

## تناقض باوری\*

گراهام پریست

ترجمه و نقد: رحمت‌الله رضایی

### چکیده

مقاله حاضر اثر گراهام پریست، منطق‌دان و نویسنده معاصر است. وی در این مقاله می‌خواهد بر این اجماع که «اجتماع نقیضین محال است»، نقطه پایان نهاده، آن را نه تنها محتمل، بلکه محقق نشان دهد. برای این منظور، به مواردی اشاره می‌کند که تناقض‌نما هستند و این موارد را مختص به زمان و مکان خاص نمی‌داند. از سویی دیگر، ادله اقامه شده بر استحاله اجتماع را خالی از اشکال نمی‌بیند. آنگاه وی نتیجه می‌گیرد که برخی تناقض‌ها محال نیستند و به تعبیر دیگر، برخی امور هم صادق‌اند و هم کاذب.

مترجم به نقد این دیدگاه پرداخته و از استحاله اجتماع نقیضین دفاع می‌کند. برای این منظور، نخست به بررسی ادله ارسطو در این باب پرداخته، آنها را نه استدلال اصطلاحی، بلکه تشبیه بر یک امر بدیهی تلقی کرده، به توجیه برخی موارد مورد تمسک نویسنده اشاره می‌کند. سپس نتیجه می‌گیرد که استحاله اجتماع نقیضین برای هر عقلی و عاقلی در هر ظرف و مکانی بدیهی است و تنها مشکل عدم تصور درست آن می‌باشد.

### کلید واژه‌ها

تناقض باوری، فراسازگاری، ارتفاع نقیضین، عقلانیت، پارادوکس، اجتماع نقیضین

## الف) متن مقاله

## مقدمه

قول به «تناقض یا دیالیتا»<sup>۱</sup> عبارت است از: تناقض صادق، به گونه‌ای که هم قضیه A صادق باشد و هم نقیض A از این رو، تناقض باوری<sup>۲</sup> دیدگاهی است که معتقد است قضایای متناقض صادق وجود دارند و این دیدگاه در مقابل قانونی است موسوم به قانون «امتناع انقیضین»<sup>۳</sup> (که گاهی [به اختصار] قانون تناقض<sup>۴</sup> خوانده می‌شود) و این قانون می‌گوید: محال است که قضیه‌ای هم خودش صادق باشد و هم نقیض آن. پس از دفاع ارسطو از قانون امتناع اجتماع نقیضین، این قانون در فلسفه غربی مورد قبول بوده است. اما در عین حال، در تاریخ فلسفه غرب تناقض باورانی<sup>۵</sup> هم بوده‌اند. همچنین پس از پیشرفت «منطق فراسازگار»<sup>۶</sup> در نیمه دوم همین قرن، اکنون بار دیگر، تناقض باوری به یک مسئله زنده تبدیل شده است. در ادامه این مقاله، بحث را با توضیح ارتباط میان «تناقض باوری» و برخی دیگر از مفاهیم مهم آغاز می‌کنم. آن‌گاه تاریخ تناقض باوری و انگیزه‌های نهضت جدید آن را بیان خواهم نمود. سپس برخی از انتقادات بر تناقض باوری را بیان کرده، به اختصار درباره آنها بحث خواهم نمود و [پس از آن] ارتباط آن را با مفهوم «عقلانیت»<sup>۷</sup> به بحث خواهم گذاشت.

## برخی مفاهیم اساسی

هرچند تناقض باوری دیدگاهی جدید نیست، اما این واژه، خود واژه‌ای است جدید. این واژه در سال ۱۹۸۱ توسط گراهام پریست (Graham Priest)، ریچارد راوتلی (Richard Routley) و بعدها توسط سیلوان (Sylvan) ساخته شد (Priest, Routley, Norman, 1989, p.20). این نام ملهم از عبارت ویتگنشتاین در نکاتی در باب مبانی ریاضیات<sup>۸</sup> بود. در آنجا ویتگنشتاین جمله «دروغگو»<sup>۹</sup> (مثلاً، «این جمله صادق نیست») را به «شخص دو سر»<sup>۱۰</sup> توصیف می‌کند که هم رو به صدق دارد و هم رو به کذب (Wittgenstein, 1978, IV, 59). بدین سان، قول به تناقض، حقیقتی است دو وجهی. متأسفانه، پریست و راوتلی در آن زمان فراموش کردند نحوه هیجی

کردن (ism) را با قرائت‌ها مطابقت نمایند و گویا بدون (e) چاپ شده است. «تناقض باوری» را به وضوح می‌توان از «سهل‌انگاری»<sup>۱۱</sup> تفکیک نمود. «سهل‌انگاری» دیدگاهی است که معتقد است همه قضایای متناقض صادق هستند. (و از همین رو، چون مفروض می‌گیرد که یک ارتباط مستلزم همه پیوسته‌های آن است، معتقد است که هر چیزی صادق است.) هرچند سهل‌انگاران می‌بایست تناقض باور باشند، اما عکس آن صادق نیست. همچنین باید بین این دیدگاه و فراسازگاری تمایزی آشکار نهاد. رابطه استنتاجی، مثل تساوی طبق فراسازگاری زمانی تعمیمی است که یک تناقض مستلزم هر چیزی باشد. (برای همه A و B و  $A_1$  و نقیض A مساوی است با B.) تناقض باوران مجبورند به این دیدگاه معتقد باشند که استلزام (استنتاج معتبر قیاسی) فراسازگار است، مگر اینکه سهل‌انگار هم باشند. اما ممکن است فردی به دلایل دیگری ملتزم به این دیدگاه باشد؛ مثلاً، به این دلیل که اگرچه صدق حقیقی سازگار است، اما استلزام باید آن چیزهایی را که در اوضاع غیر حقیقی وجود دارند، حفظ نماید و هرچند برخی از همان چیزها ممکن است نیز ناسازگار هم باشند؛ یا به این دلیل که استلزام باید حافظ چیزهای دیگری غیر از صدق صرف، یعنی محتوای اطلاعاتی، نیز باشد.

#### تناقض باوری در تاریخ فلسفه

در تاریخ فلسفه غرب، شماری از ماقبل سقراطیان<sup>۱۲</sup> به ظاهر از این دیدگاه جانب‌داری می‌کردند. از باب مثال، هراکلیتوس (Heraclitus) در قطعه ۴۹a می‌گوید: «ما در یک رودخانه هم قدم می‌گذاریم و هم نمی‌گذاریم؛ ما هم هستیم و هم نیستیم» (Robinson, 1987, p.35). به هر تقدیر، به نظر می‌رسد که ارسطو، هراکلیتوس، پروتاگراس (Protagoras) و دیگر فیلسوفان ماقبل سقراطی را تناقض باور و حتی سهل‌انگار می‌دانسته است. همین دیدگاه آنان بود که باعث حمله ارسطو در کتاب گامای متافیزیک شد. در فصل چهار همین کتاب، ارسطو از قانون امتناع اجتماع نقیضین دفاع می‌کند. از نظر تاریخی، این حمله تقریباً موفقیت تام و کامل داشته است؛ یعنی قانون امتناع اجتماع نقیضین از آن زمان به بعد، از مقبولیت بالایی در تاریخ فلسفه غرب برخوردار بوده؛

چنان‌که این حقیقت، که گویا احدی لزوم ارائه دفاع جدی از آن را بعد از ارسطو احساس نکرده، شاهد همین موفقیت است. شاید این نکته قابل ملاحظه باشد که ارسطو در کتاب گاما (فصل ۷) از کتاب متافیزیک از دوگانگی قانون امتناع اجتماع نقیضین و قانون [امتناع] ارتفاع نقیضین<sup>۱۳</sup> نیز دفاع می‌کند. قانون «ارتفاع نقیضین» عبارت است از اینکه برای هر گزاره‌ای ضرورت دارد (دست کم)، یا A صادق باشد یا نقیض A. اما قانون ارتفاع نقیضین نسبت به قانون امتناع اجتماع نقیضین، در تاریخ فلسفه غرب همواره از جایگاه متزلزل تری برخوردار بوده است. در حقیقت، ارسطو، خود بر این قانون در باری آرمنیاس<sup>۱۴</sup> (فصل ۹) اعتراض نموده است.

علی‌رغم مقبولیت قانون امتناع اجتماع نقیضین، عده‌ای از همان زمان ارسطو به بعد تناقض‌باور بوده‌اند. می‌توان مدعی شد که برخی از افلاطونیان جدید<sup>۱۵</sup> تناقض‌باور بوده‌اند. نیکولاس کوزایی (Nicholas of Cusa) - از باب مثال - معتقد بود: خدا همه خواص، از جمله خواص متناقض را داراست (Heron, 1954, 1.4). به نظر برخی از مفسران، ماینونگ (Meinong) از جمله تناقض‌باوران بوده است که معتقد بود: برخی از اشیای غیر موجود<sup>۱۶</sup> و مانند «مربع گرد» دارای ویژگیهای ناسازگار است (Routley, 1980, ch.5). اما واضح‌ترین تناقض‌باور، پس از فیلسوفان ماقبل سقراطی و قبل از قرن بیستم، هگل و اخلاف او در دیالکتیک، همچون مارکس و انگلس هستند (Priest, 1990, 1991). بنابر نظر آنها، واقعیت<sup>۱۷</sup> (به صورت گایست «Geist» در هگل و ساختارهای اجتماعی در مارکس به نحو صوری می‌تواند نامازگار باشد. از باب مثال، هگل در کتاب منطق می‌گوید: «برخی از چیزها حرکت می‌کنند، نه بدان دلیل که در یک لحظه اینجا هستند و در لحظه دیگر آنجا، بلکه بدان دلیل که در یک لحظه هم اینجا هستند و هم نیستند؛ چون در «اینجا» در لحظه‌ای هست و نیست (Miller, 1969, p. 440). در حقیقت، حل این‌گونه حالات متناقض است که موجب تکامل تاریخ اندیشه (یا جامعه) گردیده است.

به نظر می‌رسد که تناقض‌باوری در فلسفه شرق بیشتر ساری و جاری بوده است تا فلسفه غرب. در منطق و متافیزیک هند باستان، درباره هر قضیه مورد بحثی، چهار احتمال متعارف ملحوظ می‌شده است: آن قضیه (فقط) صادق است، (فقط) کاذب است، نه صادق است و نه

کاذب، یا اینکه هم صادق است و هم کاذب. منطق بودایی قدیم احتمال پنجمی را افزود و آن اینکه: هیچ یک از این احتمالات نباشد. (این احتمال، «کاتوشکوتی»<sup>۱۸</sup> خوانده می‌شد.) پیروان برهما بودا<sup>۱۹</sup> گام فراتر نهادند و از احتمال این نوع ارزش‌های متناقض جانب‌داری کردند: صدق (تنها) و صدق و کذب هر دو (Smart, 1964). سخنان متناقض در مکتب «تائوئیسم»<sup>۲۰</sup> امر عادی است. برای مثال، چانگ تسو (Chuang Tsu) می‌گوید: آنچه اشیا را می‌سازد، هیچ مرزی با اشیا ندارد، اما مقصود ما از سخن «مرزهای میان اشیا» مشخص نمودن مرزهای اشیا است. «مرز بدون مرز، مرزی است بدون هیچ مرزی» (Mair, 1994, p. 218). زمانی که بودیسم و تائوئیسم با هم ترکیب شدند و به صورت «چان»<sup>۲۱</sup> (یا «زن»<sup>۲۲</sup> که همان اسم ژاپنی آن است) درآمدند، فلسفه‌ای پدید آمد که در آن تناقض نقش مهمی داشت. بنا به گفته سوزوکی (Suzuki)،<sup>۲۳</sup> نفس فرایند دستیابی به روشنگری، فرایندی است که «زمانی برتر از فرایند استدلال بوده و زمانی در آن است. این سخن، اگر از نظر صوری لحاظ شود، یک تناقض است، اما در حقیقت، خود همین تناقض، معلول روشنگری است.»

البته تفسیر سخنان فیلسوفانی که به آنها اشاره نمودم، مسئله‌ای دقیق و حساس است و بسیاری از مفسران، بخصوص مفسران غربی که خواسته‌اند سخنان فیلسوفان برگزیده‌شان را معنادار جلوه دهند (مفسرانی که خود به قانون «امتناع اجتماع نقیضین» ملتزم بوده‌اند)، اظهار داشته‌اند که سخنان متناقض این فیلسوفان مورد بحث فی الواقع، متناقض نیستند. شماری از تمهیدات شاخص وجود دارند که ممکن است در این زمینه به کار گرفته شوند. یکی از آن تمهیدات این است که ادعا شود: سخن متناقض را باید سخنی بدانیم که به نحوی به صورت تحت‌اللفظی بی‌معناست؛ یعنی سخنی است تمثیلی.<sup>۲۴</sup> تمهید دیگر این ادعاست که اظهارات متناقض به نحوی مبهم‌اند و در صورت عدم ابهام، از جهتی صادق‌اند و از جهت دیگر کاذب. به طور قطع، این تفاسیر از سخنان متناقضی که گاه شنیده می‌شوند، بهترین تفاسیر هستند. اما اینکه آیا این تفاسیر درباره فیلسوفانی که به آنها اشاره نمودم، درست هستند یا نه، مسئله‌ای است که نیاز به تفصیل و ملاحظه مورد به مورد دارد. در اغلب این موارد، می‌توان ادعا نمود که چنین تفاسیری، قرائت تحریف شده و نادرست از دیدگاه‌های فیلسوف مورد بحث ارائه می‌نمایند.

## انگیزه‌های جدید برای تناقض‌باوری

اکنون به فلسفه معاصر می‌پردازیم: نیمه دوم قرن بیستم شاهد احیای تناقض‌باوری بود که بیشتر معلول مسائل جدید بود. بنا و تحلیل منطق فراسازگار جدید امکان این احیا را فراهم نمود. تناقض‌باوری، متقابلاً، یکی از قدرت‌های محرک در وراء این جنبش منطقی بود.

احتمالاً مهم‌ترین دلیل که تناقض‌باوران جدید از آن استفاده نمودند، دلیلی است که به پارادوکس‌های «خود ارجاع»<sup>۲۵</sup> استناد می‌کند؛ مانند پارادوکس دروغگو (مثلاً، «این جمله من صادق نیست») و پارادوکس راسل (در باره مجموعه مجموعه‌هایی که عضوی از مجموعه خودشان نیستند). اگرچه پارادوکس‌هایی از این دست از زمان باستان معروف بوده‌اند، ولی تحولات در مبانی ریاضیات در آغاز این قرن به آنها اهمیت داد. در مورد هر یک از پارادوکس‌ها، به نظر می‌رسد که استدلال کاملاً معتبری وجود دارد که آنها را به تناقض منتهی می‌نماید. اگر این استدلال‌ها معتبر باشند، آنگاه تناقض‌باوری صادق خواهد بود. البته بسیاری ادعا نموده‌اند که اعتبار<sup>۲۶</sup> این‌گونه استدلال‌ها صرفاً ظاهری است و ممکن است مغالطات<sup>۲۷</sup> دقیقی در هر یک از آنها نهفته باشند. چنین اظهاراتی در منطق یونان باستان و منطق قرون وسطا بیان شده‌اند، اما در منطق جدید، بسیار بیشتر از این گفته‌اند - در حقیقت، حمله بر پارادوکس‌ها به نوعی موضوع اصلی منطق جدید بود.

مسئله‌ای که به نظر می‌رسد از اینجا استنباط می‌شود آن است که بدانیم این پارادوکس‌ها تا چه حد برگشت‌پذیر هستند؛ یعنی نتیجه اغلب تلاش‌ها برای حل آنها فقط به انتقال پارادوکس‌ها به جای دیگری منتهی می‌شود؛ همان‌گونه که «اشکال - به اصطلاح - تحکیم شده»<sup>۲۸</sup> استدلال‌ها آن را نشان می‌دهند. به هر تقدیر، توافق کلی درباره حل اغلب این پارادوکس‌ها، بخصوص پارادوکس‌های دارای ماهیت معناشناختی،<sup>۲۹</sup> (در مقابل ماهیت نظری ثابت) وجود ندارد. این‌گونه حقایق یکی از مستمسک‌های اصلی تناقض‌باوری در باب پارادوکس‌های خود ارجاع هستند. اما تنها مستمسک نیستند، بلکه سادگی تفسیر تناقض‌باوران از صدق در اثر اینکه چون صدق را صرفاً خصیصه‌ای می‌داند که توسط طرح T مشخص می‌شود، یکی دیگر از

مستمسک‌هاست.

پارادوکس‌های خود ارجاع تنها نمونه‌هایی از تناقض‌باوری نیستند که مطرح شده‌اند. پارادوکس‌های دیگری نیز وجود دارند که بدین قرارند: (۱) حالات انتقالی: برای مثال، زمانی که اتاق را ترک می‌کنم، هم در اتاق هستم و هم نیستم. (۲) برخی از پارادوکس‌های زنون: تیر در حال حرکت، هم در مکانی است و هم نیست. (۳) برخی از وضعیت‌های حقوقی: قوانینی وجود دارند مبنی بر اینکه اشخاص در گروه A می‌بایست کاری را کرده باشند و اشخاص در گروه B ممکن نیست آن کار را کرده باشند. آنگاه فردی در هر دو گروه یافت می‌شود. (۴) موارد مرزی در محمول‌های مبهم: یک جوان، هم بزرگ‌سال است و هم نیست. (۵) برخی از حالات مکانیکی مقداری: ذره‌ای ممکن است همزمان در داخل دو سوراخ برود، اگرچه چنین کاری امکان ندارد. (۶) واژه‌های چند معیاری: این پارادوکس در جایی است که یک واژه بیش از یک معیار تجربی لازم و کافی برای کاربرد دارد و این‌ها در رویدادهای داستانی مشکل می‌آفرینند. پیاده نمودن تمام مثال‌های پیشین به ملاحظات فلسفی مفضل وابسته است؛ چون از موردی به مورد دیگر فرق می‌کند.

#### اشکال‌های تناقض‌باوری

اکنون به برخی از استدلال‌ها علیه تناقض‌باوری می‌پردازیم: تنها دفاع جدی از قانون «امتناع اجتماع نقیضین» در تاریخ فلسفه - همان‌گونه که اشاره نمودم - دفاع ارسطو در فصل چهار کتاب گامای متافیزیک است. با توجه به تأثیر و نفوذی که این فصل داشته، دلایل علیه آن ناچیز بوده‌اند. عمده استدلال ارسطو، که نیمه نخست از آن فصل را به خود اختصاص می‌دهد، پیچیده و غامض است. محتوای این استدلال چندان روشن نیست، تا چه رسد به کارایی آن. آنچه درباره بهترین این دلایل می‌توان گفت آن است که این استدلال به عنوان یک استدلال متقاعدکننده، چون - به صورت - به اصول بنیادین و قابل بحث در متافیزیک ارسطو وابسته است، امتناع اجتماع نقیضین را مفروض می‌گیرد. شش یا هفت دلیل دیگری که ارسطو در نیمه دوم همان

فصل از آنها سود می‌جوید، مختلف، گذرا و کمی بهتر هستند. اما به نظر می‌رسد که بسیاری از این دلایل نیز امتناع اجتماع نقیضین را مفروض می‌گرفته‌اند. بدتر اینکه بسیاری از آنها امتناع اجتماع نقیضین را با مسئله سهل‌انگاری به سهولت خلط نموده‌اند. (برای آگاهی از تحلیل استدلال‌های ارسطو، ر.ک: پریست ۱۹۹۸a.)

استدلال شاخص و جدید علیه تناقض‌باوری، استدلالی است که به اصل منطقی تعمیم<sup>۳۰</sup> استناد می‌کند و به دلیل همین اصل منطقی است که تناقض‌باوری مستلزم سهل‌انگاری است. با توجه به اینکه سهل‌انگاری نامعقول است و این مسئله‌ای است که شاید درباره آن توافق داشته باشیم (اگرچه علت آن، چنان‌که آسان به نظر می‌رسد، آسان نیست)، تناقض‌باوری باید مردود دانسته شود. روشن است که این استدلال نمی‌تواند علیه کسی که ملتزم به منطق فراسازگار است، به کار رود، چنانکه اغلب ادله تناقض‌باورانه نمی‌توانند به کار روند.

استدلال دیگری که گاهی از آن استفاده می‌شود بدین قرار است: یک جمله تنها در صورتی معنادار است که چیزهایی را نفی نماید. اما اگر قانون امتناع اجتماع نقیضین عقیم بماند، A نمی‌تواند نقیض A را نفی کند و به طریق اولی نمی‌تواند هرچیز دیگری را نفی کند. بنابراین، قانون امتناع اجتماع نقیضین پیش‌فرض زبان معنادار است. این استدلال اشکالاتی دارد، اما مهم‌ترین اشکال آن، این است که مقدمه نخست آن کذب محض است. این جمله را در نظر بگیرید: «هر چیزی صادق است». این جمله مستلزم هر چیزی است و هیچ چیزی را هم استثناء نمی‌کند. با وجود اینکه جمله‌ای کاملاً معنادار است، در عین حال، جمله‌ای است که هرکسی، بجز سهل‌انگار، آن را رد می‌کند.

از دیگر دلایلی که ممکن است در این زمینه مورد توجه واقع شود، تنها یکی دیگر را، که بدین قرار است، بررسی می‌کنم: شرایط صدق برای نفی عبارتند از: نقیض A صادق است اگر A صادق نباشد. از این رو، اگر A و نقیض A صادق می‌بودند، A هم صادق بود و هم صادق نبود، و این محال است. شرایط صدق برای نفی که این استدلال از آن استفاده نمود، متنازع‌فیه‌اند. (بدیل این استدلال آن است که بگوییم: A صادق است اگر نقیض A کاذب باشد و در علم معانی



منطق، بسیاری از فراسازگارهای صدق و کذب می‌توانند برهم منطبق شوند. اما به هر تقدیر، این استدلال عقیم است؛ زیرا مسئله امتناع اجتماع نقیضین را در آخرین گام آشکارا مفروض می‌گیرد. بسیاری از استدلال‌های دیگر قانون امتناع اجتماع نقیضین، با صرف‌نظر از دیگر عیوب آنها، به نظر می‌رسد که در نهایت، آن قانون را به نحو مشابهی مفروض می‌گیرند.

### تناقض باوری و عقلانیت

برخی احساس کرده‌اند که اشکال تناقض باوری به حدّ تخطی از خود قانون امتناع اجتماع نقیضین نمی‌رسد؛ زیرا پذیرش این قانون پیش شرط عقلانیت است. برای مثال، اغلب گفته می‌شود که عقلاً امکان ندارد انسان تناقض را بپذیرد، در حالی که عموماً توافق دارند انسان خردمند، به تعبیر هیوم، «باورهایش با دلایلش تناسب و سازگاری دارد» (Hume, 1955, p. 118).

موضوع شرایطی که پذیرش امری تحت آن شرایط معقول است، موضوع قابل بحثی است. از این رو، اگر وضعیت کافی برای تناقض تشخیص داده شد، معقول است که به آن اعتقاد داشت و چنین اوضاعی وجود دارند. برای مثال، دلیل صدق جمله دروغگو (این جمله صادق نیست) را در بخش قبلی مورد اشاره قرار دادیم، خواه وضعیت مورد بحث را کاملاً متقاعدکننده بدانیم خواه ندانیم، این حقیقت را روشن می‌کند که از نظر اصولی، دلیلی مبنی بر عدم امکان وجود چنین وضعیتی وجود ندارد. البته اگر قراین قطعی بر قانون امتناع اجتماع نقیضین می‌بودند، در آن صورت، هیچ موردی برای تناقض نمی‌توانست به حدّ کافی نیرومند باشد. اما قراین قطعی برای هرگونه موضع فلسفی فی الواقع غیر ممکن می‌نمایند.

نگرانی متقاعدکننده دیگر درباره تناقض باوری، که به عقلانیت ارتباط دارد، این ادعاست که اگر پذیرش منطقی تناقض برای انسان ممکن می‌بود، در آن صورت، هیچ کس عقلاً مجبور نبود که از دیدگاه مورد اعتقادش دست بردارد؛ چون آن‌گاه که فردی گزاره A را می‌پذیرد، اگر استدلالی برای نقیض A اقامه شود، انسان می‌تواند هم A را بپذیرد و هم نقیض A را، و این غیر قابل پذیرش است. اما این حقیقت که برخی از تناقضات عقلاً قابل پذیرش هستند ایجاب

نمی‌کند که همه آنها این‌گونه باشند. مسلماً در مورد جمله دروغگو وضع به گونه‌ای است که هم می‌توان گفت: صادق است و هم کاذب، اما این مسئله به هیچ عنوان وضعی را به وجود نمی‌آورد که بگویم - فی‌المثل - «بریزبان» (Brisbane) هم در استرالیا است و هم نیست. (البته اگر کسی به این ادعا که استلزام تعمیمی است ملتزم باشد، یک مورد برای تناقض موردی برای همه آنهاست؛ اما اگر استلزام فراسازگار باشد، این استدلال کاربردی نخواهد داشت.) آنچه‌آن که فلسفه متداول علم بیان می‌دارد، در حقیقت، ملاحظات چندی وجود دارد که علیه پذیرش عقلانی یک دیدگاه سخن می‌گویند. ملاحظات این است که این پذیرش بی‌نهایت پیچیده است، مجعول و پیامدهای لازم‌الاتباعی دارد که متابعت نشده‌اند. (اما اینکه چرا این معیارها منفی هستند، مسئله‌ای است و پاسخ به آن عموماً مشکل) و این معیارها ممکن است علیه قابلیت پذیرش یک دیدگاه سخن بگویند، خواه آن دیدگاه سازگار باشد یا متناقض. در پایان ارزیابی معقول یک دیدگاه باید با تمام معیارهایی (که عدم تناقض بی‌تردید یکی از آنهاست) که هر یک به سهم خود، ابطال‌پذیر باشند، سنجیده شوند.

### نتیجه

به نظر من، بجاست گفته شود که پس از دفاع ارسطو از قانون امتناع اجتماع نقیضین، سازگاری به نحوی معیار و محک در فلسفه غرب بوده است. این تفکر که سازگاری شرط حتمی برای مفاهیم مهم مانند «اعتبار»، «صدق»، «معناداری» و «عقلانیت» است، در روح و روان آن عمیقاً جا گرفته است. مسئله‌ای که از تحقیقات جدید درباره تناقض باوری به دست می‌آید، معلوم می‌کند که چنین فکری تا چه حد سطحی است. اگر فی‌الواقع، سازگاری شرط ضروری هر یک از این مفاهیم باشد، به نظر می‌رسد که این شرط به خاطر دلایل مهم‌تر دیگری است تا دلایلی که تاکنون از آنها سخن به میان آمده است. و اگر چنین دلایلی وجود نداشته باشند، در آن صورت راه برای بررسی تمام اقسام احتمالات و مسائل در فلسفه و علوم که از قدیم با آن ارتباط نزدیک داشته است، باز خواهد بود.

## ب) نقد و بررسی مترجم

### مقدمه

در این مقاله، نویسنده مدعی است که اجتماع نقیضین در برخی موارد، نه تنها ممکن؛ بلکه محقق است. بدین منظور، به ذکر نمونه‌هایی از تناقض‌باوری در تاریخ فلسفه و در میان معاصران در جوامع شرقی و غربی پرداخته است. او بدین وسیله می‌کوشد از میزان بُعد متعارف آن بکاهد. سپس با بررسی ادله ارسطو علیه امتناع اجتماع نقیضین، نتیجه می‌گیرد که اجتماع نقیضین نمی‌تواند امتناع عقلی داشته باشد؛ چون، به زعم نویسنده، ادله ارسطو و ادله جدید از استحکام کافی برخوردار نیستند. بنابراین، استحالة امتناع اجتماع نقیضین نه تنها بُعد عقلی ندارد، بلکه بُعد وقوعی هم ندارد. علاوه بر آن، تناقض‌باوری می‌تواند با عقلانیت هم سازگار باشد. این مقاله حاوی مطالب بسیاری است که اکنون مجال و مقال مناسب برای بررسی تمام آنها نیست. اما با این همه، بجاست مطالبی را درباره آن عرض نمایم.

واژه «dialetheism» که عنوان مقاله است، واژه‌ای جدید است - همان‌گونه که نویسنده تذکر می‌دهد. از این‌رو، در لغت‌نامه‌های غربی معمولاً نمی‌توان آن را یافت. واژه «تناقض‌باوری» معادلی است که برای آن برگزیده‌ایم - البته با توضیحی که بعداً می‌آید. ابتدا لازم است توضیحی درباره تمایز میان تناقض‌باوری، سهل‌انگاری و منطق فراسازگار متذکر شویم که در سخنان گراهام پریست نیز آمده بود:

تناقض‌باوری: دیدگاهی است که برخی تناقض‌ها را صادق می‌داند یا می‌گوید که برخی چیزها هم صادق‌اند و هم کاذب.<sup>۳۱</sup>

فراسازگاری: دیدگاهی است که معتقد است نظریه‌های منطقی وجود دارند که تناقض در میان لوازم خود را غیرممکن می‌سازد، برخلاف منطق سنتی. نظام منطقی که حاوی گزاره‌های متناقض باشد، ناسازگار است؛ اما اگر چنین نباشد، از سهل‌انگار بودن اجتناب نموده است.<sup>۳۲</sup> با توجه به آنچه بیان گردید، می‌توان دیدگاه سهل‌انگارانه را توضیح داد.

سهل‌انگاری: دیدگاهی است که معتقد می‌باشد هر چیزی مستلزم هر چیزی است. به عبارت دیگر،

هر تناقضی صادق است. همان‌گونه که نویسنده تذکر می‌دهد، نسبت میان تناقض باوری و سهل‌انگاری - طبق اصطلاح منطقدانان سنتی - عام و خاص مطلق است. از این رو، تناقض باوران معتقدند: هر تناقضی صادق نیست؛ تنها برخی از آنها صادق می‌باشند.

### تناقض باوری یا تناقض‌نمایی؟

همان‌گونه که گراهام پریست متذکر می‌شود، کسانی بوده‌اند که ظاهر سخنان آنان حاکی از مجاز دانستن تناقض است. شاید نمونه شاخص این‌گونه افراد در میان مسلمانان، عرفا باشند. قیصری در مقدمه فصوص تصریح دارد: «و به يتحقق الضدان... و يلزم منه الجمع بين التقيضين».<sup>۳۳</sup> این‌گونه کلمات نه منحصر به عرفاست و نه منحصر به قیصری؛ چنان‌که نویسنده نمونه‌هایی را از غیر مسلمانان ذکر نمود، اما همگی آنان از یک خصیصه مشترک برخوردارند که حکم به عدم استحالة نقیضین می‌باشد.

حال، آیا به راستی می‌توان آنان را به تناقض باوری متهم نمود؟ پاسخ این پرسش به شکل‌های متفاوتی داده شده است: برخی، همچون استیسر، بر آن بوده‌اند تا سخنان عرفا را فوق درک و توان عقل معرفی نمایند.<sup>۳۴</sup> برحسب این دیدگاه، شاید بتوان گفت: سخنان عرفا به زبان متعارف نیست و در چارچوب زبان معمول نمی‌توان آنها را تفسیر و تعبیر نمود. از این رو، نه حکم به اجتماع نقیضین آنان می‌تواند برای ما مستمسک باشد و نه حکم به عدم آن؛ زیرا زبان آنان زبان مطابق با فهم متعارف<sup>۳۵</sup> نیست. طبق این تفسیر، نمی‌توان عرفا و بیشتر نمونه‌هایی را که نویسنده از جوامع شرقی آورده است، تناقض باور دانست. به این پرسش جواب‌های دیگری هم داده‌اند که از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم.

اما شاید به این اشکال بتوان پاسخ دیگری هم داد و آن این است که بررسی سخنان هر متکلمی، و از جمله عرفا، میسر نیست مگر با بررسی تمام حرف‌های آنان. همان‌گونه نویسنده ذکر می‌کند، مکاتیب هستند که آموزه‌های خلاف فهم متعارف دارند، اما اگر به دغدغه مکاتب شرقی و از جمله عرفای مسلمان توجه شود، معلوم می‌گردد که نگرانی عمده آنان تنزیه ذات

لایتناهی است که آنان پیوسته به تعظیم و توصیف و ستایش او مشغولند. از این رو، آنان خود را از سویی، متوجه ذات غیرمتناهی و از سوی دیگر، گرفتار در چارچوب‌های مشخص و محدود می‌دیدند. همین چارچوب‌های مشخص باعث شده‌اند تا سخنان آنان مطابق با فهم عمومی انسان نباشد و در نتیجه، کسانی آنان را به کفر و جنون و امثال آن متهم نمایند.

این مسئله گویای آن است که نسبت دادن تناقض به خداوند و اینکه او واجد تمام اوصاف متضاد است، ناشی از تنگناهای زبانی است، نه اینکه تناقض در حقیقت جایز است؛ چون این اوصاف فی الواقع متناقض و متضاد نیستند، بلکه تناقضی وجود ندارد. اجتماع نقیضین در هر ظرفی باطل و نارواست. اگر به خداوند اوصافی را نسبت می‌دهیم که در ظاهر متناقض هستند، بدان دلیل است که تنها یک وسیله برای تعظیم و توصیف او در اختیار داریم و این وسیله همراه با نقص‌ها و کاستی‌هایی است که ما را به توهم اجتماع نقیضین می‌اندازد. از این روست که به تمثیل و استفاده از استعاره و امثال آنها روی آورده‌اند. وجه آن همین است که خواسته‌اند از این‌گونه سوء فهم‌ها جلوگیری نمایند. بنابراین، حیطة زبانی چنان است که ما را به توهم اجتماع تناقض گرفتار می‌نماید. اگر گفته‌اند: «... اسرار هویدا می‌کرد»، این اسرار بیان حقیقت لایتناهی در قالب‌های محدود است و به همین دلیل است که این عربی هیچ‌گاه به استدلال و اقامه برهان روی نیاورد و فقط خواست با استفاده از استعاره و تشبیه، ما را به فهم آن نزدیک نماید. اگر به تاریخ عرفان نگاه کنیم، معلوم می‌شود که عرفای بعدی، بخصوص ابن‌ترکه و امثال او بودند که در صدد برآمدند تا حقایق عرفانی را مستدل و مبرهن نمایند.

بنابراین، می‌توان مدعی شد که تناقض‌گویی عرفا ناشی از کاستی‌های ابزار بانی و گفتاری ماست. به همین دلیل است که برخی کوشیده‌اند تناقض‌های ظاهری را برطرف نمایند؛<sup>۳۶</sup> چنان‌که خود عرفا هم توضیح داده‌اند.<sup>۳۷</sup> در مورد نمونه‌هایی که پرست متذکر می‌شود، و مدعی است که آنها به تناقض باور داشته‌اند، شاید بتوان همین سخن را مطرح نمود. اما تأیید این احتمال یا احتمال دیگر، همان‌گونه که خود پرست می‌گوید، متضمن تردیدها و بررسی‌های بیشتر است. از این رو، می‌توان گفت: نویسنده هم در صحت انتساب یکی از این احتمالات به

افراد مذکور، تردید دارد و در حقیقت، نویسنده هم نمی‌تواند آنها را به عنوان نمونه‌های مسلم از تناقض‌باوران مطرح نماید. اشکال ایشان در صورتی وارد بود که مشتمل بر مواردی مسلم از تناقض می‌بود، در حالی که نیست. از این‌رو، نمی‌توانند نقض محسوب شوند.

### استدلال یا تنبیه؟

اما در باب ادله ارسطو و اینکه آنها مصادره به مطلوب هستند، مسائلی قابل ذکرند: اول اینکه ارسطو گویا هفت دلیل می‌آورد که اجتماع نقیضین ممکن نیست. هرچند ظاهر سخنان ارسطو همین است، اما وی در همین فصل، تصریح می‌کند که مباحث متافیزیکی را باید با اصولی آغاز نمود که شناخته شده‌ترین باشند و از همین جهت، اقامه برهان بر آنها محال است. امتناع اجتماع نقیضین از همین اصول است.<sup>۳۸</sup> حال چگونه خود بلافاصله پس از چند سطر به اقامه برهان بپردازد تا در نتیجه، این سوء تفاهم به وجود آید که این براهین مصادره به مطلوب هستند؟ به نظر می‌رسد نویسنده مقاله پاسخی به آن نداشته باشد، و اگر داشته باشد این خواهد بود که این ادله فی الواقع در مقام تنبیه بیان شده‌اند، نه در مقام احتجاج و استدلال؛ زیرا به قول خود ارسطو، بعضی از شکاکان به اقتناع نیازمندند و بعضی به اجبار.<sup>۳۹</sup> طبعاً راه‌های مواجه شدن با آنان نیز متفاوت خواهد بود؛ به این معنا که برخی را به گفتار می‌توان درمان کرد و برخی را با اندیشه.<sup>۴۰</sup> از آنجا که شکاک در امتناع اجتماع نقیضین شکاک واقعی نیست، شک او شک واقعی نیست. از این‌رو، به برهان الزام‌آور نیازی نیست، بلکه به گفتار می‌توان آن را برطرف نمود و این شیوه‌ای است که ارسطو انتخاب می‌کند. از این‌رو، نمی‌توان گفت: استدلال وی مبتلا به مصادره به مطلوب است؛ زیرا این اشکال در صورتی وارد است که شخص بخواهد اقامه برهان نماید، نه استدلال به معنای لغوی. از این‌رو، اشکال مصادره به مطلوب بر آن وارد نیست.

به بیان دیگر، می‌توان شیوه ارسطو را «شیوه استقرایی» نامید، اما استقرای شهودی.<sup>۴۱</sup> این استقرا همانند سایر موارد استقرا، با بررسی جزئیات آغاز می‌شود، ولی در عین حال، با آنها تفاوت‌هایی نیز دارد.<sup>۴۲</sup> یکی از آن تفاوت‌ها آن است که این استقرا برای افزایش احتمال مدعا به

کار نمی‌رود. به عبارت دیگر، ارسطو از استقرای شهودی برای این منظور استفاده نمی‌کند تا «قانون امتناع اجتماع نقیضین» را مبرهن - هرچند احتمالی - نماید، بلکه آن را به این منظور به کار می‌برد که ما را در فهم مسئله یاری رساند؛<sup>۴۳</sup> چرا که فهم درست این قانون مستلزم تصدیق آن است.<sup>۴۴</sup> از همین روست که آکویناس آنها را «معلوم فی نفسه» نامید. اگر ضرورت را نشانه‌ای از آن دانسته‌اند، به همین دلیل است. (هرچند تصور آن نیز بدیهی است، اما گاه عواملی موجب می‌شوند از یک مسئله بدیهی تصور واحدی به وجود نیاید.) تفاوت دیگر آن در این است که وجود مصادیق که در استقرا شرط است، لازم نیست و حتی می‌تواند هیچ مصادق موجودی نداشته باشد، چنان‌که در همین مسئله چنین است. بنابراین، آنچه را ارسطو به عنوان ادله امتناع اجتماع نقیضین مطرح می‌کند، ناظر به این است که ما را به فهم درست و تصور دقیق آن نزدیک نماید؛ زیرا به زعم ارسطو، باز کردن باب گفت‌وگو به معنای ابطال سخنان شکاک است و او همین کار را می‌کند، نه اینکه منظورش اقامه برهان مصطلح باشد تا کسی ادعای مصادره به مطلوب بودن آنها را نماید.

دلیل دیگری که مسئله را بی‌نیاز از برهان می‌کند، همان دلیلی است که موجب شده تا تناقض‌باوران موضع خود را از موضع سهل‌انگاران جدا نمایند؛ یعنی حتی تناقض‌باوران هم قبول ندارند که اجتماع نقیضین به طور مطلق ممکن و میسر است. به همین دلیل، به موضع معتدل‌تری گراییده‌اند؛ همان‌گونه که در مقلّمه توضیح داده شد. اما سؤالی که مطرح می‌شود، درباره علت این موضع‌گیری آنان است. به راستی، چه چیزی موجب شده است آنان این دیدگاه را بپذیرند و موضع خود را از سهل‌انگاران جدا کنند؟ آیا نه این است که ناخودآگاه اجتماع نقیضین را محال می‌دانند؟ اگر محال نیست، چرا سهل‌انگاری را نمی‌پذیرند؟ به هر حال، تأمل در این مسائل گویای آن است که استحالة تناقض امری نیست که نیازمند به برهان و استدلال باشد. اما اینکه ایشان در بخش دیگری از مقاله خود مدعی شده که تناقض در برخی موارد با عقلانیت سازگار است، نادرست می‌نماید؛ زیرا اگر تناقض در برخی موارد ممکن و مجاز باشد، وجهی ندارد آن را در سایر موارد محال و ممتنع بدانیم. در نتیجه، تفکیک میان تناقض‌باوری و

سهل‌انگاری بی‌وجه خواهد بود، در حالی که ایشان این تمایز را قایل می‌شود. بنابراین به همان دلیلی که ایشان سهل‌انگاری را محال و نامعقول می‌دانند، تناقض‌باوری (به معنای مورد نظر ایشان) نیز نامعقول خواهد بود. حاصل آنکه چون اصل امتناع تناقض «ممتنع الاستدلال» است، ادلة اقامه شده بر آن چیزی جز تنبّه بر امر بدیهی نیست و تنبّهات، همان‌گونه که ملاحظه را می‌گویند، هرگز نمی‌توانند مانع جدل مجادل گردند.<sup>۴۵</sup> بنابراین، واقع مسئله آن است که اقامه دلیل (به معنای مصطلح آن) بر استحالة اجتماع نقیضین شدنی نیست، برخلاف نوع دیگری از بدیهیات که آنها در حقیقت، بی‌نیاز از استدلال هستند، اما می‌توان آنها را به نحوی میرهن نمود.

#### پارادوکس‌ها

اما اینکه چرا آنان اجتماع نقیضین را در برخی موارد پذیرفته‌اند، به نظر می‌رسد برخی شبهات موجب این امر شده‌اند. از جمله این شبهات، مسئله پارادوکس‌ها می‌باشد؛ چنان‌که نویسنده هم به آن تمسک می‌کند. همین‌که به آنها اصطلاح «پارادوکس» (یعنی تناقض‌نما) را اطلاق نموده‌اند، گویای آن است که متناقض بودن آنها مسلم نیست. به همین دلیل است که بسیاری در صدد برآمده‌اند تا ابهام ظاهری و صوری آنها را برطرف نمایند و این پارادوکس‌ها در میان مسلمانان نیز از قدیم‌الایام مطرح بوده و به «جذر اصم» معروف می‌باشند. یکی از آخرین جواب‌هایی که به آنها داده شده است، جواب آلفرد تارسکی (Tarski) است که با استفاده از تفکیک میان دو سطح از زبان صورت می‌گیرد به نام «زبان موضوع»<sup>۴۶</sup> و «فرازبان»<sup>۴۷</sup> - که مطرح نمودن آن درخور این مقال نیست.<sup>۴۸</sup>

#### امتناع تناقض؛ پیش‌فرض زبان معنادار

دلیل دیگری که نویسنده مورد بررسی قرار می‌دهد این دلیل است که امتناع تناقض را پیش‌فرض زبان معنادار می‌داند و مدعی است که اگر اجتماع نقیضین محال نباشد، زبان معنادار نخواهد بود.



صورت این دلیل چنین است:

۱. یک جمله زمانی معنادار است که برخی چیزها را شامل نشود.
  ۲. اگر تناقض روا باشد، هر چیزی می‌تواند هر چیزی (از جمله نقیض آن) را شامل شود.
- این دلیل به صورت قیاس استثنایی است. مفاد نتیجه آن این است که اگر تناقض روا باشد، زبان معنادار نخواهد بود؛ زیرا هر چیزی هر چیزی را شامل می‌شود.
- نویسنده مدعی است: صغرای این استدلال باطل است؛ زیرا جمله‌هایی داریم که همه چیز را شامل می‌شوند و درعین حال، معنادار هم هستند. فی‌المثل، این جمله را در نظر بگیرید: «هر چیزی صادق است.» این جمله با اینکه همه چیز را شامل می‌شود، معنادار است. بنابراین، نمی‌توان مدعی شد که اگر تناقض جایز باشد، جملات زبان بی‌معنا خواهند شد.
- نقد سخن نویسنده چنین است که منظور از «هر چیزی» چیست؟ آیا شامل تناقضات هم می‌شود یا نه؟ اگر چنین شمولی داشته باشد، نقض شما مصادره به مطلوب خواهد بود؛ چون مدعا عین مطلوب است و اگر نشود، مطلوب شما اثبات نشده است؛ زیرا می‌خواستید اثبات کنید که این جمله شامل همه چیز می‌شود، در حالی که برخی چیزها را استثنا کرده‌اید و همه چیز را شامل نشد. که مطلوب مستدل مزبور است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### تفکیک میان اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین

اشتباه دیگر نویسنده در آن است که اصل طرد ثالث [= ارتفاع نقیضین] را مسئله دیگری جدا از اجتماع نقیضین می‌داند و مدعی است که مسئله ارتفاع نقیضین مورد تردید خود ارسطو قرار گرفته است. این سخن وی نادرست است؛ زیرا مسئله ارتفاع نقیضین روی دیگر همان اجتماع نقیضین است.<sup>۴۹</sup> تنها اختلافی که وجود دارد این است که آیا مسئله اجتماع نقیضین اصل است و مسئله ارتفاع نقیضین فرع آن، یا برعکس است. آنچه از عبارت ارسطو استفاده می‌شود این است که مسئله ارتفاع نقیضین فرع مسئله اجتماع نقیضین است، نه اینکه آنها دو مسئله جداگانه بوده و اهمیت یکی کمتر از دیگری باشد. اما اینکه ارسطو، خود، اصل دوم را مورد تردید قرار داده

باشد، جای تأمل دارد.

### نتیجه

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه‌موردنظر نویسنده را مورد تردید قرار داد. وی نتیجه می‌گیرد که چون ادلة قطعی بر استحالة اجتماع نقیضین وجود ندارد، به قول مرحوم شیخ، «فذرہ فی بقعة الامکان» و راه برای رفع استحالة آن هموار خواهد بود. اما از آنجا که گفتیم استحالة تناقض نه تنها بی‌نیاز از استدلال است، بلکه ممتنع الاستدلال است و این مقتضای اولی بودن آن است و مواردی را که نویسنده مدعی متناقض بودن آنهاست توجیهی دارند، سخن منحصر می‌شود در کیفیت آشنایی ما با تصور و تصدیق آن. این مسئله در جنبه تصدیق مشکل ندارد. اگر مشکلی هست، در تصور آن است. به عبارت دیگر، اگر امتناع اجتماع نقیضین درست تصور شود، به قول فیلسوفان مسلمان، بی‌درنگ تصدیق خواهد شد. اما اگر کسی در فهم درست آن مشکل داشته باشد، با سخنانی مشابه آنچه ارسطو گفت، می‌توان او را به تصور اجتماع نقیضین نزدیک نمود؛ چرا که شیوه درمان او - به گفته ارسطو - گفتار درمانی است - هر چند فیلسوفان مسلمان اقدامات عملی را هم پیشنهاد نموده‌اند - و با حاصل شدن این تصور، تصدیق آن بدیهی و ضروری خواهد بود. از این رو، گفته‌اند: استحالة تناقض ام القضا یا است،<sup>۵۰</sup> و ملاحظه در نسبت آن را به دیگر قضایا، نسبت واجب به ممکن می‌داند.<sup>۵۱</sup> معنای این سخن آن است که هیچ تصدیقی ممکن و میسر نخواهد شد، مگر اینکه قبل از آن این قضیه تصدیق شده باشد. (البته ممکن است گاهی به این تصدیق توجه نداشته باشیم، اما این بدان معنا نیست که تصدیق مذکور وجود ندارد؛ زیرا همان‌گونه که ابن سینا می‌گوید، باید میان حضور بالفعل و بالقوه آن تفکیک نمود.) شهید مطهری رسیدن به حقیقت را بدون این اصل ناممکن می‌داند.<sup>۵۲</sup> البته کسانی هستند که در اولی الاوائل نظر دیگری دارند. قضایای هوویت اولی الاوائل هستند<sup>۵۳</sup> که در آن صورت، قضیه استحالة اجتماع نقیضین از اولیات خواهد بود، اما این سخن موجب نمی‌شود که در اولی بودن آنها تردیدی پدید آید.

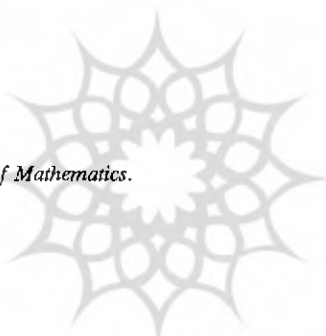
پی‌نوشت‌ها .....

\*. نشانی منبع مقاله:

Graham Priest, "Dialetheism", in *The Stanford Encyclopedia of philosophy*, 1999 Edition, ed.

Edward N. Zalta (URL= <http://plato.Stanford.Edu/archives/fall1999/entries/Russell>).

1. dialetheia.
2. dialetheism.
3. law of non contradiction= LNC.
4. law of contradiction.
5. dialetheist.
6. paraconsistent logic.
7. rationality.
8. *Remarks on the Foundations of Mathematics*.
9. liar sentence.
10. janus-headed figure.
11. trivialism.
12. Presocratics.
13. Law of excluded middle = LEM.
14. *De interpretatione*.
15. Neoplatonist.
16. Non-existent objects.
17. reality.
18. *catushkoti*.
19. Jains.
20. Taoism.
21. Chan.
22. Zen.
23. Suzuki (1969, p. 55).
24. metaphor.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

25. self-reference.

26. soundness.

27. fallacies.

28. strengthened.

29. semantical.

30. explosion.

31. Lacey, A. L., ed. *A Dictionary of Philosophy*, (London: Routledge, 1996), p. 82.

32. Ibid., pp. 242- 43.

۳۳. محمد داود قیصری، شرح فصوص الحکم (قم، بیدار، بی تا)، ص ۶.

۳۴. قاسم کاکائی، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت (تهران، هرمس، ۱۳۸۱)، ص ۸۸-۹۰.

البته این سخنان راجع به یکی از موارد آن است - که وحدت وجود باشد و تناقض نما می نماید.

۳۵. خواجه محمد پارسا، شرح فصوص الحکم، تصحیح دکتر جلیل مسگرزاد (تهران، مرکز نشر دانشگاهی،

۱۳۶۶)، ص ۹۰ و ص ۲۴۱.

36. common sense.

۳۷. محمد داود قیصری، پیشین، ص ۱۳. توضیحی که می دهند آن است که وجود دارای مراتبی در تجلیات

است. این مراتب ظهور و خفا دارند. موقع بیان آنها تصور اجتماع نقیضین دست دهد. اما فی الواقع،

این گونه نیست؛ زیرا در حقیقت، نقیضی نیست تا اجتماع نقیضین شود.

۳۸. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی (تهران، گفتار، ۱۳۶۷) ص ۶۷-۶۹.

۳۹ و ۴۰. همان، ص ۱۰۹.

41. Intuitive induction.

۴۲. چی زوم، نظریه معرفت، ترجمه مهدی دهباشی، (تهران: حکمت، ۱۳۷۸)، ص ۱۱۱.

۴۳. این همان اضطراری است که گاهی به کار می رود و گفته می شود که پس از تصور اجتماع نقیضین، عقل

مجبور و مضطر است آن را تصدیق نماید، هر چند دلیلی بر صحت آن جز شهود عقلی ندارد.

۴۴. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، (قم، نشر البلاغه، بی تا)، ج ۱، ص ۲۱۵.

۴۵. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیه، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق)، ج ۱، ص ۳۵.

46. Object-language.

47. meta-language.

۴۸. از دید او، زبانی موضوع است که درباره آن سخن می گویم. زبان دیگری هم داریم که با آن سخن

می گویم و آن همان فرازبان است یا آنچه آن که ماکس بلاک (Max Black) می گوید: اگر ما این تفکیک را

## تناقض باوری □ ۱۵۳

انجام دهیم و به جملات حاوی «صادق» و «کاذب» برجسب «اولی» و «ثانوی» بزنیم، می‌توانیم از ایجاد پارادوکس جلوگیری نماییم.

James Baillie, *Contemporary Analytic Philosophy* (New Jersey: Prentice Hall, 1996), p. 356.

۴۹- پل فولکیه، فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰)، ص ۹۱.

۵۰- فخر رازی، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۳۴۸ / ملاصدرا، پیشین، ج ۱، ص ۹۰.

۵۱- ملاصدرا، پیشین، ج ۱، ص ۴۴۴.

۵۲- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۴۹، پاورقی.

۵۳- فولکیه، پیشین، ص ۸۸.

## منابع

- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، (قم، نشرالبلاغه، بی‌تا)؛
- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، (تهران، گفتار، ۱۳۶۷)؛
- پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص الحکم، تصحیح دکتر جلیل مسگرزاد، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶)؛
- پل فولکیه، فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰)؛
- چی‌زوم، نظریه معرفت، ترجمه مهدی دهباشی، (تهران، حکمت، ۱۳۷۸)؛
- صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه، (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق)؛
- طباطبائی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱؛
- فخر رازی، المباحث المشرقیه؛
- فیضی، محمدداود، شرح فصوص الحکم، (قم، بیدار، بی‌تا)؛
- کاکائی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مابستر اکهارت، (تهران، هرمس، ۱۳۸۱)؛

## منابع لاتین

- *A Dictionary of philosophy*, New edition by A. L. Lacey, (London: Routledge, 1996);
- Graham Priest, "Dialetheism, *The Stanford Encyclopedia of philosophy*, (Fall 1999 Edition)  
Edward N. Zalta. (ed) URL= <http://plato.stanford.edu/archives/fall1999/entries/Russell>.
- James Baillie, *Contemporary analytic philosophy*, (New Jersey: Prentice Hall, 1996)