (ص ۱۶۱).

در قولی که نقل شد، آیر مرتکب چندین مسامحه منطقی شده است که به یکایک آنها خواهیم پرداخت.

بحث و استدلال منطقی و کلامی و فلسفی در اطراف اثبات یا انکار وجود خداوند سابقه بیش از دوهزار ساله دارد. در بعضی از انواع برهانها ثابت شده و در بعضی رد شده است، حداکثر به قول کانت به این می رسیم که این مسئله از مسائل جدلی الطرفین است. ولی نه کانت و نه قبل و بعد از او هیچ اهل فلسفه یا منطقی

ادعا یا اثبات نکرده است که مسائل جدلی الطرفین مهمل یا فاقد معنی هستند. اتفاقاً اینگونه مسائل معنای مضاعف دارند، چه ظاهراً هم خودشان و هم عکسشان معنی دار و موجه و مبرهن می نماید. یعنی این قضیه همواره خودش و معنایش بحث انگیز بوده، نه بی معنایی اش، چنانکه ادعای بی منطقی پوزیتیویستهای منطقی است.

شاید اصولاً این راه را به پای منطقی نمی توان رفت؛ اما آنچه به نظر بنده ضروری عقلی می رسد این است که در هیچ شأنی، «نفس الامر» نمی تواند بلا تکلیف و به دو صورت باشد. و خداوند در انتظار نتایج قیاسهای صحیح یا غلط منطقیان، در حالت منتظره، یعنی در سر حد استوای بین وجود و عدم، و نه وجود نه عدم، بسر نمی برد.

باری می توان شبهه را قوی گرفت و قبول کرد که دلایل له و علیه اثبات وجود خداوند تکافو و تساوی داشته باشد. اما نتیجه منطقی و منصفانه ای که از این تعادل و تعارض ادله و براهین می توان گرفت همانا لادریگری agnosticism است یعنی قول به تعطیل، و اینکه نمی دانیم یا نمی توان دانست، یا نمی توان مبرهن کرد که خدائی هست یا نه، چنانکه برتراند راسل در مناظره معروفش با کاپلستون، با آنکه بالصراحه و از نظر فلسفی از موضع آتئیسم atheism (انکار وجود خداوند) بحث و دفاع می کند، ولی در پاسخ سؤال صریح کاپلستون می گوید موضع رسمی اش لادریگری است. راسل خوب می داند که اتخاذ این وضع به الزام منطقی است، نه اقتضای ادب یا انصاف.

آیر و هم رأیان او قضیه را خلط کرده اند و با معیار تحکمی و خودساخته اصل تحقیق پذیری - که مخالفت فیلسوفان از هر مشرب و اهل علم و اهل کلام را به یک اندازه برانگیخته است، و طرح و تفصیل آن به مجال و مقال دیگری موکول می شود - معنی داشتن قضایا را به تحلیلی یا تجربی بودن منحصر کرده اند. حال آنکه بر طبق ایراد معروفی که به اصل تحقیق پذیری وارد آورده اند، خود این اصل، از مهلکه این معیار، سالم بیرون نمی آید. زیرا نه صدق و ضرورت (یا بداهت) منطقی دارد، نه صدق و صحت تجربی.

نگارنده این را جزو ادله منطقی خود قلمداد نمی کند ولی جای این پرسش هست که چرا در طول بیش از دوهزار سال تاریخ فلسفه، فیلسوفان قائل به وجود خدا، یا علی الخصوص فیلسوفان منکر وجود خدا اجماعاً با این قضیه، یعنی قضیه های «خدا هست» یا «خدا نیست» معامله قضایای معنی دار کرده اند، و اعم از اینکه به صدق هر یک از این دو، ایمان یا اذعان داشته باشند یا خیر، و اعم

از اینکه اقامه برهان کرده باشند یا نه، آنها را معنی دار دانسته اند. ایریک جا قضیه خدا هست را «نه صادق نه کاذب» می داند (ص ۱۶۰) و در جای دیگر می گوید «اگر قول به اینکه خدائی هست مهمل خوانده شود، قول مخالف آن که خدائی نیست هم مهمل است» (ص ۱۶۱). این قول اخیر را به صورت شرطی بیان می کند ولی از اقوال دیگرش و فحوای سراسر کتاب برمی آید که مرادش شرطی نیست. اما بصورت شرطی ادا کردن این عبارت، حاکی از این واقعیت است که همان بخش اول را هم به اثبات منطقی نرسانده است. در هر حال آیر در اینجا مرتکب مسامحه منطقی عظیمی شده است و قانون امتناع ارتفاع نقیضین یا منع خلو را که یکی از سه قانون اصلی منطق و تفکر است، و پیشتر هم از آن سخن گفتیم، نقض کرده است.

خود او هم در کتاب مورد بحث (زبان، حقیقت و منطق) به اهمیت و اعتبار این قاعده اشاره می کند: «طبق این قاعده، هر قضیه ای یا صادق است یا کاذب، یا به عبارت دیگر محال است نه خود قضیه و نه نقیض آن هیچ یک صادق نباشند.» (ص ۸۹). حال اگر قضیه «خدا هست» فاقد معنی یا «نه صادق نه کاذب» باشد، نقیض آن یعنی «خدا نیست» دیگر نمی تواند فاقد معنی یا «نه صادق نه کاذب» باشد.

اما معنی داشتن «خدا هست» از همین امر ساده برمی آید که می توان آن را تکذیب کرد. همه آنتیستهای که با نوشتن ردیه ها و آوردن استدلالهای گوناگون، به تکذیب این قول برخاسته اند، صرف نظر از اینکه امتناع وجود خداوند را ثابت کرده باشند یا نه، این را ثابت کرده اند که باصطلاح نقطه عزیمتشان معنا داشتن این جمله، یا جمله مشابه آن، یا این معنی به هر صورت که در قالب جمله ریخته شود، بوده است.

«خدا نیست» نیز از نظر معنی داشتن، قطع نظر از صدق و مصداق نفس الامری، صرفاً از این نظر که افاده معنی می کند برابر است با «خدا هست».

منتها چنانکه گفته شد اینها صرفاً دوقضیه اند، نه قیاس یا برهان و اگر بخواهیم وارد برهانهای له و علیه آن شویم از بحث منطقی - زبانی به بحث فلسفی - کلامی خواهیم رسید.

اگر آیر بگوید مدلول و معنای کلمه «خدا» معلوم نیست یا حتی متناقض و ممتنع است، مسئله جداگانه ای است که جدلی الطرفین است و سرو کار با استدلالها و قیاسهای گوناگون پیدا می کند. اما مبهم بودن ادعائی معنای کلمه «خدا» نیز مسموع نیست مگر وقتی که می گوئیم «جهان هست» یا «کیهان هست» علم تفصیلی ای که طابق النعل بالنعل مساوی و متناظر با یکایک اقلام هستیها و

هستومندهای خرد و کلان از ذرات اتمی گرفته تا کهکشانهای درحال پیدایش و گسترش باشد داریم؟

استیس، فیلسوف معاصر انگلیسی، در کتاب عرفان و فلسفه اشاره ای دارد که نقلش بی مناسبت نیست:

«... اخیراً در سخنرانی یک فیزیکدان نامی، یکی از شنوندگان سؤال بی ربطی از او کرد: «آیا شما به خدا اعتقاد دارید؟» فیزیکدان جواب داد: «من این کلمه را بکار نمی برم، چون خیلی مبهم است.» به عقیده من این پاسخ خطاست. باید می گفت: «من کلمه خدا را به کار نمی برم، چون خیلی دقیق است.»

ما شبهه را قوی تر گرفتیم و گفتیم معنا داشتن این قضیه با صدق یا کذب آن دوجیز است، نه یک چیز. آیر و هم‌آینش به خیال خود می خواهند آب را از سرچشمه ببندند. همین است که کوشش بی فایده ای در جهت بی معنی و عبث جلوه دادن مسئله ای که تاکنون بیشترین تأثیر را بر تمدن و تفکر بشر داشته است، به خرج می دهند. و چنانکه گفته شد با اصل تحقیق پذیری جزمی خود مخالفت و مقاومت مردم عادی اعم از مؤمن و نامؤمن، و نیز فیلسوفان، حتی فیلسوفان تجربه گرای منکر وجود خدا، نظیر راسل و رایل، و عالمان و فیلسوفان علم چون پلانک و پوپر را برانگیخته اند.

جان پاسمور می گوید: «مردم وقتی که می شنیدند [که پوزیتیویستهای منطقی می گویند] قضایای متافیزیک، نه صادق است نه کاذب، بلکه مهمل است، تکان می خوردند»^۸.

این احساس شوک که به مردم دست می داده یا می دهد، یک واکنش حرفه ای و تخصصی فلسفی یا کلامی نیست، بلکه ناشی از منطق طبیعی و صرافت طبع مردم است.

باری به دنبال بحث راجع به صدق و کذب قضایا و اعتبار و اطلاق قاعده «منع خلو» می پردازیم. راسل در یکی از مهمترین آثارش، پژوهشی درباب معنی و حقیقت، بحثهای باریکی هم درباره معنی قضایا و هم فصل مستقلی به نام «قاعده منع خلو» دارد که نقل بخشهایی از آن مفید است:

«مسئله قاعده امتناع ارتفاع نقیضین نیز با بحث حاضر [بحث درباره معنی و مدلول جملات] ارتباط دارد»، «معنای یک جمله چیزی است که بیان می کند یا از آن بر می آید. بدین سان جملات صادق و کاذب به یکسان معنی دارند، ولی یک رشته الفاظ که نتواند هیچ چیز از حالت یا مافی الضمیر گوینده را بیان کند، بی معنی است»^۹.

«یک جمله ممکن است معنای صادق یا کاذبی را برساند، یا هیچ معنایی را افاده نکند، ولی اگر معنایی در برداشت، در این صورت

معنا و مدلولش یا باید صادق باشد یا کاذب»^{۱۱}

«از آنجا که جمله معنی دار ممکن است [= می تواند] کاذب باشد، معلوم است که معنی داری يك جمله، امری نیست که آن را صادق (یا کاذب) می گرداند».

«چنانکه همه می دانند براونر Brouwer با اتکا به مبانی شناخت شناسانه، در اعتبار قاعده منع خلو شك کرده است. وی با بسیاری دیگر هم عقیده است که حقیقت یا «صدق» truth فقط در ارتباط با قابلیت تحقیق verifiability معلوم می شود. و این قابلیت تحقیق یا تحقیق پذیری، مفهومی است متعلق به نظریه معرفت Theory of knowledge. اگر حق با او باشد، قهراً قاعده امتناع ارتفاع نقیضین، و قرینه اش قاعده امتناع اجتماع نقیضین، هر دو متعلق به حوزه شناخت شناسی (بحث المعرفه) Epistemology خواهند شد، و باید در پرتو تعریفی که بحث المعرفه از صدق و کذب به دست می دهد لحاظ شوند...»

«... اگر «صدق» truth را وابسته به آگاهی [= علم، اطلاع، معرفت knowledge] کنیم، منطق بکلی تعطیل و تباه می شود، لامحاله قسمت اعظم استدلالهای مقبول، از جمله بخشهای بسیاری از ریاضیات را باید نامعتبر و مردود شمرد. اما اگر قاعده منع خلو را قبول داشته باشیم، خود را با يك متافیزیک واقع گرا مواجه می بینیم که عملاً یا نظراً با اصالت تجربه ناسازگار می نماید...»

«... هیچکس تا این حد پا را فرا نگذاشته است که «صدق» را به معنای «آنچه معلوم است» بگیرد. حتی تعریف شناخت شناسانه صدق «آنچه می تواند معلوم شود» است. کلمه قابل تحقیق verifiable تداول عام دارد و يك قضیه در صورتی قابل تحقیق است که بتواند (امکان داشته باشد) به تحقیق برسد. این شرط و تعریف مشکلاتی بر می انگیزد، زیرا «امکان» و «قابلیت» مفهومی است دست و پاگیر و بلا تکلیف. اگر قرار است تعریف، خود به تعریف دیگری نیازمند نباشد، باید مراد از این نوع خاص امکان یا قابلیت روشن شود...»

«... ما از کجا بدانیم که يك تجربه «ممکن» هست یا نه؟ واضح است که این مستلزم معرفتی [= علم و اطلاعی] هست که از حد تجربه بالفعل فراتر می رود...»

«... طبق نظریه ای که تارسکی به دست داده و حقیقت را انطباق با واقعیت شمرده، قضیه «دارد برف می بارد»، وقتی که برف بیارد، صادق است. اما در نظر اول prima facie هم بر می آید که این مسئله ربطی به علم و اطلاع ما ندارد. اگر شما ندانید که دارد برف می بارد، این امر، قضیه «دارد برف می بارد» را از صدق نمی اندازد. ممکن است بالاخره وقتی که شما از پنجره به بیرون نگاه کردید،

بینید که چند سانت برف بر زمین نشسته است و بگوئید «باید چند ساعتی باریده باشد». اگر شما به صرافت نیفتاده بودید که از پنجره به بیرون نگاه کنید، آیا مطمئناً و بی هیچ تفاوتی برف در حال باریدن می بود؟ در همه مدتی که شما به بیرون نگاه نمی کرده اید، قضیه «دارد برف می بارد» صادق بوده است، هر چند که شما نمی دانسته اید، یعنی از صدق آن خبر نداشته اید. این تلقی را اصالت واقع realism و مبتنی بر عرف عام common sense می گویند. و همین نظر است که قاعده منع خلو [= طرد حد وسط = طرد یا اخراج شق ثالث = امتناع ارتفاع نقیضین] را بدیهی می نمایاند ...»

«... سرانجام عقیده من این است که «صدق» و «آگاهی» [علم به ماوقع، اطلاع] دو چیزند و از یکدیگر مستقل اند، و يك قضیه هر چند که هیچ روشی برای کشف صدق آن وجود نداشته باشد، ممکن است صادق باشد. یعنی قاعده منع خلو را می پذیرم...»

«... بدین سان [به نظر من] صدق اعم از آگاهی است. ... هنگامی که پژوهشی را آغاز می کنیم، این امر را مسلم می گیریم که قضیاتی که به پژوهش ما مربوط می شوند، یا صادق اند یا کاذب، بعداً ممکن است دلیل و شاهی برای آنها پیدا کنیم یا نکنیم. قبل از اختراع طیف نما (اسپکتروسکوپ)، اظهار نظر درباره ترکیب عناصر ستارگان غیر ممکن بود؛ ولی این تلقی بر خطا بود اگر می گفتیم آن عناصر نه جزو عناصری است که تا آن زمان برای ما شناخته شده، و نه غیر از آن. در حال حاضر هم ما نمی دانیم آیا در جاهای دیگر کیهان حیات هست یا نه، ولی حق داریم و درست است که مطمئن باشیم که یا هست یا نیست. بدین سان همانقدر که به علم و اطلاع احتیاج داریم، به قبول «صدق» [نفس الامری] نیز نیازمندیم. زیرا حد و مرزهای دانش بشری هنوز نامعین است، و زیرا بدون قبول قاعده منع خلو، نمی توانیم پرسشهایی را که به کشفیات علمی منتهی می شود، مطرح کنیم»^{۱۲}.

آنچه نقل شد. خلاصه قسمتهای مهم و مربوط يك فصل از کتاب پژوهشی در باب معنی و حقیقت برتراند راسل، یکی از بزرگترین فلاسفه و منطقیان این قرن و استاد آیر، بود. آیر خود در ابتدای کتاب زبان، حقیقت و منطق می گوید: «نظریاتی که در این رساله ارائه شده ناشی از تعلیمات برتراند راسل و ویتگنشتاین است...» (ص ۱۲)

آری قول به اینکه «خدا هست» و «خدا نیست» هیچکدام نه صادق اند نه کاذب، برابر با این است که خدا نه هست و نه نیست، که منطق راه نمی دهد. براونر واضح ریاضیات شهودی هم که طبق

اشاره راسل، منکر اعتبار منع خلو است، اولاً شکل خاصی از آن را قبول دارد، ثانیاً به وجود ارزش سوم یا شق ثالث معتقد نیست.^{۱۰}

تصور می‌کنم بعضی از پوزیتیویستهای منطقی، آنقدر که در بند معنی داشتن جملات و قضایای دیگران بوده‌اند، گاه از یاد معنی داشتن جملات خودشان غافل می‌شده‌اند.

آیر برای پرهیز از اتهام تناقض، و دچار شدن با بن بست امتناع ارتفاع نفیضین، می‌گوید: «اصلاً جملات مورد بحث حاوی قضیه‌ای نیستند» (ص ۱۶۱)، حال آنکه اگر جمله‌ای معنا داشته باشد - و معنی داشتن هم شرط دشواری نیست، کافیسیت دستور زبان رعایت شود، اگر کاذب یا محال هم از آب درآمد باکی نیست، چون در این دو صورت هم معنی خواهد داشت - و در آن چیزی بر چیزی (با حفظ شرایط منطقی) به سلب یا ایجاب حمل و اسناد شده باشد، قضیه است.

اگر به مسئله متنازع فیهِ و جنجال آمیزی که دربارهٔ «محمول واقع شدن یا نشدن وجود» که از کانت به این سو در میان فلاسفه و منطقیان در گرفته اشاره یا استناد کنند، باید گفت در سرنوشت فعلی بحث و بحث فعلی ما اثری ندارد، زیرا در فرمول «هست/ نیست» همه چیز می‌گنجد، حتی محال. می‌توان گفت «محال هست» و «محال نیست». این دو قضیه حتی اگر صدق یا مصداق هم نداشته باشند، معنی دارند. چون اگر معنی نداشتند مبنائی برای سنجیدن صدق و کذبشان وجود نداشت. اما چنانکه مشروحاً بیان شد با اطلاق قواعد سه گانه، بویژه قاعده منع خلو، معلوم و مبرهن می‌شود که یکی از دو قضیه، الزاماً باید صادق باشد. هنگام تعریف محال گفتیم محال آن است که یکی از قواعد سه گانه اساسی منطق را نقض کرده باشد و مثالهای فراوانی برای آن زدیم؛ پس محال، اگر نه در عالم طبیعت، در حوزه منطق وجود و تحقق دارد. حال آنکه «خدا» طبق تعریف و آنچه نزد مؤمنان و متکلمان مسلم است، نقطه مقابل محال یعنی واجب است. «بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا». «خدا هست» در واقع برابر است با «واجب الوجود هست» که دیگر قضیه‌ای تحلیلی و بدیهی و ضروری می‌شود.

واضح است که «خدا» نام کلی غیر فنی و غیر فلسفی خداوند است و در فلسفه و کلام بجای آن «علت العلل» یا «علت اولی» یا «واجب الوجود» و نامهای دیگر می‌نشینند. و پیداست که قضیه «علت العلل هست» صورت دیگر و منطقی تری است از «خدا هست».

دریغ است که در همین مورد، یعنی انحصار قضایای معنی دار به صادق و کاذب، قول گیلبرت رابیل، فیلسوف معاصر انگلیسی (۱۹۰۰ - ۱۹۷۶) استاد دیگر آیر را نیز نقل نکنیم. رابیل دربارهٔ

انحصار قضایای معنی دار به صادق و کاذب در کتاب مهمش مفهوم ذهن چنین می‌گوید:

«... يك جمله معنی دار، که مثبت و اخباری باشد، باید یا صادق باشد یا کاذب اگر صادق باشد، تأیید می‌کند که موضوعش دارای يك خصیصه معین هست یا بوده است. اگر کاذب باشد، موضوعش فاقد آن خصیصه است. ولی حالت سوم و منزلگاه میانه‌ای بین صدق و کذب وجود ندارد، یعنی راهی نیست که موضوع - که محمولی در گزاره برای آن هست - بتواند از برقراری ارتباط با آن خصیصه طفره برود، یا در صورتی که قضیه سلبی است، و خصیصه‌ای از موضوع سلب شده است، بتواند از پیش خود خصیصه‌ای بترشد. يك ساعت می‌تواند ساعت درست را نشان بدهد، یا ساعت غلط را نشان بدهد؛ ولی نمی‌تواند ساعتی را نشان بدهد که باید درست باشد، ولی نه درست است نه غلط.»^{۱۱} [تأکید از ماست].

ممکن است آیر یا سایر پوزیتیویستهای منطقی، یا هر فیلسوف آتئیست دیگر ادعا کند که می‌تواند ثابت کند خدا ممتنع الوجود است. در پاسخ باید گفت فلاسفه متألهی نیز بوده‌اند و هستند که می‌توانند، علاوه بر نقض آن ادعا یا استدلال، ثابت کنند که خداوند واجب الوجود است. حاصل همان تکافو ادله می‌شود که پیشتر هم اشاره کردیم، و يك نمونه تاریخی اش در شرح مناظره معروف راسل و کاپلستون بخوبی نشان داده شده است.

اگر قضیه «خدا هست» قابل تحقیق عینی و تجربی نیست، که نباید هم باشد، در عوض به گفته پوپر قابل تکذیب و تعیین کذب هم نیست. و این شرط ضمنی و ذاتی همه قضایا و احکام مابعدالطبیعی است. و این حد فاصل بین علم و جز علم (یعنی متافیزیک بمعنی الاعم شامل: فلسفه، اخلاق، عرفان، ادیان، هنر، زیبایی شناسی و مباحث تاریخی و ایدئولوژیک و نظایر آنها) است نه بین معنی و بی معنی.

منطقاً و در شرایط حاضر هیچ منکری که منطق را محترم و معتبر بشمارد نمی‌تواند از موضع لادریگری - یعنی استوای بین اثبات و انکار، یا نومییدی از اثبات و انکار و تعطیل هرگونه معرفتی نفیاً و اثباتاً در این باب - تجاوز کند. این مسئله، مسئله الهیات نیست، الزام منطق است.

اما مؤمنان موضع دیگری دارند و غالباً نه خدا را اثبات می‌کنند و نه منطق را تنها یا معتبرترین دستگاه کشف و اثبات وجود خداوند می‌دانند. آنان صرفاً به وجود خداوند ایمان دارند، بی آنکه به ذات او یا حتی صفات او علم تفصیلی داشته باشند. یعنی با ایمان به همان قطع و یقینی می‌رسند که معمولاً با علم و منطق به آن

می‌توان رسید. اما نامؤمنان بدون اثبات ممتنع‌الوجود بودن خداوند چه می‌توانند کرد؟ مگر اینکه تن به ایمانی از نوع دیگر بدهند و به امتناع وجود او ایمان بیاورند!

بسیاری از عرفا و دینداران بر این رفته‌اند که دلشان به وجود خداوند گواهی می‌دهد. اما نادینداران و ناعرفا و به طور کلی نامؤمنان ادعا نکرده‌اند که دلشان به عدم او گواهی می‌دهد. پس يك اجماع و يك قبول عام در يك جهت داریم که قرینه آن را در جهت دیگر نداریم.

يك مسامحه منطقی دیگر اینان و آیر این است که در نفی حکمت و انکار معنی کردن از قضیه «خدا هست» مرتکب يك اشتباه فریب‌دیند می‌شوند و نمی‌پرسند «خدا» به چه معنی و با کدام تعریف؟ خدای شخص مانند یا متشخص personal یا غیر متشخص impersonal؟ یعنی خدایی که «تشبیهی» است و صفات بشری دارد، یا خدایی که «تنزیهی» است و صفات انسانوار ندارد. خدای مترفع و متعالی از طبیعت و مخلوقات transcendent یا بصورت علت حاله (درون‌ماندگار) و داخل در طبیعت immanent، خدای وحدت وجودی؟ که آنهم خود به دو صورت کلی مطرح است: یکی «همه خدائی» در pantheism و یکی «همه در خدائی» در panentheism. آیا خدایی که در ادیان مطرح است، یا خدائی که در عرفان هست؟ خدایی که در خداشناسی عرفی theism از او سخن می‌گویند یا در خداگرایی طبیعی deism؟ آیر و دیگر پوزیتیویستهای منطقی این پرسشها را نمی‌پرسند، زیرا تصمیمشان را از پیش گرفته‌اند که خدا را به هر معنا و با هر تعریفی و به هر قیمتی انکار کنند. و این با آن همه تعلق خاطر که به منطقی و زبان و تحلیل‌های بیچاپیج منطقی - زبانی دارند، ناسازگار است. درست به این می‌ماند که بگویند موجودی به نام X (ایکس) با هر معنا و تعریفی که داشته باشد، نمی‌تواند وجود داشته باشد. اصلاً معنی نمی‌تواند داشته باشد. حتی نقیض آن هم نمی‌تواند وجود یا معنی داشته باشد. به این می‌گویند انکار بلا تصور.

اما اینکه آیر و همالانش این سؤالها را نمی‌پرسند يك دلیل دیگر هم دارد که بسیار مهم است و آن این است که دقیقاً می‌دانند قضیه «خدا هست» و قرینه اش «خدا نیست» چه معنایی دارد. ولی چون عناد با متافیزیک و ستیزه با الهیات، از عهد اوگوست کنت و ارنست ماخ، جزو قوالب ذهنی و بافت جهان‌نگری‌شان در آمده است، و چون تصور می‌کنند که با این انکار، معرفت بشری را به قطع و یقین بیشتری نایل خواهند کرد، و علوم تجربی را در مسیر پیشرفت محیرالعقولی خواهند انداخت، حقیقت را که سهل است، منطقی را نادیده می‌گیرند و ابتدا به نوع سومی از قضایا که نه

صادق باشد و نه کاذب قائل می‌شوند بعد نام آن را مهمل می‌گذارند. آیا قضایا و گزاره‌های دینی و تاریخی و اخلاقی و استحسانی و امثال آنها که روزمره عمده‌ترین بار تفهیم و تفاهم کتبی و شفاهی انسانها را به دوش می‌کشند، نه صادق است نه کاذب، یعنی مهمل و لایعنی است؟ به قول گیلبرت رایل:

«آیا جملاتی که خود جمله Erkenntnis [= شناخت؛ ارگان حلقهٔ وین] از آنها تشکیل یافته متافیزیک‌اند؟ اگر نیستند، پس آیا فیزیک‌اند یا نجوم یا جانورشناسی؟ تکلیف عبارات و فرمولهائی که اصول ریاضیات [اثر مشترک راسل و وایتهد] آکنده از آنهاست چه می‌شود؟ مبهوت مانده بودیم که سرنوشت رسالهٔ منطقی - فلسفی ویتگنشتاین با دعاوی دوگانه‌ای که در این عرصه دارد [شاید مراد مؤلف این باشد که در این رساله، هم با متافیزیک معارضه شده، و هم در آن اقوال و احکام متافیزیکی راه یافته است] و پژوهشهای فلسفی او با چالشگری یگانه‌اش [که سراپا متافیزیک است (؟)] چه خواهد شد. نویرات، شلیک، کارناب، وایسمان و از میان ماها از همه بیشتر آیر، بی‌محابا مسئله‌ای ایجاد کرده بودیم که راه جلش نه در نحو منطقی زبان [اثر کارناب] نهفته بود و نه در تراکتاتوس [همان رسالهٔ ویتگنشتاین]».

دیگر اینکه اگر قضایا و احکام متافیزیک، بمعنی الاعم، آنچنانکه پوزیتیویستهای منطقی بویژه آیر می‌گویند «نه صادق باشند نه کاذب» منطقی نمی‌توان چنین قضایایی را مهمل یا فاقد معنی خواند. چون قضیهٔ فاقد معنی حسابش جداست و اجمالاً بررسی کردیم. یعنی نباید ارزشگذاری کنند، باید بگویند «صفر» یا «تهی» است. زیرا مهمل که باید از نظر منطقی و معنایی بیطرف و خنثی باشد، خنثی نیست؛ و با فحوای منفی و تخفیف‌آمیزی که دارد مترادف با کاذب گرفته می‌شود. حال آنکه چنانکه دیدیم از نظر منطقی و نیز معناشناسی و زبانی، بین صدق و کذب، و معنا و بی‌معنایی فرق هست. چنانکه بین صادق بودن و مصداق داشتن هم فرق است. اینان به الزام منطقی باید بگویند نه صادق، نه کاذب، نه بی‌معنی، نه بی‌معنی؛ بلکه با مرجعی نه معین، و نه نامعین.

سخن آخر اینکه خداوند فرا - منطقی است. نه اینکه غیرمنطقی یا منطقی ناپذیر یا ضد منطقی است. هرگز. هیچ ضرورتی ندارد که ساعتساز از قوانین حرکت ساعت پیروی کند. کلید این راز عظیم شکوهمند، اگر هم «منطقی» باشد «منطق» نیست. شناخت خداوند برابر است با ایمان به او، که الزاماً از طریق منطق نیست و غالباً هم از طریق منطق نیست. خداوند خود منشاء منطقی است که يك جلوه اش منطق و نطق بشری، و جلوهٔ مشابه دیگرش

ساختمان منطق پذیر و در عین حال منطق ناپذیر جهان هستی است.

و چنانکه در آغاز این مقاله آمد، منطق که طبعاً طبق طبیعت و طاقت بشری پرداخته و پرورده شده، یکی از زبانهای حقیقت است، نه همه زبانهایش، و نه تنها زبانش. منطق بشری که محدود و محکوم به محدودیتهای ذهن و زبان بشر است، همواره و بنا گزیر روبه اصلاح و تکامل دارد. و گرنه دیگر به کوشیدنیهای پایان ناپذیر و همیشگی فیلسوفان و منطقیان نیازی نبود. حال آنکه حقیقت متعال و در عین کمال است، و از تطاول تکامل جوئیها و منطق بازیهای افتان و خیزان و شکسته بسته ما برکنار است.

ما چون به کاربرد ضمنی و غالباً ناخود آگاهانه منطق که همانا قواعد و قوالب عقل و تعقل است معتاد و مجبوریم، هر جا که مرکب منطق پیش نرود، از رفتار باز می مانیم و پایان شناخت خود از هستی را پایان مرزهای هستی می انگاریم. حال آنکه معلوم نیست که تمامت هستی و تمامی وجوه آن - کس چه می داند که هستی چه وجوهی دارد؟ - معلوم علم ما و منطق منطق ما واقع شود:

خیال حوصله بحر می بزد هیات

جهاست در سر این قطره محال اندیش!

۱، ۲ و ۳) قضیه تحلیلی analytic قضیه ای است همانگونه (tautologic) که غالباً حمل شی، بر نفس است و یا به عبارت دیگر دارای حمل اولی و ذاتی یا هو هاست. حکما و منطقیان اسلامی اینها را از صنف «قضایا قیاساتها معنا» یعنی قضایایی که صدق و بداهت (= ضرورت) شان از خودشان برمی آید، شمرده اند: «عدد ۲ زوج است» یا «هر کل از جزء خودش بزرگترست» و اغلب قواعد و قضایای منطقی و ریاضی که توتولوژیک اند، از نوع تحلیلی اند. حقایق پیشینی a priori یا ماقبل تجربی، نظیر اینکه «هر چیز خودش است» همه تحلیلی اند. تفاوت بین قضایای تحلیلی و ترکیبی تفاوتی معرفت شناختی (ایستمولوژیک) است. این دو اصطلاح اسکولاستیک اند و ریشه اصلی آنها در آثار ارسطو است و کاربرد امروزیشان از کانت است. اما قضایای ترکیبی synthetic یا تألیفی یا تجربی، دارای حمل شاعر صناعی اند: «فلزات هادی الکتریسیته اند» که هدایت برق، با لپداهه یا بالضروره از مفهوم «فلز» بر نمی آید. لذا قضایای ترکیبی، پسینی a posteriori یا ما بعد تجربی اند.

کانت به نوع سوم از حقایق و قضایا، یعنی پیشینی ترکیبی synthetic a priori نیز قائل بود و ریاضیات و مفروضات مسلم انگاشته شده علوم را از این نوع می شمرد. ولی فرگه و راسل و وایتهد و نیز آیر از منتقدان و منکران این نظرنند. (۴) آنچه از احوال و آثار و آراء آیر تا اینجا نقل شد، عمدتاً تلخیصی بود از مقاله زیر: D. J. O'connor, "Alfred Jules Ayer" in *Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards. (New York, MacMillan; Free Press, 1972.) Vol.1, PP 229 - 23/.

(۵) پل فولکیه، فلسفه عمومی یا ما بعدالطبیعه. ترجمه یحیی مهدوی، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷)، ص ۲۳.

6) John Lock, *An Essay Concerning Human understanding*. Book IV (chap. XVIII)

(۷) و. ت. استیس، عرفان و فلسفه. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی (تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها - سروش، ۱۳۵۸) سیزده - چهارده.

8) John Passmore, *A Hundred year of Philosophy* (London, Penguin Books, 1968) P.582

9) Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* (London, Penguin Books, 1969) P. 163

(۱۰) همانجا.

(۱۱) همان اثر، ص ۱۶۸.

(۱۲) همان اثر، ص ۱۷۸.

(۱۳) همان اثر، صفحات ۲۵۸ تا ۲۷۱.

(۱۴) برای اطلاعات اجمالی و در عین حال دقیق و رسا در این باب به مقاله «ریاضیات شهودی» در دایرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب (تهران، فرانکلین، ۱۳۴۵)، ج ۱ مراجعه کنید.

51) Gilbert Ryle, *Concept of Mind* (London, Penguin Books, 1973) P. 115.

16) Ryle, edited by Oscar P. Wood and George Pitcher. Introduction by Gilbert Ryle (London, Macmillan, 1971) P. 1۰

تلخیص المحصل

تصحیح و چاپ متون اسلامی: سخنی با استادان

حوزه های علمیه

نصیرالدین طوسی، ابوجعفر محمدبن محمد. تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل، بانضمام رسائل و فوائد کلامی. به اهتمام عبدالله نورانی. انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران. تهران، ۱۳۵۹، ۲۸، ۵۴۰+ صفحه، ۹۰۰ ریال.

با وجود اینکه در سالهای اخیر محققان و پژوهشگران و مستشرقان برای احیاء و تجدید چاپ متون اصیل اسلامی ایرانی زحمات فراوان کشیده و الحق بخش قابل ملاحظه ای از میراث اسلامی را در رشته های متنوع علوم دینی و فلسفی و کلامی تصحیح و تنقیح و چاپ کرده اند، مع هذا هنوز بسیاری از کتابهای مهم علوم و معارف اسلامی بطریق مطلوب در اختیار مشتاقان و