

سنجش صدق و کذب خبر در گزاره‌های ادبی

اسماعیل شفق*

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینای همدان

(از ص ۸۷ تا ۱۰۲)

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۹/۳۰. تاریخ پذیرش: ۹۳/۰۴/۳۱

چکیده

یکی از مباحث اصلی علم معانی، تعیین صدق و کذب جمله‌های خبری است. چنانچه گزاره‌ای قابل صدق و کذب باشد، خبری است، و اگر چنین نبود، انشایی است. نخستین مطرح‌کنندگان صدق و کذب خبر، از میان متکلمان و فلاسفه بوده‌اند. اما تمام گزاره‌های ادبی مطابق با زبان منطقی نیستند؛ این قبیل گزاره‌ها ویژگی‌هایی دارند که منطقی‌گریزی در آنها به وضوح مشاهده می‌شود. گزاره‌های ادبی الزاماً خبری نیستند، بلکه هدف آنها القاء بینش جدید در مواجهه با پدیده‌ها و جهان پیرامون است. در این پژوهش، پس از بررسی آراء متفکران اسلامی و غیر اسلامی در خصوص صدق و کذب گزاره‌ها، به این نتیجه رسیده‌ایم که صدق و کذب را تنها باید با سرچشمه گزاره‌ها سنجید و ضروری است که در علم معانی، در بخش مربوط به نحوه سنجش صدق و کذب خبر، بازنگری شود.

واژه‌های کلیدی: صدق و کذب، خبر، انشاء، سرچشمه‌های صدق.

مقدمه و بیان مسئله

بحث صدق و کذب خبر از قرن دوم هجری در میان متکلمان اسلامی مطرح شده و در سیر بحث‌های کلامی، در طول تاریخ فلسفه و کلام اسلامی، همواره مورد توجه بوده است. نخستین مطرح‌کنندگان آن - ابراهیم نظّام و جاحظ بصری - شاید در اندیشه آن نبودند که این موضوع وارد مسائل بلاغی گردد، ولی به تدریج در مباحث بلاغی وارد شد. در آغاز علم معانی، در بحث پیرامون انواع جمله، آنها را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: خبری و انشایی. در مرزبندی میان جمله خبری و انشایی، مقوله صدق و کذب خبر مطرح شده است: «هر جمله‌ای که قابل تصدیق و یا تکذیب باشد، خبری، و غیر آن انشایی است».

معیار تصدیق خبر، مطابقت آن است با واقعیت، و چنانچه مطابق با واقعیت نباشد، کذب است: «الْخَبْرُ مَا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَ الْكِذْبَ». و نیز گفته شده است که صدق خبر، مطابقت آن است با اعتقاد گوینده، هر چند که آن اعتقاد خطا باشد. جاحظ بصری معتقد بود که صدق خبر، عبارت است از مطابقت آن با واقعیت خارجی و نیز اعتقاد گوینده» (التفتازانی، بی تا: ۱۷-۱۸). گفته‌اند، صدق خبر مطابقت آن است با واقعیت، و کذب خبر عدم مطابقت آن است با واقعیت خارجی (الهامی، ۱۹۷۸: ۵۳). نظام معتزلی معتقد بود که «صدق خبر، مطابقت خبر است با اعتقاد متکلم، و کذب خبر عدم مطابقت آن است با اعتقاد متکلم. مثلاً، به عقیده نظام هرگاه گوینده خبر «زیدٌ آمین» خود معتقد به امانت زید باشد - اگرچه در واقع زید متّصف به امانت نباشد - سخن او صدق است. اما جاحظ، انحصار خبر را در صدق و کذب، انکار کرده و به واسطه بین صدق و کذب قائل شده است. به عقیده او صدق خبر مطابقت خبر است با واقع، با اعتقاد متکلم به این که آن خبر مطابق با واقع است» (رجایی، ۱۳۷۹: ۲۵-۲۶). و نیز گفته‌اند: هرگاه نسبت کلامی (مفهوم) با نسبت خارجی (مصدق) مطابقت کند، خبر راست، و در غیر این صورت دروغ است (رضانژاد، ۱۳۶۷: ۶۰).

از آنجاکه نخستین مطرح‌کنندگان این مسئله، اهل کلام و فلسفه بوده‌اند، شاهد مثال‌هایی هم که ارائه شده، بافت منطقی داشته است. آنان همواره در مبحث صدق و کذب، گزاره‌های خبری را از نوع گزاره‌های علمی و شفاف فرض کرده‌اند. این در حالی است که اکثر گزاره‌ها دارای شاکله علمی و شفاف نیستند؛ چنان‌که در گزاره‌های ادبی، گریز از منطقی زبان علمی مشاهده می‌شود. و این مسئله‌ای است که از نظر آنان مغفول مانده است.

هدف از این پژوهش، پاسخ دادن به پرسش‌های زیر است: عقاید قدما و معاصران در رابطه با سنجش صدق و کذب گزاره‌های خبری چیست؟ تفاوت گزاره‌های علمی و شفاف با گزاره‌های ادبی کدام است؟ در بررسی صدق و کذب خبر در گزاره‌های ادبی کدام شیوه درست به نظر می‌رسد؟

پیشینه تحقیق

هرچند که در زمینه صدق و کذب خبر، پژوهش‌های زیادی - به طور مستقل - صورت نگرفته است، باید به دو مقاله زیر که هر کدام از زاویه خاصی به مسئله صدق و کذب نگریسته‌اند، اشاره کرد:

۱. «جمله‌های خبری و بررسی صدق و کذب آن در زبان و ادبیات» (رادمرد، ۱۳۸۶:

۱۱۱-۱۳۰).

به نظر نویسنده مقاله مذکور «مطابقت خبر با عالم واقع» تنها مربوط به امور عینی است و امور ذهنی را نمی‌توان با آن سنجید. برای جمله‌های خبری در ادبیات باید تعریف جداگانه‌ای ارائه گردد؛ اما نویسنده محترم راهکار مشخصی را برای رفع این نقیصه ارائه نداده است؛ با این وجود، فتح بابی بوده است برای ارائه نقد و نظرهای جدید پیرامون صدق و کذب جمله‌های خبری.

۲. «بررسی مسئله صدق در الهیات پست‌لیبرال» (تبارصفر، ۱۳۸۷: ۱۹۵-۲۲۵).

نویسنده مقاله، مسئله صدق را از منظر الهیات مورد بررسی قرار داده و به طور مشخص بر روی عقاید جورج لیندبک (George Lindbeck) متمرکز شده است. نگرش درون سیستمی و مقولی به صدق - که از نوآوری‌های لیندبک بوده است - از سوی نویسنده مقاله به بوتۀ نقد کشیده شده است. هرچند مقاله فوق به طور مستقیم با صدق و کذب در گزاره‌های ادبی ارتباطی ندارد، افق دید ما را نسبت به مسئله صدق و کذب وسیع‌تر می‌کند.

پیکره اصلی خبر از دیدگاه زبان‌شناسی

از دیدگاه زبان‌شناسی، آن زنجیره زبانی‌ای که جزئی از ساخت بزرگ‌تری نباشد و بر اساس شمّ زبانی، دارای پیامی کامل و مستقل باشد، جمله نامیده می‌شود (صفوی، ۱۳۶۰:

۶۴). و هر جمله خبری چنانچه از روی اصول و قواعد حاکم بر توانش زبانی، ساخته شده باشد، کامل است و نقصی بر آن مترتب نیست. در زبان با سه گروه از قواعد سر و کار داریم و چنانچه هر یک از این سه گروه در جمله رعایت نشده باشد، مفهوم آن جمله مردود است: ۱- قواعد آوایی ۲- قواعد نحوی ۳- قواعد معنایی. قواعد آوایی، روابط آوایی کلمات در جمله‌ها را مشخص می‌کند. بدین ترتیب که برای فارسی‌زبانان، ساخت آوایی خاصی قابل قبول است و ساخت غیر از آن مردود است. برای مثال، «هیچ فارسی‌زبانی با این که معنای واژه «جاژین» را نمی‌داند، ولی چون نظیر آن در «رامین و ماشین و جالیز» وجود دارد، بنابراین از لحاظ قواعد آوایی، ساخت قابل قبولی دارد. در حالی که مثلاً، واژه شتِلپ (stlepe) [نوعی اسم صوت] چون خارج از قاعده آوایی است، برای یک فارسی‌زبان قابل قبول نیست. به لحاظ نحوی، جمله خبری «کتاب را خواندم» صحیح و بدون اشکال است. زیرا مطابق با قاعده نحوی است (مفعول+ را + فعل متعدی)؛ اما جمله «خواندم را کتاب» غلط است، زیرا مطابق قاعده نحوی نیست. قواعد معنایی، عبارت «پدرم کتابی خرید» را درست معرفی می‌کند، ولی جمله «صندلی کتابی خرید» را قبول نمی‌کند» (صفوی، ۱۳۶۰: ۶۴ و ۹۲).

بنابراین از منظر زبان‌شناسی، هر جمله‌ای - اعم از خبری یا انشایی - چنانچه مطابق با قواعد آوایی و نحوی و معنایی باشد، صحیح است و هیچ نقصی بر آن مترتب نیست.

گردش صدق و کذب خبر در آثار فلاسفه و متکلمان اسلامی

نخستین تعریف درباره صدق را می‌توان از خلال گفته‌های افلاطون در رساله «سوفیست» ملاحظه کرد؛ هرچند که از وضوح و رسمیت چندانی برخوردار نشد (افلاطون، ۱۳۶۷: ج ۳، ۱۵۰۸). بعد از افلاطون، اقوال ارسطو پیرامون صدق و کذب وضوح و رسمیت بیشتری یافت. در تلقی او اگر بگوییم: «موجود، نیست [یعنی موجود، وجود ندارد]» و یا گفته شود: «ناموجود، هست [یعنی ناموجود، وجود دارد]» چنین گزاره‌هایی، کذب است. و چنانچه بگوییم: «موجود، هست» [یعنی موجود، وجود دارد] و یا: «ناموجود، نیست» این گزاره عین صدق است (ارسطو، ۱۳۶۲: ۱۱۹). اگر در گفته‌های ارسطو دقت شود، ملاحظه می‌شود که: معیار اصلی او در سنجش صدق و کذب، «مطابقت موضوع با محمول» بوده است.

از دنیای فلسفه قبل از اسلام، بیش از این که ارائه شد، مطلبی در خصوص صدق و کذب خبر یافت نمی‌شود. اما پس از اسلام، به خصوص در عهد بنی‌امیه، به دلیل توسعه شهرنشینی و گسترش افکار و اندیشه‌ها از یک سو، و پیدایش فرقه‌های گوناگون از قبیل قَدْرَیّه، أشاعره، معتزله، مرجئه و خوارج و شیعه و غیره از سوی دیگر، دیدگاه‌های عقیدتی با حساسیت و دقت بررسی می‌شدند. در مجادلات کلامی و فرقه‌ای، تک‌تک جمله‌هایی که به حیث یک گزاره و خبر ادا می‌شد، مورد دقت و مو شکافی قرار می‌گرفت تا از خلال گزاره‌ها، روزه‌ای برای تسلیم کردن خصم به دست آید. ماجرای «مِحَنَه» (آزمایش عقیدتی علما) که در زمان مأمون به راه افتاده بود، و ظاهراً جاحظ بصری نیز یکی از مروّجین آن بوده است (گوتاس، ۱۳۸۱: ۱۱۵-۱۳۳)، می‌تواند نمونه‌ای از اعتقادات پیرامون گزاره‌های اسنادی باشد که از سوی علما گفته و یا نوشته می‌شده است. از آنجا که حوزه تخصص نخستین مطرح‌کنندگان قضیه صدق و کذب از قبیل جاحظ، نظام، قاضی عبدالجبار و دیگران، کلام و فلسفه بوده است، طبیعی است که در بحث‌های خود پیرامون صدق و کذب، از قواعد منطق پیروی کرده باشند. شاهد مثال‌هایی نیز که از سوی آنان ارائه شده است، صیغه اعتقادی دارد، نظیر «زیدٌ آمین» که نظام گفته است (رجایی، ۱۳۷۹: ۲۵). إشکالی که در شاهد مثال‌ها مشاهده می‌شود، این است که، صدق و کذب آنها، به سهولت یک شاهد مثال عینی و واقعی قابل سنجش و بررسی نیست. اثبات تطبیق و یا عدم تطبیق چنان گزاره‌هایی با واقع، کار را بغرنج کرده است. بنابراین «اعتقاد متکلم، به این شکلی که جاحظ مطرح کرده است، قابل پذیرش نمی‌تواند باشد» (رادمرد، ۱۳۸۶: ۱۱۵).

تا قرن چهارم هجری، در میان فلاسفه بحثی جدی پیرامون صدق و کذب دیده نمی‌شود؛ هرچند که در میان متکلمان (نظیر نظام و جاحظ) مطرح بوده است. الکندی و فارابی اگر چه به‌طور مستقل و صریح به مسئله صدق و کذب قضایا اشاره نکرده‌اند، از خلال سخنانشان می‌توان پی برد که مطابقت گزاره با واقعیت خارجی را شرط اصلی صدق و کذب می‌دانسته‌اند؛ زیرا الکندی معتقد بود که فلسفه، «علم به حقیقت اشیاء» است (الفاخوری، ۱۳۸۵: ج ۲، ۳۷۶). فارابی نیز در بحثی پیرامون «یقین»، آن را «عدم ضدیت با واقع» معرفی می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸: ج ۱، ص ۳۵). یعنی این واقعیت خارجی است که موجب صدق و یقین می‌گردد.

شیخ‌الرئیس مطابقت حکم با واقعیت را شرط تحققِ صدق می‌دانسته است؛ زیرا، صدقِ یک گزاره‌ای مثل: «زید کاتب» را به مطابقت این ادعا با عالم خارج حواله می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۶۱).

در آرای امام غزالی، نکتهٔ جدیدی که استنباط می‌شود این است که: وی، صدق و کذب گزاره‌های ادبی را - که مربوط به حوزهٔ وهم و خیال هستند - غیر قابل سنجش می‌دانسته است. زیرا غزالی قوهٔ عقل را جدا از قوهٔ «وهم و خیال» تلقی کرده و به سبب اعتقاد به توحید، برای هر یک حوزهٔ خاصی در نظر گرفته است:

«اگر عقل از سیطرهٔ وهم و خیال رها شود، در معرفت اشیاء هیچ‌گاه دچار اشتباه نمی‌شود» (غزالی، ۱۴۱۴: ۲۴).

خواجه نصیرالدین گامی بلندتر از امام غزالی برداشته است. بدین‌گونه که در نظام اندیشگی خواجه نصیر، لزومی ندارد که یک حکمِ ذهنی و فطری، حتماً با واقعیتِ خارجی مطابقت داشته باشد تا متصف به صفتِ «صدق» گردد، بلکه اگر حکمی ذهنی صادر شود مثل: «امکان، مقابل امتناع است» - که هم موضوع (= امکان) یک امر ذهنی است و هم محمول (= امتناع) [امتناع، مثل: این چیز یا شجر است یا حجر، هرگاه شجر باشد، حجر نیست، و چون حجر باشد دیگر شجر نیست. این دو در اصل جمع شدن متضاد هستند] و یا چنانچه به کمک یک موضوعِ عینی (انسان)، با محمولی ذهنی و یا عقلی (ممکن‌الوجود)، حکمی صادر گردد، نظیر: «انسان، ممکن‌الوجود است»، در هر دو مورد، لزومی ندارد که صدقِ احکامِ صادره الزاماً با واقعیتِ خارجی سنجیده شود (طوسی، ۱۴۰۷: ۷۰).

خواجه طوسی در یکی از آثار خود (أساسُ الإقتباس)، تصدیق را به دو بخش تقسیم کرده است: تصدیقِ جازم و تصدیقِ غیرِ جازم. او معتقد است که صدقِ جازم، آن صدقی است که هیچ شک و تردیدی در صدق بودن آن نبوده و ناقضی هم برای آن وجود نداشته نباشد. و صدقِ غیرِ جازم، آن صدقی است که اگرچه گوینده به صدق بودن آن معتقد است، ولی می‌تواند ناقضی هم داشته باشد (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۴۲). دیدگاه تازه‌ای که در این سخن خواجه مشاهده می‌شود، این است که خواجه دربارهٔ «صدق» اندکی توسعه قائل شده است. بدین معنی که برای «اعتقادِ متکلم» ارزش صدقی در نظر گرفته است؛ هر چند که عقیدهٔ متکلم در عالم خارج نقیضی هم داشته باشد. نکتهٔ دومی که از سخن

او استنباط می‌گردد، این است که: گزاره‌های ادبی نیز - که می‌توانند در عالم خارج ناقض داشته باشند - در نظام فکری او در شمار «صدق غیر جازم» محسوب شده و نوعی از ارزش صدقی را دارا هستند (همان).

صدرالمتألهین (ملاصدرا) مطابقت خبر با واقعیت خارجی را شرط صدق خبر می‌دانسته است. اما تفاوتی که عقیده او با خواجه نصیر دارد، در این است که، ملاصدرا «تصدیق غیر جازم» را که خواجه نصیر ارائه داده بود، «جهل مرکب» تلقی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۴). لذا چنین می‌توان گفت که از نظر ملاصدرا، گزاره‌های ادبی، به جهت عدم تطابق با واقع، در زمره «جهل مرکب» اند.

در سخن حاج ملاهادی سبزواری پیرامون تعریف «صدق»، با تراجع و عقب‌گرد مواجه می‌شویم. بدین معنا که پس از سیر تعریف صدق از «مطابقت آن با واقع» در کلام شیخ‌الرئیس و غزالی، و رسیدن به «تصدیق جازم و غیر جازم» در کلام خواجه نصیر، و رهیافت ملاصدرا به قضیه «جهل مرکب»، حکیم سبزواری دوباره، به هزار سال قبل باز گشته و همچون جاحظ و شیخ‌الرئیس، در تعریف صدق، سخن از «مطابقت با عالم واقع» به میان می‌آورد «انّ القضية لقول محتمل الصدق أی مطابقة الواقع و الکذب عدمها» (سبزواری، ۱۴۲۲: ج ۱، ۲۴۰).

عقیده علامه طباطبایی در خصوص صدق و کذب قضایا، به نظر خواجه نصیر طوسی بسیار نزدیک است. بدین معنا که علامه نیز همچون خواجه طوسی، معتقد است: قضایایی که موضوع و محمول آنها - هر دو - خارجی باشد، مثل: الإنسان ضاحک (انسان می‌خندد) یعنی تعریف به أعراض، صدق بودن آنها منوط است به تحقق آن در واقعیت خارجی، [اگر دیدیم که در عالم خارج، انسان می‌خندد، این خبر صدق است وگرنه کذب محسوب می‌شود] ولی چنانچه موضوع و محمول - هر دو - امری ذهنی باشند، تحقق صدق درباره آنها، منوط است به مطابقت‌شان با ذهن و نه چیز دیگر (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۲۴) مثل: سقراط انسان است (صغری) هر انسانی می‌میرد (کبری) پس سقراط می‌میرد (نتیجه).

بدین ترتیب، از نظر علامه طباطبایی، دست‌کم آن دسته از گزاره‌های ادبی، که نهاد و گزاره آنها - هر دو - ذهنی هستند، در مقوله «صدق ذهنی» جای می‌گیرند. اما استاد مطهری با آنکه نزد علامه طباطبایی تلمذ کرده است، در خصوص صدق و

کذبِ خبر، نظر تلمیذ با استاد همگونی ندارد. بدین معنا که علامه به «صدقِ ذهنی» معتقد است، در حالی که استاد مطهری تنها «واقعیتِ خارجی» را ملاک قرار داده و برای صدقِ ذهنی و اعتقاد متکلم جایگاهی قائل نشده است (مطهری، ۱۳۸۲: ج ۵، ۱۶۲-۱۶۴).

آرای ویتگنشتاین و دیگران

لودویگ ویتگنشتاین (Ludwig Wittgenstein) از فیلسوفان مهم و تأثیرگذار سده بیستم است. اگر چه دغدغه اصلی او در دو دوران فلسفی‌اش این بود که مرز میان امور معنادار و امور بی‌معنا را روشن کند و ملاک و معیاری برای چگونگی تکوین معنا به دست دهد، اما بحث‌های دلالت‌شناسانه و معناسناسانه وی، تنها در حوزه فلسفه زبان منحصر نمانده و سایر شاخه‌های فلسفی نظیر: فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه ذهن و فلسفه روانشناسی را نیز در بر گرفته است. هرچند نمی‌توان ویتگنشتاین را متدین به معنای رایج کلمه به حساب آورد، اما دغدغه‌های معنوی و عرفانی در زندگی او عمیقاً به چشم می‌خورد.

از نظر ویتگنشتاین «صدق» امری بیرونی نیست و نمی‌تواند همانند دیگر امور، بر «گزاره» حمل گردد. «صادق بودن» و «صدق» ویژگی‌هایی نیستند که گزاره‌ای بتواند آن را بر گزاره دیگر حمل بکند، تا به وسیله آن بتوان در مورد گزاره‌ای دیگر سخن گفت. حال آنکه می‌توان با یک گزاره، مثلاً در مورد تعداد واژه‌های سازنده یک گزاره دیگر سخن گفت. این نمونه را در نظر بگیرید: گزاره «آن کیف سبز است»، از چهار واژه ساخته شده است، در این مثال، ما محمول «از چهار واژه ساخته شده است» را بر یک گزاره (خبر) «آن کیف سبز است» حمل کرده‌ایم. ولی «صدق» را نمی‌توان در صورت گزاره آورد؛ «صادق بودن در صورت گزاره جایی ندارد» (دب‌باغ، ۱۳۸۷: ۸۵). به عقیده ویتگنشتاین صدق در مفهوم گزاره مندرج است و نمی‌توان آن را بر گزاره موجود افزوده تا آن را صادق نماید؛ «صدق و کذب را باید بر حسب اظهار و یا انکار گوینده فهمید» (همان: ۸۷).

تفاوت بین سخن ویتگنشتاین و نظام معتزلی (م. ۲۳۱ق.)، تنها در طرز تعبیر است. وگرنه عقیده نظام که گفته بود: «صدق و کذب خبر، مطابقت آن است با اعتقاد و یا عدم اعتقاد گوینده» (فزوبنی، بی‌تا: ۳۹) با عقیده ویتگنشتاین (اظهار و انکار گوینده) فرقی

ندارد. با اینکه بین این دو حدود هزار و سیصد سال فاصله هست، فضل تقدم نظام در این زمینه تحسین برانگیز است. به اعتقاد ویتگنشتاین «چالش بر سر صدق و کذب خبر، در نهایت ما را با دور و تسلسل مواجه می‌سازد. بدین معنا که، گزاره‌های پایه، اگر در ارزش صدقی خود تابع گزاره‌های دیگر باشند، در آن صورت، خود آن گزاره دوم نیز باید تابع صدق گزاره‌های دیگری باشد. و در نتیجه، کار به تسلسل می‌انجامد و هیچ‌گاه نخواهیم توانست جهان را تصویر کنیم. بنابراین، گزاره‌های پایه، در معناداری، تابع صدق خویش هستند. گزاره‌ها باید در وهله اول، گزاره باشند (= معنا داشته باشند)، بی‌آنکه نیاز باشد تا عنصر صدق در آن گنجانده، و یا در مورد صدق بودن آن، نظری ابراز شود. به عقیده ویتگنشتاین، عنصر «تأیید» در گزاره جایی ندارد. چرا که معنای گزاره، همان چیزی است که توسط گزارشگر تأیید شده است. اشتباه است اگر بگوییم که گزاره p وقتی قابل فهم است که بدانیم «p صادق است» (Wittgenstein, 1969: 94). برای مثال، می‌خواهد بگوید که گزاره‌ای نظیر: «آسمان بار امانت نتوانست کشید»، فی نفسه قابل فهم است، و نیازی نیست که برای تفهیم آن گفته شود: «این صادق است [و یا صادق نیست] که: آسمان بار امانت نتوانست کشید». صدق یا کذب بودن، پیش‌نیاز فهم گزاره نیست. مقوله صدق و کذب، ملازمت ذاتی با مفهوم گزاره ندارد. معنای گزاره درون جامعه زبانی تکون می‌یابد. برای دریافت معنای واژه‌ای نظیر «درخت» باید به جامعه زبانی مراجعه کرد و دید که این واژه چگونه و به چه معنا به کار می‌رود. در این رهیافت، معیار و محکی بیرونی (صدق و کذب) برای احراز شرایط درستی و نادرستی کار برد یک واژه وجود ندارد؛ «همه چیز به جامعه زبانی بر می‌گردد» (دباغ، ۱۳۸۷: ۸۸).

عقیده گوتلوب فرگه (Frege.G) درباره صدق و کذب خبر، بسیار ساده و در عین حال تأمل برانگیز است. به عقیده او کذب بودن گزاره، تنها از طریق نشانه نفی، بر آن گزاره اعمال می‌شود. بدین معنا که، به جای این که بگوییم: «کاذب است»، می‌گوییم: «چنین نیست که صادق است» (همان: ۹۲). مثلاً: «چنین نیست که حافظ در قرن ششم می‌زیسته است»؛ یعنی زیستن حافظ در قرن ششم، کذب است.

تأمل برانگیز بودن عقیده فرگه در این است که، بر طبق نظر او، چنانچه گزاره‌ای فاقد «نشانه نفی» باشد، به دلیل فقدان نشانه نفی، «صدق» است. هر چند که (مثلاً) چنین گزاره‌ای داشته باشیم: «حافظ در قرن ششم می‌زیسته است». به نظر فرگه، اگر گوینده

می‌خواست به کذب بودن گزاره اشاره بکند، می‌گفت: «چنین نیست که حافظ در قرن ششم می‌زیسته است». و چون با نشانه نفی اشاره نکرده، پس گزاره «حافظ در قرن ششم می‌زیسته است» به اعتقاد گوینده، صدق است. و این درست همان عقیده نظام است.

مسئله صدق در گزاره‌های ادبی

یکی از مقوله‌هایی که در سنجش صدق گزاره‌های ادبی ایجاد تشکیک می‌کند، این نکته است که، در جملات غیر ادبی در زبان معیار، به سبب دسترسی آسان به معانی خودکار و قراردادی واژگان، سنجش صدق و کذب به سهولت امکان‌پذیر است، ولی صدق و کذب گزاره‌های ادبی که ماهیت وجودی آنها گریز از هنجارهای طبیعی و خودکار زبان است، به آسانی قابل سنجش نیست. برای مثال، حافظ با آوردن مصدر منفی «نشنیدن» با فعل «واجب است»، به کلی نظام سنجش صدق و کذب گزاره را دگرگون می‌سازد: عنان به میکده خواهیم تافت زین مجلس که وعظ بی‌عملان واجب است نشنیدن البته این وجوب، وجوب شرعی است.

گزاره‌های ادبی از نوع گزاره‌های علمی و شفاف نیستند که دارای ماهیت آزمون و خطا باشند. اگر در گزاره‌های شفاف از روابط بین پدیده‌های موجود و بالفعل سخن در میان است، گزاره‌های ادبی از ممکن‌ها و بالقوه‌ها سخن می‌گویند. اما از آنجاکه این کار با استفاده از منطق ادبیات صورت می‌گیرد، این گمان به وجود می‌آید که آثار ادبی گویی از حقایق ویژه‌ای سخن می‌گویند. درحالی‌که گزاره‌های ادبی از حقایق قابل صدق و کذب سخن نمی‌گویند، بلکه از حقایق ممکن و بالقوه حرف می‌زنند. از داده‌ها (Data) سخن نمی‌گویند، بلکه از مؤلفه‌هایی حرف می‌زنند که تاکنون آنها را ندیده و درک نکرده‌ایم. گزاره‌های کلیشه‌شده را عقب می‌رانند و مفاهیم مغفول‌مانده را پیش می‌کشند:

و چرا در قفس هیچ کسی کرکس نیست؟

گزاره‌های ادبی، داده‌های معطوف به آزمون و خطا را عرضه نمی‌کنند تا محتمل صدق و کذب باشند؛ کار گزاره‌های ادبی، مطرح کردن ارزش‌های ادراکی جدید است. از سوی دیگر، حتی برخی از گزاره‌های غیر ادبی و شفاف نیز معنای واحدی ندارند تا به آسانی قابل سنجش باشند، وقتی گفته می‌شود «او لیوانی دیگر آب نوشید»، این

معنی را نیز می‌رساند که: «او قبلاً یک لیوان آب نوشیده بود». سخن ویتگنشتاین ناظر به همین مسئله است آنجا که گفته است: «بیان، امری متعلق به حوزه روانشناسی است و ربطی به منطق ندارد» (دبآغ، ۱۳۷۸: ۷۳).

صدق و کذب و آشنایی‌زدایی

گزاره‌های ادبی ارزش صدقی خاص خود را دارند. بدین معنا که ارزش صدقی گزاره‌ها در زبان معیار، بر اساس رابطه آنها با جهان مصادیق سنجیده می‌شود، اما ارزش صدقی آثار ادبی به ذات خودشان - و نه به اعتبار رابطه‌شان با چیزی دیگر - تعیین می‌شود. خواننده هیچ‌گاه مراتب صدق «دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند» را با مصادیق خارجی آن نمی‌سنجد تا بیت را ارزشیابی کند، بلکه اثر ادبی، صرفاً به اعتبار خودش، ارزشیابی می‌شود (حق‌شناس، ۱۳۸۲: ۱۵۵).

آن بساطت و سادگی معمول در جملات ارجاعی و شفاف، در گزاره‌های ادبی نیست تا صدق‌آزمایی شوند. به قول شک洛夫سکی (Viktor Shklovsky) کار اصلی هنر، ایجاد تغییر شکل در واقعیت است. هنر عادت‌ها را دگرگون می‌کند و آشناها را بیگانه می‌سازد (شمیسا، ۱۳۸۵: ۱۷۳-۱۷۴). در حقیقت وظیفه هنر و ادبیات کشف دوباره موجودیت اجسام، اشیاء و پدیده‌هاست. در زبان هنجار و عادی، دریافت ما از واقعیت، به صورت امری خودکار در می‌آید. درحالی‌که وظیفه ادبیات این است که ما را قادر سازد تا به کمک عناصر ادبی، در برابر واقعیت‌ها و اشیاء، دریافتی متفاوت داشته باشیم. هنر و ادبیات از واقعیت موجود و «رابطه صدقی و کذبی» حاکم بر آنها پرده بر می‌دارد و واقعیتی نو می‌آفریند. آشنایی‌زدایی که یکی از ابزارهای گریز از منطق زبان است، شامل شگردها و فنونی است که با هنجارها و عادت‌های زبانی مخالفت می‌کند. کار هنر و ادبیات، نابودی جنبه خودکار ادراک، و ناآشنا کردن مفاهیم آشناست (علوی مقدم، ۱۳۷۷: ۱۰۶-۱۰۸). وقتی حافظ می‌گوید:

اگر چه مستی عشقم خراب کرد ولی اساس هستی ما زان خراب، آباد است

محمول «از خراب، آباد بودن»، چون در منطق زبان رایج، دچار زبان‌پریشی است، طبعاً به سادگی نمی‌توان صدق و کذب آن را سنجید. و یا هنگامی که اخوان ثالث در شعر «نوحه» می‌گوید:

ما شکسته ما خسته

ای شمایان به جای ما پیروز

این شکست و پیروزی، به کامتان خوش باد

موضوع این شعر (ای شمایان به جای ما پیروز)، هیچ شباهتی با موضوعات مطرح شده در منطق ندارد. محمول آن نیز (این شکست و پیروزی، به کامتان خوش باد) بغرنجی بیشتری دارد؛ زیرا در هنجار طبیعی زبان، معمولاً جمله دعایی «به کامتان خوش باد» باید متعلقی از نوع «پیروزی و موفقیت» داشته باشد؛ در حالی که در گزاره فوق، درباره «شکست» تریک گفته شده است.

این سخن والتر استیس (Walter Stace) فیلسوف معاصر انگلیسی قابل ملاحظه است: «منطق فقط با بعضی از عوالم محقق و یا محتمل انطباق دارد. نه آن چنان که تصوّر می کنند، با همه عوالم و احوال ممکن منطبق باشد. کافی نیست که بگوییم چون منطق در جهان روزمره ما کاربرد دارد، به سایر عوالم نیز [از جمله عالم ادبیات] می توان اطلاق کرد. بلکه باید گفت: منطق (و صدق و کذب قضایا) را در هر عالمی که کثرت در آن موجود است، می توان به کار برد. کثرت در جایی هست که مقسمی در کار باشد، که به مدد آن، چیزی از چیز دیگر متمایز گردد. لذا منطق بالضروره در جهان زمانی - مکانی کاربرد دارد. ولی ممکن است مقسم های دیگری هم وجود داشته باشد. که برای ما ناشناخته است» (استیس، ۱۳۶۱: ۲۸۵).

سنجش صدق و کذب با سرچشمه ها

آیا تمامی گزاره های ممکن، آن چنان که جاحظ گفته است، فقط از نوع «عالم حادث است» و یا آن گونه که شیخ الرئیس مطرح کرده (انسان می خندد) و یا از نوع «شاه فرانسه طاس است» می تواند باشد؟ در حالی که در ازای هر یک جمله ارجاعی و شفاف نظیر جملات فوق، ده ها جمله غیر ارجاعی و فرا زبانی وجود دارد.

آیا متون ادبی که معمولاً غیر ارجاعی اند، دارای آن اندازه از بساطت هستند که بتوان صدق و کذب آنها را به راحتی سنجید؟ بی نهایت گزاره های دینی، عرفانی و اساطیری که غیر ارجاعی اند، چگونه باید سنجیده شوند؟ آیا مصرع: «دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند» با معیار خواجه نصیر (تصدیق غیر جازم) و یا «تقصان ارزش

صدقی» فرانک پالمرو و یا «اعتقاد متکلم و مطابقت با واقع» که جاحظ گفته بود، قابل سنجش است؟

در مواجهه با بی‌نهایت گزاره‌هایی از این قبیل، به ناچار باید قواعد و فرمول‌های قالب‌زده را عوض کرد و چاره‌ای دیگر اندیشید. گزاره‌ها و متونی که در نهایت تأویل‌پذیری هستند، طرح و ایده جدیدی را می‌طلبند. چه شباهتی هست بین گزاره ساده «الإنسان ضاحكٌ» با «من وضو با تپش پنجره‌ها می‌گیرم»؟

راقم این سطور، معتقد است که نه عقاید جاحظ و شیخ‌الرئیس و اقران آنها برای سنجش صدق و کذب گزاره‌ها کافی و وافی است، و نه نظریه امثال فرانک پالمرو و ویتگنشتاین؛ بلکه باید به سراغ سرچشمه‌ها رفت و صدق هر گزاره‌ای را با توجه به سرچشمه و آبشخور آن، مورد بررسی قرار داد.

هر متن ادبی، یک کلان‌گزاره است که از هزاران پاره‌گزاره شکل گرفته است. وقتی که در متنی مثل شاهنامه می‌خوانیم که «رستم» روزی یک گورخر را به‌تنهایی کباب کرده و می‌خورد (که هر بار گوری بُدی خوردنیش) و یا «زال» را پرنده‌ای به نام سیمرغ، پرورش داده بود، ناچاریم که «صدق» نهفته در این حرکات و رفتارها را در منطق اساطیر جستجو کنیم و لاغیر. به همین نسبت، اگر نتوانیم صدق نهفته در پارادوکس‌های عرفانی را با سرچشمه‌های آن بسنجیم، قطعاً به خطا رفته و دچار تشتت ذهنی خواهیم شد. وقتی با گزاره‌هایی متناقض‌نما از این دست مواجه می‌شویم که:

ما نه مرغان هوا، نه خانگی دانه ما دانه بی‌دانگی

هر کبوتر می‌پرد زی جانبی وین کبوتر جانب بی‌جانبی

و یا: روشن‌تر از خاموشی چراغی ندیدم (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۸: ۳۷)

چنانچه خواهیم آنها را با عقاید امثال فرانک پالمرو و قضیه «شاه فرانس» بسنجیم، به‌ناچار باید گفت که دچار «فقدان ارزش صدقی» اند. اما اگر چنین گزاره‌های پارادوکسی‌ای را با سرچشمه‌ها بسنجیم، آنگاه آنها را در کمال صدق می‌بایم؛ زیرا سرچشمه و ریشه ابیات فوق در عبارات پارادوکسی‌قرآن هست؛ مثلاً: «هوَالأَوَّلُ وِ الْآخِرِ وِ الظَّاهِرِ وِ الْبَاطِنِ....».

در گزاره‌های دینی غیر اسلامی نیز باید به سرچشمه‌ها توجه داشت و صدق و کذب آن گزاره‌ها را با سرچشمه‌هایشان سنجید؛ «در انجیل یوحنا نسبت میان حضرت مسیح

و خداوند، در نهایتِ عمق و دقت است، و جملگی با اشارات و کنایاتِ عارفانه بیان شده است. حضرت عیسی(ع) همیشه مستقیماً به خداوند مانند پدر آسمانی ارجاع می‌دهد که پیوسته در او حضوری ثابت دارد. وحدت میان آب و ابن، چنان در هم تنیده بود که هر کسی حضرت مسیح را می‌دید، گویی که پدر آسمانی را زیارت کرده است» (فانینگ، ۱۳۸۴: ۴۸).

در الهیات یهودی نیز گزاره‌های منطق‌گریز از نوع عبارات شطحی، به‌وسیلهٔ عارفان یهودی مطرح شده است، که طبعاً قانون «صدق و کذب» نمی‌تواند بر آنها حکم‌فرما باشد. آنان اطمینان داشتند که به‌واسطهٔ اتصال با خداوند، هرگونه شطحی که بر زبانشان جاری می‌شود، عین «صدق» است و حقیقت دارد (شولم، ۱۳۸۵: ۵۱-۵۲). در الهیات یهودی گزاره‌های پارادوکسی از این دست کم نیست:

«کلّ شیء در حضرتِ توست و حضرتت در کلّ شیء»

(همان: ۱۶۷)

نظیر سخن حافظ:

حضوری گر همی خواهی ازو غایب مشو حافظ

وینگنشتاین این‌گونه گزاره‌ها را که در معناداری، مستقل از دیگر گزاره‌ها هستند، گزاره‌های پایه نامیده است (Wittgenstein, 1969: 94). به‌تعبیر راقم، صدق گزاره‌های ادبی، معطوف به سرچشمه‌های آنهاست و با ابزار منطق راه به جایی برده نمی‌شود.

نتیجه

متکلمان و فلاسفه در بحث پیرامون صدق و کذب قضایا، از مثال‌های منطقی استفاده کرده‌اند، و این باعث شده که دیگر انواع گزاره‌ها نیز به همان چشم‌نگریسته شوند. در طیّ نزدیک به هزار و سیصد سالی که از وفات ابراهیم نظام (۲۰۰ق.) - به‌عنوان نخستین کسی که دربارهٔ صدق و کذب خبر نظریه‌ای ارائه داده است - می‌گذرد، سیر تکاملی چشمگیری در آرای فلاسفهٔ اسلامی در ارتباط با صدق و کذب خبر مشاهده نمی‌شود. گرچه برخی از آنان نسبت به دیگران، اندکی توسعه در تعریف صدق و کذب نشان داده‌اند، اما چندان امیدبخش نبوده است. گزاره‌های ادبی تفاوت اساسی با گزاره‌های ارجاعی و عادی دارند. در آثار ادبی، گریز

از منطق زبان و زبان منطق، آشکارا دیده می‌شود. برای نمونه، مقوله‌ای نظیر «آشنایی زدایی»، توجیه‌کننده گزاره‌های ادبی منطق‌گریز می‌تواند به حساب آید. برای تعیین صدق و کذب گزاره‌های ادبی، باید به سرچشمه گزاره‌ها تکیه کرد. یعنی اگر گزاره‌ای متناقض‌نما و یا شطح‌آمیز (در نظم و نثر عرفانی) به‌عنوان یک هنجار در الهیات عرفانی پذیرفته و معمول باشد - هرچند که با ابزار منطق توجیه‌پذیر نباشد - صدق است. و چنانچه مطابقت و سنخیتی بین گزاره‌های ادبی و سرچشمه‌های آنها یافت نشد، کذب‌اند. به همین سیاق، انواع انحراف (آوایی، معنایی، نحوی) که در گزاره‌های ادبی مشاهده می‌شود، چنانچه از منظر بلاغت و نقد بلاغی توجیه‌پذیر باشند - هرچند که منطق زبان معیار آن را تأیید نکند - صدق است. درباره گزاره‌های اسطوره‌ای و... نیز همین مسئله حاکم است. تنها سرچشمه‌ها می‌توانند توجیه‌کننده صدق و کذب گزاره‌های ادبی باشند، نه مباحث منطقی و فلسفی؛ بنابراین لازم است تا در کتب بلاغی در خصوص معیار صدق و کذب خبر تجدید نظر شود.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۵)، *المنطق المشرقیین*، مکتبه‌آیه‌الله مرعشی نجفی، الطبعة الثانية، قم.
 ارسطو (۱۳۶۲)، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، انتشارات گفتار، تهران.
 استیس، و. ت (۱۳۶۱)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران.
 افلاطون (۱۳۶۷)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۳، خوارزمی، تهران.
 تبار صفر، صفر؛ فتحعلی، محمود (۱۳۸۷)، *بررسی مسئله «صدق» در الهیات پست‌لیبرال*، مجله معرفت فلسفی، شماره دوم، سال ششم، زمستان ۱۳۸۷، صص ۱۹۵-۲۲۵.
 التفتازانی، سعدالدین (بی تا)، *مختصر المعانی*، انتشارات مصطفوی، قم.
 حق‌شناس، علی محمد (۱۳۸۲)، *زبان و ادب فارسی در گذرگاه سنت و مدرنیته*، مؤسسه نشر آگه، تهران.
 دباغ، سروش (۱۳۸۷)، *سکوت و معنی (جستارهایی در فلسفه و بینگشتناپن)*، انتشارات صراط، تهران.
 رادمرد، عبدالله و ناصری، نصرت (۱۳۸۶)، *جمله‌های خبری و بررسی صدق و کذب آن در زبان فارسی*، گوهر گویا، شماره چهارم، سال اول، صص ۱۱۱-۱۳۰.
 رجایی، محمد خلیل (۱۳۷۹)، *معالم البلاغه*، دانشگاه شیراز، شیراز.
 رضانزاد، غلامحسین (۱۳۶۷)، *اصول علم بلاغت*، دانشگاه الزهراء، تهران.

- سبزواری، حاج ملّا هادی (۱۴۲۲)، شرح منظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، نشر ناب، تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۶۸)، موسیقی شعر، انتشارات آگاه، تهران.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۵)، نقد ادبی، نشر میترا، تهران.
- شولم، گرشوم (۱۳۸۵)، جریانات بزرگ در عرفان یهودی، ترجمه فریدالدین رادمهر، انتشارات نیلوفر، تهران.
- سفوی، کوروش (۱۳۶۰)، درآمدی بر زبان‌شناسی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
- الطباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۰۲ق)، بدایة الحکمة، دارالمصطفی للطباعة و النشر، بیروت.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱)، أساس الإقتیاس، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی.
- علوی مقدم، مهیار (۱۳۷۷)، نظریه‌های نقد ادبی معاصر، انتشارات سمت.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۴۱۴)، مشکاة الأنوار، تحقیق احمد شوحان، مکتبة التراث، دمشق.
- الفاخوری، حنا؛ الجّرّ، خلیل (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ج ۲، تهران.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۸)، المنطقیات للفارابی، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه و سید محمود مرعشی نجفی، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ج ۱، قم.
- فانینگ، استیون (۱۳۸۴)، عارفان مسیحی، ترجمه فریدالدین رادمهر، انتشارات نیلوفر، تهران.
- قزوینی، خطیب (بی تا)، شرح المختصر لسعد الدین التفتازانی علی تلخیص المفتاح، منشورات دارالحکمة، قم.
- گوتاس، دیمیتری (۱۳۸۱)، تفکر یونانی، فرهنگ عربی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، مجموعه آثار، صدرا، تهران.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۶۲)، اللّمعات المشرقیّه، تصحیح عبدالحسین مشکوة الدینی، آگاه، تهران.
- الهاشمی، سید احمد (۱۹۷۸م)، جواهر البلاغه، دارالفکر، بیروت.

Wittgenstein, L, (1969), *Notebooks 1974-16*, trans, By Elizabeth Anscomb, Basil Black well.