

واقع سلبی در گزاره سالبه صادق از دیدگاه راسل

* عباس عارفی

** محسن جوادی

*** محمد لگنهاوزن


چکیده

نویسنده در این مقاله، دیدگاه برتراند راسل را درباره «واقع سلبی» روشن ساخته و سپس به ارزیابی آن می‌پردازد. در این راستا، نخست، مباحثی درباره صدق و مطابقت مطرح می‌شود و با بیان اینکه «صدق منطقی» چیزی جز «مطابقت قضیه با واقع» نیست، جایگاه واقع و نفس الامر در فرایند شناخت تبیین می‌شود. هدف اصلی این پژوهش شناخت زوایای پنهان «واقع» و «نفس الامر» به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های صدق در گزاره سالبه صادق است که این هدف در بررسی دیدگاه راسل درباره واقع سلبی دنبال می‌شود. راسل براین‌باور است که گزاره‌های سالبه صادق دارای نفس الامر واقعی هستند که حقیقتاً با واقع گزاره‌های ایجابی فرق دارد. از این‌رو، وی آن را واقع سلبی (Negative Fact) نامیده است که دارای هویتی غیر از هویت «واقع وجودی» است. راسل براین‌باور است که پذیرش «فرضیه واقع سلبی» از لوازم منطقی «نظریه مطابقت در تعریف صدق» است؛ فرضیه‌ای که از زمان طرح آن تاکنون، موافقان و مخالفانی داشته است. نویسنده براین‌باور است که مدعای راسل درباره واقع سلبی قابل دفاع است.

واژگان کلیدی: واقع سلبی، نفس الامر سلبی، واقع عدمی، راسل، صدق، مطابقت، مناط صدق.

*. دانشجوی دکتری، فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم، ایران (نویسنده مسئول)

Abbas.arefi@gmail.com

 orcid.org/0009-0006-4965-3311

javadi-m@qom.ac.ir

** استاد فلسفه، دانشگاه قم، ایران

legenhausen@yahoo.com

*** استاد فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

مقدمه

«صدق» براساس «نظریه مطابقت» به معنای مطابقت قضیه با واقع است. صدق بدین معنا، بر سه پایه استوار است: الف. مطابق (قضیه)؛ ب. مطابق (واقع نفس الامر)؛ ج. مطابقت (هم‌ترازی). از این رو، می‌توان گفت در فرایند مطابقت، قضیه با واقع (نفس الامر) مطابق و هم‌تراز می‌شود؛ ولی در تحلیل چیستی واقع (نفس الامر) در برخی قضایا و نیز در چگونگی مطابقت آن‌ها با واقع دشواری پدید آمده و از این طریق اصل نظریه مطابقت به چالش کشیده شده است. برای نمونه، یکی از چالش‌های مطرح‌شده در این باره، چالشی است که درباره نفس الامر گزاره سالبه صادق پدید آمده است. برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰) از بنیان‌گذاران فلسفه تحلیلی و از حامیان نظریه مطابقت در تعریف صدق، بر این باور است که گزاره سالبه صادق دارای «واقع سلبی»^۱ است که با «واقع وجودی»^۲ ذاتاً متفاوت است. ولی این دیدگاه، مخالفانی نیز داشته است. در این مقاله، نخست چیستی واقع سلبی از دیدگاه راسل تحلیل و روشن می‌شود؛ سپس به بررسی آن پرداخته خواهد شد. راسل در کتاب اتمیسم منطقی، با بازگویی ماجرای درباره واقع سلبی می‌گوید:

من در سلسله نشست‌هایی که در دانشگاه هاروارد در سال ۱۹۱۴ داشتم، نظریه خودم را درباره «واقع سلبی» بیان کردم و توضیح دادم که «تحلیل منطقی» من را به این نتیجه رسانده است که گزاره سالبه صادق دارای گونه‌ای ویژه از واقع است که با واقع گزاره ایجابی فرق دارد. اما این نظر برای دانشجویان و شرکت‌کنندگان در آن نشست، چنان غیر مترقبه بود که نزدیک بود جنجالی برپا شود. کار به اینجا خاتمه نیافت و یکی از شرکت‌کنندگان در آن نشست به نام رافائل دموس در نقد نظریه من مقاله نوشت و آن را مورد نقد قرار داد، که من نیز به نقد او پاسخ دادم. ولی من هنوز هم بر آنم که نگرش من در این باره روی در صواب دارد (Russell, 2010, p.42).

گفتنی است، درباره واقع و نفس الامر گزاره سالبه صادق چند فرض متصور است: فرض اول اینکه گزاره سالبه صادق، واقع و نفس الامر ندارد؛ فرض دوم اینکه گزاره سالبه صادق، دارای واقع و نفس الامر ثبوتی است؛ فرض سوم این است که گزاره سالبه صادق دارای نفس الامر سلبی است. که البته راسل فرض سوم را پذیرفته است. بدین ترتیب، هدف اصلی در این مقاله، پس از ارائه مباحث مقدماتی در این باره، تبیین و بررسی فرض سوم است که دیدگاه راسل درباره واقع گزاره سالبه صادق است.

1. Negative fact

2. Positive fact

چیستی و اقسام قضیه

چیستی قضیه: قضیه، مرکب تام خبری است که شائیت صدق و کذب دارد. به بیان ابن سینا، «قضیه آن بود که چون بشنوی شاید که گویی راست است و شاید که گویی دروغ (نادرست) است» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۲).

اقسام قضیه: قضیه اقسامی دارد که به اقتضای بحث به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود: قضیه یا حملیه است یا شرطیه و هریک از آن‌ها، یا موجه است یا سالبه. قضیه حملیه، قضیه‌ای است که حاکی از ثبوت چیزی برای چیزی یا نفی چیزی از چیزی است. قضیه حملیه اگر موجه باشد، حاکی از اتحاد موضوع و محمول، و اگر سالبه باشد، حاکی از عدم اتحاد میان آن‌هاست. قضیه شرطیه یا متصله است یا منفصله. قضیه شرطیه متصله، حاکی از تلازم مقدم و تالی در قضیه موجه، یا عدم تلازم آن‌ها در قضیه سالبه است. اما قضیه شرطیه منفصله، حاکی از ناسازگاری میان مؤلفه‌های آن در قضیه موجه و یا سازگاری میان مؤلفه‌های آن در قضیه سالبه است (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۹-۲۹؛ طوسی، ۱۳۷۶، ص ۶۸-۸۷). قضیه حملیه و شرطیه نیز اقسامی دارند: قضیه حملیه به اعتبار موضوع، به شخصیه، طبیعیه، مهمله و محصوره و به اعتبار وجود موضوع، به خارجی، حقیقیه و ذهنیه تقسیم می‌شود. قضیه حملیه به اعتبار جهت (وجوب، امکان و امتناع) یا عدم آن، به مطلقه و موجه تقسیم می‌شود. قضیه شرطیه که قسیم قضیه حملیه است، نیز تقسیماتی دارد: قضیه شرطیه یا متصله است یا منفصله و هریک از آن‌ها یا لزومیه‌اند یا اتفاقیه. شرطیه منفصله لزومیه، به حقیقیه، مانعة‌الجمع و مانعة‌الخلو تقسیم می‌شود. (غزالی، ۱۹۶۱ م، ص ۱۰۹-۱۱۹؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۳-۴۰۳؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۲۰-۳۲۲؛ همو، ۱۳۹۴ ب، ص ۲۲۱-۴۴۷؛ یزدی، ۱۴۱۵ ق، ص ۵۴-۶۹؛ مظفر، ۱۴۲۳ ق، ص ۱۵۳-۱۹۲) قضیه حملیه نیز به محصله (بسیطه) و معدوله، اعم از معدولة‌الموضوع، معدولة‌المحمول و معدولة‌الطرفین تقسیم می‌شود. تفاوت این دو نوع قضیه به اعتبار قید ورود حرف سلب یا عدم آن در طرفین - موضوع و محمول - قضیه است. وجود این قید در تعریف معدوله، قضیه موجه سالبه‌المحمول را از شمول تعریف قضیه معدوله خارج می‌کند و آن را تحت قضیه محصله باقی می‌گذارد. درواقع، چیزی که در قضیه موجه معدولة‌المحمول وجود دارد، ربط‌السلب است، ولی آنچه درقضیه سالبه‌المحمول است، سلب‌الربط است. تفاوت قضیه موجه سالبه‌المحمول از قضیه سالبه در این است که سلب در آن، جزء محمول است، برخلاف قضیه سالبه که در آن سلب بر رابطه وارد شده است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۸-۲۶؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۷۲؛ سبزواری، ۱۴۱۶،

ج ۱، ص ۲۵۰). البته درباره قضیه سالبه‌المحمول منازعاتی مطرح است (نصری، ۱۳۶۰، ص ۱۶۵-۱۹۹). صدرالمتهلین شیرازی نیز قضیه حملیه را به بتیه و لابتیه تقسیم کرده است. بت در لغت به معنای قطع است. قضیه بتیه، قضیه‌ای است که در آن حکم بر موضوعی که وجود آن احراز شده، حمل می‌شود؛ ولی قضیه حملیه لابتیه قضیه‌ای است که در آن، محمول بر موضوعی حمل می‌شود که وجود آن بتی و قطعی نیست که این نیز بر دوگونه است: قضیه حملیه لابتیه مشروطه و قضیه حملیه لابتیه مفروضه (اعم از مفروض در سرای وجود، مفروض در دیار عدم، و مفروض برای دفع احتمال خلاف). فرق قضیه مشروطه با مفروضه در این است که در قضیه مشروطه، حمل مشروط به شرط است، ولی فرض در قضیه مفروضه متمم موضوع است، نه اینکه شرط برای حمل باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۶-۲۴۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، بخش ۳، ص ۳۵۸-۳۵۹ و ۳۷۱-۳۹۲؛ همان، بخش ۴، ص ۱۱۱-۱۱۴، ص ۵۳-۵۷ و ص ۲۴۹-۲۶۲).

قضیه و صدق منطقی

چنان‌که اشاره شد، قضیه (گزاره) مرکب تام خبری است که به اقتضای ذاتش، نه به استناد خصوصیت مورد، احتمال صدق و کذب دارد. از این رو می‌توان آن را به صدق و کذب متصف کرد. البته مراد از صدق و کذب در اینجا صدق و کذب منطقی است که با صدق و کذب اخلاقی فرق دارد. صدق به معنای «راستی» و کذب به معنای «نادرستی» صدق و کذب منطقی است؛ اما صدق به معنای «راست‌گویی» و کذب به معنای «دروغ‌گویی» صدق و کذب اخلاقی است. اگر نسبت میان صدق و کذب منطقی و اخلاقی را بر حسب مصادیق بررسی کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که نسبت میان صدق و کذب منطقی با صدق و کذب اخلاقی عام و خاص من وجه است. برای نمونه، مورد جدایی صدق اخلاقی (راست‌گویی) از صدق منطقی (راستی) در جایی است که فردی که راستگو است، گزاره‌ای بگوید که مطابق با واقع نباشد، چون ملاک صدق اخلاقی این است که شخص برخلاف باور خودش سخن نگوید، زیرا این فرض متصور است که یک شخص با اینکه منطقیاً سخن او نادرست است، اخلاقاً راستگو به‌شمار رود. اما مورد جدایی صدق منطقی از صدق اخلاقی در این است که گزاره‌ای که شخص می‌گوید، به لحاظ منطقی صادق باشد، هر چند گوینده آن سخن، کاذب (دروغگو) به‌شمار رود. بر این اساس، خدای متعال در قرآن مجید منافقان را دروغگو خوانده است، گرچه سخن آنان به لحاظ منطقی صادق است: «إِذْ أَجَاءَكَ الْمُتَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُتَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ»

(منافقون: ۱). مورد اجتماع صدق منطقی و صدق اخلاقی در سخن راستی است که از شخص راستگو شنیده می‌شود. ولی چنان‌که اشاره شد، مورد بحث در اینجا صدق و کذب منطقی است که به قضیه (گزاره) مربوط است و قضیه مرکب تام خبری است که قابل صدق و کذب منطقی است و صدق و کذب منطقی برحسب نظریه کلاسیک «مطابقت و عدم مطابقت قضیه با واقع» است.

نظریه کلاسیک در تعریف صدق

درباره چیستی صدق منطقی، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است که معروف‌ترین و با سابقه‌ترین آن‌ها «نظریه مطابقت» یا «نظریه کلاسیک در تعریف صدق» است. «نظریه مطابقت در تعریف صدق» که تنها نظریه قابل پذیرش در باب صدق است، این است که «گزاره صادق» گزاره‌ای است که با «واقع» مطابق باشد، و «گزاره کاذب» گزاره‌ای است که با واقع مطابقت نداشته باشد. گفتنی است، این نظریه از نظر تاریخی به سقراط، افلاطون و ارسطو می‌رسد، زیرا آن‌ها «معرفت گزاره‌ای» را مشروط به این می‌دانستند که با «واقع نفس الامر» مطابقت داشته باشد. مثلاً، افلاطون در رسائل خود، به‌ویژه در رساله سوفیست، و ارسطو در کتاب متافیزیک به نظریه مطابقت اشاره کرده‌اند (Hestir, 2016, p.1-16 & 209-233). بر مبنای سخن ارسطو در متافیزیک، کتاب ۴، فصل ۷ (1011b23-1012a17) و کتاب ۹، فصل ۱۰ (1051a34-1051b17): «اگر درباره چیزی که هست، بگوییم که هست، و درباره چیزی که نیست، بگوییم که نیست، این صدق است» (Aristotle, 1991, V.2, p.57 & 134). روشن است که اگر سخنی چنین نباشد، کاذب است. بنابراین، اگر درباره چیزی که سپید است، بگوییم که سپید است و درباره چیزی که سپید نیست، بگوییم که سپید نیست، این صدق است (Ibid, p.134). پس در صدق، مطابقت با واقع مطرح است و ارسطو نیز بر مطابقت قضیه با واقع، یعنی نفس الامر، تأکید دارد (Ibid, p.135). از این رو می‌توان گفت، نظریه مطابقت، نظریه کلاسیک و ارتكازی در تعریف صدق است. این نظریه حتی از موضع نزاع شکاکان و منکران معرفت با مدعیان معرفت نیز به دست می‌آید؛ زیرا واقع‌گرایان مدعی‌اند که معرفت، یعنی گزاره مطابق با واقع، ممکن و دست‌یافتنی است؛ ولی شکاکان و منکران معرفت از پذیرش آن سرباز می‌زنند. پس بدین ترتیب، حتی از موضع نزاع میان موافقان و مخالفان معرفت می‌توان فهمید که کشمکش آن‌ها به راستی، درباره گزاره صادق، به معنای گزاره مطابق با واقع، بوده است. اما اینکه چرا کسانی از پذیرش نظریه مطابقت سرباز می‌تابند، برای آن عللی متصور است که یکی از آن‌ها ابهام درباره چیستی واقع و نحوه مطابقت قضیه با

آن بوده است. برای نمونه، نویسنده کتاب صدق و عینیت مدعی است:

دشواری تحلیل نحوه مطابقت برخی قضایا با واقع، یکی از علل وازنش از نظریه مطابقت بوده است؛ وگرنه روشن است که صدق قضیه «گره‌ای روی پادری نشسته است» به این است که گره و پادری وجود داشته باشد و گره نیز بر آن نشسته باشد. (Ellis, 1990, p.157-158).

از این رو، نظریه مطابقت در تعریف صدق، با نظریاتی رقیب، مانند نظریه انسجام، نظریه عمل‌گرایی، نظریه زایدانگاری، نظریه تأییدگفتاری، نظریه علامت‌زدایی، نظریه حداقل، در برابر بوده است (See: Johnson, 1992; Kirkham, 1995; David, 1994). اما مسئله‌ای که اینک در این پژوهش با آن سروکار داریم، مربوط به «واقع‌سلبی» و چگونگی مطابقت گزاره سالبه با آن است؛ مسئله‌ای که راسل را بر این داشته که درباره حقیقت آن اندیشه کند.

دفاع راسل از نظریه کلاسیک (مطابقت)

راسل نظریه کلاسیک در تعریف صدق را پذیرفت و بر این باور بود که صدق گزاره به معنای مطابقت آن با واقع است. وی نه تنها بر این اندیشه تأکید ورزید، بلکه نظریه‌های رقیب را که در زمان او، نظریه انسجام و عمل‌گرایی، نظریه‌های رایج در این زمینه بودند، مورد نقد قرارداد (Russell, 2005, p.289-305). نقد او بر نظریه انسجام این است که اولاً، مراد از «انسجام» مبهم است؛ ثانیاً، اگر صدق به معنای انسجام و هماهنگی باشد، پس داستان‌های خیالی منسجم و هماهنگ باید صادق باشند، در صورتی که این ملازمه پذیرفتنی نیست (Idem, 2001, p.69-75). وی نظیر این دو اشکال را بر نظریه عمل‌گرایی در تعریف صدق هم وارد می‌دانست؛ زیرا این نظریه نیز از ابهام در مفهوم «عمل» رنج می‌برد، و آنچه مفید است، لزوماً صادق نیست؛ چنان‌که هرچه مضراست، لزوماً کاذب نیست، زیرا نسبت بین صدق و کذب، و مفید و مضر، عام و خاص من وجه است. افزون‌براینکه، در هر دو نظریه، یعنی نظریه انسجام‌گرایی و نظریه عمل‌گرایی، بین تعریف صدق با معیار صدق خلط شده است (Idem, 1996, p.214-23). از این رو، راسل که از حامیان نظریه مطابقت در تعریف صدق است، خودش را متعهد دانسته که از کیفیت تحقق رابطه مطابقت با واقع در گونه‌های قضایا، به‌ویژه در گزاره‌های سالبه صادق، پژوهش کند.

مؤلفه‌های صدق منطقی

«صدق منطقی» برحسب نظریه کلاسیک، یعنی مطابقت قضیه با واقع، سه مؤلفه (سازه) دارد که اینک

به آن‌ها می‌پردازیم:

الف. مطابق (گزاره): یکی از مؤلفه‌های رابطه صدق به معنای «مطابقت» حامل یا موصوف صدق است. چنان‌که می‌دانیم، در فرایند مطابقت چیزی با چیزی برابر می‌شود. از این‌رو، مطابقت‌کننده را «مطابق» یا «حامل صدق»^۱ می‌نامند. البته، درباره تعیین مصداق این مؤلفه از مؤلفه‌های صدق، بحث‌هایی انجام گرفته که حاصل آن، این است که تصورات مفرد، یعنی غیرقضیه و غیرتصدیق، به صدق و کذب متصف نمی‌شوند، زیرا تصورات مفرد از «واقع» خبر نمی‌دهند تا بتوانند صادق یا کاذب باشند. در نتیجه، تصورات از گردونه صدق و کذب خارج اند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۳). بنابراین، حامل بالذات صدق، یعنی موصوف حقیقی وصف «صادق» اصالتاً قضیه (گزاره) است، چراکه قضیه، مرکب تام خبری است که احتمال صدق و کذب دارد و حتی صدق و کذب تصدیق هم به صدق و کذب قضیه مرتبط است، زیرا مراد از باور به صدق قضیه، تصدیق به صدق قضیه، یعنی فهم صدق آن است. چنان‌که ابن‌سهلان ساوی نوشته است: «وَحُكْمُكَ بِصَدَقِ قَوْلِهِ (القائل) أَىٰ مَطَابَقْتَهُ لِلأَمْرِ، هُوَ التَّصْدِيقُ وَ هَذَا التَّرْكِيبُ الْخَبْرِيُّ النَّافِعُ فِي اِكْتِسَابِ التَّصْدِيقِ يَسْمَى قَوْلًا جَازِمًا وَ قَضِيَّةً» (ساوی، ۱۳۱۶، ص ۴۹). بدین ترتیب می‌توان گفت، تصدیق صادق آن نوع تصدیقی است که متعلق آن، یعنی قضیه، صادق باشد. پس صدق تصدیق تابع صدق قضیه است، گرچه انصاف تصدیق به صدق، انصاف حقیقی است نه مجازی. گفتنی است، قضیه‌ای که حاکی بالذات است، قضیه معقوله یا ذهنی است؛ اما «جمله» که قضیه ملفوظه یا مکتوبه است، حاکی بالعرض است؛ زیرا آنچه در فرایند حکایت و دلالت، نقش حقیقی و اصلی را ایفا می‌کند، قضیه معقوله یا قضیه ذهنی است که حاکی بالذات از واقع است. فلاسفه غرب هم صدق و کذب را فقط در قضایا و تصدیقات مطرح ساخته‌اند. آن‌ها حامل صدق، یعنی موصوف صدق را دو چیز دانسته‌اند: الف) چیزی که وجه زبانی دارد و جمله^۲ - قضیه ملفوظه - نامیده می‌شود. ب) چیزی که وجه زبانی ندارد و اعم از «قضیه معقوله»^۳ و «تصدیق»^۴ است (Ring, 2020, p.111-164). گفتنی است، فرگه از قضیه معقوله به «اندیشه»^۵ تعبیر کرده است (Ibid, p.114). اما پرسشی که فلاسفه غرب را به خود مشغول داشته، این است که بین جمله (قضیه ملفوظه) و

1. The bearer of truth
2. Sentence
3. Proposition
4. Belief
5. Thought

مفاد آن در ذهن، یعنی قضیه معقوله، چه ارتباطی وجود دارد؟ طبیعی است که پاسخ آن‌ها براساس نوع نگرش آن‌ها متفاوت خواهد بود (Ibid, p.94). دامت معتقد است که جمله (قضیه ملفوظه شفاهی و کتبی) بیانی است که ما با آن می‌توانیم در بازی زبانی شرکت کنیم (Ibi, p.87).

ب. مطابق (واقع نفس الامری): یکی دیگر از مؤلفه‌های صدق منطقی، مؤلفه «مطابق» است که مراد از آن واقع نفس الامری است که غربی‌ها غالباً از آن به «fact» تعبیر می‌کنند؛ حال، اگر صدق منطقی حاصل باشد، پس مطابق هم باید محقق باشد. برای نمونه، اگر می‌گوییم: «هم‌اکنون برف می‌بارد»، این گزاره هنگامی صادق است که واقعاً «بارش برف» که مطابق آن است، در ظرف واقع تحقق داشته باشد. نام‌های دیگر مطابق عبارت‌اند از: نفس الامر، مناط صدق (به معنای موطن صدق)، واقع^۱، منشأ صدق و صادق‌ساز.^۲

ج. مطابقت: آخرین مؤلفه صدق منطقی، سازه «مطابقت» است که عبارت است از، نسبت بین مطابق (قضیه) و مطابق (واقع نفس الامری). برای شناخت چیستی «مطابقت» باید به مفهوم «حکایت» نظر کنیم، زیرا این دو مفهوم با هم پیوند دارند. البته «مطابقت» غیر از «حکایت» است، ولی از آن بیگانه نیست. مطابقت در واقع تابع حکایت است و در بستر حکایت قضیه شکل می‌گیرد؛ چون برای تحقق مطابقت، حکایت قضیه، یعنی بیان و دلالت قضیه، ضرورت دارد، ولی کافی نیست؛ زیرا آنچه قضیه کاذب فاقد آن است، حکایت قضیه نیست؛ بلکه این است که «واقع» بدان‌سان نیست که قضیه می‌گوید. از این‌رو، گزاره کاذب از این جهت کاذب است که حکایت آن، مطابق با «واقع» نیست. برخلاف گزاره صادق که چون مطابق با واقع است، متصف به صدق می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت: مطابقت به معنای دقیق کلمه، حکایتی است که «واقع» پشتوانه آن است و آن را تأیید می‌کند. بدین ترتیب، معنای واقع‌گرایانه از صدق، این است که واقع چنان باشد که گزاره بیان می‌کند. برای نمونه، اگر می‌گوییم «چمن سبز است» سبز بودن چمن، شرط لازم و کافی برای صدق گزاره است (Kulp, 1997, p.54).

سازه‌های گزاره‌سالبه

گزاره (قضیه) دوگونه است: موجبه و سالبه. این دو نوع قضیه با هم تفاوت جوهری دارند و تفاوت آن‌ها

1. Fact
2. Truth-maker

درحقیقت به سلب و ایجاب بازمی‌گردد. اینک به تحلیل گزاره سالبه می‌پردازیم تا سازه‌های آن را بازشناسیم. نخست باید به این پرسش پاسخ دهیم که اجزای گزاره سالبه چیست؟ و چه تفاوتی با اجزای گزاره موجبه دارد؟ چنان که می‌دانیم در گزاره موجبه چند مؤلفه وجود دارد: ۱. موضوع در گزاره حملیه و متناظر آن در گزاره شرطیه؛ ۲. محمول در گزاره حملیه و متناظر آن در گزاره شرطیه؛ ۳. نسبت حکمیه در گزاره حملیه و متناظر آن در گزاره شرطیه؛ ۴. حکم در گزاره حملیه و متناظر آن در گزاره شرطیه. مراد از «نسبت حکمیه»، نسبت محمول به موضوع یا تصور انتساب محمول به موضوع است که آن غیر از حکم به اتحاد موضوع و محمول است؛ چنان که حکم گزاره‌ای غیر از حکم تصدیقی است. اکنون پرسش این است که آیا همه این مؤلفه‌ها در گزاره سالبه هم وجود دارند یا نه؟ پاسخ مثبت است. زیرا میان گزاره موجبه و سالبه از این جهت تفاوتی نیست.

دو منازعه درباره سازه‌های گزاره سالبه

اما درباره سازه‌های گزاره سالبه و تفاوت آن‌ها با سازه‌های گزاره موجبه، دو منازعه اساسی وجود دارد: الف) منازعه بر سر نسبت ایجابی و نسبت سلبی؛ ب) منازعه درباره حکم سلب و سلب حکم. اکنون به بیان این دو منازعه می‌پردازیم.

الف) منازعه درباره نسبت ایجابی و نسبت سلبی: درباره نسبت حکمیه در گزاره سالبه، افزون‌بر اصل نزاع درباره وجود نسبت حکمیه در گزاره سالبه، این نزاع مطرح است که با فرض وجود نسبت حکمیه در گزاره سالبه، آیا این نسبت، ایجابی است یا سلبی؟ در اینجا دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه نخست این است که نسبت حکمیه در گزاره سالبه، نسبت ایجابی است؛ و دیدگاه دوم این است که نسبت حکمیه در گزاره سالبه، نسبت سلبی است. ولی دیدگاه اول به‌نظر درست می‌رسد؛ زیرا آنچه در گزاره سالبه رفع می‌شود، نسبت ایجابی است، نه نسبت سلبی و در این جهت، میان گزاره ایجابی و سلبی فرقی نیست. از این رو، ابن‌سینا در این باره نوشته است: «الإيجاب مطلقاً هو إيقاع النسبة الوجودية و ایجادها؛ و فی الحملیه هو الحكم بوجود محمول لموضوع و السلب مطلقاً هو رفع النسبة الوجودية بین شیئین؛ و فی الحملیه هو الحكم بلاوجود محمول لموضوع» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۰-۲۱).

صدرالدین شیرازی نیز در این باره نوشته است:

الفلاسفة المتقدمون على أنّ النسبة الحكمية في كل قضية - موجبة كانت أو سالبة - ثبوتية، و لانسبة في السوالب وراء النسبة الإيجابية التي في الموجبات، و أنّ مدلول القضية السالبة و

مفادها ليس إلا رفع تلك النسبة الايجابية... خلافاً لما شاع بين المتأخرين من أنّ في السالب

نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶۵-۳۶۷).

ب. منازعه درباره حکم سلب و سلب حکم: نزاعی دیگر درباره گزاره سالبه این است که آیا در

گزاره سالبه، حکم سلب وجود دارد؟ یا سلب حکم؟ اگر حکم سلب باشد، قضیه سالبه دارای حکم است و اگر سلب حکم باشد، گزاره سالبه فاقد حکم است. در این باره نیز دو دیدگاه وجود دارد: یک دیدگاه این است که در گزاره سالبه نیز حکم وجود دارد و مراد از آن رفع نسبت ایجابی بین موضوع و محمول یا رفع نسبت ایجابی بین مقدم و تالی و یا رفع نسبت ایجابی بین مؤلفه‌های انفصالی است؛ زیرا اگر جمله‌ای فاقد حکم باشد، اطلاق قضیه بر آن وجهی ندارد. ابن سینا در این باره می‌نویسد:

و أصناف التركيب الخبری ثلاثة: أولها الذي يسمّى الحملی؛ و هو الذي يحکم فيه بأن معنی

محمول علی معنی، أو ليس بمحمول عليه. مثاله قولنا إن الانسان حيوان، إن الانسان ليس

بحيوان؛ فالانسان و ما یجری مجراه فی أشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع، و ما هو

مثل الحيوان هاهنا فهو المسمى بالمحمول، و ليس، حرف سلب؛ و الثاني و الثالث یسمونهما

الشرطی (المتصل و المنفصل) (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۷۱-۷۲).

ابن سینا بر این نکته تأکید دارد که در همه گزاره‌های خبری، اعم از موجه و سالبه، حکم وجود

دارد: حکم به ایجاب یا حکم به سلب. ولی دیدگاه دیگر این است که گزاره سالبه فاقد حکم است

(مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۲۸۹-۲۹۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۷، ص ۸۳-۸۵؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۸۱-۱۸۲؛

همو، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۹۷۹-۹۸۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶۵-۳۶۶).

به نظر می‌رسد، آنچه برخی بزرگان را به این نتیجه رسانده که در گزاره سالبه حکم وجود ندارد و حتی این

دیدگاه را به مشهور هم نسبت داده‌اند، این است که چون در گزاره سالبه «حمل» وجود ندارد، پس این تصور

برای آن‌ها ایجاد شده که در گزاره سالبه «حکم» وجود ندارد؛ ولی آنچه حقیقتاً در گزاره سالبه وجود ندارد،

حکم به حمل در گزاره حملی، و حکم به تلازم در گزاره شرطی اتصالی و حکم به تعاند در گزاره شرطی

انفصالی است. در واقع، مفاد گزاره سالبه حکم به سلب است که معنای آن در گزاره حملیه سالبه، رفع حمل

بین موضوع و محمول و در گزاره شرطیه متصله سالبه، رفع تلازم بین مقدم و تالی و در گزاره شرطیه منفصله

سالبه، رفع تعاند بین مؤلفه‌های آن است. بنابراین، نظریه نفی حکم در گزاره سالبه و انتساب نفی حکم در

سالبه به مشهور و نیز توجیه نفی حکم در آن به اینکه آنچه در گزاره سالبه وجود دارد، عدم جعل، یعنی سلب

ربط است، نه جعل عدم و ربط سلب (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۹۸۱-۹۸۲)، بدین‌گونه قابل پاسخ است

که آنچه مشهور بدان قائل اند، عدم حمل - و متناظر آن در شرطیه- در گزاره سالبه است، نه اینکه در گزاره سالبه اصلاً «حکم» وجود ندارد. روشن است که «عدم حمل» غیر از «عدم حکم» است. (فیاضی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۹۸۲).

پس، گزاره سالبه، اعم از حملی و شرطی (اتصالی و انفصالی) نیز دارای مؤلفه‌های زیر است:

۱. موضوع در گزاره حملیه سالبه و مانند آن در گزاره شرطیه سالبه؛ ۲. محمول در گزاره حملیه سالبه و مانند آن در گزاره شرطیه سالبه؛ ۳. نسبت حکمی در گزاره حملیه سالبه و مانند آن در گزاره شرطیه سالبه؛ ۴. حکم در گزاره حملیه سالبه و مانند آن در گزاره شرطیه سالبه. پس روشن شد که گزاره سالبه نیز دارای حکم است، گرچه البته حکم سلبی با حکم ایجابی فرق دارد.

تفاوت گزاره سالبه با گزاره معدوله

چنان که می‌دانیم، قضیه یا موجه است یا سالبه و هریک یا محصله است یا معدوله. بدین ترتیب، قضیه سالبه دو قسم است: سالبه محصله و سالبه معدوله. مراد از سالبه محصله گزاره سالبه‌ای است که حرف سلب جزء طرفین آن نیست. اما سالبه معدوله، سالبه‌ای است که حرف سلب یا جزء موضوع، یا جزء محمول و یا جزء هردو است. روشن است که سالبه بودن قضیه، وابسته به ادات سلبی است که به اصل قضیه مربوط است، نه به ادات سلب مربوط به موضوع، یا به محمول و یا به هردو. حال ممکن است این پرسش مطرح شود، در این مقاله که درباره واقع و نفس الامر قضایای سالبه است، چه نیازی به بیان تفاوت میان قضیه سالبه و معدوله است؟ پاسخ این است که چون میان قضیه سالبه و معدوله صادق از حیث وجود موضوع و عدم آن تفاوت وجود دارد، پس شاید گمان رود که گزاره سالبه هیچ واقع و نفس الامری ندارد. به عبارت دیگر، ضرورت پرداختن به تفاوت قضیه سالبه با معدوله از اینجا پدید می‌آید که چون قضیه سالبه حتی به انتفای موضوع هم صادق است و درباره آن این گمان وجود دارد که در آن حکم وجود ندارد، و از سوی دیگر، در قضیه موجه، اعم از موجه محصله، موجه معدوله و موجه سالبه المحمول، چنین شائبه‌ای وجود ندارد؛ پس این گمانه‌زنی بیش می‌آید که قضیه سالبه، فاقد واقع، حتی واقع سلبی است. ولی چنین تصویری باطل است؛ زیرا قضیه سالبه دارای واقع هم‌سنخ خود است که ناظر به کل قضیه است، نه به اجزای سازنده آن چون موضوع. از این رو، راسل بر این باور است که گزاره سالبه دارای «واقع سلبی» است.

حال با توجه به آنچه گذشت می‌گوییم، گزاره سالبه با قضیه معدوله فرق دارد و کاربرد ادات سلب در

آن‌ها تفاوت جوهری دارد. نقش سلب در گزاره سالبه «سلب ربط»، ولی نقش سلب در گزاره معدوله «ربط سلب» است. از این رو می‌توان گفت، گرچه در گزاره معدوله سلب وجود دارد، ولی وجود سلب در ناحیه موضوع یا در ناحیه محمول و یا در هر دو ناحیه، آن را به گزاره سالبه تبدیل نخواهد کرد (قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۹۴-۲۸۰). از این رو، گزاره معدوله در اندیشه غربیان نیز فقط از حیث معنایی، سالبه دانسته شده، نه از حیث دستوری؛ برخلاف گزاره سالبه که از حیث دستوری و از حیث معنایی سالبه به‌شمار می‌رود (Bunge, 1974, p.85).

اینک با توجه به امکان وجود سلب در ناحیه موضوع یا ناحیه محمول و یا در هر دو ناحیه (موضوع و محمول) و نیز از آنجا که گزاره ممکن است موجهه یا سالبه و نیز جزئی یا کلی باشد، پس دوازده قسم گزاره خواهیم داشت که چهار قسم آن مربوط به معدولةالموضوع، و چهار قسم مربوط به معدولةالمحمول و چهار قسم دیگر مربوط به معدولةالطرفین (موضوع و محمول) است. اکنون اگر بر اقسام یادشده، چهار قسم دیگر را که مربوط به موجهه محصله و سالبه بسیطه (محصله) است، بیفزاییم، روی هم رفته شانزده قسم گزاره خواهیم داشت: ۱. موجهه کلیه معدولةالموضوع، مانند هر نازنده‌ای جماد است؛ ۲. موجهه جزئیه معدولةالموضوع، مانند بعضی از ناچمادها حیوان هستند؛ ۳. سالبه کلیه معدولةالموضوع، مانند هیچ نانسانی ناطق نیست؛ ۴. سالبه جزئیه معدولةالموضوع، مانند بعضی از ناحیوان‌ها زنده نیستند؛ ۵. موجهه کلیه معدولةالمحمول، مانند هر جمادی ناعالم است؛ ۶. موجهه جزئیه معدولةالمحمول، مانند بعضی از حیوان‌ها نانسان هستند؛ ۷. سالبه کلیه معدولةالمحمول، مانند هیچ نانسانی ناحیوان نیست؛ ۸. سالبه جزئیه معدولةالمحمول، مانند برخی از حیوان‌ها نادانا هستند؛ ۹. موجهه کلیه معدولةالطرفین، مانند هر ناحیوانی نانسان است؛ ۱۰. موجهه جزئیه معدولةالطرفین، مانند بعضی ناچمادها نانسان هستند؛ ۱۱. سالبه کلیه معدولةالطرفین، مانند هیچ ناچوهری ناموجود نیست؛ ۱۲. سالبه جزئیه معدولةالطرفین، مانند برخی از ناحیوان‌ها نادرخت نیستند؛ ۱۳. موجهه کلیه محصله (غیر معدوله)، مانند هر نانسانی حیوان است؛ ۱۴. موجهه جزئیه محصله، مانند بعضی از حیوان‌ها انسان هستند؛ ۱۵. سالبه کلیه بسیطه (غیر معدوله)، مانند هیچ نانسانی سنگ نیست؛ ۱۶. سالبه جزئیه بسیطه (غیر معدوله)، مانند پاره‌ای از سنگ‌ها انسان نیستند. اینها اقسام قضایای حملی از حیث تحصیل و عدول اند که شامل موجهه، سالبه، کلی و جزئی هستند (فرصت شیرازی، ۱۳۷۲، ص ۶۰-۶۲).

توجه بدین نکته لازم است که موجهه و سالبه بودن یک گزاره، با موجهه و سالبه بودن طرفین آن ملازم نیست. برای نمونه، گزاره «هر نادانی ناتوان است» موجهه است، هرچند طرفین آن در حصار نفی

است. اما برای منطق دانان این پرسش مطرح شده که آیا گزاره سالبه محصله و گزاره سالبه موجبه معدولةالمحمول متلازم اند؟ یا میان آن‌ها چنین تلازمی وجود ندارد؟ یعنی بین اینکه بگوییم «فردی نابینا است» و اینکه بگوییم «فردی بینا نیست» چه فرق است؟ پاسخی که به‌طور کلی به سؤال داده شده، این است که گزاره سالبه با عدم موضوع هم صادق است، ولی گزاره موجبه نیازمند وجود موضوع است. البته مراد از وجود موضوع یا عدم آن در ظرف صدق است، نه در ظرف حکم؛ زیرا همه گزاره‌های حملیه، حتی گزاره حملیه سالبه، در ظرف حکم نیازمند موضوع اند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۳۵۵-۳۵۶)؛ ولی تفاوتی که گزاره موجبه، اعم از معدوله و محصله، با گزاره سالبه دارد، این است که گزاره موجبه در ظرف صدق هم نیازمند ثبوت موضوع است؛ زیرا نسبت چیزی به چیزی و یا اتصاف موصوفی به وصفی، فرع بر ثبوت آن است. ولی ثبوت موضوع در آن به‌گونه‌های مختلف ممکن است، زیرا گاه ثبوت موضوع به وجود محقق خارجی آن است و گاه به وجود تقدیری (فرضی) آن است و گاهی نیز به وجودی که اعم از محقق و مقدر است (قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۸۲).

قطب‌الدین شیرازی نیز در این باره می‌نویسد:

هر معنا که خواهند بر او حکمی کنند، یا او را وضع کنند مطلقاً بی‌تقیدی به ثبوت یا انتفاء، یا او را وضع کنند از آن‌رو که ثابت (موجود) است، یا او را وضع کنند از آن‌رو که منتفی (معدوم) است؛ و این هر سه موضوع سالبه می‌توانند بود، و موضوع موجبه جز ثابت نخواهد بود، ثبوتی اعم از خارجی و ذهنی، ... چه نفی از معدوم از آن‌روی که معدوم است، توان کرد. چنان‌که گویند زید که نیست از آن‌روی که نیست، بینا نیست، و اثبات بر معدوم از آن‌روی که معدوم است، نتوان کرد، چه نتوان گفت که زید از آن‌روی که نیست، نابینا است یا بینا است یا غیر این صفات، چه محمول وصف موصوف است و از انتفای موصوف، انتفای صفت لازم آید. پس آنچه نباشد از آن‌روی که نباشد محال است که او را صفتی باشد. پس هیچ صفت بر او حمل نتوان کرد، مگر اینکه در معنا سلب باشد. (مثلاً، شریک‌الباری ممتنع است، به معنای شریک‌الباری لیس بممکن است.) پس چون موضوع سالبه یکی از سه قسم می‌توانست بود و موضوع موجبه جز یکی از آن‌ها نیست، (پس) موضوع سالبه اعم از موجبه خواهد بود (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۳۵۶-۳۵۷).

البته، آنچه درباره ثبوت موضوع گفتیم، مربوط به جایی است که موضوع، امر سلبی باشد؛ اما اگر در جایی موضوع، امری وجودی بود، پس در آنجا گزاره سالبه محصله و موجبه معدولةالمحمول متلازم اند

(همان، ص ۳۹۵؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۸۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ص ۲۵۷-۲۵۸).

اما نکته‌ای که حلقه وصل مباحث در این مقاله است، این است که اگر این نظریه را بپذیریم که عدم می‌تواند مصداق داشته باشد و نفس الامر عدمی، در گزاره‌های سالبه صادق و در قضایای موجبه عدمی، اعم از محصله و معدوله، ممکن و متصور است. پس از این راه بهتر می‌توان نحوه صدق این نوع قضایا را در موارد مختلف تبیین کرد. برای نمونه، این پرسش که صدق قضایا براساس قاعده فرعیه «ثبوت شیئی لشیئی، فرع ثبوت المثبت له» چگونه تحلیل می‌شود؟ چنین پاسخی داده شده است که «مثبت له» در قضایای سالبه در مقام حکم و انعقاد قضیه وجود ذهنی است و در مقام صدق نیازی بدان نیست؛ چون قضیه سالبه به انتفای موضوع هم صادق است. اما اگر قضیه موجبه باشد، پس به مقتضای قاعده فرعیه، باید موضوع آن افزون بر ذهن، در خارج هم تحقق داشته باشد. در اینجا است که درباره قضایایی مانند «اجتماع نقیضین ممتنع است»، «شریک‌الباری ممتنع است»، «دایره مربع ممتنع است» و... بحث به چالش می‌رسد و نقطه چالش در این است که چگونه می‌توان برای این نوع قضایا موضوعی به‌عنوان مثبت له ترسیم کرد و بر آن محمولی مانند «ممتنع» را حمل کرد؟! البته مانند همین چالش در قضایای معدوله هم متصور است. مانند این گزاره که «شریک‌الباری غیرموجود است» که در آن، محمول بر موضوعی حمل شده است که آن موضوع، در خارج از ذهن، ثبوتی ندارد. فخر رازی با اشاره به دیدگاه رایج مبنی به لزوم وجود موضوع در ظرف صدق، گفته است، اگر بگوییم «المعدوم لاموجود»، چون این قضیه موجبه است، پس موضوع آن باید موجود باشد و اگر موجود باشد، نمی‌تواند لاموجود باشد (رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۸). گفتنی است مانند این چالش درباره محمولات عدمی هم که بر مثبت له، یعنی موضوع، حمل (ثابت) می‌شود، نیز وجود دارد (شیدان شید و توکلی، ۱۴۰۲، ص ۱۱۱-۱۲۲).

برای حل مشکل، فلاسفه به اندیشه پرداخته‌اند (سبزواری، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۲۴۸؛ ساکت، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۱۸-۲۳). صدر المتألهین کوشیده از طریق قضایای لایتنه مشکل را حل کند که حاصل آن این است که موضوع در قضیه حملیه چند گونه است: الف) موضوع بتی (قطععی)؛ ب) موضوع غیربتی (لابتی). قضیه حملیه‌ای که موضوع آن مشروط به شرط و مفروض به فرض نباشد، آن را قضیه حملیه بتیه می‌نامند. اما اگر موضوع آن مشروط به شرط باشد، آن را قضیه مشروطه می‌نامند و اگر مفروض به فرض باشد، آن را قضیه مفروضه می‌نامند. فرق قضیه مشروطه با قضیه مفروضه در این است که حمل در قضیه مشروطه مشروط به شرط است، ولی موضوع در قضیه مفروضه متقوم به فرض است؛ برای مثال، اگر بگوییم: «الف، که وجودش را فرض می‌کنیم، ب است»، موضوع در آن متقوم به فرض است. بدین ترتیب،

تلاش شده مشکلات قضایای یادشده، مانند قضیه «شریک الباری ممتنع است»، از راه تبیین نحوه موضوعات این نوع قضایا برطرف شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۹؛ ۳۱۲-۳۱۴؛ ص ۳۴۵-۳۴۸؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۷۰-۷۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۵۷، ص ۳۷-۴۰؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۲۵۹-۲۶۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، بخش سوم، ص ۳۸۳-۳۹۳).

ولی به نظر می‌رسد که این راه به مقصد نمی‌رسد، زیرا موضوع در این قضایا مفروض به فرض و یا متقوم به فرض نیست، اعم از اینکه آن را مفروض الوجود بگیریم، یا آن را مفروض العدم بپنداریم، و یا آن را به‌گونه‌ای دیگر فرض کنیم؛ زیرا حکم در این قضایا بر ذات موضوع، لابه‌شرط از فرض فارض، رفته است. شریک الباری ممتنع است، نه شریک الباری‌ای که آن را فرض گرفته‌ایم. بنابراین، تحلیل یادشده وافی به مقصود نیست؛ افزون بر اینکه حل مشکل، منحصر در راه طی شده نیست؛ زیرا ذات موضوع، به‌عنوان یک تصور، حاکی از مفاد خودش است و چون موضوعات مختلف در قالب مفاهیم گوناگون ارائه می‌شوند، پس ما با گونه‌های متفاوت از مفاهیم روبه‌رو خواهیم شد که ناگزیر مفادهای متفاوت خواهند داشت. مراد از مفاد در اینجا همان محکی است که مفهوم به‌عنوان یک تصور از آن حکایت می‌کند. اکنون می‌گوییم، لفظ شریک الباری حاکی از مفهوم شریک الباری است که این مفهوم حاکی بالذات از انباز الهی در مرتبه محکی است که فراتر از مرتبه حاکی و وجود ذهنی مفاهیم است. درواقع، محکی یک مفهوم، اعم از وجودی، عدمی و امتناعی، همان مصداق لابه‌شرط آن است. پس با این تحلیل، ما می‌توانیم، در یک سو، از مقتضای قاعده فرعیه درباره قضایای موجب محصله و معدوله عدمی و امتناعی صیانت کنیم، و از سوی دیگر، بر مشکلی هم که درباره نحوه ثبوت در این نوع قضایا طرح شده است، فراز آییم. پس بدین ترتیب، ما خواهیم توانست تشابه گونه صدق قضایای مذکور را با نحوه صدق قضایای سالبه صادق نظاره کنیم.

راسل و واقع سلبی

راسل در جاهای مختلف درباره «واقع سلبی» به بحث پرداخته است. او نخست، انواع واقع را بدین‌گونه از یکدیگر تفکیک کرده است: الف) تفکیک میان واقع جزئی و واقع کلی؛^۱ ب) تفکیک میان واقع ایجابی^۲

1. General and Particular fact

2. Positive fact

و واقع سلبی.^۱ برای مثال، اگر بگوییم «سقراط زنده است» این گزاره حاکی از واقع ایجابی است و اگر بگوییم «سقراط زنده نیست» حاکی از واقع سلبی است. البته تفکیک دوم (ب) نسبت به تفکیک نخست (الف)، چالشی تراست (Russell, 2010, p.9). وی معتقد است، گزاره‌های مرکب دارای «واقع مرکب» نیستند، یعنی آن‌ها واقعی جز واقع مؤلفه‌های خود ندارند (Ibid, p.41). اما پرسشی که در اینجا مطرح است، این است که آیا مانند این سخن را درباره گزاره سالبه هم می‌توان گفت؟، یعنی آیا می‌توان گفت که واقع گزاره سالبه هم تابع واقع گزاره موجه است؟ پاسخ راسل به این پرسش منفی است، زیرا وی براین باور است که گزاره سالبه، گزاره بسیط است. نه مرکب؛ و گزاره بسیط در نحوه صدق تابع گزاره دیگر نیست. پس گزاره سالبه دارای «واقع سلبی» است که غیر از «واقع ایجابی» و نیز مستقل از آن است. وی در این راستا ماجرابی را باز می‌گوید که پس از آنکه او نظریه واقع سلبی را در دانشگاه هاروارد مطرح ساخت، نزدیک بود نزاع به آشوب تبدیل شود؛ زیرا شرکت‌کنندگان در آن نشست با نظریه غیرمتعارف در این زمینه مواجه شده بودند (Ibid, p.42). از این رو، یکی از شرکت‌کنندگان در آن نشست به نام رافائل دموس (۱۸۹۲-۱۹۶۸) استاد رابرت چیزوم، مقاله‌ای در نقد نظریه او نوشت که در ادامه به آن می‌پردازیم. قابل توجه اینکه، هرچند نظریه راسل درباره واقع سلبی برای دیگران غیرمتعارف و چالش‌برانگیز جلوه کرد (Bostock, 2012, p.227)، اما وی براین باور بود که منطقاً چاره‌ای جز پذیرش آن نیست؛ زیرا به نظر او، «فقدان واقع وجودی» درحقیقت «واقع سلبی» برای گزاره سالبه صادق است (Ibid, p.265). از سوی دیگر، رافائل دموس، در سال ۱۹۱۷ مقاله‌ای در مجله مایند (ذهن) نوشت و نظریه واقع سلبی راسل را نقد کرد. راسل نیز با ستایش از مقاله او، به نقد وی پاسخ گفت. راسل، در پاسخ به دموس، بر این نکته تأکید می‌کند که ما «واقع صادق» یا «واقع کاذب» نداریم، بلکه این گزاره است که صادق یا کاذب و نماد واقع و حاکی از آن است (Russell, 2010, p.10). البته «واقع سلبی» از این جهت که مفاد ظاهری آن «واقع ناواقع» است، در نگاه نخست ناسازگار جلوه می‌کند، ولی توجه به اینکه مراد از «واقع سلبی» آن واقعی است که حقیقت آن «فقدان» است، این ناسازگاری ظاهری را رفع می‌کند. راسل ریشه نپذیرفتن «واقع سلبی» را این دانسته که کسانی «واقع» را منحصر به «واقع وجودی» پنداشته و حتی «واقع سلبی» را هم بدان ارجاع داده‌اند. اما توصیه راسل این است که در مباحث نظری باید پیرو دلیل بود و از جزم‌اندیشی متعصبانه پرهیز کرد (Ibid, p.41-42). راسل در

ادامه می‌گوید، دموس نکاتی را یادآور شده که بعضی از آن‌ها پذیرفتنی است، ولی برخی از آن‌ها را نمی‌توان پذیرفت. برای مثال، اینکه گفت گزاره سالبه از فاعل شناسا مستقل است، قابل پذیرش است. اما خودداری او از پذیرش فرضیه متفاوت بودن واقع گزاره «سقراط زنده نیست» با واقع «سقراط انسان است» - یعنی فرضیه راسل درباره واقع سلبی - انکاری بی‌دلیل است. و یا باور دموس به اینکه گزاره سالبه، واقعی جز واقع ایجابی ندارد و گزاره سالبه به گزاره ایجابی تحویل می‌شود، با این استدلال که ادات سلب به کیفیت محمول ارجاع می‌یابند، باوری نادرست و استدلالی ناتمام است، زیرا سلب در گزاره سالبه متعلق به کل جمله است، نه به اجزای آن؛ زیرا این دو نوع تعلق سلب با هم متفاوت‌اند و از جهت صدق و کذب نیز متفاوت خواهند بود. راسل برای توضیح این مطلب به «پادشاه فرانسه کچل نیست» مثال می‌زند و سپس برای اثبات تفاوت «تعلق سلب به کل قضیه» و «تعلق سلب به محمول» می‌گوید، جمله «پادشاه فرانسه کچل نیست» و جمله «پادشاه فرانسه ناکچل است» گرچه مضمون یکسانی دارند، ولی به لحاظ ساخت منطقی متفاوت‌اند، زیرا قضیه اول گزاره سالبه و قضیه دوم گزاره موجبه معدوله‌المحمول است. پس، براساس تفاوت ساختاری آنها، قضیه اول به انتفای موضوع صادق است، ولی قضیه دوم کاذب است، چون کشور فرانسه پادشاه، به‌عنوان موضوع در ظرف صدق، ندارد تا او را متصف به وصفی کنیم (Ibid, p.42-44).

اما اینکه دموس برای فرار از پذیرش «واقع سلبی» گاه دو قضیه ایجابی و سلبی را به صورت p و Not-p که معادل q است، بیان می‌کند و گزاره Not-p یعنی q را ناسازگار با p جلوه می‌دهد، مشکلی را حل نمی‌کند، زیرا ناسازگاری نیز هویت سلبی دارد که با هویت ایجابی متفاوت است (Ibid, p.43-45). راسل سپس بر این نکته تأکید می‌کند که در مجموع، فرضیه واقع سلبی از پیشنهاد دموس پذیرفتنی‌تر است. افزون‌براین، هرگاه بخواهیم وجه کذب گزاره ایجابی را برحسب واقع توضیح دهیم، باز ما با واقع سلبی سروکار خواهیم داشت (Ibid, p.45). راسل قائل به دو گونه گزاره است: ۱. گزاره اتمی (بسیط)؛ ۲. گزاره مولکولی (مركب). اما وی براین باور است که واقع، فقط یک نوع است و آن واقع اتمی است و واقع سلبی نیز واقع اتمی است که ذاتاً با واقع ایجابی متفاوت است. پس به نظر او واقع سلبی به واقع ایجابی قابل ارجاع نیست (Carey and Ongley, 2009, p.76-77)؛ از این رو، باید واقع سلبی داشته باشیم تا صدق گزاره سالبه را تضمین کند (Ibid, p.128). البته راسل با نظر ماینونگ که گفته است اصلاً گزاره سالبه وجود ندارد، نیز مخالف است (Ibid, p.154). وی در مقاله «در باب قضایا»، در سال ۱۹۱۹، باز از واقع سلبی دفاع کرده و آن را همانند واقع غایب (ناموجود) دانسته است. او

همچنین در کتاب تحلیل ذهن، در سال ۱۹۲۱، میان محتوای روان‌شناختی گزاره و واقع گزاره که منشأ صدق آن است، تفکیک کرده و آموزه «واقع سلبی» را برای تبیین وجه صدق گزاره سالبه صادق، نقش آفرین دانسته است (Ibid, p.155). وی معتقد است، همچنان‌که گزاره موجب صدق، صادق‌ساز دارد که همان واقع ایجابی است، گزاره سالبه صادق هم منشأ صدق دارد که همان «واقع سلبی» است. راسل براین‌باور است که اگر گزاره «سقراط مرده است»، یعنی «سقراط زنده نیست» صادق است، این صدق به لحاظ واقعی است که تنها به استناد آن، گزاره نقیض آن که «سقراط زنده است» کاذب است. بدین ترتیب، راسل واقع سلبی را می‌پذیرد و معتقد است، برای مثال، گزاره «سقراط زنده نیست» بیانگر واقع سلبی عینی است؛ یعنی بیانگر وجه عینی متحقق درجهان است (Copleston, 1966, Vol. VIII, p.446). او گاه برای بیان واقع سلبی به گزاره «در این خانه کرگدن وجود ندارد» مثال زده است که منشأ صدق آن «نبودن کرگدن در خانه» است که همین «نبودن کرگدن در خانه» صادق‌ساز آن به‌شمار می‌رود. پس به‌نظر راسل، «واقع سلبی» تحقق دارد که گزاره سالبه صادق با آن مطابقت دارد (Fritz, 2001, p.127).

گفتنی است، گرچه سخنرانی راسل در سال ۱۹۱۴ درباره واقع سلبی در دانشگاه هاروارد، زمینه‌ساز آشوبی شد، ولی باز او در سال ۱۹۱۸ همین اندیشه را دنبال کرد و برای آن استدلال آورد. البته او در این اندیشه تنها نماند و کسانی مانند برگمن در سال ۱۹۶۴، هاکبرگ در سال ۱۹۶۹، گراسمن در سال ۱۹۹۲ و دیگران از اندیشه او حمایت کردند (Callender, 2002, p.80). پس، راسل براین‌باور است که واقع سلبی تحقق دارد. وی در کتاب منطق و معرفت می‌گوید، گزاره «سقراط زنده نیست» دارای واقعی است که با واقع گزاره‌ای که مثلاً می‌گوید، «سقراط انسان است» حقیقتاً متفاوت است (Bunnin and Jiyuan, 2009, p.464). راسل براین‌باور است که ما باید در کنار واقع ایجابی، واقع سلبی را نیز بپذیریم و آن واقعی است که گزاره سالبه از آن حکایت می‌کند. او معتقد است «واقع سلبی» چونان «واقع ایجابی» دارای ظرف حقیقی و واقعی است. برای مثال، وقتی می‌گوییم «ساختمانی از چوب ساخته نشده است» از واقع سلبی حکایت می‌کنیم. پس «واقع ناموجود» که متناظر با «واقع موجود» است، مورد پذیرش راسل است. اما وی درباره کیفیت واقع سلبی چندان سخن نگفته است. گفتنی است، از نظر تاریخی ریشه بحث از «هستی» و «نیستی» به رساله سوفیست، در پاسخ افلاطون به پارمنیدس، بازمی‌گردد (Seligman, 1974, p.15-16; Dejnozka, 2003, p.143). ولی راسل در سال ۱۹۴۰ «واقع سلبی» را امر ذهنی دانسته است (Dejnozka, 2003, p.143). اما اینکه مراد او از این

تعبیر چیست، نیاز به بررسی دارد. به نظر می‌رسد مراد او این است که گرچه «واقع سلبی» مربوط به جهان خارج از ذهن است، ولی چون واقع سلبی امر وجودی نیست، پس علم ما به چنین وعایی و اینکه چنین وعایی هم ممکن است، تنها منوط به درک ذهن است. مؤید این احتمال، فرضیه او درباره واقع سلبی است که در جاهای مختلف بیان کرده و حتی وی در سال ۱۹۴۸ مجدداً در این باره بحث کرده و گرایش خود را به این نظریه ابراز داشته است. البته راسل واژه «واقع» را در معنای عام به کار برده، و برای افاده چنین معنایی از استعاره «باغ وحش» بهره گرفته است. بنابراین، راسل «واقع به معنای عام» را مطابق قضایا به‌شمار آورده است (Ibid, p.144). اما درباره حقیقت واقع سلبی دست کم دو دیدگاه وجود دارد: برخی معتقدند واقع سلبی واقع تبعی است که می‌توان آن را بر حسب واقع ایجابی تعریف کرد؛ ولی دیدگاه دیگر این است که واقع سلبی، یک واقع خودبنیاد است و به واقع ایجابی ارجاع‌پذیر نیست (Akama, 2009, p.85-86). ولی چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، راسل به دیدگاه دوم گرایش دارد.

در واقع، راسل معتقد است که «واقع سلبی» مربوط به گزاره سالبه اتمی (بسیط) مانند $\sim Fa$ است. از این رو، گزاره سالبه بسیط (غیر مرکب) مطابق با واقع بسیط است. این نوع واقع نظیر «واقع کلی» است که مطابق گزاره کلی است. ولی چنان‌که قبلاً دانستیم، وی بر این باور است که تنها گزاره بسیط دارای «واقع» است و گزاره‌های مرکب، مانند قضیه شرطی اتصالی و انفصالی و گزاره عطفی، فاقد «واقع مرکب» اند و آن‌ها واقعی جز واقع مؤلفه‌های خود ندارند. ویتگنشتاین نیز چنین نظری داشت (Griffin, 2003, p.382). ولی این مطلب قابل مناقشه است، چنان‌که در پی خواهد آمد. بدین ترتیب، راسل در راستای دفاع از نظریه مطابقت، از «واقع کلی» و «واقع سلبی» نیز دفاع کرده است (Ibid, p.437).

بدین ترتیب، راسل بر این باور است کسانی که «واقع سلبی» را طرد می‌کنند، چاره‌ای جز پذیرش آن ندارند؛ زیرا اگر به جای واقع سلبی، «فقدان واقع» را جایگزین آن سازند، «فقدان واقع» خودش یک واقع است؛ زیرا اگر واقعی مفقود باشد یا موجود نباشد، پس در آنجا باید «ناموجودی» که در حقیقت واقع سلبی است، متحقق باشد که ملازم است با اینکه در آنجا «واقع ایجابی» وجود نداشته باشد. مثلاً، اگر بگوییم: «الف عاشق ب است»، چون قضیه موجه صادق است، پس باید بین آن‌ها «وجود عشق» برقرار باشد، ولی اگر بگوییم: «الف عاشق ب نیست» و گزاره صادق فرض شود، پس باید بین الف و ب «فقدان عشق» برقرار باشد. راسل معتقد است، اگر در جایی واقعی غایب بود یا موجود نبود، پس در آنجا «واقع ناموجود» یا «واقع سلبی» متحقق است که در واقع «عدم وجود واقع ایجابی» است (Oaklander and Miracchi, 1980, No.47, p.452-453). هاکبرگ نیز از مدعای راسل دفاع کرده، به استناد این

دلیل که «فقدان ایجابی» مستلزم «واقع سلبی» است. وی برای اثبات واقع سلبی چنین استدلال کرده است: گزاره سالبه آنگاه صادق است که در هیچ فهرستی از واقع گزاره‌های ایجابی اصلاً چیزی وجود نداشته باشد که بتواند واقع و منشأ صدق آن به‌شمار رود. از سوی دیگر، نظریه «فقدان»، مستلزم «واقع سلبی» است؛ زیرا گزاره مثلاً $Wb \sim$ را نمی‌توان از هیچ گزاره‌ای که در فهرست گزاره‌های ایجابی است، استنتاج کرد. (Ibid, p.454). اما این بیان، و نیز مدعای راسل، از این جهت که در آن از «عدم وجود واقع ایجابی»، «وجود واقع سلبی» استنتاج شده، به مغالطه متهم شده است. (Ibid, p.454-455). ولی این اشکال وارد نیست؛ زیرا «فقدان واقع ایجابی» یا «عدم وجود واقع ایجابی» یا «عدم واقع ایجابی» عین حقیقت «واقع سلبی» است. پس به‌نظر می‌رسد، اشکال کننده در اینجا مغالطه کرده است که منشأ آن تعبیر «واقع سلبی»، «وجود واقع سلبی»، «تحقق واقع سلبی» و مانند آن بوده است؛ در صورتی که اینها تعابیری است از روی ناچاری - از باب ضیق خُناق - برای اشاره به واقع سلبی که هویتی جز نیستی ندارد. از این‌رو، جورج ادوارد مور، از فلاسفه تحلیلی و معاصر راسل، معتقد است که کلام اصالتاً درباره وجود است و سخن گفتن از عدم از باب اضطراب است. ولی راسل بر این باور است، همچنان‌که ما می‌توانیم بگوییم « F, a است»، می‌توانیم بگوییم « F, a نیست». بنابراین، دوگونه گزاره، ایجابی و سلبی، می‌توان داشت که هر یک، واقعی هم‌سنخ با خودش را خواهد داشت (Jacquette, 2006, p.283).

بر اساس آنچه گذشت، دانستیم که دموس برای نفی واقع سلبی، گزاره Not-P را که آن را q می‌نامد، با گزاره P ناسازگار می‌داند. ولی راسل معتقد بود، در این فرض هم از پذیرش «واقع سلبی» گریزی نیست و وارزش دموس، نیز راه به جایی نخواهد برد؛ زیرا فرض بر این است که P و q با هم ناسازگارند و هر دو با هم صادق نیستند. زیرا ناسازگاری آن‌ها ناشی از تفاوت در موطن صدق و سنخ واقع آن‌هاست. همچنین دانستیم که راسل تلاش برای نفی واقع سلبی از طریق ارجاع آن به «فقدان واقع ایجابی» را مصادره به ضد مطلوب دانست، زیرا «فقدان واقع ایجابی» چیزی جز واقع سلبی نیست. سرانجام دانستیم که راسل بر این باور است که «واقع مرکب» وجود ندارد؛ برخلاف گزاره که ممکن است بسیط یا مرکب باشد.

اشاره به این نکته لازم است، گرچه راسل «واقع سلبی» را نخست درباره گزاره سالبه صادق مطرح ساخت، ولی چون جوهره چنین واقعی را نیستی تشکیل می‌دهد، پس منطقیاً چنین واقعی مختص به گزاره سالبه نیست، بلکه در قضایای عدمی صادق، مانند قضیه «عدم، عدم است»، هم چنین واقعی مطرح است که به‌تبع آن، صدق قضیه تحقق خواهد یافت. بنابراین، به این نتیجه می‌رسیم که بین

نفس الامر قضایای سالبه و نفس الامر قضایای عدمی سنخیت وجود دارد. از این رو، می‌توان گفت: «واقع سلبی» ویژه گزاره سالبه صادق نیست، بلکه گزاره‌های عدمی و امتناعی صادق هم واقع سلبی و عدمی خواهند داشت.

بررسی دیدگاه راسل

دانستیم که راسل که از حامیان نظریه مطابقت در تعریف صدق است، بر این باور است که واقع گزاره سالبه صادق، غیر از واقع گزاره ایجابی است و چون واقع آن غیرووجودی است و به وجود هم ارجاع نمی‌یابد، پس آن را «واقع سلبی» نام نهاده است. به نظر می‌رسد، دغدغه راسل در تبیین صدق به معنای مطابقت در انواع قضایا او را به نظریه «واقع سلبی» کشانده است. وی بر این باور است که «واقع سلبی» واقعی خودبنیاد است که به «واقع وجودی» تحویل نمی‌گردد. اکنون باید بررسی کنیم که آیا مدعای راسل درست است یا نه؟

به نظر می‌رسد که راسل در مدعای خود بر صواب است؛ زیرا قضایا انواعی دارد و هر قضیه بر اساس مفادی که دارد، واقع و نفس الامر فراخور خود را خواهد داشت. راسل به ارتکاز دریافته است که گزاره‌های سالبه صادق هویتی متفاوت با گزاره‌های ایجابی صادق دارند، پس باید واقعی متفاوت با گزاره‌های ایجابی داشته باشند. اشکالی که بی‌درنگ به ذهن می‌رسد و به ذهن مخالفان دیدگاه راسل هم رسیده است، این است که «سلب» و «نیستی» واقعیتی ندارد تا بتواند واقع و نفس الامر برای قضیه سالبه قرار گیرد. ولی راسل به این اشکال پاسخ داده است و آن اینکه مراد از «واقع سلبی» واقعی است که هویت آن را «سلب» تشکیل می‌دهد و هرگز نمی‌بایست آن را با «واقع وجودی» یکسان پنداشت.

مدعای راسل درباره ماهیت نفس الامر قضایای سالبه این است که گزاره‌های سالبه دارای «واقع سلبی» است که با «واقع ایجابی» برای قضایای موجه متفاوت است. او در تمهید بحث می‌گوید، برخلاف قضیه، که گاه بسیط و گاه مرکب است، واقع، یعنی نفس الامر، فقط بسیط است و ما واقع مرکب نداریم. پس چون ما دو نوع قضیه بسیط داریم، موجه و سالبه، که ذاتاً متفاوت‌اند، بنابراین، آن‌ها دارای دو نوع واقع متفاوت، یعنی «واقع ایجابی» و «واقع عدمی» هستند که هیچ‌یک از آن‌ها به دیگری ارجاع‌پذیر نیست. راسل در برابر کسانی که واقع گزاره سالبه را به واقع قضیه موجه ارجاع می‌دهند، تأکید می‌کند که گزاره سالبه صادق دارای واقع مستقل موسوم به «واقع سلبی» است که با واقع قضیه موجه تفاوت ماهوی دارد.

حال اگر بخواهیم به نحو تطبیقی، مدعای راسل را به زبان فلسفه اسلامی بیان کنیم، می‌گوییم، گزاره سالبه صادق دارای واقع و نفس الامر عدمی است و نفس الامر عدمی، واقعیت عدمی دارد. چنان‌که حکیم سبزواری در حاشیه بر اسفار نوشته است: «فإنَّ النفسَ الأُمْرِیةَ فی کلِّ شیءٍ بحسبِهِ، فواقِعیةُ العدمِ بنحوِ البطلانِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱، حاشیه س). ولی برخی پنداشته‌اند که قول به واقع سلبی در واقع همان قول به واسطه بین «وجود» و «عدم» به نام «حال» است که توهم بعضی متکلمان است (اسدی، ۱۳۹۳، ص ۲۵-۳۶)؛ زیرا معتزلیان نسبت بین وجود و ثبوت را عام و خاص مطلق می‌پنداشتند. از این رو، به نظر آن‌ها هر وجودی ثبوت است، ولی هر ثبوتی وجود نیست؛ زیرا به باور آن‌ها، ماهیات امکانی ثبوت دارند، ولی وجود ندارند. همچنین آن‌ها نسبت بین نفی و عدم را عام و خاص مطلق می‌پنداشتند و هر منفی‌ای را معدوم انگاشته، ولی هر معدومی را منفی به‌شمار نمی‌آوردند؛ زیرا آن‌ها فقط ماهیات ممتنع را منفی دانسته، ولی ماهیات امکانی غیر موجود را فقط معدوم به‌شمار می‌آوردند نه منفی. از این رو، آن‌ها بر این باورند که سیمرغ چون ممکن الوجود است، معدوم است نه منفی. بنابراین، ازدیدگاه معتزله، چون سیمرغ معدوم است نه منفی، پس گرچه وجود ندارد، ولی ثبوت دارد (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۷). اما این پندار باطل است، زیرا در نظریه «واقع سلبی» یا «واقع عدمی» هیچ نوع ثبوت و یا واسطه‌ای بین وجود و عدم مفروض نیست؛ بنابراین، «نظریه واقع سلبی» به هیچ وجه به «نظریه ثبوت» یا «نظریه حال» بازگشت نمی‌کند.

اکنون اگر بخواهیم درباره اندیشه راسل در باب «واقع سلبی» دوری کنیم، باید به بررسی مبانی اندیشه او در این باره بپردازیم. به نظر می‌رسد، اصل مدعای راسل در اینکه قضیه موجهه و سالبه ذاتاً متفاوت‌اند و تفاوت جوهری آن‌ها مستلزم تفاوت ماهوی واقع آن‌هاست، پذیرفتنی است؛ اما رخنه‌ای که در مبانی اندیشه او وجود دارد، به اینکه فقط گزاره‌های بسیط نفس الامر دارند و گزاره‌های مرکب فاقد واقع و نفس الامر هستند، یعنی اینکه آن‌ها اصلاً واقعی غیر از واقع مؤلفه‌های خود ندارند، قابل‌پذیرش نیست، زیرا همه گزاره‌ها، اعم از بسیط و مرکب، دارای نفس الامرند؛ زیرا واقع و نفس الامر منحصر به گزاره بسیط نیست. بنابراین، پس از پذیرش اصل مدعای راسل مبنی بر اینکه گزاره سالبه صادق، دارای نفس الامر مستقل و خود بنیاد است که به واقع ایجابی ارجاع پذیر نیست، پس بهتر است برای اثبات مدعا، یعنی فرضیه واقع سلبی، چنین استدلال کنیم: ۱. گونه واقع و نفس الامر هر گزاره، تابع گونه حکایت آن گزاره است؛ ۲. گزاره یا موجهه است یا سالبه؛ ۳. گزاره موجهه و سالبه دو نوع حکایت متفاوت دارند؛ پس ناگزیر واقع و نفس الامر آن‌ها نیز متفاوت خواهد بود. بدین ترتیب، از این استدلال می‌توان

نتیجه گرفت که «واقع سلبی» غیر از «واقع ایجابی» است و گزاره سالبه صادق، دارای واقعی خودبنیاد به نام «واقع سلبی» است. این استدلال، افزون بر اثبات فرضیه واقع سلبی، با ضمیمه مقدمه دیگر که قضیه یا بسیط است یا مرکب، توانایی این را خواهد داشت که برای گزاره‌های مرکب نیز واقع متناسب با آن‌ها ترسیم کند.

نتیجه‌گیری

از پژوهشی که در این مقاله درباره «واقع سلبی»، به‌عنوان مطابق گزاره سالبه، انجام گرفت، این نتیجه به‌دست آمد که از نگاه راسل، گزاره سالبه صادق دارای «واقع سلبی» است که هویتی غیر از «واقع ایجابی» دارد؛ زیرا این نوع واقع از سنخ سلب و عدم و نفاذ و فقدان است و به وجود و هستی ارجاع پذیر نیست. همچنین دانستیم، راسل گزاره سالبه اتمی را گزاره بسیط دانسته که در برابر گزاره اتمی ایجابی قرار دارد. از این رو، واقع هریک از این دو نوع گزاره از واقع دیگری متمایز است. چنان‌که به‌تفصیل بیان شد، درباره واقع، یعنی وعای صدق واقعی (غیرمتقوم و غیروابسته به فرض فارض) برای گزاره‌های سالبه صادق چند فرض مطرح است: الف) گزاره سالبه صادق، وعای صدق ندارد. این فرض باطل است؛ زیرا با فرض صدق آن ناسازگار است. ب) گزاره سالبه صادق دارای وعای صدق وجودی است. این فرض نیز باطل است؛ زیرا برخلاف حکایت و بیان قضیه است. ج) گزاره سالبه صادق، دارای واقع و وعای صدق سلبی است. این فرض، یعنی فرضیه راسل در این باره، قابل پذیرش است؛ زیرا در راستای حکایت قضیه و مفاد آن است. همچنین دانستیم که این فرضیه به نظریه ثبوت یا نظریه حال - واسطه بین وجود و عدم - باز نمی‌گردد. بنابراین، با استناد به فرض سوم، می‌توان تفسیری واقعی از مؤلفه صدق در گزاره سالبه صادق ارائه داد و نیز از واقع‌گرایی در گزاره سالبه صادق پشتیبانی کرد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳. _____، ۱۳۸۳، *دانشنامه علائی، رساله منطق*، تصحیح محمد معین و سید محمد مشکات، چاپ دوم، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴. _____، ۱۳۸۷، *الإشارات والتنبيهات*، تصحیح مجتبی زارعی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۵. اسدی، مهدی، ۱۳۹۳، «نقدی بر واقع‌سلیبی و برخی نظریه‌های ثبوت»، *حکمت معاصر*، ش ۱۴.
۶. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، *کاوش‌های عقل‌نظری*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۵۷، *النور المتجلی فی الظهور الظلّی*؛ تحقیق اُنیق حول الوجود الذهنی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی (بوستان کتاب).
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم*، چاپ دوم، قم، نشر اسرا.
۹. رازی، فخرالدین، ۱۳۸۱، *منطق‌المخلص*، تصحیح احد فرامرزی قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۱۰. ساکت، امیرحسین، ۱۳۸۸، «ثبوت» در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۱. ساوی، ابن سهلان، ۱۳۱۶ق، *البصائر النصيرية فی المنطق*، مع تعلیقات محمد عبده، مصر، المطبعة الأميرية.
۱۲. سبزواری، ملاحادی، ۱۴۱۶ق، *شرح منظومه*، با تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی و تصحیح مسعود طالبی، تهران، نشر ناب.
۱۳. شیدان شید، حسینعلی و محمد هادی توکلی، ۱۴۰۲، *نواوری‌های فلسفی حکیم سبزواری*، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۴. شیرازی، سیدرضی، ۱۳۸۳، *درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری*، تهران، انتشارات حکمت.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، الطبعة الثالثة، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۶. _____، ۱۳۶۲، *رسائل فلسفی*، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی (بوستان کتاب).
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۰، *بداية الحکمة*، تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری، چاپ ۳۳، قم، مؤسسه انشارات اسلامی.

۱۸. _____، ۱۳۹۲، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۹. _____، ۱۳۹۴، *اصول فلسفه رئالیسم*، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب.
۲۰. _____، ۱۹۸۱م، «تعلیق» در: *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، الطبعة الثالثة، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۱. طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۳۷۶، *اساس الإقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۹۶۱م، *معیار العلم فی علم المنطق*، تحقیق الدكتور سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف.
۲۳. فرصت حسینی شیرازی، محمد نصیر، ۱۳۷۲، *اشکال المیزان در علم منطق*، قم، انتشارات زاهدی.
۲۴. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۲، تعلیق، در: *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۵. قطب الدین رازی، محمد، ۱۳۹۴ الف، *لوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار*، تصحیح علی اصغر جعفری ولنی، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۶. _____، ۱۳۹۴ ب، *القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة*، تصحیح محسن بیدارفر، چاپ ششم، قم، انتشارات بیدار.
۲۷. قطب الدین شیرازی، محمود، ۱۳۸۵، *درة التاج*، تهران، انتشارات حکمت.
۲۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، *مجموعه آثار*، چاپ دهم، تهران، انتشارات صدرا.
۲۹. مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۳ ق، *المنطق*، تحقیق رحمت الله رحمتی و تعلیق غلامرضا فیاضی، چاپ دوم، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی.
۳۰. نصری، عبدالله، گردآورنده، ۱۳۶۰، *متافیزیک (مجموعه مقالات)*، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۳۱. یزدی، ملاعبدالله، ۱۴۱۵ ق، *الحاشیة علی تهذیب المنطق*، چاپ هشتم، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی.
32. Akama, Seiki, 2009, "Negative facts and constructible falsity", *International Journal of Reasoning-based Intelligent Systems*, Vol. One, Mos.1/2.
33. Aristotle, 1991, *the Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Princeton, the Princeton University Press.
34. Bostock, David, 2012, *Russell's Logical Atomism*, London, Oxford University press.
35. Bunge, Mario, 1974, *Treatise on Basic Philosophy*, Holland, D. Reidel Publishing

- Company, Inc.
36. Bunnin, Nicholas and Jiyuan Yu, 2004, *the Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, UK, Blackwell Publishing.
37. Callender, Craig, ed., 2002, *Time, Reality & Experience*, London, Cambridge University press.
38. Carey, Rosalind, John Ongley, eds., 2009, *Historical Dictionary of Bertrand Russell's Philosophy*, USA, the Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc.
39. Copleston, Ferederick, 1966, *A History of Philosophy*, New York, Doubleday Press.
40. David, Marian, 1994, *Correspondence & Disqutation*, London, Oxford University press.
41. Dejnozka, Jan, 2003, *The Ontology of the Analytic tradition and Its Origins*, Rowman & Littlefield publishing. Inc.
42. Ellis, Brain, 1990, *Truth and Objectivity*, Cambridge, Basil Blackwell.
43. Fritz, Andrew, 2001, *Bertrand Russell's Construction of the External World*, London, Routledge.
44. Griffin, Nicholas, ed., 2003, *the Cambridge Companion to Bertrand Russell*, London, Cambridge University Press.
45. Hestir, Blake, 2016, *Plato on the Metaphysical Foundation of Meaning and Truth*, London, Cambridge University Press.
46. Jacqueline, Dale, Ed., 2006, *A Companion to Philosophical Logic*, London, Blackwell Publishing.
47. Johnson, Lawrence, 1992, *Focusing on Truth*, London: Routledge.
48. Kulp, Christopher, ed., 1997, *Realism, Antirealism and Epistemology*, New York, Rowmann & Littfield Publishers.
49. Oaklander, Nathan and Silvano Miracchi, 1980, "Russell, Negative Facts, and Ontology", *Philosophy of Science*, Vol. 47. No.3.

50. Ring, Merrill, 2020, *On being true or false: Sentences, Propositions and What is said*, London, Cambridge Scholars Publishing.
51. Russell, Bertrand, 2005, *An Inquiry into Meaning and Truth*, London, Routledge.
52. Russell, Bertrand, 2001, *the Problems of Philosophy*, London, Oxford University Press.
53. Russell, Bertrand, 1996, *the Analysis of Mind*, London, Routledge.
54. Russell, Bertrand, 2010, *the Philosophy of Logical Atomism*, London, Routledge.
55. Seligman, Paul, 1974, *Being and Not-Being; An Introduction to Plato's Sophist*, Netherland, Martinus Nijhoff.