

انگیزه‌ها و استدلال‌های پرست در دفاع از دو حقیقت باوری

کسری فارسیان*

سید محمد علی حجتی**

چکیده

دو حقیقت باوری (dialetheism) دیدگاهی است که می‌گوید برخی از تناقض‌های صادق وجود دارند. از آنجایی که در منطق سنتی (ارسطویی-کلاسیک) اصل امتناع تناقض (LNC) معتبر و برقرار است، این دیدگاه چالش برانگیز است. در این مقاله سعی می‌شود که مسئله‌ی اساسی دو حقیقت باوری توضیح داده شود، و استدلال‌ها و انگیزه‌های گراهام پرست را در عدم پذیرش اصل امتناع تناقض و روی آوردن به منطق‌های فراسازگار بررسی شود. بنابر این، در بخش‌های پی در پی، سعی می‌کنیم وجود دو صدقه‌ها یا تناقض‌های صادق را در نظام‌های حقوقی، زبان طبیعی و زبان فرمال و جهان خارج نشان دهیم و دلایل پرست برای پذیرفتن آن‌ها و نقد وی از دیدگاه‌های رقیب را بیان کنیم. با انجام این کارها به نظر می‌رسد برای مان مشخص می‌شود به شرط آنکه نقضی بر استدلال‌های پرست وارد نباشد، دیدگاه پرست در پذیرش تناقض‌های صادق، می‌تواند پذیرفتنی باشد.

کلیدواژه‌ها: دو حقیقت باوری، گراهام پرست، اصل امتناع تناقض، منطق فراسازگار

* کارشناس ارشد فلسفه-منطق، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، kasrafarsian@modares.ac.ir
** دانشیار گروه فلسفه و حکمت و منطق، دانشگاه تربیت مدرس، تهران (نویسنده مسئول)،
hojatima@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۱۹

۱. مقدمه

از آنجایی که اصل امتناع تناقض در تاریخ فلسفه از جایگاه مهمی برخوردار است و غالب فلاسفه و منطق دانان آن را پذیرفته اند، ادعاهایی که با آن اصل دارای زاویه‌اند، اکثراً با چالش‌های سختی مواجه شده‌اند. دوحقیقت باوری دیدگاهی است که صراحتاً در چالش با این اصل است. در تاریخ فلسفه مخالفت‌هایی با حجیت این اصل به چشم می‌خورد، مثلاً نیکولاس کوسانوس، اکهارت، هگل و مارکس از برجسته‌ترین این مخالفان‌اند. امروزه، اما با توسعه‌ی بیش از پیش منطق‌های فراسازگار، به نظر می‌رسد مواجهه با ایده‌ای که قائل به صدق برخی از تناقض‌هاست، می‌تواند جدی‌تر از پیش ملاحظه شود. از این رو ادعاها، انگیزه‌ها و استدلال‌های فلسفی مخالفان با اصل امتناع تناقض نیز امروزه جدی‌تر از هر دوره‌ای است. در این مقاله، در بخش نخست سعی می‌شود که مسئله‌ی اساسی پذیرش تناقض را روشن کنیم و به مواجهه‌ی منطق کلاسیک و ناپذیرفتنی بودن آن را در این منطق نشان دهیم. سپس در بخش بعد به توضیح مفاهیمی چون فراسازگاری و ناسازگاری می‌پردازیم و با دانستن این مفاهیم، در بخش بعدی انگیزه‌ها، مثال‌ها و استدلال‌های گراهام پریست را در پذیرش دوحقیقت باوری نقل می‌کنیم. پس ضروری خواهد بود که چهار ساحت اصلی را که پریست در آن‌ها قائل به وجود تناقض‌های صادق است از نظر بگذرانیم و استدلال‌های وی در پذیرش این تناقض‌های صادق را بررسی کنیم و به نقد آن‌ها بپردازیم و پاسخ پریست به نقد‌ها را نیز بیاوریم. این چهار ساحت به ترتیب: ساحت نظام‌های حقوقی، زبان طبیعی، زبان فرمال و ساحت جهان خارج و متافیزیک خواهد بود.

۲. مسئله‌ی اساسی پذیرش تناقض چیست؟

اگر از کسی که آشنایی متوسطی با منطق داشته باشد این سؤال پرسیده شود که «چه چیز هست که تناقض را امری وحشتناک می‌کند؟» [این پرسش را «الف» می‌نامیم]، (در صورتی که تناقض عطف میان یک گزاره و نقیض همان گزاره فهمیده شود) او احتمالاً در دم‌دستی‌ترین حالت پاسخ خواهد داد که: به این دلیل که از تناقض هر چیزی نتیجه می‌شود. باید پرسید این پاسخ دقیقاً چه چیز می‌گوید؟ اینکه از تناقض هر چیز نتیجه خواهد شد دقیقاً یعنی چه؟ اصلاً چه اشکال دارد که هر چیزی نتیجه شود؟ این پاسخ، پاسخی نیست که ما را مستقیماً با مسئله‌ی تناقض روبه‌رو سازد. همچنین می‌توان کنجکاوی را ادامه داد و از پاسخ‌دهنده پرسید که چرا از تناقض هر چیز نتیجه خواهد شد؟ درباب این پرسش از

چرایی، این پاسخ دارای ابهام است؛ به این دلیل مبهم است که چنین سخنی آشکارا برگرفته از منطق کلاسیک است و شهود و درک درستی را درباره‌ی استدلال‌ات غیرفرمال ما در زندگی روزمره‌مان ارضاء نمی‌کند. مثلاً فرض کنید که از این جمله‌ی متناقض " قیمت ارز در نوسان است و قیمت ارز در نوسان نیست "، نتیجه بگیریم که گروه فلسفه‌ی دانشگاه تربیت مدرس هفت عضو هیئت‌علمی دارد. به نظر نمی‌رسد در روابط روزمره‌ی ما در اجتماع کسی که چنین استنتاج غیرفرمالی کند آدم معقولی به شمار آید. اگر بخواهیم دلیل دیگری برای این ابهام مستتر در پاسخ دم‌دستی بالا بر شمریم، این خواهد بود که ما می‌دانیم این اصل کلاسیک در منطق، حتا در بسیاری از سیستم‌های فرمال منطق، مثلبرخی از منطق‌های ربط نیز برقرار نیست (نبوی، ۱۳۹۶: ۱۷۳). همچنین در منطق ارسطویی نیز چنین اصلی برقرار نیست؛ مثلاً از برخی از انسان‌ها فانی‌اند و هیچ انسانی فانی نیست، همه‌ی انسان‌ها انسان هستند نتیجه نمی‌شود. این قیاس، قیاس معتبری نیست، گرچه که مقدمات آن ناسازگار و حاوی تناقض‌اند (Priest, 1998: 411). پس از آنچه ذکر شد، به‌راحتی می‌توانیم بفهمیم پاسخ اول به پرسش الف، نه در استنتاجات غیرفرمال ما با عقل همخوانی دارد و نه حتا در بردارنده‌ی یک ویژگی برای تمامی سیستم‌های فرمال منطقی است.

پاسخ محتمل دیگری که به سؤال مزبور می‌توان فرض کرد، چنین چیزی است: تناقض، ضرورتاً کاذب است. به نظر می‌رسد دلیل این پاسخ می‌تواند مربوط به عملکرد ناقض منطقی در جدول ارزش باشد. ناقض منطقی در جدول ارزش چنین عمل می‌کند که اگر به فرض گزاره‌ی A صادق باشد، نقیض آن یعنی $\sim A$ کاذب خواهد بود، و بنابراین عطف این دو گزاره ($A \& \sim A$) هم به دلیل کاذب بودن یکی از طرفینش ارزش کذب خواهد داشت؛ از آن طرف معادله هم باز وضعیت مشابه خواهد بود؛ اگر بنابه فرض A در جدول ارزش کاذب باشد، نقیض آن یعنی $\sim A$ ارزش صدق خواهد گرفت و بنابه دلیلی که در چند جمله‌ی قبل ذکر شد، بازهم عطف این دو گزاره یعنی ($A \& \sim A$) کاذب خواهد بود (Priest, 1998: 418). می‌توان این پاسخ را هم تحلیل کرد و ایراداتی به آن وارد نمود، نقدی که به نظر می‌رسد این است که انگار این پاسخ، پیش‌فرض گرفته است که تمامی گزاره‌ها تنها می‌توانند دارای یکی از دو ارزش صدق یا کذب باشند (bivalent)، به این معنا که هر گزاره‌ای ضرورتاً یا صادق است، یا کاذب؛ و نه هر دو و نه هیچ‌کدام. از آنجایی که چنین پیش‌فرضی آن‌قدر یقینی و قانع‌کننده و شک‌ناپذیر نیست^۱، حساب کردن روی این مسئله

که این پاسخ به خوبی از پس پرسش ما برآمده است هم کاری رضایت بخش به نظر نمی رسد.

پاسخ سومی برای پرسش آغازینمان نیز قابل طرح است، پاسخی که انگار بیان کامل تر و مستدل تری از پاسخ دوم است و همچنین به دلیل اتفاق جوامع علمی و نزدیکی به شهودهای روزمهری ما قانع کننده تر به نظر می رسد: فرض کنید روزی شما در حیاط دانشگاه ایمان را ببینید و او به شما بگوید " فردا شب به مهمانی شام تو می آیم و فردا شب به مهمانی شام تو نمی آیم". در مواجهه با این سخن ایمان چه تصویری در ذهن ما ایجاد می شود؟ تصور محتمل اول این خواهد بود که شاید وی منظورش از ادای این جمله ی عطفی، معنای زبانی این عبارت نباشد و ما باید دنبال تفسیر عمیقی از سخن وی باشیم؛ مثلاً منظور وی این است که فردا به مهمانی من خواهد آمد، اما قصد دارد که ساعتی بعد از شام بیاید.

پس از اندکی گفتگو با ایمان او مارا مطمئن می کند که مرادش از ادای آن جمله، کاملاً معنای زبانی آن است و نه تفسیری عمیق در لایه های زبانی استعاری از آن؛ در اینجا اوضاع کمی فرق خواهد کرد و ما تنها یک تصور برایمان باقی می ماند: ایمان آدم معقولی نیست. یا در حالتی مؤدبانه تر، او احتمالاً معنای واژگانی را که استفاده کرده است، درست نمی داند. چرا ما درباره ی او این تصور را می کنیم؟ پاسخ واضح است، اگر او معنای زبانی آن دو جمله را مدنظر دارد، پس حرفش **ناسازگار و غیر قابل جمع** است. او اجازه ندارد که این جملات را که از لحاظ زبانی متناقض با همدیگر هستند، باهم و در مورد یک موضوع بکار ببرد، در جامعه مردم در مواجهه با چنین سخنان متناقضی به سادگی آن حرف را رد می کنند و از پذیرش آن ها اجتناب می کنند. شهود عرفی به ما می گوید که بین پذیرش و انکار یک ادعای مشخص تنها باید یکی را پذیرفت (یا رد کرد) و کسی که از چنین ادعاها و سخنان متناقضی بهره می گیرد در چشم جامعه یا انسانی است نادان و یا فریبکار. در واقع به طور خلاصه می توان گفت آن چنان سخن گفتن، دلیل خوبی است برای اینکه آن شخص را متهم به جهل یا ناسازگاری کنیم و این مسئله ناشی از شهود عرفی - اجتماعی مردم است که قائل اند بین نفی و پذیرش یک چیز، باید یکی را انتخاب کرد و نه هیچ کدام یا هر دو را.

البته شاید در اینجا یک ناسازگاری ای به ذهن خواننده خطور کند، ناسازگاری میان آنچه در بالا گفتیم که گزاره هالزوماً دو ارزشی نیستند و چنین پیش فرضی قانع کننده ی لازم را ندارد، و عبارت اکنون که گفتیم شهود مردم انگار نمی تواند که بین نفی و اثبات یک باور یا

ادعا شق سومی را بپذیرد. در واقع این ناسازگاری، ناسازگاری واقعی نیست. در بالا بحث بر سر گزاره‌ها بود و اینکه گزاره‌ها ضرورتاً دو ارزشی باشند مورد شک واقع شد، در بحث اخیر، بحث بر سر باورها و عقاید است نه گزاره‌ها. به نظر درست‌تر آن است که این دو ساحت را از هم متمایز کنیم و اولی را در ساحت زبان و دومی را در ساحت روش‌شناسی در نظر آوریم. یعنی از لحاظ زبانی دو ارزشی بودن تمامی گزاره‌ها یک پیش‌فرض غیر یقینی به نظر می‌رسد اما از لحاظ روش‌شناختی و علمی که بحث بر سر ادعاهاست، بین نفی و اثبات یک ادعا و دقیقاً همان ادعا، عقل عرفی قائل به پذیرش شق سومی نخواهد بود.

آن‌گونه که در آغاز سخن خاطر نشان کردیم، این رده از پاسخ‌ها را می‌توان در ذیل پاسخ‌های رده‌ی دوم (عملکرد ناقض منطقی در جدول ارزش) جای داد، البته اندکی قوی‌تر و جدی‌تر. مشخص است چنین شهود اجتماعی‌ای هم به نحو مستتری حاصل پذیرش کارکرد دو عملکرد ناقض منطقی و عاطف منطقی در مورد جملات اتمی زبان هستند. به این معنا که بین پذیرش و انکار یک ادعا و دقیقاً همان ادعا، باید صرفاً یکی را پذیرفت و این دقیقاً نشانگر تأثیر پنهان عملکرد ناقض و عاطف منطقی بر شهود اجتماعی ما است. در علوم هم طبیعتاً چنین اتفاق نظری وجود دارد و دانشمندان صراحتاً و تلویحاً می‌پذیرند که بین دو نظریه‌ی متعارض رقیب در مورد یک مسئله تنها باید یکی از آن دو درست باشد، در غیر اینصورت تمایز دقیقی میان گزاره‌های درست علمی و گزاره‌های نادرست یا غیر علمی وجود نخواهد داشت. در یک کلام چنین می‌توان گفت که: شهود ما می‌گوید که انکار یا پذیرش یک ادعای معین، دو فعل تحدیدکننده برای هم هستند (تحدید دوطرفه)، و با انتخاب یکی، دیگر جایی برای دیگری وجود نخواهد داشت. این تحدیدکنندگی دو گزاره/ادعای متناقض بیانگر چه چیز است؟ نتیجه‌ی حاصل از عباراتی که ذکر شد، به‌خوبی می‌تواند وحشتناک بودن مسئله‌ی تناقض را بر ما آشکار کند: **تناقض، ناسازگاری به بار خواهد آورد.**

البته هنوز هم می‌توان پرسید که چرا پذیرش و انکار یک ادعای معین محدودکننده است؟ و باز هم می‌توان پرسید که آیا نمی‌توان هیچ استثنایی برای این قاعده یافت؟ حتا برای این سؤالات می‌توان پاسخ‌هایی را مهیا کرد، یکی از پاسخ‌هایی که می‌تواند از جنبه‌ی معرفتی باشد، مثلاً با پذیرش یک ادعا، گویی شخص پذیرنده مجموعه‌ای از باورهای متناظر با این ادعا را هم می‌پذیرد و با رد یک ادعا مجموعه‌ی باورهایش را به گونه دیگری چیده است که نمی‌تواند هم‌زمان یک ادعا و دقیقاً همان ادعا را هم بپذیرد و هم نپذیرد، چراکه با انجام

دادن چنین کاری دچار تناقض در باورهایش می‌شود. می‌توان با تحلیل رده‌ی سوم پاسخ‌ها، باز دوباره چالش‌هایی را مطرح کرد و پاسخ‌های احتمالی به آن چالش‌ها را هم حدس زد. اما همین‌که مسئله‌ی حاصل از تناقض، یعنی ناسازگاری پدیدار شد، ترجیح می‌دهیم دیگر به این کار نپردازیم و توجه متن را ناظر به مفهوم سازگاری و متعارف بودن آن در منطق کلاسیک کنیم. همچنین مواجهه‌ی نظام‌های کلاسیک منطق را با مفهوم تناقض بررسی کنیم.

۱.۲ مواجهه‌ی منطق کلاسیک با تناقض و عدم پذیرش آن

در آغاز مقاله، اولین پاسخی که به پرسش الف داده شد، این بود که (بر طبق منطق کلاسیک) از تناقض هر چیزی نتیجه می‌شود. اگر بخواهیم این پاسخ را تعلیل کنیم، ریشه‌ی آن را باید در ترس سمتیکی اکثریت منطق دانان دنبال کرد. در شیوه‌ی کلاسیک، جمله‌ی نتیجه‌ی سمتیکی مجموعه‌ی جملات \sum است^۱، اگر و تنها اگر چنین نباشد که تمامی جملات \sum صادق باشند و a کاذب باشد. هنگامی که مجموعه‌ی \sum در بردارنده‌ی تناقض باشد، و تناقض همیشه ارزش منطقی کذب داشته باشد، پس این قضیه که "تمام جمله‌های \sum صادق باشند" برقرار نخواهد بود و به طریق اولی نیز این که "تمام جملات \sum صادق باشند و a کاذب باشد" نیز برقرار نخواهد بود. بنابراین می‌توانه سادگی نتیجه گرفت که هر جمله‌ی دلخواهی که مدنظر باشد (مثل $\alpha, \beta, \gamma \dots$) می‌تواند در رویکرد کلاسیک، نتیجه‌ی سمتیکی مجموعه‌ای باشد که حاوی یک تناقض است.

در سوی دیگر، جمله‌ی a را نتیجه‌ی نحوی \sum می‌گوییم^۲، اگر و تنها اگر a از \sum ، به وسیله‌ی تعدادی از قواعد استنتاج در طی مراحل متناهی، قابل استنتاج باشد. به نظر بسیار روشن می‌آید که اگر درون \sum یک تناقض وجود داشته باشد، چگونه با بهره‌گیری از قواعد استنتاج منطق کلاسیک می‌توان هر a دلخواهی را از آن استنتاج کرد. از طرق متفاوتی می‌توان این مسئله را نشان داد. سراسرترین راه با داشتن قاعده‌ای است که در منطق کلاسیک آنرا *ex falso quodlibet* نامیده‌اند. این قاعده گواه روشنی است برای اینکه از تناقض در مقدمات بتوان هر نتیجه‌ای را استنتاج کرد.

اما *ex falso quodlibet* در بسیاری از سیستم‌های منطق کلاسیک که دارای قواعد استاندارد استنتاج، مانند معرفی فصل و حذف عطف و قیاس انفصالی هستند حشو و اطناب به حساب می‌آید. همین سه قاعده‌ی استاندارد به تنهایی برای این که اثبات کنند از یک

تناقض هر چیزی نتیجه می‌شود، کفایت دارند. برای مثال به برهان زیر که به برهان لوئیس معروف است توجه کنید:

1. $\alpha \& \sim\alpha$ مقدمه
2. α حذف عطف 1
3. $\alpha \vee \beta$ معرفی فصل 2
4. $\sim\alpha$ حذف عطف 1
5. β قیاس انفصالی 3 و 4

همچنین با بهره‌گیری از قواعد معرفی و حذف نفی و قاعده‌ی فرعی نقض مضاعف نیز به روشی دیگر می‌شود این نکته را اثبات کرد.

1. $\alpha \& \sim\alpha$ مقدمه
2. $\sim\beta$ فرض
3. α حذف عطف 1
4. $\sim\alpha$ حذف عطف 1
5. \perp معرفی عطف 3 و 4
6. $\sim\sim\beta$ معرفی نقض 2
7. β نقض مضاعف 6

لازم است که نکته‌ای در باب برهان لوئیس ذکر کنیم، در این برهان از قاعده‌ی قیاس انفصالی استفاده شده است که گرچه در استدلال‌های غیرفرمال ممکن است دارای اعتباری شهودی باشد، اما در برخی نظام‌های منطقی مثل منطق ربط، به‌عنوان یک قاعده‌ی استنتاج معتبر قلمداد نمی‌شود (Anderson & Belnap, 1975: §16, §25). می‌توان روند کار منطق دانان ربط را در این نتیجه‌گیری شاندر باب عدم اعتبار قیاس انفصالی و برهان لوئیس به‌طور اجمالی به این‌گونه بیان کرد: مشکل *ex falso quodlibet* این است که اجازه می‌دهد برهان‌هایی تشکیل شوند که در آن‌ها مقدمات و نتیجه کاملاً بی‌ربط از هم باشند. واضح است که در برهان لوئیس از قاعده‌ی معرفی فصل استفاده شده است (در سطر سوم)، و در آن اجازه داده شده است که یک مقدمه‌ی دلخواه به جمع سطرهای برهان اضافه شود، و همین اتفاق مسئله ساز است.

در این بخش به نظر به‌طور اجمالی دریافتیم که مواجهه‌ی منطق کلاسیک با تناقض چگونه مواجهه‌ای خواهد بود و این برخورد را به گونه معنایی و نحوی سعی کردیم توضیح

دهیم، و با تکیه بر ادعاهای متعارف منطق کلاسیک مثل *ex falso quodlibet* امیدواریم غیرقابل پذیرش بودن تناقض در منطق کلاسیک را توانسته باشیم نشان دهیم. همچنین برای نپذیرفتن آن توانسته باشیم دلایلی را مطرح کنیم و به پاسخ‌های احتمالی به این نکته هم از اردوگاه مخالفان اشاره‌ای کنیم. به نظرمی‌رسد در جمع‌بندی دو بخش قبل، روی هم‌رفته متوجه شده باشیم که مسئله‌ی اساسی‌ای را که ما در مواجهه با تناقض بدان برمی‌خوریم چه گونه چیزی است. در بخش بعد می‌خواهیم نظام فلسفی - منطقی‌ای را مورد بررسی قرار دهیم که قائل است، تناقض‌هایی وجود دارد که صادق است. برای وارد شدن به بحث، ابتدا مفاهیم پیش‌نیاز مسئله، یعنی مفاهیمی چون فراسازگاری (paraconsistency)، اصل انفجار (explosion principle) و... را توضیح می‌دهیم و سپس بحث از دو حقیقت باوری را شروع می‌کنیم.

۳. فراسازگاری

برای شروع بحث و رسیدن به توضیح فراسازگاری لازم است با مفاهیمی چون ناسازگاری (inconsistency) و بی‌مایگی (triviality) آشنایی مختصری حاصل کنیم، و تمایز بین آن‌ها را بفهمیم، هنگامی که این منظور حاصل شد، می‌توانیم بفهمیم فراسازگاری چیست و چه نسبتی به دو مفهوم قبل دارد.

همان‌گونه که در جلد چهاردهم کتاب *راهنمای منطق‌های فلسفی* آمده است، در منطق سنتی مفاهیم **متناقض بودن** (contradictoriness) و **بی‌مایگی** دو مفهوم جدایی‌ناپذیر از هم هستند. که البته هر دو جلوه‌ای از یک اصل در منطق است، اصل انفجار پذیری (explosiveness). این اصل به ما می‌گوید که از یک تناقض (a and $\sim a$) هر چیزی قابل استنتاج است. در واقع منطق کلاسیک (و بسیاری از منطق‌های دیگر)، "سازگاری" را اینهمان با "آزاد از تناقض بودن" می‌داند. [البته شایان ذکر است که منطق کلاسیک علاوه بر رهایی از تناقض، از تضاد هم مبرا است] بنابراین این رده از منطق‌ها، در تمایز نهادن میان متناقض بودن، و دیگر انواع ناسازگاری به طرز شدیدی شکست می‌خورند. منطق فراسازگار، دقیقاً همین فرض را به وسیله‌ی نپذیرفتن "پیش فرض ناسازگاری" کلاسیک، به چالش می‌کشد (Gabbay & Guenther, 2007: 1)

برای روشن‌تر شدن بحث سعی می‌کنیم تعاریف استاندارد و فرمال از مفاهیم بالا را ذکر کنیم تا خواننده بدون هیچ ابهامی قدم به قدم با بحث پیش بیاید:

فرض کنید L یک زبان صوری باشد، و Γ مجموعه‌ای از فرمول‌های خوش ساخت زبان L باشد. Γ را ناسازگاری نامیم، اگر و تنها اگر، α و $\sim\alpha$ عضو Γ باشند. یعنی: $\{a, \sim a\} \in \Gamma$.
 Γ را "بی مایه" می‌نامیم، اگر و تنها اگر، Γ دربردارنده‌ی تمامی فرمول‌های خوش ساخت L باشد. یک نتیجه‌ی سمتیکی دچار بی مایگی است، تنها زمانی که برای هر فرمول α و β ، رابطه‌ی زیر برقرار باشد

$$\frac{\Gamma \Vdash \alpha, \Gamma \Vdash \sim a}{\Gamma \Vdash \beta}$$

مشابه همین، یک نتیجه‌ی نحوی دچار بی مایگی خواهد بود، تنها زمانی که دربردارنده‌ی نسبت زیر باشد:

$$\frac{\Gamma \vdash a, \Gamma \vdash \sim a}{\Gamma \vdash \beta}$$

سرانجام، روشن شد که منطقی را "فراسازگار" می‌توان نام نهاد، اگر و تنها اگر دربردارنده‌ی هیچ نسبت (نحوی و سمتیکی) بی مایگی‌ای نباشد. بنابراین در منطق فراسازگار، چنین نیست که از تناقض هر نتیجه‌ی بدست آید و سیستم دچار بی مایگی شود.

۴. دو حقیقت باوری

دو حقیقت باوری به تزی اطلاق می‌شود که قائل است: چه زبان فرمال و چه زبان غیرفرمال حاوی دو صدقه‌ها (*dialethia*) است. دو صدقه را پریست به‌عنوان "هر گزاره‌ی صادقی با فرم a و چنین نباشد که a " تعریف می‌کند (Priest, 2006:4). پریست برای چنین گزاره‌هایی مثال‌های متعددی می‌آورد، غالب این مثال‌ها، گزاره‌های متناقضی هستند که عموماً از پارادوکس‌های سمتیکی یا پارادوکس‌های مربوط به نظریه‌ی مجموعه‌ها ناشی می‌شوند. همچنین وی از امکان تناقض‌های صادق که در جهان خارج رخ می‌دهد، مخصوصاً در مسائلی نظیر حرکت و تغییر در متافیزیک و همچنین تناقض‌هایی که در سیستم‌های حقوقی پدیدار می‌شوند سخن به میان می‌آورد (Priest, 2006:part III). با تکیه بر این سخن که در برخی از موقعیت‌ها نظیر بسترهایی که در بالا به آن‌ها اشاره شد، تناقض‌های صادق رخ می‌دهد، هدف پریست بر ساختن یک نظام منطقی فراسازگار است که در آن بتوان تحقق چنین دو صدقه‌هایی را اجازه داد. استراتژی پریست برای رسیدن به

چنین هدفی توسعه دادن نظام‌های گوناگون سه-ارزشی است که در آن‌ها جمله‌هایی با ارزش سوم جای می‌گیرند، این ارزش سوم می‌تواند چنین چیزی باشد: هم صادق و هم کاذب .

چنین هدفی که پرست مشخصاً در مقاله‌ی مهمش *منطق پارادوکس* دنبال می‌کند و یا دست‌کم ادعای دنبال کردنش را دارد، حاوی یک پیام بسیار مهم است:

هدف، پیشنهاد مسیر جدیدی برای کنار آمدن با پارادوکس‌هاست. بجای تلاش برای حل کردن آن‌ها یا توضیح دادن اینکه کجای کار مشکل دارد ما باید آن‌ها را بپذیریم و بیاموزیم که چگونه با آن‌ها زندگی کنیم... بنا به دلایل روشنی، چنین چیزی مستلزم رها کردن، یا دست‌کم تعدیل و اصلاح کردن منطق کلاسیک است (Priest, 1979: 219).

چیزی که واضح است، در این جمله‌ی کمی شاعرانه و کنایه‌آمیز، پرست راه برگزیده‌ی خود را از راه منطق دانان و ریاضی‌دانان ماقبل خود، مشخصاً از تارسکی و فون نیومان متمایز می‌کند. آن‌ها در تلاش بودند که پارادوکس‌های سمتیکی و پارادوکس‌های مربوط به نظریه‌ی مجموعه‌ها را با بهره‌گیری از تمایزهایی میان فرا زبان/ زبان موضوع، در تارسکی، رده/ مجموعه، در فون نیومان حل و فصل کنند؛ و پرست دقیقاً می‌خواهد راه خلاف آن‌ها را طی کند و چنین تلاش‌هایی برای حل این پارادوکس‌ها را باطل قلمداد می‌کند و بجای چنین کاری پیشنهاد می‌کند که از منطق کلاسیک دست بکشیم.

پرست برای نپذیرفتن راه حل‌هایی که تا کنون برای پارادوکس‌ها مطرح شده است چنین استدلال می‌کند:

ما می‌توانیم به وسیله‌ی سلسله مراتب فرا-زبان‌های تارسکی از پارادوکس‌های سمتیکی، و توسط تمایز رده/مجموعه‌ی فون نیومان از پارادوکس‌های مربوط به نظریه‌ی مجموعه‌ها اجتناب کنیم. اما هیچ‌کدام اینها راه حل نیستند. پارادوکس استدلالی است با مقدمات صادق و گام‌های معتبر، که با این حال منتهی به نتیجه‌ای کاذب می‌شوند. یک راه حل به ما می‌گوید که کدام مقدمه کاذب یا کدام گام نامعتبر است... اگر ما هیچ دلیلی برای نپذیرفتن مقدمات یا گام‌های استدلال نداشته باشیم که نتیجه را مسدود کند، آنگاه "راه حل" فاقد عمومیت (ad hoc) و غیر روشنی خواهد بود (Priest, 1979: 220).

به‌عنوان مثال، یکی از نمونه‌های برگزیده‌ی خود پرست را در اینجا بررسی می‌کنیم. فرض کنید شما با یک شخص یا حزب یا ارگان خاصی (مثلاً X) قرارداد می‌بندید که در یک روز خاص، در مکانی خاص باشید. و در یک قرارداد حقوقی دیگر با حزبی دیگر مثلاً حزب Y

قرارداد خواهید بست که در همان روز در همان مکان خاص نباشید. یعنی شما قانوناً متعهد و مجاز هستید که در یک زمان، در جغرافیایی خاص باشید و همچنین متعهد و مجاز هستید که در آن زمان خاص، در آن جغرافیا نباشید (Priest, 2006:183).

به نظر می‌رسد در ابتدای امر پریست درست می‌گوید، یک ناسازگاری آشکار و یا حتا تعارض حقوق و تکالیف در این مثال احساس می‌شود. اگر اندکی به مثال ذکر شده توجه کنیم، می‌توانیم این سؤال را بپرسیم که آیا واقعاً چنین موقعیتی یک ناسازگاری است یا خیر؟ مثلاً بگوییم سرانجام و در روز واقعه که تنها یکی از دو کار رخ می‌دهد و نه هر دو کهبتوانیم بگوییم عملی ناسازگار رخ داده است. در ادامه پریست چنین پرسشی را پیش می‌کشد: چگونه ممکن است کسی مطمئن باشد از این‌که در موقعیتی که توصیف شد، من به انجام تعهدات ناسازگاری ملزم شده‌ام؟ پاسخ ساده است. اگر پس از وقوع رخداد، من از سوی ارگان یا حزبی که تعهدم را با ایشان انجام نداده‌ام مورد پیگرد قانونی قرار گیرم، دادگاه مرا به نقض تعهد محکوم می‌کند و مرا به‌طور درخور مورد پرداخت خسارت قرار می‌دهد (Priest, 2006: 182). این اتفاق را پریست شرط کافی برای این می‌داند که ما مطمئن شویم که تعهدات ناسازگاری مرتکب شده‌ایم.

می‌شود در اینجا ذکر کرد که این مثال پریست، برای ناسازگار دانستن سیستم‌های حقوقی کفایت نمی‌کند. در واقع از چنین مثالی می‌شود نتیجه گرفت که آن شخص که با دو ارگان مجزا، دو قرارداد ناسازگار و متناقض عقد کرده است، آدمینامعقول است، نه اینکه سیستم حقوقی ناسازگار باشد. حتا می‌شود گفت با اندکی دست‌کاری قانون در باب عهدها و پیمان‌های قراردادی، می‌شود این نقیصه را رفع کرد، و به سیستم سازگاری‌اش را برگرداند. مثلاً با دست‌کاری در قانون تنها یک طرف از قراردادها را مشروع و قانونی بدانیم تا چنین امکان متناقضی دیگر رخ ندهد. این اصلاح قوانینبه نظر کار سختی نمی‌آید، مثلاً فرض کنید یک اصل موضوع به سیستم قانونی مان اضافه کنیم و در آن ذکر کنیم قراردادها تنها زمانی مشروعیت قانونی خواهند داشت که با قراردادهای دیگری که تعهدات متعارضی را ضمانت می‌کنند تداخل پیدا نکنند. در این صورت بستن قرارداد نخست، ما را ملزم به نبستن قرارداد دوم می‌کند و مشروعیت و تعهد را از آن سلب می‌کند.

البته پریست هم در جایی خودش اظهار می‌کند که این امکان برای زدودن ناسازگاری در سیستم‌های حقوقی وجود دارد، و تحت شرایطی بین دو امر متناقض در سیستم‌های حقوقی، سرانجام با رفع ابهامات و ایرادات، یکی از آن دو امر، حق تقدم پیدا می‌کند (Priest,

2006:ch 13). اما در ادامه پریست بنا به دلایلی همچنان معتقد است که تمامی این راه‌حل‌ها برای از بین بردن ناسازگاری، با شکست مواجه خواهد شد. چراکه تنها کاری که برای قانون می‌شود کرد این است که برای جاری شدن تعهدها در قراردادهای حقوقی می‌شود قیدها و شرایطی را ذکر کرد. مثلاً گفت شخص a متعهد به انجام کار A است در شرایط X، و شخص a متعهد به انجام ندادن A است در شرایط Y. اما به سادگی می‌شود فرض کرد که هر دو شرایط X و Y باهم رخ بدهند و بازهم در اینجا ناسازگاری میان تعهد قانونی ما پابرجاست. پس گویی تمام تلاش‌ها در اینجا برای رفع مسئله از نظر پریست منتهی به شکست می‌شود (Priest, 2006: 183). ممکن است به نظر برسد که طبق منطق سنتی، این سخنی که پریست می‌گوید موجه نیست، مثلاً اگر تحت دو نوع از شرایط قرارداد های ناسازگاری وضع شود، اصلاً تناقض برقرار نخواهد بود. اما می‌شود به نفع پریست استدلالی دیگر اقامه کرد که معیار متناقض بودن یک وضعیت حقوقی را بشود در آن آشکارا دید. فرض کنید شخصی با شخص یا ارگان خاصی قرارداد می‌بندد که یک شیء گرد را مربع کند، در حالی که آن شیء در عین حالی که گرد است مربع هم باشد. انجام چنین کاری غیرممکن است و می‌دانیم که چنین کاری مستلزم تناقض است؛ اما عقد چنین قراردادی کاملاً مشروع و قانونی به نظر می‌رسد، در عین حال نیز ناسازگار و متناقض نما است. گمان می‌رود در چنین موقعیت‌هایی ادعای پریست مبنی بر وجود تناقض‌های صادق در نظام‌های حقوقی، موجه و قابل دفاع باشد.

در باب ظهور دو صدقه‌ها در زبان طبیعی، پریست قائل است آن‌ها به صورت عام‌تری از سایر موقعیت‌ها و بسترها تحقق می‌یابند. مثال‌هایی از این نوع از دو صدقه‌ها در جملاتی که شامل عبارات اسمی، محمولی، فعلی، و قیدی غیر هم‌معنا یا دارای ابهام هستند نظیر "سوپ جوی هندی تند است و سوپ جوی هندی تند نیست"، "سیروان از سینا خوشش می‌آید و سیروان از سینا خوشش نمی‌آید"، "شجریان به خوبی آواز می‌خواند و شجریان به خوبی آواز نمی‌خواند" پدیدار می‌شود. به طرز مشابهی این اتفاق ممکن است در جملاتی که دارای کلمات نمایه‌ای هستند نیز رخ بدهد، مثلاً "اکنون ساعت ۷ و ۱۳ دقیقه عصر روز یکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۸ است و اکنون ساعت ۷ و ۱۳ دقیقه عصر روز یکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۸ نیست" مطابق با تعریف پریست از نمونه‌های بارز دو صدقه‌ها هستند. همچنین جملاتی مانند پارادوکس دروغ‌گو (نسخه‌ی زبان طبیعی) که جملاتی متناقض هستند نیز بنا بر رأی پریست، مثال‌هایی از دو صدقه‌ها به شمار می‌آیند، چراکه صدق

گزاره‌های این‌چنینی مستلزم کذب آن است و کذب آن مستلزم صدق آن می‌شود. این امر مذکور را به‌راحتی و با بهره‌گیری از چند قاعده‌ی بدیهی سمتیکی می‌توان نشان داد و برای جلوگیری از حشو و اطناب از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

تمام این مثال‌های پریست، ما را به سمت این فهم سوق می‌دهند که زبان طبیعی، ناسازگار است. البته این ادعا که زبان طبیعی دارای ناسازگاری‌هایی است ادعای خاص و منحصربه‌فردی نیست، خود آلفرد تارسکی که در اردوگاه رقیب تز پریست قرار دارد این ادعا را به‌صراحت اعلام می‌کند:

وجه مشخص زبان محاوره‌ای، دارای عمومیت بودن آن است... اما یحتمل همین ویژگی عمومیت داشتن زبان روزمره است که علت نخستین تمامی آنتینومی‌های سمتیکی نظیر پارادوکس دروغ‌گو، یا واژگان غیر ساختارمند زبان است. به نظر می‌رسد این آنتینومی‌ها اثبات می‌کنند که هر زبانی که دارای عمومیت است، اگر بخواهیم قواعد منطق را در آن نگه‌بداریم، باید ناسازگار باشد... اگر این مشاهدات درست باشد، بنابراین بسیاری از امکان‌های استفاده‌ی سازگار از عبارت "جمله‌ی صادق" که در هماهنگی با قواعد منطق و روح زبان روزمره است، بسیار مناقشه‌برانگیز به نظر خواهد آمد (Tarski, 1983: 164-165).

تارسکی این سخن را درباره‌ی این مسئله بیان کرده است که نسخه‌ی زبان طبیعی پارادوکس‌دروغ‌گو، ناسازگاری زبان طبیعی را به ما نشان می‌دهد. البته او در جایی دیگر از این موضع عقب‌نشینی کرده است و با وارد کردن شبهاتی به این مسئله که اصلاً آیا می‌توان زبان طبیعی را سازگار یا ناسازگار دانست شک خود را به این مسئله نشان داده است. در مقاله‌ی ۱۹۴۴ که درباره‌ی صدق نوشته است، چنین می‌گوید:

زبان هرروزه‌ی ما، به‌طور یقینی دارای یک ساختار خاص نیست. ما نمی‌توانیم به‌صراحت بدانیم که کدام اظهارات جمله هستند، یا حتا در سطحی پایین‌تر نمی‌توانیم بدانیم که کدام جمله‌ها را به‌عنوان جملات اظهار پذیر باید قرار دهیم. بنابراین مسئله‌ی سازگاری در رابطه با این زبان، معنای دقیقی ندارد (Tarski, 1944: 349).

این اقرارهای تارسکی بهانه‌ی خوبی است برای کسی مثل پریست که ادعا کند زبان طبیعی، ناسازگار است. البته درخور ذکر است که کسانی چون هرزبرگر در مقاله‌ی ۱۹۶۷ و کواین در مقاله‌ی ۱۹۶۱ پیشنهادهایی را ارائه کرده‌اند که در آن با دو استراتژی متفاوت سعی در دفاع از این ادعا دارند که زبان طبیعی سازگار است یا دست‌کم با اندکی

جرح و تعدیلی شود سازگاری را بدان بازگرداند. اما اگر از سخنان پریست قانع شده باشیم باید پرسیم اصلاً حتا اگر بپذیریم که زبان طبیعی ناسازگار است، چه اتفاقی خواهد افتاد؟ در جواب به این پرسش مهم، پریست نه تنها ادعا می‌کند که منطق زبان طبیعی، فراسازگار است، بلکه حتا می‌گوید یک سمنتیک بسنده و جامع برای زبان طبیعی نیز تنها در یک منطق فراسازگار است که حاصل خواهد آمد (Priest, 1984: 117).

یکی از زبان‌های فرمالی که پریست قائل است در آن دوصدقه‌ها وجود دارد، نظریه‌ی مجموعه‌های خام (naïve set theory) است. همان‌گونه که می‌دانیم، این نظریه در گذشته ناسازگاری‌اش محرز شد و در نتیجه از سوی جامعه‌ی علمی طرد شد. نظریه‌ی مجموعه‌های خام برآمده از یک فهم شهودی درباره‌ی مفهوم مجموعه است و مبتنی بر دو اصل بنیادی است: هر شرط معینی روی اشیاء، یک مجموعه را معین می‌کند (اصل شمول عام)، و دو مجموعه‌ی یکی هستند، تنها زمانی که اعضای یکسانی داشته باشند (اصل توسیع). از میان این دو اصل، اولی ناسازگاری به بار می‌آورد، چراکه اجازه می‌دهد مجموعه‌هایی مثل: مجموعه‌ی همه‌ی اردینال‌ها، مجموعه‌ی همه‌ی مجموعه‌ها، و مجموعه‌ی همه‌ی مجموعه‌هایی که عضو خوشان نیستند ساخته بشود. و این مجموعه‌ها به ترتیب منشأ پیدایش پارادوکس‌های بورالی‌خرفتی، کانتور و راسل هستند. نظریه‌ی مجموعه‌های احیاء شده بنا دارد که فهم شهودی ما از مجموعه را حفظ کند، حتا به قیمت اینکه دچار ناسازگاری شود، این کار را با اصل قرار دادن اصول موضوعه‌ی شمول و توسیع و استفاده نکردن از هیچ اصل موضوع دیگری قصد دارد بکند؛ و برای جلوگیری از بی‌مایگی هم، منطقی که زیربنای آن خواهد بود می‌بایستی فراسازگار باشد. این توضیح مختصر، تقریباً کل پروژه‌ای است که یک دو حقیقت باور در مورد یک زبان فرمال حاوی دو صدقه‌ها انجام می‌دهد یا قصد به انجامش را دارد.

اینکه آیا این وظیفه از عهده‌ی منطق فراسازگار برمی‌آید یا نه؟ و حتا اینکه آیا یک دو حقیقت باور می‌تواند چنین پروژه‌ای را با موفقیت پشت سر بگذارد یا خیر؟ همگی پرسش‌هایی هستند که باید به صورت بسیار فنی مورد بررسی قرار گیرد که هم از عهده‌ی دانش نگارنده خارج است و هم خود مستقلاً نیازمند یک پژوهش دیگر است. در اینجا فقط سعی کردیم نمونه‌ای از زبان‌های فرمال مورد نظر پریست را که قائل به وجود تناقض‌های صادق در آن‌هاستند دهیم و شرایطی را برای خواننده روشن سازیم که گمان می‌رود این منظور حد اقلی حاصل شده باشد.

در اینجا مناسب است دو بحث بالا، یعنی ظهور و وجود تناقض‌های صادق در زبان طبیعی و فرمال را جمع‌بندی کنیم و سپس به سراغ بحث اصلی یعنی وجود تناقض‌های صادق در جهان خارج و مباحث متافیزیکی حول آن و ادعاها و نقدهای احتمالی به تز پریست را بررسی کنیم.

پریست تلاش کرد با ارائه دادن مثال‌هایی، نشان دهد جملاتی با فرم دوصدقه، در زبان طبیعی و در زبان فرمال وجود دارند. مثال‌هایی که در آن عنصر ابهام وجود داشت، یا پارادوکس‌هایی که در زبان فرمال مثل نظریه‌ی مجموعه‌هانتیجه‌ای متناقض به بار می‌آورد. سپس او از وجود این مثال‌ها نتیجه می‌گیرد که دو زبان، دارای دست‌کم‌سازگاری‌هایی هستند (اگر نگوئیم لزوماً ناسازگارند)، و این ناسازگاری ما را به سمت این نتیجه سوق می‌دهد که هم برای زبان طبیعی و هم برای زبان فرمال باید از منطق‌های فراسازگار بهره برد. در یک جمله می‌توانیم تمام کار را خلاصه کنیم: وجود پارادوکس‌ها در زبان، دلیل خوبی است برای اینکه تناقض را با آغوش باز بپذیریم.

۱.۴ تغییر و حرکت: متافیزیک دای التیک

در حالی که پارادوکس‌هایی توانند مشهورترین محرک را برای پذیرش تناقض فراهم آورند، اما تنها منشأ برای تحریک و تهییج فیلسوفان نیستند. پارادوکس‌ها نه تنها مشهورترین، بلکه بهترین دلیل برای پذیرش دو حقیقت باوری هستند، اما نقاط عطفی در سایر انگیزاننده‌ها و محرک‌ها نیز یافت می‌شود. مثلاً وجود تناقض‌های صادق در عالم خارج می‌تواند یک انگیزه‌ی فلسفی قوی برای پذیرش وجود تناقض‌های صادق برای ما باشد.

در این مقاله به بسیاری از تناقض‌هایی که گراهام پریست معتقد است در جهان واقع وجود دارند نمی‌پردازیم، چراکه این مسئله خود پژوهش دیگری را طلب می‌کند. صرفاً به مسائلی در متافیزیک حرکت و تغییر می‌پردازیم تا برایمان روشن شود که وضعیت تناقض‌های صادق در عالم خارج چگونه می‌تواند توجیه شود و استدلال‌های دوحقیقت باوران را برای پذیرش دوحقیقت باوری بتوانیم روشن کنیم.

۱.۱.۴ تغییر

اعتقاد به اینکه از تغییر در جهان فیزیکی، تناقض برمی‌خیزد، سستی بسیار دیرباز در فلسفه دارد که قدمتش به شش صد سال پیش از میلاد مسیح برمی‌گردد، یعنی به آراء هراکلیتس.

استدلالی که مدعی است تغییر مستلزم تناقض است، توجه را معطوف به لحظه‌ایمی‌کند که در آن تغییر رخ می‌دهد. تغییر مستلزم این است که وضعیت A از حصولش بازایستد، و وضعیت غیر-A بجای آن حاصل شود. یعنی ابتدا A حاصل می‌شود، سپس A حصولش از دست می‌رود. سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که در لحظه‌ی رخ دادن تغییر آیا A حاصل می‌شود یا حصولش از بین می‌رود؟ گراهام پریست استدلال می‌کند که در لحظه‌ی رخ دادن تغییر هم A حاصل می‌شود و هم حاصل نمی‌شود و اگر او درست بگوید به این معنا خواهد بود که دو حقیقت باوری، درست است. به عبارت دیگر، پریست قائل است که لحظه‌ای وجود دارد، که در آن اتفاقی به نام "تغییر" می‌افتد و چیزی تبدیل به چیز دیگر می‌شود یا امری از جایی به جای دیگر حرکت می‌کند. در این لحظه‌ی خاص، دقیقاً چه چیز برقرار است؟ حصول یک شیء یا تغییر یافتن آن و حصول چیز دیگر؟ پریست قائل است در این آن خاص، هر دو برقرار است هم خود آن شیء و هم شیء تغییر یافته، و این در یک تعبیر، همان دو صدقه یا تناقض صادق است.

به‌طور طبیعی وقتی که ما می‌پرسیم چه حالتی در لحظه‌ی رخ دادن تغییر برقرار است، فرض گرفته‌ایم که چیزی به نام لحظه‌ی رخ دادن تغییر وجود دارد. اما بسیاری از فیلسوفان معتقدند که چنین لحظه‌ای وجود ندارد، تغییر صرفاً زمانی است که در آن انتقال از لحظه‌ای به لحظه‌ی دیگر صورت می‌یابد؛ یعنی چنین چیزی که مثلاً حالتی در لحظه‌ای از زمان برقرار است و حالتی دیگر در زمانی دیگر برقرار خواهد بود، بدون اینکه نیاز به بودن در لحظه‌ی تغییر یافتن وجود داشته‌باشد. این گزارش، به گزارش سینمایی از تغییر (cinematic account of change) مشهور است. وجه تسمیه آن هم این است که لحظات زمان را شبیه به لحظات یک فیلم تفسیر می‌کند. هیچ فیلمی درون خود، تغییر یا حرکت را ندارد، بلکه روی هم‌رفته و به صورت کلی چیزی را تشکیل می‌دهد که در حال حرکت یا تغییر است. همچنین در گزارش سینمایی حرکت، هیچ لحظه‌ی مفردی از زمان، در بردارنده‌ی حرکت یا تغییر نیست، بلکه همه‌ی لحظات زمانی باهم و به‌طور کلیدبردارنده‌ی تمامی تغییرات و حرکاتی هستند که اتفاق می‌افتند. پس می‌شود این‌گونه خلاصه کرد که تیز سینمایی تغییر قائل به وجود لحظه‌ای خاص به نام لحظه‌ی تغییر نیست، و صرفاً پدیدار شدن چیزی را در یک زمان و پدیدار شدن چیز دیگری را در زمانی دیگر تغییر می‌داند.

پریست استدلال‌هایی را در رد نظریه‌ی سینمایی تغییر ارائه کرده است و خودش هم اذعان دارد که استدلال‌های وی قطعیت ندارند اما فکر می‌کند این استدلال‌ها ما را به سمت

نپذیرفتن تز سینمایی تغییر سوق می‌دهند. پریست در کتاب به‌سوی تناقض ۲۰۰۶ سه استدلال در رد نظریه‌ی سینمایی مطرح می‌کند. نخست، او استدلال می‌کند که اگر تز سینمایی تغییر درست باشد، باید هیچ لحظه‌ای وجود نداشته باشد که در آن لحظه جهان تغییر کند، و بنابراین هیچ تغییری در جهان وجود نداشته است (Priest, 2006: ch11.2). دوم، اگر تز سینمایی صادق باشد، از آنجایی که حرکت یک شیء در زمان t وابسته است به‌جایی که شیء در قبل و بعد از t قرار دارد، پس نباید هیچ چیزی در حالت درونی حرکت (Intrinsic state of change) بوده باشد. و در سومی، پریست پارادوکس حرکت زنون^۶ را بازگو می‌کند تا نشان دهد که اگر تز سینمایی درست باشد، حرکت غیرممکن خواهد بود (Priest, 2006: ch 12.2).

ما گمان می‌کنیم اولین نکته‌ای که درباره‌ی تز سینمایی تغییر به ذهن می‌رسد این است که این تز با شهودهای ما زیاد منطبق نیست؛ اگر خود تز سینمایی تغییر ما را به اذعان به غیرشهودی بودن آن وادار نکرده باشد، احتمال می‌دهیم پس از استدلال‌های پریست علیه آن، به غیرشهودی بودن آن نظریه صحه بگذاریم. درباره‌ی سه استدلال پریستی توان گفت: در پاسخ به استدلال اول، ما می‌توانیم به‌سادگی این نکته را تکرار کنیم که جهان در یک زمان معین تغییر می‌کند، اگر وضعیتش در آن لحظه‌ی معین، متفاوت از لحظات قبل و بعد تغییر باشد. با این همه، در تز سینمایی، هیچ چیزیه‌غیر از تغییر در طول زمان وجود ندارد. یعنی می‌شود در پاسخ به نقد پریست گفت که اصلاً نیازی به وجود لحظه‌ای که تغییر در آن رخ بدهد نیست، همین که در دو لحظه‌ی متفاوت دو امر متفاوت داریم یعنی چیزی تغییر کرده است و مشکلی برای تز سینمایی وجود ندارد. به تعبیری دیگر، لحظه‌ی رخ دادن تغییر همان دو حالت متفاوت از هم در دو زمان قبل و بعد رخ دادن تغییر است.

در پاسخ به استدلال دوم، به نظرمی‌رسد می‌توانیم نتیجه را بپذیریم (که اشیاء هیچ‌وقت در وضعیت درونی تغییر نبوده‌اند). مسلماً درست به نظرمی‌رسد که اگر ما تز سینمایی را بپذیریم از قبل هم باید پذیرفته باشیم که وضعیت درونی تغییر نباید وجود داشته باشد. یعنی این مسئله هم اظهر من الشمس است. واضح است کسی که تز سینمایی تغییر را پذیرفته باشد، به‌طریق‌اولی از پیش پذیرفته است که هیچ شئی در حالت درونی تغییر نیست و این ناسازگاری ایبهو وجود نمی‌آورد.

در مورد پارادوکس زنون هم ما باید به این نکته اشاره کنیم که اگر حرکت، واقعاً چیزی بیشتر از تغییر مکان در طول زمان نیست، پس هیچ دلیلی وجود نخواهد داشت که در

حرکت یک پیکان، در لحظه‌ی قبل و بعد حرکت، ربطی بین پیکانِ زمان قبل و پیکانِ زمان بعد وجود داشته باشد. آن چیزی که ما باید بپذیریم صرفاً این است که پیکانِ متأخر در مقایسه با پیکانِ متقدم در موقعیتِ دیگری قرار دارد. و حرکت هیچ چیزی جز این نیست. اما واضح است پاسخ‌های ما به نقدهای پریست او را قانع و مجاب نمی‌کند، او کسی است که سر سخنان با تز سینمایی حرکت مخالف است و استدلال‌هایش را برای رد این نظریه که به راسل منسوب می‌داند ادامه می‌دهد و تکمیل می‌کند. پریست اعتقاد دارد که لحظه‌ی رخ دادن تغییر باید وجود داشته باشد و اگر قائل به عدم وجود آن باشیم (مانند تز سینمایی) باید قید هرگونه تغییری را در جهان بزنیم. تز سینمایی انگار دارد به ما می‌گوید که خداوند قطعه‌های زمانی یک شیء را به‌طور ساکن در مکان‌های مختلفی قرار می‌دهد و سپس این لحظه‌ها را به هم زنجیروار وصل می‌کند تا چیزی شبیه به حرکت رخ دهد (Priest, 2006:174). اما واضح است که تغییر چنین چیزی نیست و این بسیار با شهودهای ما در تعارض است. یک مثال نقض برای چنین ادعایی می‌تواند چنین چیزی باشد: فرض کنید که جهان لاپلاسی (Laplacean) باشد، که در آن هر وضعیتی در هر زمانی توسط وضعیتی در زمان پیشین متعین می‌شود. در این صورت تز سینمایی تغییر غیرممکن خواهد بود. به خاطر اینکه وضعیتِ آنی یک شیء نمی‌تواند متعین شود، خواه در همان مکان یا در مکان متفاوتی در لحظه‌های بعدی (Priest, 2006: 174). به عبارت دیگر این گونه انتقادش را خلاصه می‌کند: یک سفر، سریالی از وضعیت‌های غیرقابل تفکیک از وضعیت‌های ساکن، نیست، حتا زمانی که بسیاری از این [وضعیت‌ها] دارای ارتباط نزدیکی با هم باشند (Priest, 2006: 174).

درباره‌ی پارادوکس زنون هم اوضاع پیچیده‌تر از این‌هاست، پریست تز سینمایی تغییر یا همان تز راسل را دارای قرابت با تز زنون می‌داند. پارادوکس زنون در باغیرممکن بودن حرکت (پارادوکس مربوط به تیر و کمان) بسیار مشهور است، زنون این پارادوکس را در باب غیرممکن بودن حرکت (در رد دیدگاه هراکلیتی) اقامه کرده است و پریست پارادوکس زنون را شبیه به برهان تز سینمایی می‌داند، و البته آن را مهمل قلمداد می‌کند. پس ابتدا به گزارش پریست از پارادوکس زنون می‌پردازیم و سپس نقد پریست از آن را می‌نویسیم.

«فرض کنید تیری در حال حرکت از نقطه‌ی x به سوی نقطه‌ی y است. لحظه‌ی حرکتش را t_0 در نظر بگیرید. در t_0 تیر هیچ پیش روی به سمت y نمی‌کند. بنابراین در $t=t_0$ کل پیشروی پیکان معادل با صفر است. ولی فاصله‌ی زمانی میان x و y یک جعل یا تصویری از

چنین نقاطی است. و این چنین به نظر خواهد آمد که از آنجایی که هیچ پیشروی‌ای در بخش‌های فاصله‌ی میان x و y وجود ندارد، هیچ پیشروی‌ای در کل هم وجود نخواهد داشت. و این همان است که پیکان، به هیچ وجه، هیچ پیش روی در سفرش هرگز نمی‌کند. اما این یک یاوه است (Priest, 2006: 174).

پریست تنها راه اجتناب از این پارادوکس را انکارِ قدمِ آخرِ آن می‌داند: حتا با توجه به اینکه در هر لحظه پیکان در سفرش هیچ پیشروی‌ای نمی‌کند، در مجموع تمامی لحظات، پیشروی می‌کند. کل بزرگ‌تر از مجموع تمام اجزاء است (Priest, 2006: 174). از لحاظ فنی، گرچه اندازه‌ی نقطه‌های پیموده شده در آن لحظه صفر است، اندازه‌ی نقاط پیموده شده در مجموع تمام لحظات می‌تواند غیر صفر باشد (Priest, 2006: 174). پریست البته برای اثبات این مدعا و خدشه وارد کردن به قدم آخر پارادوکس زنون اثباتی تکنیکال را هم ضمیمه می‌کند که آن اثبات از قرار زیر است:

ما می‌توانیم طول یک مجموعه‌ی معین از نقاط را به وسیله‌ی تابع اندازه‌ی σ بیان کنیم. اگر ما یک تابع اندازه را روی یک خط واقعی با روشی استاندارد تعریف کنیم، می‌توانیم نشان دهیم اگر Z یک مجموعه‌ی متناهی (یا دست‌کم شمارا) از نقاط است، $\sigma(Z) = 0$ است؛ درحالی که اگر Z فاصله‌ی x, y است، $\sigma(Z) = y - x$ است. بنابراین طول مجموعه‌ی نقاط رخ داده در یک لحظه، صفر است؛ اما طول مجموعه‌ی نقاط رخ داده در یک فاصله‌ی زمانی، اندازه‌ای غیر صفر دارد.

گمان داریم تا همین جا و پس از استدلال‌ها و براهین پریست در رد تز سینمایی تغییر، مشخص شده باشد که این تز تغییر نمی‌تواند تزی قوی برای رقابت با تز استاندارد پریست باشد. یعنی گمان می‌کنیم تز سینمایی، نتوانسته است تز "لحظه‌ی تغییر" پریست را ناصحیح کرده باشد. به همین خاطر نتیجه‌ای که پریست از این بحث می‌گیرد، یعنی « گزارش "لحظه‌ی تغییر" از حرکت، مستلزم این است که دو حقیقت باوری درست باشد» نتیجه‌ی قابل توجهی خواهد شد. به عبارتی اگر پریست درست می‌گوید، ما می‌توانیم، با توجه به موجودیت لحظه تغییر، بین دو گزینه انتخاب کنیم: دو حقیقت باوری یا تز سینمایی تغییر.

۵. نتیجه‌گیری

دو حقیقت باوری رویکردی است که می‌گوید: برخی تناقض‌های صادق (دی آلتیا) وجود دارند. این ادعا با ارائه‌ی مثال‌هایی در بسترهای مختلفی مثل زبان طبیعی، زبان فرمال،

سیستم‌های حقوقی، و جهان واقع تقویت می‌شود و برای این مسئله هم که ما ناگزیریم وجود آن‌ها را بپذیریم استدلال می‌شود. جملات دارای ابهام زبان طبیعی، پارادوکس‌های سمتیکی و پارادوکس‌های نظریه‌ی مجموعه‌ها، تعارضات حقوقی و قانونی و بحران‌های فلسفی ناشی از مسائل حرکت و تغییر در متافیزیک، همگی شواهدی هستند که پرست بر آن‌ها استناد می‌کند تا ادعایش را تقویت کند. همه‌ی این‌ها ما را به سمت یک ایده‌ی سوق می‌دهند: منطق کلاسیک، اصول رایجش و برخی قضایا و اصول موضوعه‌اش، برای پرده برداشتن از راز دوصدقه‌ها و صحه گذاشتن بر وجودشان دارای کفایت لازم نیستند. راه چاره‌ای که پرست پیشنهاد می‌دهد پذیرش سیستم‌های فراسازگار منطق است که در آن بتوانیم با توسعه‌ی نظام‌های چند ارزشی، مدلی برای این گونه از اندیشیدن تهیه کنیم. چرا ما باید به منطق‌های فراسازگار روی بیاوریم؟ به خاطر اینکه این نظام‌ها به ما این امکان را می‌دهند که برخی تناقض‌ها را بپذیریم (یعنی ادعای دو حقیقت باوری را)، اما درعین حال دچار بی‌مایگی نشویم.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاعات بیشتر در مورد نقدها و اشکالات وارده بر پیش‌فرض دو ارزشی بودن گزاره‌ها و قانون ثالث مطرود مراجعه کنید به مقاله‌ی:

Chen Bo, 2016, Against Williamson's Arguments about Bivalence, The Philosophical Forum

2. $\Sigma \vdash \alpha$

3. $\Sigma \vdash \alpha$

۴. از یک کذب، هر چیزی حاصل می‌شود

۵. یکی از قدیمی‌ترین پارادوکس‌های نظریه مجموعه‌ای پارادوکس بورالی خورتنی است که در مورد مجموعه‌های مرتب مانند مجموعه‌ی اعداد ترتیبی است. بیان کلاسیک این پارادوکس به شرح زیر است:

به هر مجموعه‌ی خوش ترتیب، یک عدد ترتیبی یکتا نسبت داده می‌شود.

از طرفی طبق قضیه‌ای مشهور در نظریه مجموعه‌ها هر مجموعه‌ای از اعداد ترتیبی خوش ترتیب است و مجموعه‌ی همه اعداد ترتیبی مانند β که $\beta < \alpha$ است دارای عدد ترتیبی α است.

حال اگر مجموعه‌ی همه‌ی اعداد ترتیبی را در نظر بگیریم، طبق ۲ این مجموعه مرتب است و طبق ۱ دارای یک عدد ترتیبی است که آن را ω می‌نامیم. ω طبق ۲ از همه اعضای این مجموعه یعنی همه اعداد ترتیبی بزرگ‌تر است.

از طرفی ω خودش یک عدد ترتیبی است پس باید عضوی از مجموعه همه اعداد ترتیبی باشد. پس ω که عدد ترتیبی مجموعه همه اعداد ترتیبی است با یکی از اعضای آن برابر است که این متناقض با ۳ است (معصومی، سعیده. بیات، حسن. ۱۳۹۶، فلسفه‌ی تحلیلی، شماره سی و یکم، ص: ۱۵۲).

پارادوکس راسل:

مجموعه R را در نظر بگیرید که اعضایش همه مجموعه‌هایی غیر خود عضوند، یعنی $\{x | x \notin R\} = R$ حال می‌پرسیم آیا $R \in R$ است؟ می‌توان دید که هر پاسخی معکوسش را ایجاب می‌کند: اگر $R \in R$ باشد، پس R عضو خودش است، پس در شرط تعریف R صدق نمی‌کند و در $R \notin R$ نیست، پس $R \notin R$ از طرفی اگر داشته باشیم $R \notin R$ پس R در شرط تعریف خودش صدق می‌کند و در واقع داریم $R \in R$ (همان، ص: ۱۴۵).

به علت قرابت ماهوی بسیار میان پارادوکس کانتور و پارادوکس راسل، از بازنویسی آن چشم پوشی می‌کنیم.

۶. فرض کنید تیری از یک کمان رهانده است و در حال حرکت است، این تیر در هر لحظه‌ی زمانی مکان معینی را اشغال می‌کند. یعنی در هر لحظه از زمان، در یک مکان ساکن می‌شود. این سکون در لحظات مختلف زمانی، یک جور ثبات است. و این تناقض است و حرکتی در کار نیست.

کتاب‌نامه

- Nabavi Lotfollah 1396 H.S). *The Elements of Philosophical Logic*. 2nd ed., Tarbiat Modares University Press, 2010
- Anderson, A, R, and Belnap, N, D. (1975). *Entailment: the Logic of Relevance and Necessity*. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press.
- Gabbay, D, M, and Guenther, F. (2007). *Handbook of Philosophical Logic*. Vol. 14. (second edition). Dordrecht: Springer press.
- Priest, G (1979). «The Logic of Paradox». *Journal of Philosophical Logic* 8, 219-241.
- Priest, G (1984). «Semantic Closure». *Studia Logica* 43 (1), 117-129.
- Priest, G (1998). «What is so bad about Contradictions». *The Journal of Philosophy* 95, 8, 410-426.
- Priest, G (2006). *In Contradiction*. (Second Edition). New York: Oxford University Press.

- Tarski, A (1944). «The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics». *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (3), 341-376.
- Tarski, A (1983). *Logic, Semantics, Metamathematics : Papers from 1923 to 1938*. (Second Edition). J. Corcoran, ed.; J.H. Woodger, trans. Indianapolis: Flackett.