

## بررسی قضایای پارادوکسیکال و راه‌حل‌های ممکن

رحیم قربانی

### چکیده

مسئله «ناسازگاری درونی گزاره‌ها» از روزگار باستان، مورد توجه اندیشمندان و دانشمندان بوده است. برخی آن را شبهه و مغالطه، برخی ناسازگاری بنیادی علم و ریاضی، برخی مسئله زبان‌شناسی و برخی به عنوان مسئله‌ای وجودی و عینی تلقی کرده‌اند و هر کدام برای حل و تبیین آن، تلاش‌هایی به انجام رسانده‌اند. نوشتار حاضر به بررسی و نقد اجمالی این تلاش‌ها می‌پردازد. در این بررسی، سه دسته از راه‌حل‌های ارائه شده مطرح می‌شود: ۱. راه‌حل‌های فلسفی؛ ۲. راه‌حل‌های منطقی؛ ۳. راه‌حل‌های نوافلسفی و نرامنتقی. در ذیل هر یک از این راه‌حل‌ها، نظراتی مورد بررسی واقع شده است.

### کلید واژه‌ها

قضایای پارادوکسیکال، گزاره خودشکن، نماد ریاضی و منطقی، عینیت نفس‌الامری، فهم عرف، مسئله زبان، نگرش فازی

## مقدمه

توجه به بن‌بست‌های تناقض‌آمیز و محتمل‌الوجهین (صدق و کذب همزمان) در برخی گزاره‌ها، از زمان‌های بسیار کهن بوده است. از هند و ایران باستان تا یونان و غرب و دوره اسلامی، چنین گزاره‌هایی مورد بررسی قرار گرفته و بسیاری از دانشمندان در صدقِ رفع تناقض آنها بوده و تلاش‌های فراوانی به انجام رسانده‌اند. با بررسی این تلاش‌ها، پاسخ‌ها و راه‌حل‌های ارائه شده را در سه حوزه طبقه‌بندی می‌کنیم: الف. راه‌حل‌های منطقی؛ ب. راه‌حل‌های فلسفی؛ ج. راه‌حل‌های فرامنطقی و فرافلسفی.

پیش از بررسی این سه طبقه، توجه به مثال‌ها و نمونه‌های قضایای «پارادوکسیکال» مسئله را بیشتر روشن می‌سازد: کسی را در نظر بگیرید که اهل شهری مثل یزد باشد و به شما بگوید: «همه اهل یزد دروغگو هستند.» بنابه گزارش منطقی، که بر اساس منطقی دو ارزشی ارسطو می‌توان از این گزاره ارائه کرد، از صدقِ (تصدیق) آن کذب، و از کذب (تکذیب) آن صدقِ آن لازم می‌آید (باید توجه داشت که صدقِ حاصل از کذب به صورتِ موجهه جزئیه است)، بدین گونه که اگر این گفته درست باشد خودِ او هم دروغگوست و در نتیجه، این سخن هم دروغ است. و اگر این گفته نادرست و دروغ باشد پس گفته‌اش درست است؛ زیرا خودِ او یزیدی است و دروغ می‌گوید. بنابراین، علی‌رغمِ دروغ بودنِ گفته، درست است. این ناسازگاری در نهادِ چنین گزاره‌هایی نهفته است.

همچنین دانشمندِ معرفت‌شناسی (یا فیلسوفِ شکاکی مثل برخی فلاسفه پست مدرن) را در نظر آورید که ادعا دارد: «هر علمی خطاپذیر است»، یا «هیچ یقینی نیست که دست‌خوش تردید و شک نگردد»، و یا «هیچ حرفی مطلق نیست». این گزاره‌ها خودشکن و خودناسازگار هستند؛ به این معنا که محتوای گزاره خودش را نیز دربرمی‌گیرد.

اگر در جریانِ ماجرای کسی به شما گفت: «به من اعتماد نکن»، شما در اعتماد یا عدم اعتماد به او دچار سردرگمی خواهید شد؛ زیرا مخاطب این گزاره در صورتی بنابه محتوای گزاره، به گوینده اعتماد نخواهد کرد که به او اعتماد کرده باشد و این سخنش را قبول نماید. بنابراین، اعتماد

نکردن به او، خود مصداق اعتماد خواهد بود (یعنی در عمل نوعی ناسازگاری و تضاد پدید می‌آید). البته باید توجه داشت که علی‌رغم انشائی بودن چنین گزاره‌هایی، علاوه بر ارجاع آنها به گزاره‌های اخباری، به صورت انشائی نیز خودشکن هستند و این خودشکنی به مقام عمل و تحقق مربوط است.

به هر حال، گزاره‌هایی از این قبیل، یا در ساختار منطقی و یا در عرصه عمل، نوعی ناسازگاری به همراه دارند که به پارادوکسیکال، خودشکن، ناسازه درونی، و خود متناقض معروفند.

هر یک از دانشمندان و اندیشمندان به گونه‌ای در رفع ناسازگاری از چنین گزاره‌هایی کوشیده تا در مسیر علمی و فلسفی به نتایجی دست یابند. حتی بعضی از متفکران از وجود چنین ویژگی بارزی در برخی گزاره‌ها، برای اثبات مدعاها و یا رد ادعاهای دیگران بهره جسته‌اند که بررسی اجمالی رویکردهای متفاوت آنها در سه طبقه مزبور، نکات پر اهمیتی را روشن می‌سازد.

### راه‌حل‌های منطقی قضایای پارادوکسیکال

#### ۱. قضایای محصوره ذهنی

برخی از منطق‌دانان اسلامی مثل قطب‌الدین شیرازی، صاحب کتاب *دره الناج*، حل قضایای پارادوکسیکال همچون «اجتماع التقيضين محال» یا «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» را بر اساس قضایای محصوره ذهنی قابل حل دانسته‌اند. روشن است که قضایای محصوره ذهنی به قضایایی اطلاق می‌شود که موضوع آنها تنها دارای افراد ذهنی باشد. در این صورت، موضوع چنین گزاره‌های خودناسازگار، فقط تحقق ذهنی خواهد داشت و در نتیجه، خود موضوع و یا خود قضیه را دربر نخواهد گرفت؛<sup>(۱)</sup> زیرا عقل، موضوع را تصور کرده، محمول را بر آن حمل می‌کند و تحقق موضوع فقط در جهان ذهنی است و اعتبار عقلی به شمار می‌رود و به هیچ روی، حاکی از امور عینی و خارجی نیست تا خود این گزاره‌ها را، که وجود لفظی و عینی دارند، شامل شود و ناسازگاری درونی در قضیه ایجاد کند؛ بدین توضیح که محتوای قضیه اساساً ناظر به ذهن است،

نه جهانِ خارج از آن؛ مثلاً، اینکه کسی گفته است: «همهٔ حرف‌هایم دروغ است» حکایت از موضوعی ذهنی دارد و آن موضوع ذهنی مورد حملِ دروغ بودن واقع شده، نه موضوع خارجی که همین گفته را نیز شامل شود.

## ۲. قضایای شخصییه و طبیعییه

ملاً صدرا برای رفع ناسازگاری مزبور، اختلاف حمل و نوع اعتبار حمل را مطرح کرده است. البته وی در این باره مسئلهٔ حملِ قضایای شخصییه و طبیعییه را پیش کشیده است. او می‌گوید: همهٔ مفاهیم، حتی مفاهیمی که تحقق آنها در خارج ممتنع است، در جهانِ نفس‌الامر و مبادی عالی تحقق دارند و بر این اساس است که این مفاهیم در قضایای شخصییه یا طبیعییه موضوع قرار می‌گیرد؛ یعنی گزاره‌ای مثل «الجزئی کلی» یا «الکلی جزئی» به اعتبار نوع حمل و مندرج شدن در یکی از قضایای شخصییه و طبیعییه، درست یا نادرست می‌گردد؛ زیرا باید چنین گزاره‌هایی از لحاظ نوع حمل، مورد سنجش و دقت قرار بگیرند که از چه نوع قضایایی هستند: از نوع قضایای شخصییه یا از نوع قضایای طبیعییه؟ اگر از نوع قضایای طبیعییه باشند، در این صورت، موضوع، مفهومی کلی است و حمل نیز درست است، و اگر شخصییه فرض شوند، در این صورت، حمل نادرست خواهد بود. بنابراین، ساختار منطقی جمله در یک حالت منحصر نیست تا ما را دچار ناسازگاری گرداند، بلکه در حالت یا حالت‌های دیگر، ناسازگاری از میان می‌رود.<sup>(۲)</sup>

## ۳. قضایای هئیه

در میان فلاسفه و متکلمان از یک‌سو، و در میان دانشمندان علم اصول فقه از سوی دیگر، اختلاف نظرِ شدید و گسترده‌ای به وجود آمده است که قضایای موجه و سالبه از لحاظ اجزا و ارکان قضیه یکسان هستند یا تفاوت دارند؟ و اگر تفاوت دارند، تفاوت آنها در چه مواردی است؟ و اگر یکسان هستند، اجزا و ارکان آنها به طور کلی، چیست.<sup>(۳)</sup>

با صرف نظر از اختلاف آنها، آنچه در رابطه با گزاره‌های پارادوکسیکال مثل «معدوم مطلق»

در اینجا مهم است، راه‌حلی است که بر اساس قضایای «هلیه بسیطه» و تحلیل قضایای «هلیه مرکبه» به قضایای بسیطه از سوی فلاسفه اشراق و مآصدرا ارائه شده است. ایشان خواسته‌اند که ساختار منطقی چنین گزاره‌هایی را در بستر قضایای «هلیه بسیطه» بررسی و تحلیل کرده، ناسازگاری درونی آنها را برطرف سازند.

در این رویکرد، قضایایی نظیر «زید معدوم»، «العدم معدوم»، «العدم لایخبر عنه»، به گونه‌ای تحلیل می‌شوند که محمول به طور سلبی حمل نمی‌شود تا از قضایای هلیه مرکبه ایجابی یا سلبی به شمار آید، بلکه ضروری است که مراد از سلب، سلب بسیط و سلب ذات و فی نفسه باشد تا به سالبه هلیه بسیطه برگردد. در این صورت، تناقضی پیش نخواهد آمد؛ زیرا زمانی تناقض (پارادوکس) پدید می‌آید که قضیه به عنوان هلیه مرکبه (سالبه یا موجبه) تلقی شود و ذاتی ثبوت یافته برای موضوعی که ذاتاً اقتضای ثبوت ندارد، فرض شود.<sup>(۴)</sup>

البته روشن است که کارایی چنین راه‌حلی فقط به برخی از قضایا محدود می‌شود و بسیاری از پارادوکس‌ها را شامل نمی‌شود و آنها را تصحیح نمی‌کند. به هر حال، این تحلیل در چنین رویکردی به قضایای خود ناسازگار، بیان‌کننده این مسئله است که مشکل خودشکنی (پارادوکس) تنها زمانی رخ می‌دهد که فقط یک روش برای تحلیل و بررسی قضایا وجود داشته باشد و در آن روش هم تحلیل قضیه به بن‌بست ناسازگاری درونی برسد. اما هنگامی که روش یا روش‌های دیگری برای تحلیل قضایا و گزاره‌های علمی و روزمره وجود دارد، بن‌بستی هم در کار نخواهد بود و می‌توان از مشکل ناسازگاری آنها رهایی یافت.

#### ۴. کلیت کبرا در قیاسات

برخی از محققان برجسته در دانش منطق، برای ترسیم شفافیت و وضوح خودشکنی قضایای مزبور، قیاس منطقی نمونه‌ای را ترتیب داده‌اند تا با تحلیل ساختار و اجزای منطقی آن، اشکال خودشکنی را برطرف سازند.

مثال: کسی می‌گوید: «هر آنچه فردا خواهم گفت راست است»، و دیگر هیچ سخنی نگوید. و فردا نیز بگوید: «همه آنچه دیروز گفته بودم دروغ است»، و دیگر هیچ سخنی نگوید.

قیاس ناسازگاری این دو گزاره چنین است: اگر گزاره «گفتاری که فردا خواهم گفت راست است» صادق باشد، گزاره «گفتاری که دیروز گفته بودم دروغ است» صادق خواهد بود؛ و اگر گزاره «گفتاری که دیروز گفته‌ام دروغ است» صادق باشد، در این صورت، گزاره «گفتاری را که فردا خواهم گفت راست است» کاذب خواهد بود. در نتیجه، اگر گزاره «گفتاری که فردا خواهم گفت راست است» صادق باشد، حتماً کاذب خواهد بود؛ همچنین اگر کاذب باشد حتماً صادق خواهد بود و این چیزی جز اجتماع دو نقیض در یک گزاره نیست.

در حل این ناسازگاری، گفته می‌شود که این قیاس به دلیل نداشتن کلیت در کبریا، از اعتبار منطقی و صحت استدلالی ساقط است؛ زیرا کبرای این قیاس جزئی است و قیاس در صورت نداشتن شرط کلیت، نتیجه نخواهد داد. بنابراین، در قیاس مزبور، صدق و کذب به صورت توأم در قضیه وجود نخواهد داشت.<sup>(۵)</sup>

این توجیه از جهاتی نادرست است؛ زیرا این تحلیل در صورتی صحیح است که هر دو گزاره خود جزئی بوده باشند و در صورتی که گزاره اول «هر آنچه فردا خواهم گفت راست است»، و گزاره دوم «همه آنچه دیروز گفته بودم دروغ است» باشد، کلیت قیاس برقرار است. و البته حتی در صورت جزئیت نیز قیاس برقرار است و می‌توان آن را تصحیح نمود. وانگهی ترتیب دادن قیاس برای تبیین و تصویر ناسازگاری در چنین گزاره‌هایی، بیهوده به نظر می‌رسد؛ زیرا خود گزاره‌ها به خودی خود به گونه‌ای هستند که از لحاظ ساختار منطقی مصداق یکدیگر قرار می‌گیرند، و همین مقدار از تصویر ناسازگاری کافی است. از سوی دیگر، پارادوکس دروغگو در این مثال منحصر نیست و در مواردی که یک گزاره، مثل «من دروغگو هستم»، «این گزاره دروغ است» و «هیچ حرف من راست نیست»، به تنهایی خودشکن است با چنین توجیه و تحلیلی حل نمی‌شود. از این رو، این راه‌حل مناسب به نظر نمی‌رسد.

##### ۵. وحدت خبر و مخبر عنه

برخی از محققان در توجیه و تبیین راه‌حل برخی از قضایای پارادوکسیکال به نگرش منطقی در مورد جمله و خبر متمم‌شده‌اند. جمله شخصی را که درون خانه‌ای می‌گوید: «همه حرف‌هایم

در این خانه دروغ است» در نظر بگیرید. این جمله، خبری است از یک جریانِ گفتاری که از خودِ گوینده صادر می‌شود؛ یعنی هم خبر، که جملهٔ مزبور است، و هم مخبرِ عنه، که همهٔ حرف‌های گوینده است، از یک شخص صادر می‌شود و این به معنای وحدتِ خبر و مخبرِ عنه است. شرطِ صدقِ یک خبر مطابقتِ خبر با مخبرِ عنه است. شرطِ مطابقت نیز تمایز و دوگانگی است، نه وحدت. بنابراین، این خبر صادق نیست (زیرا شرطِ صدق در آن نیست)، بلکه کاذب است (زیرا مطابقتی بین خبر و مخبرِ عنه نیست). از این‌رو، کذبِ قضیه مستلزمِ صدق آن نیست. (۶)

این بیانی است مبتنی بر مفهوم صدق و نظریهٔ مطابقت در نظریهٔ صدق. و البته شرطِ مزبور از جنبهٔ منطقی مورد نقد و تأمل است؛ زیرا اینکه شرطِ مطابقت، دوگانگی باشد، فرضی نادرست و غیرموجه است. وانگهی این تحلیل می‌گوید: از کذبِ قضیه صدقش لازم نمی‌آید، در حالی که اگر همین قضیه خودش را دربرگیرد، لازمه‌اش کذبِ خودش است و هنگامی قضیه خودش را دربرمی‌گیرد که قضیه خود، صادق باشد. از طرفی، اگر شرایطِ صدق، بر فرض محقق نباشد، خودِ قضیه کاذب خواهد بود، و کذبِ این قضیه به معنای این است که دست‌کم برخی از گفته‌های گوینده صادق باشد، و چون تنها این سخن را گفته، پس همین سخن صادق است. بنابراین، باز هم از کذبِ آن، صدقش لازم می‌آید.

#### ۶. محدودهٔ کاربردِ قضیه

از میان دانشمندان و منطق‌دانان غربی، ویتگنشتاین در پیروی از راسل، تلاش مستمر بسیاری برای زدودن ابهام قضایای پارادوکسیکال به انجام رسانده است. در یکی از این تلاش‌ها، او محدودهٔ کاربردِ قضایا را راه‌حل مناسبی برای رهایی از نامازگاری درونی آنها پیشنهاد کرده است؛ بدین توضیح که در برخی از قضایا، گسترهٔ مفاد و محتوای آنها توسعه می‌یابد، به گونه‌ای که حتی خودشان را نیز دربرمی‌گیرد و این مسئله هیچ ناسازگاری به میان نمی‌آورد. اما در برخی از قضایا، یکی از وجوه ضرورت در شمول را از محتوای آن حذف و لغو می‌کنیم. گسترش

شمول در قضیه «این قضیه پنج کلمه دارد» به گونه‌ای است که هیچ ناسازگاری را در مبانی صدق آن به وجود نمی‌آورد. اما در قضیه «این قضیه کاذب است»، در صورت گسترش کاربرد معمولی قضایا و شمول آن بر خودش، ما را دچار ناسازگاری خواهد ساخت. بنابراین، نباید محتوای آن را بر خود گسترش دهیم؛ زیرا مبانی صدق چنین گزاره‌ای تابع صدق گزاره یا گزاره‌های دیگری است و اگر آن گزاره یا گزاره‌ها صادق باشند، این گزاره صادق یا کاذب خواهد بود. و این مسئله، هیچ خودشکنی و ناسازگاری در درون خود ندارد.<sup>(۷)</sup>

با توجه به توضیح مزبور، در واقع و در بستر جریان گزاره‌ها، همیشه نوعی گزارش و خبررسانی از اموری ورای خود قضیه رخ می‌دهد. بنابه عقیده منطقی ویتگنشتاین، در حقیقت «ما نمی‌توانیم در یک نمادپردازی درست، قضیه‌ای بسازیم که بر خودش دلالت کند، مگر اینکه به وضوح نشان دهیم که در آن قضیه نقش تابع و شناسه متفاوت است.»<sup>(۸)</sup> برای روشن شدن این عقیده، به مثال ذیل توجه می‌کنیم:

$x$  را به عنوان نمادی برای موضوع کلی قضیه در نظر می‌گیریم. آنگاه نسبت دادن هر محمولی بر  $x$  را، که گزاره‌ای می‌سازد،  $f(x)$  در نظر می‌گیریم؛ مثلاً  $x$  نماد باران است و  $f(x)$  بیانگر «باران می‌بارد» است. حال می‌خواهیم  $f(x)$  را به عنوان موضوع قضیه قرار دهیم و امری مثل صدق یا کذب را به آن نسبت دهیم که نماد آن  $g(f(x))$  می‌شود. (یعنی: قضیه  $f(x)$  صادق است یا کاذب است.) حال به جای اینکه مستقیماً بگوییم  $f(x)$  (باران می‌بارد) می‌گوییم  $F$  و آن را با تعابیری نظیر «این قضیه» تعریف می‌کنیم، آنگاه گزاره مرکب  $g(f(x))$  تبدیل می‌شود به گزاره  $g(F)$  (یعنی: این گزاره کاذب است یا صادق است.) حال در این فرایند، روشن است که منظور از  $f(x)$  و  $F$  به هیچ روی  $g(F)$  یا  $g(f(x))$  نیست و قضیه  $g(f(x))$  یا  $g(F)$  به هیچ روی شامل خودش نمی‌شود. در یک نماد‌گزاری ساده و نمادپردازی صحیح منطقی، تقریباً همه گزاره‌های معروف پارادوکسیکال، خودشکنی و ناسازه بودن خود را از دست می‌دهند و مشاهده می‌شود که در واقع، تناقض واقعی و حقیقی نیست، بلکه تناقض ناماست.



#### ۷. نظریه «مجموعه مجموعه‌ها»

نظریه «مجموعه مجموعه‌ها» با اینکه برای رفع ناسازگاری از یک مبحث ریاضی مطرح شده است، اما تا حد زیادی به عنوان یک راه‌حل منطقی برای حل مشکل پارادوکس‌ها به شمار می‌رود. برتراند راسل این پارادوکس را در نظریه مجموعه‌ها آشکار ساخت و در حل آن کوشید. بنا بر این نظریه، ما باید میان مجموعه‌ها تمایزی آشکار قایل شویم: تمایز میان مجموعه‌هایی که عضو خودشان هستند و مجموعه‌هایی که عضو خودشان نیستند. در قضایای قسم نخست، مهم‌ترین شگرد رهایی از پارادوکس این است که همه مجموعه‌ها را به مجموعه‌های قسم دوم ارجاع داده، تحلیل کنیم و در واقع، با لحاظ تفاوت‌های بین طبقات مجموعه‌ها، پارادوکس در منطبق مجموعه‌ها پیش نمی‌آید. در این رویکرد، تفاوت مجموعه‌ها به معنای «تفاوت نحوی» است و در واقع، راسل در این مقام، بین جنبه ریاضی و زبانی پارادوکس‌ها فرق نهاده است. البته نظریه راسل دارای نواقص و اشکالاتی است که از پرداختن به آن بیش از این صرف‌نظر می‌کنیم.<sup>(۹)</sup>

روشن است که بررسی و تحلیل انواع پارادوکس توسط منطق‌دانان در مبحث «مغالطه» صورت گرفته است و این رویکرد نوعی انحراف از مسیر منطقی نقد و تحلیل به شمار می‌رود؛ زیرا مغالطه در واقع، از جانب مجادل یا سوفسطایی مطرح می‌شود، در حالی که ویژگی خودشکنی، یک ویژگی اساسی برای خود گزاره‌های پارادوکسیکال است، و این نظیر زوجیت برای عدد چهار است. اگر قرار است چنین گزاره‌هایی را به تحلیل بنشینیم، باید به طور واقع‌گرایانه و هستی‌شناسانه مورد بررسی قرار دهیم.

با توجه به این نکته، روشن می‌شود که تقریباً همه تحلیل‌های مزبور نادرست بوده و تلاش‌هایی بی‌نتیجه هستند و نمی‌توان با چنین توجیه‌هایی از وجود ناسازگاری‌های درونی و خودشکنی‌های بسیاری از قضایا و گزاره‌های بنیادین چشم‌پوشی کرد و به سادگی از کنار آنها گذشت. نکته نظری دقیق و واقع‌بینانه‌ای در اینجا مطرح است که در روش‌های فرامنطقی و فرافلسفی تحت نظریه «فازی» توضیح خواهیم داد.

## ب. راه‌حل‌های فلسفی .

علاوه بر راه‌حل‌های منطقی که از سوی دانشمندان اسلامی و غربی برای رفع مشکلات قضایای پارادوکسیکال ارائه شده است، راه‌کارها و روش‌های فلسفی نیز بررسی و تحلیل گردیده و پیشگامان و بلکه تنها میدان‌داران این بررسی‌ها فلاسفه اسلامی بوده‌اند. اهمیت بررسی‌های فلسفی چنین گزاره‌هایی در این است که همه گزاره‌ها و ارکان آنها از جنبه مهمی برخوردارند و آن هم جنبه هستی‌شناختی و هستومندی آنهاست. این ویژگی هستمندان فیلسوف را به بررسی بنیادی گزاره‌های مزبور سوق می‌دهد؛ زیرا اهمیت بروز ناسازگاری در ساختار و ارکان قضایا، بیشتر از جنبه ریاضی و منطقی (یعنی جنبه نمادی، مدل‌سازی، و لفظی جملات)، از جنبه هستی‌شناختی مشکل‌آفرین است و به نحوی باید چنین مشکلی را از میان برداشت تا هم مبانی هستی‌شناختی و هم رهاوردهای هستی‌شناسانه فلسفه سامان یافته و دچار مشکل نشوند.

حال بدون در نظر گرفتن روند و سیر تاریخی نظریات و راه‌حل‌های فلسفی، به بررسی اجمالی آنها می‌پردازیم:

### ۱. تفکیک حمل اولی از حمل شایع

ملاصدرا برای برطرف کردن اشکالات قضایای خودشکن فلسفی، که نوعی ناسازگاری هستی‌شناسانه بروز می‌دهند، روش هستی‌شناسانه بسیار مهمی ارائه نموده است. در این روش، ارزش هستی‌مندی موضوع و محمول مورد توجه قرار می‌گیرد؛ بدین توضیح که موضوع و محمول در چنین گزاره‌هایی چگونه مورد حکم واقع شده است و نسبت حکمیه در میان آنها برقرار می‌گردد. آیا محمول به طور مفهومی و فرضی (اُولی ذاتی) بر موضوع حمل می‌شود، یا به طور مصداقی و عینی (شایع صناعی)؟

به عقیده ملاصدرا و طرف‌داران این راه‌حل، تفکیک دو نوع حمل اُولی ذاتی و حمل شایع صناعی از یکدیگر، چاره همه مشکلات در گزاره‌های مزبور است؛ یعنی اگر مقام حملی هر یک

از جملات و ارزش هستی‌شناختی حمل آنها را مشخص کنیم، به گونه‌ای که حمل مفهومی از حمل مصداقی مجزا گردد، دیگر با ناسازگاری‌های هستمندانانه مواجه نخواهیم شد؛ مثلاً، در گزاره «الجزئی لیس بجزئی»، حمل از نوع حمل شایع صناعی است، نه اولی ذاتی. بنابراین، ناسازگاری در بین نیست؛ زیرا اگر حمل را تنها منحصر در حمل اولی ذاتی فرض کنیم، در این گزاره با ناسازگاری مواجه خواهیم شد.<sup>(۱۰)</sup> در قضیه «شریک الباری ممتنع» نیز نوع حمل، حمل شایع صناعی است، نه حمل اولی ذاتی؛ یعنی مصداقی عینی شریک الباری ممتنع‌الوجود است؛ یعنی وجود یافتن شریک الباری امتناع دارد و محال است. اما در صورتی که حمل را از نوع حمل ذاتی فرض کنیم با ناسازگاری مواجه خواهیم شد که اگر شریک الباری ممتنع است پس چگونه موضوع قرار گرفته؟ تحلیل درست قضیه مزبور این است که در حمل شایع، گزاره مزبور چنین خواهد بود: «شریک الباری الثابت مفهومه فی الذهن ممتنع مصداقاً فی الخارج.»<sup>(۱۱)</sup>

معروف‌ترین گزاره فلسفی که در این زمینه باید مورد توجه قرار گیرد شبهه مشهور «معدوم مطلق» است. مآصدرا در پاسخ به این شبهه، راه‌حل مزبور را اعمال کرده و اساس شبهه را از بیخ و بن برکنده است. با این توضیح که حمل در گزاره «المعدوم المطلق لا یخبر عنه و لا یعلم»، حمل شایع صناعی است و در این نوع حمل، هیچ نوع خودشکنی بروز نمی‌کند؛ زیرا محمول «لا یخبر عنه و لا یعلم» با حمل شایع صناعی به موضوع «المعدوم المطلق» حمل شده است، نه حمل اولی ذاتی؛ زیرا این موضوع با حمل اولی ذاتی فقط معدوم مطلق است و می‌تواند مورد علم و خبر واقع شود. پس معدوم مطلق به حمل شایع «لا یخبر عنه» و به حمل اولی «یخبر عنه بانه لا یخبر عنه» است.<sup>(۱۲)</sup> این روش همان راه‌حلی است که علّامه طباطبائی در نه‌ایة‌الحکمة آن را اختیار و تبیین کرده است.<sup>(۱۳)</sup>

این راه‌حل در حقیقت پاسخگویی برخی از قضایای به ظاهر خودشکن در فلسفه است، نه برطرف‌کننده مشکلات و تناقضات اساسی همه قضایای پارادوکسیکال. علّامه طباطبائی و سایر فلاسفه در پاسخ به ایراد خودمتناقض بودن قضایای مزبور در فلسفه به راه‌حل مزبور راه یافته‌اند. این در حالی است که اصل ایراد، که چرا برخی از گزاره‌ها خودمتناقض می‌شوند، حتی با مسئله

تفکیک انواع حمل نیز قابل حل نیست؛ مثلاً، گزاره‌های خودمتناقض «کل علمِ محطی»، «من یک دروغگو هستم»، «به من اعتماد نکنید»، «همه انسان‌های قرن بیستم گرفتار دروغ هستند»، «ما من عامِ الا و قد خُصّ»، «این گزاره نادرست است»، «همه گزاره‌ها نادرست هستند»، «به گفته‌های من اعتماد نکنید»، «القضية قولٌ یمتثل الصدق و الکذب» و بسیاری از گزاره‌های عرفی، علمی، شرعی و فلسفی از این قبیل، گریزی از خودشکنی ندارند و حتی با مسئله حمل نیز توجیه نمی‌شوند. بنابراین، راه حل مزبور صرفاً برای رهایی از بن‌بست ناسازه‌های (برخی از گزاره‌های) فلسفی ارائه شده است، نه برای حل کل مسئله پارادوکس.

وانگهی، محور اساسی در این راه حل، توجیه و تبیین موضوعیت موضوع است و در واقع، تأکید بر تصحیح تصویر موضوع و کیفیت نسبت محمول به موضوع، مهم‌ترین رکن نظریه حمل است، در حالی که مشکل، فقط در تصویر موضوع نیست، بلکه مشکل یا مشکلات به تصویر موضوع، محمول، حمل و ارزش منطقی و هستی‌شناختی فحوا و محتوای گزاره‌ها برمی‌گردد؛ بدین توضیح که در این گزاره‌ها، مسئله این نیست که محمول چگونه بر موضوع حمل می‌شود (یعنی موضوع صحیح است یا نه)، بلکه مسئله در این گزاره‌ها این است که حمل محمول بر موضوع موجب نقض خود گزاره می‌شود. در برخی از گزاره‌ها نیز موضوع و محمول یکجا و به همراه یکدیگر موجب چنین ناسازه‌ای می‌گردند. در برخی دیگر از گزاره‌ها نیز علی‌رغم صحت موضوع، محمول و حمل، محتوای کلی گزاره، خود گزاره را دربرمی‌گیرد و با این دربرگرفتن، خودش را در عین حالی که صادق است کاذب می‌گرداند، و یا در عین حالی که کاذب است صادق می‌گرداند. البته باید توجه داشت، استلزام کذب بر صدق، تمام و کامل نیست، بلکه یک دوم و محتمل‌الطرفین است و فقط پنجاه درصد احتمال تلازم صدق با کذب در میان است؛ زیرا نقیض سالبه کلیه موجبه جزئی است.

با این توضیح، روشن است که نظریه حمل صرفاً توجیهی برای تصحیح تصویر موضوع به شمار می‌رود و از پاسخ‌گویی به این مشکلات ناتوان و نارساست.

## ۲. جدا کردن مفهوم از وجود خارجی

راه‌حل دیگری که در توجیه و تبیین هستی‌شناسانه برخی گزاره‌های فلسفی ارائه شده، به تفکیک مفهوم و مصداق عینی مربوط می‌شود. اگرچه این راه‌حل در جهت راه‌حل پیشین تحلیل و تبیین می‌شود، اما به عنوان نکته‌ای مستقل از آن مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. در این رویکرد، قضایای پارادوکسیکال فلسفی این‌گونه تحلیل می‌شوند که از صدق حکم بر حسب وجود خارجی برای چیزی نسبت به مفهومش، لازم نمی‌آید که آن مفهوم در خارج و اعیان واقع شود: مثلاً، شاید یک چیز بر حسب خارج، ممتنع‌الوجود باشد، اما بر حسب وجود رابطی نسبت به امور دیگر، ممکن‌الوجود باشد.<sup>(۱۴)</sup> در توضیح این نکته باید گفت: یک مفهوم به حسب مفهوم بودنش، یک حکم دارد و به حسب مصداق داشتن و ناظر به مصداق عینی بودنش حکمی دیگر داراست.

برای مثال، مفاهیم «محال»، «اجتماع نقیضین»، «اجتماع ضدین» و «عدم‌العدم»<sup>(۱۵)</sup> اگر صرفاً به عنوان مفهوم لحاظ شوند، نه ممتنع‌الوجود هستند و نه معدوم، بلکه ممکن‌الوجود، موجود و مفهوم (درک شده) هستند. اما اگر به عنوان مفهومی ناظر به خارج از مفهوم و ناظر به مصداق مفهومشان در نظر گرفته شوند از عینیت و خارجیت برخوردار نیستند. از این رو، چنین مفاهیمی مفهوم‌هایی صرف هستند که عنوانی برای حقایق و تعیین‌های قرار گرفته در خارج به شمار نمی‌روند، بلکه مفهوم محض هستند و مفهوم آنها فقط خود مفهومشان است. پس خودشان مصداق خود قرار نمی‌گیرند، بلکه خودشان خودشان هستند و بر مصداقی دلالت ندارند.<sup>(۱۶)</sup>

البته روشن است که این راه‌حل علی‌رغم مبهم بودنش، به راه‌حل پیشین برمی‌گردد؛ یعنی فقط به عنوان تصحیح‌کننده تصویر موضوع، کارآمد بوده و از تبیین ساختار کلی گزاره‌های پارادوکسیکال ناتوان است. این روش در واقع، با تفکیک مفهوم و مصداق و تصحیح تصویر مفاهیمی که موضوع قرار گرفته، در صدد توجیه و تصحیح حمل است تا بتوانیم این مفاهیم را در گزاره‌های هستی‌شناختی به عنوان موضوع به کار گیریم، به گونه‌ای که با به کار گرفتن آنها دچار تناقض و ناسازگاری درونی (در قضایا) نگردیم.

### ۳. وجود ذهنی و وجود خارجی

قضایای پارادوکسیکال فلسفی، در فلسفه اسلامی، از یک سو، برای اثبات ادعاهای فلسفی به کار می‌روند و از سوی دیگر، برای رهایی از بن‌بست موجود در آنها، از برخی مباحث و مسائل فلسفی (هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی) استفاده می‌شود. اما علاوه بر این، از ویژگی ناسازگاری درونی و خودشکنی، که احتمالاً در برخی گزاره‌ها جریان دارد، برای رد ادعاهای دیگر بهره جسته می‌شود؛ مثلاً، دربارهٔ نکتهٔ اول و دوم، جالب است اگر توجه داشته باشیم که از قضایای پارادوکسیکال برای اثبات وجود ذهنی استفاده شده است.<sup>(۱۷)</sup> وانگهی، برای حل مشکل چنین قضایایی هم از وجود ذهنی و تفکیک آن از وجود خارجی بهره گرفته شده است.<sup>(۱۸)</sup>

با صرف‌نظر از جانب اول و سوم، به جانب دوم مسئله می‌پردازیم. فلاسفه اسلامی در این مسیر تلاش کرده‌اند تا با استفاده از مسئلهٔ «وجود ذهنی» به حل ناسازگاری‌های برآمده از گزاره‌های به ظاهر خود متناقض فلسفی بپردازند. در این راه‌حل، فلاسفه برآنند که باید مقام وجود ذهنی و وجود خارج از ذهن گزاره‌ها و ارکان آنها را از هم جدا کرد؛ چراکه هر یک از این دو مقام، احکام و ویژگی‌های منحصر به فرد خود را دارد که به هیچ روی بر دیگری قابل انطباق نیست؛ زیرا اشکالی پدید نمی‌آید اگر مفهومی در ذهن ثابت باشد، ولی در خارج معدوم باشد.<sup>(۱۹)</sup>

برخی از مفاهیم اعتباری به گونه‌ای هستند که حیثیتِ مصداقِ آنها باید حیثیت موجود در ذهن باشد؛ یعنی این مفاهیم ذهنی بوده، فقط مصداقِ ذهنی دارند و در خارج وجودی ندارند.<sup>(۲۰)</sup> بلکه فراتر از این باید گفت: مفاهیم اعتباری، که حیثیت ذاتی مفروض آنها حیثیت بطلان و فقدان آثار است، حتی در ذهن هم مصداق ندارند و آنچه در ذهن است فقط ذاتِ مفروض است، نه مصداق آن ذات مفروض، که به واسطهٔ عقل و کارکرد ویژهٔ آن فرض گرفته شده است. به همین دلیل، گفته شده است: محالات ذاتی صورت صحیحی در ذهن ندارند.<sup>(۲۱)</sup>

در تحلیل قضایایی نظیر «زید معدوم فی الخارج» یا «شریک الباری ممتنع» بر اساس تفکیک وجود ذهنی از وجود خارجی، به این نکته می‌رسیم که قضیه‌های مزبور و قضایای مشابه خودشکن نیستند؛ بدین معنا که محتوا و مفاد قضیه این گونه تحلیل می‌شود: «زید المتصور فی الذهن لیس فی الخارج»، یا «شریک الباری المتصور الموجود فی الذهن ممتنع وجوده فی الخارج». بنابراین، فضای محتوا و فحوای گزاره‌ها و ساختارشان یکسان نیست و از این رو، ناسازگاری در بین نیست. (۲۲) این رویکرد نیز در واقع، به مسئله حمل بازمی‌گردد و به خودی خود راه‌حلی مستقل به شمار نمی‌رود. علاوه بر این، حتی با فرض ذهنی بودن چنین قضایایی، باز هم در برخی موارد، همان موجود ذهنی و مفروض نیز تحت شمول و کلیت خود قضیه واقع می‌شود و تفکیک مزبور مشکل خودشکنی در چنین مواردی را برطرف نمی‌سازد.

#### ۴. نفس الامر

در مباحث مربوط به نفس الامر، فلاسفه برآنند که برخی از مفاهیم بدون اینکه از خاستگاهی هستی‌شناختی در عرصه عالم هستی برخوردار باشند، صرفاً از سوی عقل ساخته و پرداخته می‌شوند تا امور نقصانی و فقدانی موجودات را توصیف کنند. این گونه مفاهیم با اینکه در جهان خارج از ذهن و حتی خود ذهن، از هیچ‌جا بازای عینی برخوردار نیستند، اما هر کدام به نوبه خود، از ما بازای مبهم و نامتعین نفس‌الامری بهره‌مندند. این نوع قضایا و مفاهیم شکل دهنده آنها مطابقت نفس‌الامری دارند، (۲۳) با صرف نظر از اینکه مطابق خارجی یا ذهنی داشته باشند یا بدون مطابقت مزبور باشند. (۲۴)

حتی برخی از حکمای و الامام مثل حکیم آقا علی نوری (۲۵) و امام خمینی رحمته‌الله (۲۶) برآنند که این قضایا در عالم نفس‌الامر دارای مصداق عینی هستند؛ یعنی عدم در نفس‌الامر واقعاً عدم است، شریک الباری در نفس‌الامر واقعاً شریک الباری است، و ممتنع در نفس‌الامر واقعاً ممتنع است. هنگامی که هر یک از این مفاهیم از عالم خارج نفی و سلب می‌شود، واقعاً از جهان خارج سلب می‌شود. نه اینکه اعتباری محض باشند. با توجه به این رویکرد، گزاره‌ای مثل «من دروغگو هستم» در دو مقام خارج و نفس‌الامر تحلیل می‌شود: در جهان خارج، دروغ است و در

نفس الامر درست؛ زیرا مقام صدور آن به صورت یک گزاره اخباری، مقامی در نفس الامر است، نه خارج.

اما با تأملی دقیق، روشن می‌شود که این تحلیل نیز نمی‌تواند از خودشکنی‌های چنین گزاره‌هایی جلوگیری کند؛ زیرا فحوا و محتوای یک گزاره پارادوکسیکال در هر مقامی که صادر شده و شکل گرفته باشد، محتوایی حقیقی و عینی دارد؛ یعنی حکم و نسبت حکمی که در این قضایا وجود دارد، حکم و نسبتی عینی است و همه مصادیق خود را شامل می‌شود و جدا کردن و استثنا نمودن برخی از مصادیق فحوای آنها امری بدون دلیل است.

##### ۵. لحاظ معلومیت و عدم معلومیت، و معلومیت لحاظ

مآخذ را در کتاب اسفار، روش جداگانه‌ای برای رهایی از بن‌بست خودشکنی شبهه معروف «مجهول و معدوم مطلق» در پیش گرفته است که راه حلی مناسب به نظر می‌رسد. او چنین می‌نویسد: «هنگامی که در مفهوم «مجهول مطلق» اعتبار این نکته شد که از همه نحوه‌ها و انواع معلوم واقع شدن منسلخ و عریان باشد، پس در این نوع ملاحظه، از همه اقسام معلومیت، حتی از همین معلومیت (یعنی از اعتبار عریان بودن از انواع معلومیت) خالی و عریان است. و همین ملاحظه و عریان بودن آن مفهوم از هر نوع معلومیتی ملاک و معیار اخبار از آن است؛ زیرا همین ملاحظه، خود نحوه‌ای از انحای معلومیت است. بنابراین، در ضمن سلب معلومیت، مفهومی آمیخته با معلومیت است که در واقع، این نوع آمیختگی، مناط صحت اخبار و عدم اخبار از آن است.» (۲۷)

مفاهیم و گزاره‌های پارادوکسیکال فلسفی مثل: معدوم مطلق، شریک‌الباری، عدم مطلق، «عدم موجود است»، «شریک‌الباری ممتنع است»، و «عدم مطلق معلوم واقع نمی‌شود»، در این رویکرد، باید با دو لحاظ و دو حیثیت تحلیل و بررسی شوند: نخست لحاظ معلومیت مفاهیم مزبور؛ دوم لحاظ یا عدم لحاظ معلومیت «لحاظ معلومیت» مزبور. با توجه به لحاظ نخست، معلومیت این مفاهیم به عنوان مفهومی که ساخته و پرداخته عقل در نفس الامر است، مورد توجه واقع می‌شود. از این رو، حمل و حکم صورت می‌پذیرد. در مرحله لحاظ دوم، اگر این نوع لحاظ



از معلومیت مورد توجه واقع نشود گزاره‌ها و مفاهیم مزبور ناسازه و خودشکن خواهند شد و اگر ملاحظه شود و مورد توجه قرار گیرد، چون فضا و مقام معلومیت (اخبار) و عدم معلومیت (عدم اخبار) جدا گردیده است، ناسازگاری و خودشکنی در ساختار این گزاره‌ها و مفاهیم پدیدار نمی‌گردد. (۲۸)

این رویکرد از جهاتی شبیه راه‌حل وجود ذهنی است. اما اگر هم به عنوان راه‌حلی مستقل مورد توجه قرار گیرد، باز هم از حل کلی مسئله پارادوکس و خودشکنی عاجز است؛ زیرا اولاً، فقط برای توجیه و تبیین گزاره‌های مشکل‌ساز خودمتناقض فلسفی ارائه شده است. ثانیاً - همان‌گونه که ذکر شد - مسئله و مشکل خودشکن‌ها، حتی خودشکن‌های فلسفی، صحت یا عدم صحت حمل یا موضوع قضیه نیست، بلکه مفاد و محتوای کلی گزاره‌ها یا مفاهیم است و راه‌حلی مناسب برای رهایی یافتن از این بن‌بست، باید روی این محور تمرکز یابد و این نقص را برطرف سازد.

#### ع تقسیم قضایا به حملی بتی و حملی غیربتی

فلاسفه اسلامی قضایا را از جنبه هستی‌شناختی به هل بسیط و هل مرکب تقسیم نموده و هر کدام را به «بتی» (قطعی و یقینی) و «غیربتی» (غیریقینی) تقسیم کرده‌اند. در این تقسیم‌بندی، قضایای «غیربتی» به قضایایی اطلاق می‌شود که افراد موضوع فرضی و اختراعی (به واسطه عقل) در آنها افراد مقدر (تقدیری و فرضی) و در جهان خارج تحقق نیافته باشد. (۲۹) در حقیقت، این قضایا در حکم قضایای شرطیه‌ای هستند که هیچ‌یک از دو طرف آنها (یعنی مقدم و تالی) تحقق خارجی ندارد؛ (۳۰) مثل اینکه بگوییم: «لو کان شریک الباری موجوداً فی الخارج، کان ممتنع الوجود»، «لو کان العدم المطلق موجوداً فی الخارج، لایمکن الإخبار عنه»، یا «اگر من سخنی بگویم، دروغ خواهم گفت». همه گزاره‌های حامل امتناع و محال بودن، در این بخش از قضایا طبقه‌بندی می‌شوند. (۳۱)

در واقع، موضوع این گزاره‌ها مشروط به شرط موجودیت است (موجودیت عینی یا ذهنی)؛ مثلاً، در گزاره «المعدوم المطلق لایخبر عنه» به شرط وجود موضوع، محمول «لایخبر عنه» بر آن

حمل شده و حکم جاری گشته است؛ یعنی گزاره در واقع، می‌خواهد این نکته را بیان کند که «المعدوم المطلق ان كان موجوداً (ذهناً أو خارجاً) لا یخبر عنه»<sup>(۳۲)</sup>

این تحلیل نیز از جانب مآصدرا ارائه شده است. اما باید توجه داشت، عبارات وی در کتاب اسفار اربعه به گونه‌ای است که این تحلیل، به عنوان تمه‌ای برای مسئله حمل و وجود ذهنی مفاهیم موضوع در گزاره‌های مزبور مطرح شده، و به مسئله حمل باز می‌گردد؛<sup>(۳۳)</sup> از این رو، نمی‌تواند به طور مستقل به تبیین و توجیه مشکل پارادوکسیکال گزاره‌های مزبور پرداخته و اشکالات اساسی آنها را حل و فصل کند.

#### ۷. تحلیل معناشناختی محمول قضایا

مآصدرا در مبحث مواد سه‌گانه امکان، وجوب و امتناع، با تحلیل معنای امتناع و امور مشابه به آن، که در گزاره‌های خودشکن فلسفی محمول واقع می‌شوند، راه‌کاری جداگانه در پیش گرفته و ارائه نموده است. او در این تحلیل معناشناختی، به بررسی اقسام معانی قابل تصور برای امتناع پرداخته، به گونه‌ای که سه معنا برای امتناع ذکر کرده و محمول‌های مزبور را در معنای نخست ارزیابی نموده است. معنای نخست عبارت است از اینکه: «ممتنع امری باشد که با نظر به ذات خود موضوع بر آن حمل شود؛ یعنی محمول اقتضای ذاتی موضوع باشد، بدون اینکه موضوع تحت تأثیر علت یا اقتضای علی بیرونی، محمول را با خود بردارد. در این صورت، مفهوم مفروض «العدم»، «المعدوم المطلق»، «شریک الباری»، «اجتماع نقیضین» و «وجود ممتنع الوجود» - به ترتیب - بر اساس اقتضای معنای حقیقی نفس الامری خودشان، محمول‌هایی نظیر «عدم یا معدوم»، «لایخبر عنه»، «لایعلم و لایحکم»، «ممتنع الوجود»، «ممتنع» و «محال» را برمی‌تابند. از این رو، هیچ ناسازگاری در گزاره‌های «العدم معدوم»، «المعدوم لایخبر عنه»، و «وجود الممتنع محال» و قضایای مشابه وجود ندارد؛ چرا که محمول و محتوای این گزاره‌ها خودشان و موضوعشان را دربر نمی‌گیرند.<sup>(۳۴)</sup>

این نوع تحلیل دقیقاً بر مسئله حمل و چگونگی آن استوار است و در واقع، به راه‌حل نخست خود مآصدرا باز می‌گردد. از این رو، همان اشکال و نقص مزبور را داراست.

توجیه‌های دیگری غیر از این امور برای رفع ناسازگاری‌های فلسفی گزاره‌های خودشکن ارائه شده است که یا به همین امور بازمی‌گردد (یعنی وجود ذهنی، نفس الامر و حمل) و یا جنبه کلامی و جلیلی دارد و بدین روی، از بررسی آنها صرف‌نظر می‌کنیم.

### ج. راه‌حل‌های فرامنطقی و فرافلسفی

همان‌گونه که یادآوری شد، تقریباً همه راه‌حل‌های منطقی و فلسفی گفته شده فاقد اعتبار و ارزش کامل منطقی و هستی‌شناختی برای حل اشکالات اساسی ناسازه‌ها هستند و هر کدام (یا همه به طور یکجا) فقط بخشی از مسئله را بررسی، تبیین و توجیه می‌کند. اما فلاسفه اسلامی و بیش از آنها، فلاسفه غربی به بررسی‌هایی فراتر از منطق و فلسفه دست زده‌اند؛ یعنی با بررسی و تحلیل ساختار گفتاری و ادراکی (روانی) انسان‌ها، به توجیه و تبیین مسئله پرداخته‌اند که برخی از آنها نسبت به دو شیوه پیشین، کارآمدتر و مفیدتر است.

#### ۱. اراده گوینده

ابن‌سینا در بخش منطق کتاب *الاشارات و التنبیها*، مسئله دلالتِ الفاظ بر معانی را تابع اراده گوینده معرفی کرده است.<sup>(۳۵)</sup> در واقع مبحث «دلالت» مربوط به مفاهیم و الفاظ بوده و به سادگی از الفاظ بر جملات و گزاره‌ها قابل تعمیم است؛ بدین توضیح که اراده گوینده در وضع الفاظ (مفردات) برای معانی، اساسی‌ترین محور کاربرد و استعمال در گفتار است. این اراده در وضع، در مرحله استعمال نیز به دو شیوه نفوذ دارد:

شیوه نخست این است که بدون لحاظ کردن معانی وضع شده و بدون اراده همان معانی، نمی‌توان الفاظ را به کار برد. بنابراین، اراده وضع به نوعی (اراده ثانوی) در استعمال نیز نمایان می‌شود.

شیوه دوم نفوذ اراده در گفتار و جملات است، به گونه‌ای که اراده معنای وضع شده یا معنایی جدید غیر از معنای وضع شده محتوای جمله و فحوای حمل و محمول را تعیین می‌کند. در این رویکرد - مثلاً - هنگامی که شخصی می‌گوید: «این سخن من دروغ است» اگر دروغ بودن جمله

را با همین عبارت قصد کند، یعنی بخواهد با همین جمله دروغ بودن آن را اثبات کند، در این صورت، دور لازم می‌آید و - به اصطلاح - «خود ناسازگاری» پیش می‌آید. اما اگر دروغ بودن این جمله را با امری دیگر اراده کند، این جمله صرفاً یک اخبار است و به هیچ روی خودش را نقض نمی‌کند.

مثال دیگر: عبارت «من دروغگو هستم» را در نظر بگیرید. گوینده این سخن هر معنایی که از محتوای آن اراده کند، باید با همان معنا به جمله نگریسته شود. اگر اراده اخبار صرف در کار باشد و گوینده، صرفاً گزارش و خبر دادن از امری مبهم و کلی (بدون قصد مصادیق) را اراده کرده باشد، این جمله شامل خودش نمی‌شود؛ اگر انگیزه‌های ویژه اجباری، احساسی و یا غرض‌ورزی در صدور چنین گفتاری دخیل باشد، به طور مسلم در اراده نوع معنای جمله و منظور از محتوا تأثیر اساسی خواهد داشت. از این‌رو، تعبیرهایی مثل «دروغ مصلحت‌آمیز»، «تقیه»، «توریه» و «اعتراف» در تشریح و تبیین محتوای گزاره‌ها نقش مهمی دارند. بنابراین، به راحتی نمی‌توان گزاره‌ای را بدون اراده گوینده آن تحلیل کرد.

## ۲. فهم عرف

شیخ مرتضی انصاری بحث مفصلی درباره اخبار و احکام متناقض و ناسازگار فرضی در اصول مطرح کرده و نکات مفیدی به جهان علم عرضه داشته است. وی دو نوع راه‌حل برای رفع مشکل خودشکنی ارائه کرده است که یکی به فهم عرف از گزاره‌ها و گفتار روزمره گویندگان در مکالمات معمولی بازمی‌گردد؛ و دیگری نیز به تفکیک و تفصیل بین مقامات گوناگون گزاره‌ها. در این مجال، «فهم عرف» را بررسی می‌کنیم:

شیخ انصاری در تحلیل گزاره‌هایی مثل «کل کلامی فی هذا الیوم کاذب»، این‌گونه می‌گوید: رابطه عام و افراد عام در فهم عرف بسیار مهم است؛ زیرا اگر در چنین گزاره‌هایی، یک فرد از افراد عام با بقیه افراد (به طور یکجا یعنی یک فرد در مقابل همه افراد باقی‌مانده) در تعارض باشد، عرف به هیچ روی جمیع افراد را به کنار نمی‌زند، بلکه فرد خاص را کنار می‌زند تا حکمت صدور عمومی جمله که صدق عمومیت بر افراد زیاد است حفظ شود؛<sup>(۳۶)</sup> مثلاً در مورد مثال

مزبور باید گفت: عرف از این جمله، صدق آن بر همه گفته‌های گوینده غیر از همین گفته را می‌فهمد؛ یعنی این گفته خودش باید صادق باشد تا کذب همه گفته‌های دیگرش تأیید گردد؛ زیرا عرف استثنای کثیر را امری بی‌فایده می‌شمارد و کذب خود گفته، که یک فرد است موجب استثنای کثیر می‌گردد؛ یعنی اگر همین گفته کاذب باشد لازمه‌اش صدق دیگر گفته‌هاست و در این صورت، محتوای جمله این‌گونه خواهد شد: «همه گفته‌های من دروغ است، غیر از همه گفته‌های بدون این گفته.» در این رویکرد است که گزاره‌های به ظاهر خودشکن، خودشکنی خود را از دست داده و به گزاره‌های معنادار و بی‌تناقض تبدیل می‌شوند.

با توجه به توضیح مثال مزبور، روشن است که عرف در چنین قضایایی، خود قضایا را از مدلول آنها خارج می‌داند و مدلول و محتوای قضایا را از خود آنها رفع می‌کند. البته شیخ انصاری بر آن است که این گزاره‌ها به دو دلیل خودشکن نیستند: یکی فهم عرف و دیگری دوری از تناقض؛ یعنی عرف برای اینکه درگیر تناقض نگردد و حکمت کاربرد الفاظ و اصطلاحات را حفظ کند، عدم شمول قضیه بر خودش را می‌فهمد. اما این تحلیل شیخ در همین مرحله کلیت باقی نمی‌ماند، بلکه به نظر وی، خروج این قضایا از مدلول خودشان به طور کلی (یعنی با این کلیت که همه قضایا از مدلول خود خارج شوند) صحیح نیست و فقط در برخی موارد می‌تواند صحیح باشد.<sup>(۳۷)</sup> در واقع، او به تفصیل بین مقامات گوناگون قایل است که به آن اشاره می‌کنیم.

### ۳. ملاحظه مقامات گفته‌ها

شیخ انصاری در تبیین تفصیل مزبور، چند نکته مهم را یادآور می‌شود:

الف. فهم عرف مهم است.

ب. وجود مانع یا عدم مانع شرط دخول یا خروج قضیه در مدلول آن است.

ج. به گونه‌ای باید تناقض شامل شدن مدلول قضیه بر خود قضیه را برطرف نمود تا نقض

غرض و نقض حکمت گفتاری گوینده حاصل نیاید.

با توجه به این سه نکته، باید گفت: در برخی موارد، عرف خروج قضیه از مدلول خودش را می‌فهمد، در حالی که تناقضی در کار نیست؛ مثل گزاره «همه گفته‌های من راست است.» در

برخی موارد نیز عرف این نوع خروج را می‌فهمد، در حالی که در صورت عدم خروج، تناقض نمایان می‌شود؛ مثل گزاره «همه گفته‌های من دروغ است.» وانگهی، برای چنین خروجی از سوی فهم عرف، عواملی وجود دارد؛ مثل وجود مانع برای شمول در مضمون و مدلول. حال اگر مانعی از شمول باشد (فهم عرف یا تناقض) پس عرف خروج را فهم کرده، بدان حکم می‌کند. اما اگر مانعی از شمول قضیه در مضمون و مدلول خودش وجود نداشته باشد، در این صورت، عرف شمول را فهم کرده، بر اساس آن حکم خواهد کرد. (۳۸) شیخ انصاری تناقض حاصل از حجیت ظواهر کتاب و نهی قرآن از عمل به ظن را از قسم دوم می‌داند. (۳۹)

بنابراین، شیخ انصاری نتیجه می‌گیرد که برخی از گزاره‌ها با توجه به عمومیت لفظی که دارند و با سایر افراد منافات داشته، ناقض افراد دیگرند، با خود نیز در تنافی و تضاد هستند. در این گونه موارد، عرف عدم عمومیت را می‌فهمد. در برخی گزاره‌ها نیز چنین منافاتِ نفسی و خودشکنی، ظاهر نمی‌گردد که در این صورت نیز عرف همچنان عدم شمول و عدم عمومیت را می‌فهمد. (۴۰) چنین تفصیلی در مواردی که حکم عام از لفظ و ظاهر کلام حاصل نمی‌شود، بلکه از امور دیگری غیر از لفظ و کلام مثل «اجماع» ناشی می‌شود نیز جاری می‌گردد. (۴۱)

#### ۴. تفکیک زبان صوری از زبان محاوره‌ای

آلفرد تارسکی، ریاضیدانی است که تحلیل فرازبانی و فرامنطقی از مسئله پارادوکس‌ها ارائه کرده است. بر اساس نظریه تارسکی، در تبیین مدل ریاضی و استنتاجی قضایای پارادوکسیکال، ما با دو زبان و (یا به اصطلاح) دو مرتبه از زبان (در گزاره) رویه‌رو هستیم: زبان موضوع و زبانِ مافوق آن؛ (۴۲) یا زبان صوری شده و زبان محاوره‌ای؛ (۴۳) و یا زبان و فرازبان. (۴۴)

در این رویکرد، دو زبان مزبور برای معنا بخشیدن و تحلیل همه گزاره‌ها، به ویژه قضایای پارادوکسیکال مکمل یکدیگرند، به گونه‌ای که خود جمله و گزاره در زبان مافوق معنا دارد و محتوای آن در زبان موضوع معنا دارد. از این رو، مصادیق محتوای جمله را باید با توجه به زبان موضوع و خود این زبان جست‌وجو کرد و افراد و زیرمجموعه‌های زبان مافوق به هیچ روی مصداقی برای زبان موضوع قرار نمی‌گیرند. مثلاً، گزاره «من دروغ می‌گویم» در زبان مافوق، به

عنوان حکمی صادق موجود است و مصادیق آن در زبان موضوع صادق است. بنابراین، تناقضی در حکم «پارادوکس دروغگو» وجود ندارد.

ما می‌توانیم قضایایی بسیار پیچیده‌تر از هر مرتبه دلخواهی داشته باشیم؛ زیرا می‌توانیم هر زبان مافوق زبان را به عنوان یک زبان موضوعی از مرتبه بالاتر برگرفته، زبان مافوق بالاتر از آن مرتبه را بسازیم. (۴۵)

این رویکرد و تحلیل، از جنبه هستی‌شناختی، بسیار شبیه و نزدیک به تحلیل‌های مسئله حمل، نفس‌الامر، وجود ذهنی، و لحاظ معلومیت است. تنها ویژگی منحصر به فرد آن در ساختار ریاضی و نمادین آن است که تارسکی به زیبایی ارائه نموده است.

#### ۵. بررسی و تحلیل خاستگاه مشکل پارادوکس

ویتگنشتاین علاوه بر تلاش‌های مستمر در حل ریاضی - منطقی مسئله خودشکنی، راه‌حلی فرامنطقی ارائه کرده است که از جنبه فلسفی و منطقی نیز دارای اهمیت است. به نظر وی، ریشه اصلی اشکالات پدید آمده از گزاره‌های خودشکن در تناقض است. هنگامی که ما در مورد تک‌گزاره‌ها و مجموعه‌ای از گزاره‌ها با ناسازگاری مواجه می‌شویم به تکاپو افتاده، به دنبال راه‌گریزی از این بن‌بست می‌گردیم. اما به نظر ویتگنشتاین، چنین نگرانی واقعاً بی‌مورد و بی‌دلیل است. نکته‌ای که ویتگنشتاین مطرح می‌کند آن است که در ریاضیات یا هر جای دیگر، تناقض فقط وقتی ضرر دارد که واقعاً ضرری برساند. اگر مانع ارتباط ما شود یا کار را به تعویق اندازد زیانبخش است. در این شکی نیست، ولی صرف وجود تناقض چنین عوارضی ندارد. به عبارت دیگر، وجود تناقض در یک دستگاه، به خودی خود، نه مضر است و نه شگفت‌انگیز. برای روشن شدن این مطلب، به مثالی «این گزاره کاذب است» برمی‌گردیم. همان‌طور که دیدیم، وقتی کاربرد این گزاره به شکل خاصی گسترش می‌یابد به تناقض می‌رسیم. حالا اصل مطلب این است که تناقض وقتی پیش می‌آید که ما جمله مذکور را به طور طبیعی به کار نبریم؛ یعنی از همان شیوه معمولی که همه مردم دنبال می‌کنند، پیروی نکنیم. بنابراین، تا آنجا که به زبان طبیعی مربوط است، این تناقض هیچ ضرری ندارد. وقتی مردم این جمله را به کار می‌برند، تناقض پیش

نمی‌آید؛ زیرا مردم در این هنگام، به عنوان و قضیه‌ای ورای این گزاره اشاره می‌کنند. بنابراین، تلقی تناقض از این گزاره توهم و پنداری بیش نیست. (۴۶)

ویتگنشتاین در واقع، در صدد بیان نکته‌ای اساسی است، اما نتوانسته به خوبی و سادگی آن را ارائه کند. دو نکته در اینجا حایز اهمیت است: نکته اول ترس و واهمه بی‌اساس از ظهور تناقض است. ویتگنشتاین برای توضیح و تبیین این مطلب بر نکته دوم تأکید کرده و از اصل مطلب غفلت ورزیده و دور شده است. نکته دوم نیز به تفکیک زبان طبیعی و محاوره‌ای و زبان صوری مربوط می‌شود. بنابراین، آنچه او در صدد بیان آن بود مورد غفلت قرار گرفته و آنچه پیش از وی توسط تارسکی تبیین شده، در توضیح آن ذکر گردیده است. اما نکته نخست، همان مسئله‌ای است که در نظریه «فازی» بسط و توسعه یافته است و باید به آن توجه شود:

#### ۶ نظریه «فازی»

اولین نکته از دو مسئله‌ای که در تحلیل ویتگنشتاین یادآور شدیم (یعنی تناقض به همان میزانی که مورد توجه واقع شده، مهم نیست)، مسئله‌ای درخور توجه است که نباید به سادگی از کنار آن گذشت؛ زیرا ظهور تناقض بر اساس برخی مبانی و زیرساخت‌های فکری صورت می‌گیرد که باید مورد بررسی مجدد و بازاندیشی واقع شود. ما بر اساس منطقی که از ارسطو به ما رسیده و تقریباً همه منطق‌دانان دوره اسلامی و غربی از آن پیروی می‌کنند، در رویارویی با وقایع، با نگرش «دوگزینه‌ای» یا «دوآرزشی»، به ارزیابی و بررسی رویدادها و گزاره‌های پردازیم، و این یعنی: تردید منطقی «یا این، یا آن»؛ «صدق یا کذب».

حال پرسش اساسی این است که آیا جهان واقعیات با این قالب دواززشی نمایان می‌شود؟ در بررسی وقایع جهان هستی، با مواردی مواجه می‌شویم که رفتار و نمودشان بر اساس تلقی دواززشی مانیست، بلکه تابع ارزش‌های فوق دواززش و ارزش‌های چندمرتبه‌ای است؛ یعنی به بیان ساده‌تر، از منطق دواززشی تبعیت نمی‌کنند که یا صادق باشند، یا کاذب؛ یا این باشند یا آن، بلکه تابع منطقی چند ارزشی هستند، در حالی که چنین منطقی تدوین و طرح‌ریزی نشده است. توضیح آنکه منطق دواززشی ارسطو جهان را در نظامی گسسته و تکه‌تکه بررسی کرده، بین



رویدادها مرز می‌کشد، در حالی که جهان واقع پیرو آن منطق نیست و مرز بین رویدادها را آن‌گونه که در منطق ارسطویی تبیین شده، واضح و متعین به ظهور نمی‌رساند. به علاوه، فهم واقعی عرف ما انسان‌ها از واقعیات نیز بر اساس آن منطق نیست.

برای روشن‌تر شدن این نکته، بررسی یک مثال مفید خواهد بود که به «پارادوکس تسلسلی» معروف است: یک تپه شن را در نظر می‌گیریم. برنامه‌ای برای صاف کردن عرصه مکان این تپه اجرا می‌شود که در آن فقط از یک سطل کوچک (مثلاً، پنج کیلویی) استفاده می‌شود. به ازای هر سطل شن که از این تپه برداشته می‌شود، مقداری کوچک می‌گردد، ولی هنوز یک تپه است. این کار تا مرحله‌ای پیش می‌رود که به جای تپه با یک سطح هموار مواجه می‌شویم. اما پرسش این است که تپه با برداشتن کدام سطل بخصوص شن، از تپه بودن خارج شد و به غیر تپه (یعنی نقیض تپه) تبدیل گردید؟ مسلماً نمی‌توان مورد خاصی از سطل‌ها را برای این منظور مشخص کرد (برای اینکه مثال تپه بیشتر روشن شود، همان تپه را با باد شن فرض کنید).

مثال دیگری مسئله را روشن‌تر می‌کند: فاصله یک سیب و تفاله آن را در نظر بگیرید. هنگامی که سیبی یک گاز خورده می‌شود هنوز یک سیب است و اگر کسی از شما بپرسد چه چیزی می‌خورید؟ شما در پاسخ خواهید گفت: یک سیب. و این سؤال و پاسخ تقریباً تا آخرین گاز ادامه می‌یابد، تا جایی که اگر کسی از شما بپرسد این چیست که در دست خود نگه داشته‌اید؟ شما در پاسخ می‌گویید: تفاله سیبی است که خورده‌ام.

حال سؤال این است که آیا واقعاً سیب تا همان آخرین گاز، سیب واحدی است؟ مسلماً نیست و با هر گاز، مقداری از شکل آن تغییر می‌کند. آیا می‌توان مشخص کرد که سیب در چه مرحله‌ای به تفاله تبدیل می‌شود و دیگر کسی نمی‌تواند ادعا کند که سیب در دست دارد بلکه تفاله است؟ مسلماً در هیچ مرحله‌ای این کار امکان‌پذیر نیست؛ زیرا فهم عرف از واقعیاتی مثل سیب بودن سیب و تفاله بودن تفاله، کاملاً نسبی و مرتبه‌دار است. یعنی سیب بودن سیب دارای مراتبی است که سیب در آن مراتب معنا و تحقق می‌یابد و در واقع امر، هیچ مرز مشخصی بین سیب و تفاله، و حتی تپه و غیرتپه (سطح هموار) وجود ندارد.

در نگرش «فازی» (یعنی مراتب پیوسته و متداخل)، به جای دو ارزش صدق و کذب، با چند

ارزش مرتبه‌دار و تو در تو مواجه هستیم؛ به این معنا که دو ارزش مزبور در این نگرش جایگاهی ذومراتب دارند و علاوه بر این دو ارزش مرتبه‌دار، مراتب ارزشی دیگری وجود دارند یا ترکیبی از دو ارزش (صدق و کذب) هستند، و یا ارزشی غیر از دو ارزش صدق و کذب ارسطویی. برای مثال یک لیوان را در نظر آورید که بر اساس منطق ارسطویی، یا پر است (از آب) یا پر نیست (خالی است). اما مسئله در اینجا خاتمه نمی‌یابد، بلکه مراتبی از پر و خالی بودن وجود دارد که به هیچ روی با ملاک دوازده‌گانه قابل تبیین نیست، مگر اینکه بر دو ارزشی بودن طبیعت و هستی اصرار کنیم و بخواهیم با توجیه‌هایی به دو ارزش برگردانیم؛ مثل بیان حیثیت‌ها و جنبه‌ها که صرفاً ساخته و پرداخته ذهن و خیال آدمی است، نه تعین عینی واقعیات. در مثال لیوان مراتبی از نیمه پر - نیمه خالی، هم پر - هم خالی، تاحدی پر - تاحدی خالی، تاحد زیادی پر - تاحد کمی خالی، و تاحد زیادی خالی - تاحد کمی پر، ملاحظه می‌گردد که هر یک از این مراتب، از خالی کامل تا پر کامل را دربرمی‌گیرد.

این‌گونه تعین مرتبه‌دار، که تمایزی عینی میان مراتب وجود نداشته باشد، در تمام سطوح هستی، از ماده تا مجردات حقیقت دارد. نور مادی مثال واضحی از مراتب تو در تو و بی‌تمایز مراتب است؛ بدین توضیح که نور سفید در گذر از منشورهای طبیعی، به هفت یا نه مرتبه متفاوت از رنگ‌ها تجزیه می‌شود. اما در همین هفت نور متصل به هم، هیچ تمایز عینی میان رنگ‌ها وجود ندارد، به گونه‌ای که رنگ بنفش از مرتبه تیره شروع شده و با کم‌رنگ شدن، به مرحله‌ای می‌رسد که ذرات آن با ذرات آبی در هم آمیخته و هیچ مرز مشخصی بین آبی و بنفش و همچنین سایر رنگ‌های نور وجود ندارد. از این‌رو، نورهای خارج شده از منشور دارای بی‌شمار مرتبه از رنگ‌های ترکیبی و متناقض هستند که هر کدام در نوبه خود، دارای مرتبه «فازی» (یعنی مرتبه مرتبه‌دار) می‌باشد. نورهای بنفش - آبی، تاحدی بنفش - تاحدی آبی و... در این روند، از تجزیه نور مشاهده می‌شود. (۴۷)

اگر گامی فراتر بگذاریم و به تمایز اجسام از یکدیگر توجه کنیم، باز هم با توجه به یافته‌های نوین فیزیکی و زیست مولکولی، نمی‌توان چنین تمایزی را آشکار و با قاطعیت مشخص کرده و طبیعت را بر اساس منطق دوازده‌گانه طبقه‌بندی و تبیین نمود که ملاً صدرا، خود بر این مسئله

تصریح و تأکید داشته است. (۴۸)

اگر مسئله را در مورد موجودات مجرد نیز به بحث بگذاریم، در آنجا با نوعی پیچیده‌تر از مراتب مرتبه‌دار تو در تو مواجه خواهیم بود، به گونه‌ای که در آنجا تجرّد محض است و نوعی اتحاد بین مجردات برقرار است و تمایز مجردات تا حد زیادی به اعتبار و حیثیات برمی‌گردد. با توجه به این توضیحات، به مسئله خودشکن‌ها برمی‌گردیم. در این مورد، باید پرسید: «چه کسی می‌گوید: تمام تناقض‌ها یکسان است؟ فرض کنید از قوانین منطقی یا ریاضیات پیروی می‌کنیم و در نهایت، به حالتی از  $A$  و  $\text{not } A$  می‌رسیم (به جای  $A$  یا  $\text{not } A$ ) چه کسی می‌گوید که این گزاره باید صد در صد درست باشد؟

جواب منطقی فازی این است که فقط آنچه وجود دارد صد در صد است، و آنچه وجود دارد جمع مراتب است. (گل‌های رز صورتی که هم قرمز هستند و هم قرمز نیستند.) ما بر اساس منطقی دوازده‌گانه، با همان سرعتی که مرزها را پیدا می‌کنیم، خطوط مرزی را نیز می‌یابیم که این هم نادرست است. منطقی فازی بیش از این را می‌گوید. این نظریه می‌گوید: پارادوکس‌های خودبرگشت (خودشکن)، نیمه حقیقی‌ها هستند. تناقض‌های فازی  $A$  و  $\text{not } A$  برقرار است، اما  $A$  فقط پنجاه درصد و  $\text{not } A$  نیز فقط پنجاه درصد درست است. پارادوکس‌ها از نظر ادبی نیمه درست و نیمه نادرست هستند. (۴۹)

برای بیان درستی این نگرش، به یک استدلال ساده توجه کنید: اگر  $A$  را برابر با یک و  $\text{not } A$  را برابر با صفر بگیریم، که منطقی دوازده‌گانه صفر و یک ارسطویی است، خواهیم داشت:  $A = 1$  و  $\text{not } A = 0$ . اگر در قضیه پارادوکسیکال، هم  $A$  و هم  $\text{not } A$  درست باشند آنگاه میزان درستی آنها را این‌گونه خواهیم داشت:  $1 = 0 \leq A = \text{not } A$  و اینجاست که تناقض نمایان می‌شود. حال مقدار ارزش  $A$  و  $\text{not } A$  را در نظر می‌گیریم: می‌دانیم که  $\text{not } A = 0$  و این برابری از نفی  $A$  حاصل شده است و چون داریم  $A = 1$  بنابراین  $\text{not } A = 1 - A$  خواهد بود. با جاگذاری مقدار  $A$  داریم:  $\text{not } A = 1 - 1 = 0$ . اما مسئله به این راحتی نیست؛ زیرا بر اساس فرض منطقی دوازده‌گانه، داریم  $\text{not } A = A$ . بنابراین، در مقدار ارزشی  $\text{not } A = 1 - A$  بر اساس معادله مزبور پیش می‌رویم. از این رو، خواهیم داشت:

$$\text{not } A = 1 - A, \text{ not } A = A \Rightarrow A = 1 - A \Rightarrow 2A = 1 \Rightarrow A = \frac{1}{2}$$

یعنی: A فقط به میزان  $\frac{1}{2}$  از درستی و ارزش صدق بهره‌مند است و کاملاً صادق نیست. همین جایگذاری به طور همزمان برای not A نیز وجود دارد:

$$\text{not } A = 1 - A, \text{ not } A = A \Rightarrow \text{not } A = 1 - \text{not } A \Rightarrow 2 \text{ not } A = 1 \Rightarrow \text{not } A = \frac{1}{2}$$

از این رو، هر یک از A و not A به طور همزمان در یک گزاره پارادوکسیکال، بهره‌ای نصف به نصف از صدق و عدم صدق را برخوردارند و در این صورت، هیچ تناقضی برقرار نخواهد بود؛ (یعنی در واقع، گزاره مزبور خودشکن نیست، بلکه کاملاً سازگار است)؛ زیرا ارزش‌ها به طور کامل در مقابل یکدیگر قرار ندارند؛ چراکه مراتب صدق و کذب در دو ارزش متصور منحصر نیست، بلکه ارزش‌های میانی و حد وسطی نیز در متن واقع وجود دارد. (۵۰) با توجه به توضیح مزبور، منطق و تعبیر «فازی»، پارادوکس‌ها را به عنوان «پدیده‌های نقاط میانی» در نظر می‌گیرد. (۵۱)

باید توجه داشت که منطق چند ارزشی و تعبیر «فازی و مرتبه‌ای»، هر دو ارزش منطق ارسطویی را در خود دارد و تنها فرق آن با منطق ارسطویی در این است که نقاط میانی و مراتب میانی صدق و کذب، و دو تعیین مفروض را نیز در نظر می‌گیرد و حقیقت واقعی را به جای حقیقت منطقی (ارسطویی) مشاهده می‌کند. (۵۲) در میان فلاسفه و منطق‌دانان اسلامی نیز به این تفکر گرایش‌هایی وجود دارد که باید در محل خود بررسی شود. (۵۳)

توجه به این نگرش، راهگشای مفیدی برای حل پیچیدگی‌ها و ابهام‌های موجود در برخی از مباحث فلسفه اسلامی خواهد بود؛ مباحثی مثل ارتباط روح و بدن، (۵۴) ارتباط مرگ و حیات، (۵۵) مسئله صدور شر از موجودات (۵۶) و بسیاری دیگر از مباحث، که ضرورت دارد از سوی محققان و اندیشمندان منطق و فلسفه مورد بحث و بررسی قرار گیرد. در واقع «نگرش فازی»، گامی بسیار جدی، در مبحث تشکیک، به سوی تعالی اندیشه صدرایی است و تشکیک متداخل فازی به جای تشکیک گسسته و پیوسته صدرایی می‌نشیند که در حقیقت از مباحث نو صدرایی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به شمار می‌رود.

- ۱- ر.ک: قطب‌الدین شیرازی، *درّة التاج*، تصحیح سیدمحمد مشکاة، (تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۱۷ و ۱۳۲۰)، ص ۸۲ / محمد خوانساری، *منطق صوری (دوجلدی)*، ج بیست و ششم، (تهران، آگاه، ۱۳۸۳)، ص ۲۲۳.
- ۲- ر.ک: مآخذرا، *الاسفار الاربعه*، (تهران، حیدری، ۱۳۸۳ ق)، ج ۱، ص ۳۷۱.
- ۳- همان، ج ۱، ص ۳۶۵ به بعد / میرزای نائینی، *منیة الطالب فی شرح المکاسب*، (قم، بی‌جا، بی‌تا)، ج ۲، ص ۱۰۹ به بعد (حاشیة شروط خیار تأخیر).
- ۴- ر.ک: مآخذرا، پیشین، ج ۱، ص ۳۶۸ و بعد.
- ۵- میرزا مهدی آشتیانی، *تعلیقہ علی شرح المنظومة (قسم المنطق)*، ج سوم، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶)، ص ۳۶۵.
- ۶- همان، ص ۳۶۹.
- ۷- هاوارد ماونس، *درآمدی بر رساله ویتگنشتاین*، ترجمه سهراب علوی‌نیا، (تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۹)، ص ۱۵۲.
- ۸- همان، ص ۷۲.
- ۹- ر.ک: همان، ص ۱۷ به بعد و ص ۷۳ / فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، بهاء‌الدین خرّم‌شاهی، ج هشتم، (تهران، سروش / علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶)، ص ۴۶۵ به بعد / برتراند راسل، *اصول ریاضیات*، ج دوم، ۱۹۳۷ م، ص ۱۱۳ به بعد / سید محمدباقر صدر، *بحوث فی علم الاصول*، (قم، مؤسسه دائره‌المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ ق)، ج ۴، ص ۲۷۹ و بعد / *دایرة‌المعارف روتلیج*، واژه *Paradoxes و Russell*.
- ۱۰- مآخذرا، *الاسفار*، ج ۱، ص ۲۹۲ به بعد.
- ۱۱- همان، ج ۱، ص ۱۸۸ و ۲۳۸.
- ۱۲- همان، ج ۱، ص ۲۶۹، ۳۴۷ و ۳۷۱ به بعد.
- ۱۳- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج چهاردهم، (قم، النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق)، ص ۲۹ به بعد.
- ۱۴- مآخذرا، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۹.
- ۱۵- همان، ج ۱، ص ۱۵۸، *تعلیقہ اول از حکیم سیزواری*.
- ۱۶- همان، ج ۱، ص ۱۸۸.
- ۱۷- همان، ج ۱، ص ۲۷۰ / سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۴۷.
- ۱۸- سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ص ۳۱۴.
- ۱۹- ابن‌سینا، *التهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح علامه حسن‌زاده آملی، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌تا)، ص ۳۲.
- ۲۰- امام خمینی، *تهدیب‌الاصول*، (قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۲ ق)، ج ۱، ص ۳۹ / همو، *مناهج‌الاصول*، ج دوم، (قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ ق)، ج ۱، ص ۱۲۱.
- ۲۱- همان، ص ۵۲.
- ۲۲- مآخذرا، *الاسفار*، ج ۱، ص ۳۷۰ به بعد.
- ۲۳- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۱.
- ۲۴- محمدتقی اصفهانی، *هدایة المسترشدين فی شرح معالم‌الدین*، ج رحلی سنگی قدیمی، (قم، آل‌البیته، بی‌تا)، ص ۷۵ و بعد.
- ۲۵- مآخذرا، پیشین، ج ۱، ص ۲۳۸ و بعد، *تعلیقہ اول و دوم از حکیم نوری*.

۱۴۰ □ معرفت فلسفی سال سوم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۴

- ۲۶- امام خمینی، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۹ / همو، مناهج الاصول الی علی الاصول، ج ۱، ص ۱۲۱.
- ۲۷- ملّاصدرا، پیشین، ج ۱، ص ۳۴۷ و بعد.
- ۲۸- سید حسین بروجردی، لمحات الاصول، تقریر امام خمینی، ج اول، (قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی، ۱۴۲۱ ق)، ص ۳۷۸ و بعد.
- ۲۹- سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ص ۱۸۶.
- ۳۰- حکیم سبزواری، شرح المنظومه، تصحیح علامه حسن زاده آملی، و تحقیق مسعود طالبی، ج اول، (تهران، ناب، ۱۴۱۶ ق)، ج ۲، ص ۳۹۴.
- ۳۱- ملّاصدرا، پیشین، ج ۱، ص ۲۷۰.
- ۳۲- همان، ج ۲، ص ۳۴۰.
- ۳۳- همان، ج ۱، ص ۳۴۴.
- ۳۴- همان، ج ۱، ص ۱۵۸.
- ۳۵- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات (شرح الاشارات للخواجه)، (قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا)، ج ۱، ص ۳۲.
- ۳۶- مرتضی انصاری شوشتری (تستری)، حاشیه الاستصحاب، (قم، باقری، ۱۴۱۵ ق)، ص ۱۲۷.
- ۳۷ و ۳۸- همان، ص ۱۲۸ / همان، ص ۱۲۸ و بعد.
- ۳۹ و ۴۰- همان، ص ۱۳۰ / ص ۱۳۰ و بعد.
- ۴۱- همان، ص ۱۳۲ و بعد.
- ۴۲- محمدجواد لاریجانی، دو رساله سقراط حکیم و اندیشه انسان: آشنایی اجمالی با منطق ریاضی، (تهران، مرکز تحقیقات فیزیک نظری و ریاضیات، ۱۳۷۴)، ص ۳۷.
- ۴۳- علی اکبر احمدی، نظریه صدق تارسکی، (تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۲)، ص ۴۰ و بعد.
- ۴۴- همان، ص ۱۸۸.
- ۴۵- محمدجواد لاریجانی، پیشین، ص ۳۸.
- ۴۶- هاوارد ماونس، پیشین، ص ۱۵۵.
- ۴۷- ملّاصدرا، پیشین، ج ۶، ص ۳۰۶ و ج ۱، ص ۷۰ به بعد.
- ۴۸- همان، ج ۸، ص ۱۷۷ و بعد، هرچند عین تعابیر بحث منشور در اسفار نیامده است؛ اما بیانگر همان محتوای تجزیه نور است.
- ۴۹- بارت کاسکو، تفکر فازی، ترجمه علی غفاری و دیگران، (تهران، دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۷)، ص ۱۱۲.
- ۵۰- همان، ص ۱۱۲ و بعد (پاورقی).
- ۵۱- همان، ص ۳۴.
- ۵۲- همان، ص ۹۸.
- ۵۳- ملّاصدرا، پیشین، ج ۹، ص ۱۰۴ و بعد؛ ج ۸، ص ۱۷۷ و بعد.
- ۵۴- همان، ج ۹، ص ۱۰۴ و بعد.
- ۵۵- همان، ج ۸، ص ۱۷۶.
- ۵۶- همان، ج ۲، ص ۲۹۷ و بعد.

## منابع

- آشتیانی، میرزا مهدی، تعلیقه علی شرح المنظومه (قسم المنطق)، ج سوم، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶)؛
- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات (شرح الاشارات للخواجه)، (قم، انتشارات اسلامی، بی تا)؛
- هیات من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا)؛
- احمدی، علی‌اکبر، نظریه صدق تارسکی، (تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۲)؛
- اصفهانی، شیخ محمدتقی، هدایة المسترشدين فی شرح معالم‌الدین، ج رحلی - سنگی قدیمی (قم، آل‌البیت، بی تا)؛
- انصاری شوشتری (تسری)، مرتضی، حاشیة الاستصحاب، (قم، باقری، ۱۴۱۵ ق)؛
- بروجردی، سید حسین، لمحات الاصول، تقریر سید روح‌الله خمینی، (قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی رضی‌الله‌تعالی‌عنه، ۱۴۲۱ ق)؛
- خمینی، سید روح‌الله، تهذیب الاصول، (قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۲ ق)؛
- مناهج الوصول الی علم الاصول، ج دوم، (قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رضی‌الله‌تعالی‌عنه، ۱۴۱۵ ق)؛
- خوانساری، محمد، منطق صوری (دو جلدی)، (تهران، آگاه، ۱۳۸۳)؛
- راسل، برتراند، اصول ریاضیات، ج دوم، (بی‌جا، بی‌تا، ۱۹۳۷ م)؛
- سبزواری، حکیم، شرح المنظومه، تصحیح علامه حسن‌زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی، ج اول (تهران، تاب، ۱۴۱۶ ق)؛
- شیرازی، قطب‌الدین، درة التاج، تصحیح سید محمد مشکاة، (تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۱۷ و ۱۳۲۰)؛
- صدر، سید محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، (قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ ق)؛
- طباطبائی، سید محمدحسین، نهاية الحکمة، ج چهاردهم، (قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق)؛
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ج هشتم، (تهران، سروش / علمی و فرهنگی، بی تا)؛
- کاسکو، بارت، تفکر فازی، ترجمه علی غفاری و دیگران، (تهران، دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۷)؛
- لاریجانی، محمدجواد، دو رساله سقراط حکیم و اندیشه انسان، آشتایی اجمالی با منطق ریاضی، ج اول، (تهران، مرکز تحقیقات فیزیک نظر و ریاضیات، ۱۳۷۴)؛
- ملأصدرا، الاسفار الاربعه، (نه جلدی)، (قم، مصطفوی، بی تا)؛
- میرزای نائینی، منیة الطالب فی شرح المکاسب، (قم، بی‌جا، بی‌تا)؛
- هاوارد ماونس، درآمدی بر رساله ویگنشتاین، ترجمه سهراب علوی‌نیا، (تهران، طرح نو، ۱۳۷۹)؛