



## مقاله پژوهشی

سیدمجید ظهیری<sup>۱</sup> | شمول‌گرایی منطقی به مثابه روش عقلانیت نوین\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۲

### چکیده

در مواجهه با تنوع نظام‌های منطق سه نظریه معرفی شده است؛ انحصارگرایی، کثرت‌گرایی و ابزارگرایی. انحصارگرایان تنها یک نظام منطق را صحیح می‌دانند، کثرت‌گرایان همه نظام‌های منطق را صحیح می‌دانند و ابزارگرایان هیچ نظام منطق را صحیح نمی‌دانند. (صحت منطق برای‌شان موضوعیت ندارد) نظریه‌ای که در این جستار معرفی می‌شود شمول‌گرایی است. شمول‌گرایی نه انحصارگرایی است؛ چون بیش از یک نظام منطق را صحیح می‌داند و نه کثرت‌گرایی است؛ چون همه نظام‌های منطق را صحیح نمی‌داند و نه ابزارگرایی است؛ چون صحیح و ناصحیح بودن نظام منطق برایش موضوعیت دارد. ابن‌سینا نیز با تنوع در دانش منطق روبرو بوده است: منطق ارسطویی و منطق رواقی-مگاری. او در این مواجهه انحصارگرا نبوده است؛ زیرا اگر چنین بود یکی را انتخاب می‌کرد و دیگری را وامی‌نهاد. وی کثرت‌گرا هم نبوده است؛ زیرا اگر چنین بود هر دو را بدون دخل و تصرف و بی‌کم‌وکاست بر می‌گرفت. ابن‌سینا ابزارگرا نیز نبوده است؛ زیرا صحت نظام منطق برای او موضوعیت داشته است.

**واژگان کلیدی:** انحصارگرایی، کثرت‌گرایی، ابزارگرایی، شمول‌گرایی، واقع‌گرایی، روان‌شناسی‌گرایی، قراردادگرایی.

m.zahiri @ isca.ac.ir

۱. استاد یار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی



## مقدمه

لوگیکه<sup>۱</sup> که اول بار توسط رواقیون به کار رفته است (مصاحب، ۱۳۸۱: ۲۸۶۹)، از واژه لوگوس<sup>۲</sup> مشتق شده است. (Webster, 1990: 702). لوگوس در زبان یونانی به معانی سخن، کلمه و عقل به کار رفته است (Ibid, 703). لوگوس خود از دو ریشه مختلف مشتق شده است؛ Lego و Legein. در دایرةالمعارف فلسفه پل ادواردز، لوگوس از ریشه Lego به معنای «می گویم» دانسته شده است (Edwards, 1967: 83)، اما در دایرةالمعارف فلسفه راتلج آمده است که ریشه لوگوس، Legein به معنای «گفتن چیزی با معنی» است (Craig, 2000: 818). اصطلاح لوگوس از یونان باستان و آیین های یهود و مسیح تا دوران معاصر کاربرد داشته و دارد. یونانیان لوگوس را به معانی متعدد به کار می بردند، از جمله کلمه، گفتار، و عقل. نزد الهی دانان یهود، لوگوس معادل پیامبر بوده است. الهی دانان مسیحی لوگوس را همان «کلمة الله» یا مسیح می دانستند. در دوران معاصر نیز لوگوس معانی متعدد یافته است؛ از جمله نزد هگل معادل «روح»، نزد دریدا معادل با «نوشتار» و نزد تیلیخ به معنای «تجلی خدا» به کار رفته است (نیکسیرت، ۱۳۸۶، ص ۲۰۹).

ارسطو لوگوس را در موارد مختلف و متعدد و به معانی متنوع از تعریف، مفهوم، چیستی اشیاء و جواهر گرفته (ارسطو، ۱۳۷۹: ۲۲۰ و ۲۴۴) تا جمله، رساله، قضیه، قیاس در منطق، حد وسط بین افراط و تفریط در اخلاق، جوهر، صورت و ذات اشیاء در متافیزیک به کار برده است (نیکسیرت، ۱۳۸۶: ۲۰۹). گفتنی است که به کار بردن لوگوس به معنای عقل، ممکن است موجب خلط میان واژه های لوگوس و نوس<sup>۳</sup> در ادبیات فلسفی یونان باستان شود، اما به کار بردن لوگوس به معنای سخن و در نتیجه به کار بردن لوگیکه به معنای «قواعد سخن» مانع بروز چنین خلطی می شود. هایدگر درباره لوگوس تعبیری ویژه دارد. او لوگوس را از ریشه Legein می داند و در مقدمه کتاب هستی و زمان خود به معناشناسی این واژه می پردازد. وی با اشاره به تعدد معانی لوگوس نزد افلاطون و ارسطو، معتقد است که این معانی متنوع در تقابل با یکدیگرند و هرگز معنایی بنیادین و واحد را عرضه نمی دارند. هایدگر معتقد است معانی ای

1. Logike
2. Logos
3. Nous



که از دیرباز برای لوگوس گفته شده است، از جمله کلمه و سخن و تفاسیری که در این وادی صورت پذیرفته است، معنای بنیادین این واژه را در حجاب برده است. به باور وی، لوگوس مبنای سخن گفتن و حقیقتی است که تجلی چیزی را ممکن می‌سازد. براین اساس، لوگوس باعث می‌شود آن چیزی که درباره آن سخن گفته می‌شود دیده شود و این کار را برای کسانی می‌کند که در سخن گفتن شرکت دارند. از نظر هایدگر لوگوس شأن اظهارکنندگی و متوجه پدیدار است. از طرفی خود «پدیدار» که از ریشه یونانی «فاینامنون» است به معنای چیزی است که خود را آشکار می‌کند. لوگوس در آشکار کردن و متجلی ساختن چیزی، استقلال تام ندارد و این خود شیء است که در آینه لوگوس متجلی می‌شود. این ذهن نیست که به شیء معنا می‌بخشد، بلکه آن چه به ظهور می‌آید در واقع جلوه خود اشیاء است (کمالی، ۱۳۸۵: ۳).

حکمای مسلمان لوگوس را به نطق و لوگیکه را به منطق ترجمه نموده‌اند. در خصوص واژه منطق نزد حکمای مسلمان گفته شده است که:

یا مصدر میمی از ماده نطق و به همان معنا می‌باشد، که در این صورت از باب مبالغه بر این علم اطلاق شده است (یعنی به اندازه‌ای در رشد نطق به معنای صحبت کردن و تکلم نمودن مؤثر بوده و در پرورش نطق به معنای جزء مساوی انسان، که منشأ همه ویژگی‌های او می‌باشد، نقش داشته، گویا خود آن است) و با این که منطق اسم مکان از ماده نطق به معنی محل نطق می‌باشد که چون محل ظهور نطق این دانش بوده است، به آن منطق یعنی جایگاه نطق گفته‌اند (هادوی، ۱۳۶۹: ۴۱).

قطب‌الدین شیرازی، در شرح حکمت الاشراق، درباره سمت<sup>۱</sup> منطق می‌گوید: «سمت منطق همان منطق است و منطق از نطق داخلی که قوه‌ای است که در آن معانی رسم می‌شوند، مشتق است؛ زیرا منطق مذهب این قوه می‌باشد.» مولی عبدالله یزدی نیز در حاشیه بر تهذیب المنطق تفتازانی، در مورد سمت منطق معتقد است: «منطق را از آن رو منطق گفته‌اند که نطق بر نطق ظاهری که همان تکلم است و بر نطق باطنی که عبارت از ادراک کلیات باشد، اطلاق می‌گردد و این علم تکلم را تقویت و ادراک کلیات را تصحیح می‌نماید» (همان: ۳۳-۳۴). نکته مشترک همه دیدگاه

۱. سمت علم از رئوس ثمانیه است که علمای قدیم در ابتدای هر علم از آنها بحث می‌کرده‌اند و مراد از آن وجه تسمیه علم می‌باشد.



های مطرح شده، وجود توانایی ذاتی در انسان برای تبیین «ما فی الضمیر» است. در طول تاریخ این توان ذاتی بشر تجلیات نظام‌مند مختلفی یافته است. یعنی بشر برای عقلانی‌سازی و خردپسند نمودن باورها، قواعدها، قواعد و روش‌های بین‌الاذهانی مختلفی بهره برده است و نظام‌های متنوع منطقی را رقم زده است. این تنوع، پرسش‌های فلسفی مهمی را بر ساخته است. در این مقاله به برخی از پرسش‌های ناظر به تنوع نظام‌های منطقی می‌پردازیم. انتظارات از منطق، گاه به خطا دچار قبض و بسط‌هایی می‌شود از این رو نخست قلمرو منطق را به طور منقح تبیین نموده و سپس به تکرر و تنوع و مسئله انتخاب نظام منطق مطلوب می‌پردازیم. در ادامه، ضمن بیان نظریه‌های مختلف در این زمینه به معرفی نظریه مختار یعنی شمول‌گرایی منطقی می‌پردازیم. با بیان دو نمونه کاربرد شمول‌گرایی منطقی همچون روشی برای عقلانی‌سازی باورها، مقاله را پایان می‌دهیم.

## ۱. قلمرو منطق

تعهد به صوری بودن منطق در بحث از مصونیت از خطا در صورت به کار بردن درست منطق و جدا کردن اندیشه‌های غلط از اندیشه‌های درست به وسیله ترازوی منطق ما را در پاسخ به پرسشی که اینک مطرح می‌کنیم یاری می‌نماید. سؤال این است: «چه انتظاراتی باید از منطق داشته باشیم؟». این پرسش برای تحقیق حاضر، مهم است، اما تا پرسش‌های مقدماتی ذیل پاسخ داده نشود، ارائه پاسخ مناسب به این سؤال ممکن نخواهد بود:

۱. منطق چگونه ما را از خطا مصون می‌دارد؟
۲. فرایند تفکیک اندیشه‌های درست و غلط چگونه است؟ آیا منطق اندیشه‌های درست را ستاره‌دار نموده و در اختیار ما می‌نهد، یا اندیشه‌های غلط را نشان‌دار می‌نماید؟

بحثی میان منطقیون وجود دارد که چندان فراگیر نبوده است، لکن از اهمیتی به‌سزا برخوردار می‌باشد و آن این‌که «کارکرد منطق، سلبی یا ایجابی است؟» وقتی منطق در مقام کاربرد با استدلالی در فلسفه مواجه می‌شود، حداکثر چیزی که می‌تواند به ما بگوید چیست؟ آیا می‌تواند بگوید نتیجه به دست آمده در آن استدلال نتیجه‌ای غلط است؟ آیا می‌تواند بگوید آن نتیجه غلط نیست یا حتی می‌تواند بگوید آن نتیجه درست است؟ درستی و غلطی نتیجه مستخرج از یک استدلال به چه معناست؟ در مواجهه منطقی با استدلال مزبور دو حالت ممکن است اتفاق بیفتد:



۱. استدلال مزبور، استدلالی درست نباشد. در چنین وضعیتی آیا منطق می‌تواند بگوید نتیجه به دست آمده از

استدلال غلط است؟ استدلال ذیل استدلال نادرستی است:

✚ ۱۷، عدد فرد است یا ۱۷ عدد زوج است.

✚ ۱۷، عدد اول است.

✚ پس ۱۷، عدد فرد است.

اما آیا منطق می‌تواند بگوید نتیجه استدلال نادرست است؟ مسلماً خیر؛ زیرا نتیجه استدلال گزاره‌ای صادق است. حداکثر چیزی که منطقی می‌تواند در این جا بگوید و بالاترین خدمتی که منطق می‌تواند به علمی که استدلال مزبور در آن علم مطرح شده است، عرضه نماید، این است که بگوید این نتیجه از آن مقدمات به دست نمی‌آید. به عبارت دیگر فقط می‌تواند بگوید استدلال، نادرست است، نه این که نتیجه به دست آمده از استدلال، نادرست است. پس منطق به خودی خود و به تنهایی قادر نیست بگوید نتیجه‌ای غلط است.

۲. استدلال مزبور، استدلالی درست باشد. در چنین وضعیتی حداکثر چیزی که منطق می‌تواند در اختیارمان قرار

دهد چیست؟ آیا می‌تواند بگوید نتیجه به دست آمده از استدلال غلط نیست؟ به استدلال ذیل توجه کنید:

✚ حافظ تهرانی است یا حافظ تبریزی است.

✚ حافظ تبریزی نیست.

✚ پس حافظ تهرانی است.

این استدلال درستی است، اما آیا منطق می‌تواند به ما بگوید نتیجه استدلال غلط نیست؟ بالاترین اطلاعاتی که

منطق می‌تواند در خصوص استدلال فوق در اختیار ما قرار دهد این است که استدلال، استدلال درستی است و نتیجه

استدلال از مقدمه‌ها به دست آمده است. اما این که این نتیجه از آن مقدمه‌ها در یک ساختار استنتاجی درست به

دست آمده باشد، برای این که ادعا کنیم این نتیجه غلط نیست، کافی نمی‌باشد.

درباره فکر و اندیشه در منطق گفته شده است مراد از اندیشه یا فکر «اجرای عملیات عقلی در معلومات موجود

برای دستیابی به مطلوب» می‌باشد و مطلوب همان علم به مجهول است. همچنین در تحلیل تعریف فوق گفته شده



است که فکر سه مرحله دارد:

۱. حرکت عقل از مجهول به معلومات بایگانی شده نزد ذهن؛
  ۲. حرکت عقل میان معلومات برای جستجو در آن‌ها و تنظیم مقدمات متناسب با مشکل برای حل آن؛
  ۳. حرکت عقل از معلوماتی که توانسته از میان دانسته‌هایش تنظیم کند، به سوی مطلوب (مظفر، ۱۳۸۰: ۳۹-۴۰).
- روشن است که برای وقوع خطا در فکر، کاستی در هر یک از سه مرحله فوق کافی است، لکن برای صحیح بودن فکر باید همه مراحل در نهایت کمال طی شوند و این مستلزم آن است که از معلومات دیگر که مربوط به علم منطق نیست مدد گرفته شود و از این رو طی تمام مراحل فوق، بی‌کم و کاست، از عهده منطق به تنهایی ساخته نیست. به همین خاطر می‌گوییم منطق، کاربرد سلبی دارد نه ایجابی؛ یعنی منطق تنها خطاسنج فکر و اندیشه است و خطای فکر را به ما نشان می‌دهد و آن هم نه به این معنی که بگوید نتیجه این حرکت‌های فکری صادق یا کاذب است، بلکه خطا ناظر به فرایند فکر است، نه نتیجه؛ زیرا هم چنان که گفتیم نتیجه‌ای که از یک استدلال گرفته شده است، حتی در صورت خطا بودن صورت استدلال و حتی در صورت کاذب بودن مقدمات، ممکن است صادق باشد. به مثال ذیل توجه کنید:

✚ سقراط، اهل مدینه است؛

✚ هر اهل مدینه‌ای، فیلسوف است؛

✚ پس سقراط، فیلسوف است.

در این استدلال، صورت استدلال درست است، مقدمات کاذب‌اند، اما نتیجه صادق است. در مثال «۱۷ عدد زوج یا فرد است»، که پیش‌تر بیان کردیم، نیز استدلال به لحاظ صوری نادرست است، مقدمات صادق‌اند، نتیجه هم صادق است؛ از این رو نه از کاذب بودن مقدمات، می‌توان کذب نتیجه را نتیجه گرفت و نه از صادق بودن مقدمات، صدق نتیجه برمی‌آید.

بدین ترتیب پاسخ این پرسش که «منطق چگونه ما را از خطا در فکر مصون نگه می‌دارد؟» تا حدودی روشن می‌شود. منطق از طریق نشان دادن خطای صوری در فرایند فکر و اندیشه، خطا را روشن می‌سازد. یعنی نشان می‌دهد



در سیر از معلومات به مجهول، خللی وجود دارد، لکن در خصوص صدق و کذب نتیجه فکر که در قالب یک گزاره بیان می‌شود، نمی‌تواند داوری کند. در پاسخ به این پرسش که «آیا منطق، اندیشه درست را به ما نشان می‌دهد؟ باید گفت هرگز منطق به تنهایی نمی‌تواند جز سلامت صوری سیر از معلومات به مجهول (فکر)، چیزی را معین نماید و این برای درستی اندیشه، شرط لازم است و نه کافی.

منطق به تنهایی، نگاه‌دارنده فکر از وقوع در خطا نیست، چرا که اصول و قواعد منطق نمی‌تواند همه مواد قضایا را تعدیل و تصحیح کند. زیرا درست و نادرست بسیاری از مواد، جز با مباحث فلسفی قابل استکشاف نیست. به عنوان مثال این که برخی استدلال‌ها به قول به حدوث عالم و برخی دیگر به عقیده به قدم عالم می‌انجامند، حاصل اختلاف در هیئات و اشکال استدلال‌ها نیستند و منطق هر دو دسته استدلال را صحیح می‌بیند. البته منطق توصیه می‌کند که در قیاس برهانی مواد قضایا باید یقینی باشد، ولی خود منطق راهی برای تشخیص قضیه یقینی از غیر یقینی ندارد و خلاصه این که منطق چنان دانشی است که متکفل حفظ از خطا در مواضعی است که منشأ خطا صورت استدلال باشد... پس منطق به لحاظ محدودیت خود، نمی‌تواند در باب اصلاح مواد کاری انجام دهد... در این صورت سخن منطق‌دانان را که می‌گویند: منطق ذهن را از خطای در فکر حفظ می‌کند، نباید به نحو پذیرش کلی، اخذ نمود (یوسف ثانی، ۱۳۸۳: ۱۲۳).

## ۲. تکثر نظام‌های منطق و مسئله انتخاب

امروزه با نظام‌های متنوع و متکثر منطق رو برو هستیم؛ این واقعیتی غیرقابل انکار است. اما به کدام منطق اعتماد کنیم؟ به همه منطق‌ها؟ یکی؟ یا بعضی؟

در فلسفه منطق دو رویکرد مهم و مبنایی وجود دارد: ۱. واقع‌گرایی در منطق؛ ۲. غیر واقع‌گرایی در منطق.

یکی از پرچالش‌ترین و مهم‌ترین مباحث فلسفه منطق و ریاضیات تحت‌عنوان بررسی واقع‌گرایی در منطق شکل گرفته است. منطق‌دانان و ریاضی‌دانان مدعی هستند مبنای تمام علوم، منطق و ریاضیات است. حال سؤال این است که مبنای خود منطق و ریاضیات چیست؟ اگر مدعی باشیم که مبنای منطق و ریاضیات در (عالم) واقع قرار دارد، رئالیسم منطقی و ریاضی شکل می‌گیرد.



یکی از ویژگی‌های جالب توجه ریاضیات، کاربرد آن در علم تجربی است. هر کدام از شاخه‌های علم بسیار و به دفعات از قسمت‌های مختلف ریاضیات کمک گرفته‌اند، از کاربرد فضاهای هیلبرتی در مکانیک کوانتوم گرفته تا کاربرد هندسه دیفرانسیل در نسبیت عام، تنها علم فیزیک نیست که از خدمات ریاضیات به نفع خود بهره می‌برد. مثلاً زیست‌شناسی، به نحوی گسترده، معادلات تفاضلی و شاخص‌های آماری را به کار می‌گیرد. نقش‌هایی که ریاضیات در این نظریه‌ها بازی می‌کند نیز متنوع و گوناگون است. ریاضیات افزون بر این که به پیش‌بینی‌های تجربی کمک می‌کند، همچنین سادگی و ایجاز را در اظهار بسیاری از نظریه‌ها امکان‌پذیر می‌سازد. به طور قطع همچنان که زبان ریاضیات برای علم مهم است، مشکل می‌توان تصور کرد که نظریه‌هایی مانند مکانیک کوانتوم و نسبیت عام بدون به کارگیری میزان قابل توجهی از [دستاورد‌های] ریاضیات، چگونه تبیین می‌شدند. برخی فیلسوفان از این واقعیت قابل ذکر و در عین حال غیرقابل مناقشه که ریاضیات برای علم اجتناب‌پذیر است، به نتایج متافیزیکی خاصی رسیده‌اند. [از این میان] به ویژه کواین و پاتنام استدلال کرده‌اند که اجتناب‌ناپذیری ریاضیات برای علم تجربی به ما دلیل کافی برای باور به وجود هویت‌های ریاضی ارائه می‌دهد. بر اساس این استدلال، سخن گفتن از هویت‌های ریاضی مانند مجموعه‌ها، اعداد، توابع، و... برای بهترین نظریه‌های علمی ما اجتناب‌ناپذیر است. بنابراین ما باید پای‌بند و ملزم به وجود این هویت‌های ریاضی باشیم. وگرنه (اگر ملتزم به وجود این هویت‌ها نباشیم) مرتکب آنچه پاتنام عدم صداقت فکری می‌نامد، شده‌ایم. افزون بر این، به نظر می‌رسد هویت‌های ریاضی به اندازه دیگر هویت‌های نظری در علم، تجربی هستند؛ زیرا اعتقاد به وجود هویت‌های ریاضی به وسیله همان شواهدی توجیه شده است که کل نظریه (و بنابراین اعتقاد به وجود دیگر هویت‌های نظری) را تأیید می‌کنند. این استدلال به عنوان برهان «اجتناب‌ناپذیری رئالیسم ریاضی» کواین - پاتنام شناخته می‌شود. «براهین اجتناب‌ناپذیری» دیگری نیز وجود دارد، ولی این یکی از هر نظر بانفوذتر و موثرتر است (کالیوان، ۱۳۸۷: ۳۲).

هر یک از دو نظریه واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی در طول تاریخ علم منطق طرفداران قدرتمند و مخالفان سرسختی داشته است و چنین نیست که معارضات اندیشه‌ای در این خصوص پایان یافته و یک نظریه واحد حاکم شده باشد. غیرواقع‌گرایان یا روان‌شناسی‌گرایی و یا قراردادگرایی را در منطق را دنبال کرده‌اند.





از طرفی اختلاف نظر در نگاه به تکثر منطق هم کم نیست. قطعیت یافته‌های منطق موجبات جدید ممکن است برای معتقدین به این نظام منطقی خیلی بیشتر از منطق دانانی هم چون کواین باشد که اعتقادی به منطق موجبات ندارند و جهات را در منطق حذف کرده و منطق موجبات را به منطق کلاسیک فرو می‌کاهدند. درون منطق موجبات نیز همین طور است؛ یک استدلال در برخی نظام‌های منطق موجبات ممکن است درست و پذیرفتنی باشد و در نظام دیگر مغالطه به‌شمار آید. میان برخی نظام‌های منطقی جدید و منطق قدیم نیز چنین ماجراهایی به وجود آمده است؛ ممکن است یک استدلال در منطق قدیم، قاعده‌ای تخطی‌ناپذیر تلقی شود، اما همان استدلال در منطق جدید مغالطه باشد و بالعکس. حتی در خود منطق قدیم هم، چنین ماجراهایی وجود داشته است؛ استدلالی در منطق سینیوی قاعده‌ای لازم و مفید و در مکتب ارسطویی مغالطه به‌شمار می‌رود و بالعکس.

### ۳. منطق و عقلانیت

دو نگاه به جایگاه منطق در پشتیبانی از شبکه باورها می‌توان داشت. بر اساس نگاه اول، منطق در فرایند تکوین نظام باورها مشارکت دارد. در نگاه دوم منطق هیچ مشارکتی در تکوین نظام باورها ندارد (ممکن است بر اساس شهود، باوری وجودشناسانه شکل بگیرد)، ولی پس از شکل‌گیری نظریه، منطق برای خریدپسند نمودن آن نزد همگان، به یاری فاعل شناسا آمده و آن باور را خریدپسند می‌کند.

به باور برخی محققان، یکی از نتایجی که بر این دو رویکرد مترتب می‌باشد این است که بنا بر رویکرد اول به منطق، که آن را نظریه اثباتی در کارکرد عقل می‌نامند (عقل اثباتی)، نتایج به هیچ روی اصلاح نمی‌شوند و تغییر نیز نمی‌پذیرند و اگر اطلاعاتی به خلاف آنها مطرح شود، این اطلاعات به هر طریق ممکن باید خود را با آن نتایج عقلی مسلم و تغییرناپذیر هماهنگ کنند، در غیر این صورت، عقلانی و خریدپسند محسوب نمی‌شوند. ابن‌سینا خود در موضوع جسمانی بودن معاد چنین موضعی را اتخاذ می‌کند. به باور ایشان بازگشت روح به بدن عنصری مستلزم تناسخ بوده و محال عقلی بودن تناسخ نیز پیش از این در مکتب فلسفی او اثبات شده است؛ از این رو، وی به دلیل تعهد عقلی خود نمی‌تواند معاد جسمانی را بپذیرد. اما از سویی ابن‌سینا فیلسوفی متأله است و تعهد دینی نیز دارد و سرانجام نیز تحت تأثیر تعهد دینی خود مسئله جسمانی بودن معاد را بیرون از قلمرو پژوهش عقلانی تفسیر می‌کند و به این دلیل که



معاد جسمانی در نظام عقلانی او، مستلزم تناسخ است، خردگریز معرفی می‌شود. نکته حائز اهمیت این است که ابن‌سینا به دلیل تعارض نظام عقلانی و باور دینی اش حاضر به بازنگری و بازسازی نظام مفاهیم و اصول فلسفی خویش نیست.

اما به عکس نگاه فوق، در رویکرد دوم چنین نتایجی اتفاق نمی‌افتد. نگاه صدرالمتألهین شیرازی در حکمت متعالیه به عقل و نظام‌های برآمده از آن بر اساس رویکرد دوم است. ایشان عقل را تبیین‌گر می‌داند و نظریه عقل تبیینی را مد نظر دارد؛ از این‌رو همواره راه تجدید نظر در یافته‌های فلسفی خویش را باز می‌گذارد و با مبنا قرار دادن معارف و حیانی و یافته‌های عرفانی، مقدمات توسعه و پیشرفت دستگاه فلسفی خود را فراهم می‌نماید. بهترین نمونه برای نشان دادن تمایز رویکرد ایشان از رویکرد مشائی در موضعی است که هنگام مواجهه با مسئله جسمانی بودن معاد اتخاذ می‌نماید. ملاصدرا مسئله جسمانی بودن معاد را به عنوان یک باور و حیانی، از پیش خردپذیر می‌داند و مطلوب برای او این است که نظام باورهای خودش را به گونه‌ای بازسازی کند و در منظومه عقلانی خود به گونه‌ای بازنگری نماید، که قادر به ارائه تبیینی خردپسند از معاد جسمانی باشد. مثال خوب برای روشن نمودن بیشتر تفاوت دو رویکرد فوق (عقل اثباتی و عقل تبیینی) توجه به نوع استفاده از نظام‌های هندسی و ریاضی برای تبیین پدیده‌های فیزیکی است. عقل اثباتی همچون هندسه و ریاضیات محض عمل می‌کند و عقل تبیینی مانند هندسه و ریاضیات کاربردی. رویکرد عقل تبیینی به گونه‌ای است که در آن می‌توان در صورت لزوم نظام‌های هندسی و ریاضی بدیل و جانشینی را در تبیین بهتر پدیده‌های فیزیکی وارد نمود، همچون جایگزین نمودن نظام‌های هندسی ناقلیدسی در فیزیک نوین به جای نظام هندسی اقلیدسی در فیزیک کلاسیک با حفظ سازگاری و انسجام اصل موضوعی لازم برای نظام‌های هندسی که خردپسندی تبیین‌ها را تضمین می‌کند (کیاشمشکی، ۱۳۸۳: ۳۲-۳۳).

در این جستار نگاه به عقلانی‌سازی باورها از سنخ دوم است یعنی عقل تبیینی؛ از این‌رو منطق در این فضای ذهنی، منطق کاربردی است.

#### ۴. شمول‌گرایی در منطق

اعتماد در نظام‌های متعدد و متکثر منطقی درجات متفاوتی می‌یابد و مسئله جدیدی مطرح می‌شود که اگر با نظام‌های



متعدد و متکثر منطقی رو به رو هستیم، آیا باید الزاماً در منطق انحصارگرا<sup>۱</sup> بود یا می‌توان کثرت‌گرا<sup>۲</sup> بود. انحصارگرایی<sup>۳</sup> در منطق اعتقاد به این معناست که فقط یک نظام صحیح از منطق وجود دارد که قطعاً این دیدگاه با واقع‌گرایی در منطق مناسبت دارد. کثرت‌گرایی<sup>۴</sup> در منطق اعتقاد به این است که همه نظام‌های منطق صحیح هستند؛ دیدگاهی که قطعاً این دیدگاه با واقع‌گرایی در منطق مناسبت ندارد. در عرض این دو نظریه (یعنی انحصارگرایی و کثرت‌گرایی در منطق) نظریه دیگری وجود دارد که براساس آن هیچ نظام صحیحی از منطق وجود ندارد و طبق این نظریه، کاربرد مفهوم صحت برای نظام‌های منطقی نامناسب است؛ این نظریه به ابزارگرایی<sup>۵</sup> در منطق موسوم است که این دیدگاه نیز با واقع‌گرایی سازگاری ندارد.

رویکردهای انحصارگرایانه، کثرت‌گرایانه و ابزارگرایانه در فلسفه منطق معرفی شده و مورد بحث و بررسی فیلسوفان منطق قرار گرفته‌اند. رویکردی که برآنیم در این جستار معرفی کنیم، شمول‌گرایی<sup>۶</sup> در منطق است؛ رویکردی که آن را به مثابه روشی برای عقلانی‌سازی باورها معرفی می‌کنیم. شمول‌گرایی نه انحصارگرایی است، چون بیش از یک نظام منطق را صحیح می‌داند و نه کثرت‌گرایی است چون همه نظام‌های منطق را صحیح نمی‌داند و نه ابزارگرایی است، چون صحیح و ناصحیح بودن نظام منطق برایش موضوعیت دارد.

برای نزدیک شدن به معنا و مراد از شمول‌گرایی در منطق چنین در نظر می‌گیریم که اگر یک نظام منطق (به‌طور انحصاری) توان پشتیبانی از عقلانیت نظام باورهای ما را نداشته باشد، ابتدا رخنه‌ها و حفره‌های منطقی نظام باورهای ما را می‌یابیم، سپس از میان دستگاه‌های متنوع منطق، آنها که توان رفع کاستی مزبور را داشته باشند، انتخاب می‌کنیم. در نگاه به دستگاه‌های منطق غربال شده، نگاه‌مان به وجهی از آن دستگاه‌هاست که رافع نقص نظام باورهای ماست. وجوه به دست آمده را به دستگاه منطق اصلی مان عرضه می‌کنیم، اگر دست‌کم با یکی از آن وجوه، سازگار بود،

1. Exclusivist
2. Pluralist
3. Exclusivism
4. Pluralism
5. Instrumentalism
6. Inclusivism



آن را از دستگاه منطق مورد نظر اخذ می‌نماییم. این فرایند را برای حفره‌های منطقی دیگر نظام باورهای مان اجرا می‌کنیم. در نهایت یک نظام باورها داریم که اگر چه هیچ یک از دستگاه‌های منطق به تنهایی و به‌طور انحصاری قدرت تبیین‌گری همه ارکان و مؤلفه‌های آن را ندارند، اما یک مجموعه منطق مرکب از یک دستگاه اصلی و چند دستگاه کمکی سازگار می‌توانند به‌طور کامل عقلانیت آن را تضمین نمایند. به نظر می‌رسد رویکرد شمول‌گرایانه به منطق برای عقلانیت بهترین رویکرد است.

شمول‌گرایی با انحصارگرایی در منطق ناسازگار است، اما با وحدت‌گرایی در منطق می‌تواند سازگاری داشته باشد. منظور از وحدت‌گرایی جمع کردن نظام‌های منطق متعدد در نظام واحد است. اگر چه این کار انجام نشده است، اما ممکن است، هم چنان که جمع همه نظام‌های منطق در نظام واحد ممکن نیست، چون گاه در اصول، تعارض دارند. شمول‌گرایی هم با واقع‌گرایی و هم با غیرواقع‌گرایی تناسب دارد؛ این امتیاز شمول‌گرایی نسبت به نظریات هم‌عرض است. چون شمول‌گرا متعهد به ترکیب نظام‌های منطق غیرمعارض است، با واقع‌گرایی تقابل ندارد. با روان‌شناسی‌گرایی و قراردادگرایی که دو رویکرد مهم غیرواقع‌گرایانه در منطق هستند نیز سازگار است، چون ترکیب چند نظام منطق متناسب با ساختار روانی و ادراکی آدمی یا ترکیب چند قرارداد نامتعارض، مشکلی ایجاد نمی‌کند.

به نظر می‌رسد ابن‌سینا نیز با تنوعی بسیار محدود در دانش منطق یعنی منطق ارسطویی و منطق رواقی-مگاری روبه‌رو بوده است. او در این مواجهه قطعاً انحصارگرا نبوده است؛ زیرا اگر چنین بود هر دو را بدون دخل و تصرف و بی‌کم و کاست بر وامی نهاد. همچنین وی کثرت‌گرا هم نبوده است؛ زیرا اگر چنین بود هر دو را بدون دخل و تصرف و بی‌کم و کاست بر می‌گرفت. ابن‌سینا ابزارگرا هم نبوده است؛ زیرا همیشه دغدغه صحت نظام منطقی خود را داشته است. اما ابن‌سینا چه کرده است؟ آیا نظام اصلی اش را منطق ارسطویی قرار داده است و منطق رواقی مگاری را به‌عنوان نظام کمکی به کار گرفته است؟ آیا نظام اصلی اش را منطق رواقی مگاری قرار داده است و منطق ارسطویی را به‌عنوان نظامی کمکی در نظر داشته است؟ آیا هیچ یک برایش اصلی نبوده است، بلکه هر دو را ترکیب کرده و منطق دیگری ساخته است؟

پاسخ تفصیلی به پرسش‌های فوق مقاله‌ای جدا می‌طلبد. اما آنچه برای ما مهم است، پاسخ هر چه باشد، هم ناقص انحصارگرایی هم ناقص کثرت‌گرایی و هم ناقص ابزارگرایی در منطق است. به نظر می‌رسد پاسخ هر چه باشد



بالاخره این سینا آنچه از منطق‌های پیشین را سازگار و مفید برای عقلانی‌سازی شبکه باورهایش می‌دانسته، استفاده کرده است و عقلانیت را به یک نظام منطق محدود و منحصر نمی‌دانسته است. همین اندازه، مؤید آن چیزی است که ما شمول‌گرایی منطقی می‌نامیم.

اینک برای روشن شدن منظور و مراد از شمول‌گرایی به بیان دو مثال می‌پردازیم.

#### ۴-۱. مثال اول: تبیین عقلانی حکم ناپذیری با رویکرد شمول‌گرایی

حکم ناپذیری مرتبه ذات الهی از جمله باورهای ماست. منطق ارسطویی نمی‌تواند حکم ناپذیری را تبیین عقلانی کند؛ زیرا دچار ارتفاع نقیضین می‌شود. منطق شهودی<sup>۱</sup>، منطقی غیرکلاسیک است، چون یکی از اصول منطق کلاسیک را نفی می‌کند. درباره منطق شهودی باید گفت مبتنی بر دو نوع انتقاد «براور» نسبت به منطق کلاسیک است؛ یکی انتقاد به برتری منطق بر ریاضیات و دیگری به اصل طرد شق ثالث و حوزه کاربرد آن. نکته‌ای که منطق شهودی را در تبیین حکم ناپذیری مرتبه ذات الهی کارآمد می‌نماید، این است که اصل طرد شق ثالث را درباره مجموعه‌های نامتناهی درست می‌داند و درباره مجموعه‌های نامتناهی درست نمی‌داند (رک: مقدم حیدری، ۱۳۸۶: ۳۳-۵۲). به باور براور این که انسان طرد شق ثالث را به حوزه نامتناهی‌ها نیز سرایت داده است، مربوط به یک وضعیت جامعه‌شناختی است و آن این که قوانین منطق در دوره‌ای از تکامل انسان ظاهر شده است که وی زبان مناسبی برای پرداختن به مجموعه‌های نامتناهی از پدیده‌ها در اختیار داشته است و سپس خطای به کار بردن این قوانین را در مجموعه‌های نامتناهی در ریاضیات، مرتکب شده و در نتیجه موجب گردیده که تعارض‌ها در احکام ظاهر شوند (همان).

ویژگی مهم منطق شهودی این است که طرد شق ثالث را به‌طور کلی نفی نمی‌کند و این خصوصیت باعث می‌شود اولاً به سایر حوزه‌های هستی‌شناسی حکمت متعالیه که مادون مرتبه ذات یعنی مراتب تعینات و ظهورات (یعنی مجموعه‌های نامتناهی) است، آسیبی وارد نشود و ثانیاً در حوزه نامتناهی مرتبه ذات ارتفاع نقیضین مشکلی ایجاد نکند. استفاده از منطق شهودی به معنای نفی منطق کلاسیک جدید یا منطق ارسطویی-سینوی نیست. در جهان فیزیک و ریاضی تغییرات و تحولاتی اتفاق افتاده است که می‌تواند راهنمای خوبی در فهم و درک و همدلی با تغییر و تحولات



جهان منطق باشد. به عنوان نمونه فیزیک‌های بعد از نیوتن دستگاه نیوتنی را در جهان معمولی صادق می‌دانند، اما در جهان ماکرو و میکرو قواعد دقیق‌تری بیان می‌کنند یا در عالم ریاضیات، هندسه‌های اقلیدسی و ناقلیدسی هر یک در حوزه کاربرد خود، کارآمد هستند و قدرت تبیین‌گری کافی دارند. حال چه اشکالی دارد که منطق شهودی را تدقیق منطق کلاسیک بدانیم، آنجا که قانون طرد شق ثالث را تنها در مجموعه‌های متناهی روا می‌دارد و در مجموعه‌های نامتناهی وضعیت دیگری را تصویر می‌کند. بدین ترتیب منطق شهودی می‌توان مشکل تبیین حکم ناپذیری مرتبه ذات الهی را حل کند. در این مثال، منطق اصلی در عقلانی‌سازی باورهای حکمت متعالیه، منطق ارسطویی-سینوی است و منطق شهودی در بخشی از یافته‌های آن، نقش منطق کمکی را برعهده دارد.

#### ۲-۴. مثال دوم: تبیین برهان فطرت با رویکرد شمول گرایی

اشکالاتی درباره برهان «فطرت عشق به کمال» آیت‌الله شاه‌آبادی مطرح شده است. در مورد کبری قیاس چنین گفته شده که هر چند محبت و عشق از حقایق اضافی هستند و تحقق آن‌ها بدون تحقق متعلق‌شان ممکن نیست، ولی باید توجه داشت که متعلق بالذات در این صفات، همان معلوم بالذات است، یعنی همان صورت علمی کمال مطلق که در صقع نفس وجود دارد، نه معلوم بالعرض. اگر معلوم بالذات، حقیقت داشته باشد و با عالم واقع مطابق باشد، قبل از استدلال از راه اضافی بودن عشق، مطلوب - یعنی وجود خداوند - اثبات شده خواهد بود و اگر معلوم بالذات، پنداری و بافته خیال باشد، بر تحقق خارجی متعلق دلالت نخواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۱۲-۳۱۴).

اینک پشتیبانی منطق موجهات جدید S5 از برهان فطرت عشق به کمال آیت‌الله شاه‌آبادی را بررسی می‌کنیم. درباره نتیجه برهان فطرت عشق به کمال آیت‌الله شاه‌آبادی کم‌ترین چیزی که می‌توان بر آن اتفاق نظر داشت، امکان وجود کمال مطلق است. یعنی وجود ذهنی آن محرز است؛ زیرا اگر انسان از چیزی تصویری نداشته باشد، میل و رغبت هم نسبت به آن معنی و مفهومی ندارد، اما وجود خارجی آن محرز نیست؛ زیرا ممکن است آنچه در ذهن انسان صورت بسته است، امری خیالی باشد. لکن ممکن است صورت ذهنی ما بازای خارجی هم داشته باشد؛ زیرا بدیهی است ادعای امتناع وجود کمال مطلق دلیل می‌طلبد و از طرفی ضرورت وجود خارجی آن نیز محل نزاع است و جز ضرورت و امکان و امتناع، شق دیگری قابل تصور نیست، بنابراین در امکان آن می‌توان اتفاق نظر داشت. از



سویی طبق تعریف، کمال مطلق اگر موجود باشد، وجودش ضروری است نه ممکن، چون اگر ممکن بود نقصی داشت و کمال مطلق نبود و این خلاف تعریف است. بنابراین خلاصه کلام تا اینجا این است که «امکان دارد که چنین وجود ضروری داشته باشیم». این نقطه شروع ما در موجهات جدید است:  $\Diamond \Box P$ .

یکی از قضایای مهم سیستم منطق موجهات S5 عبارت است از:  $\Box P \rightarrow \Box \Diamond P$ . با مفروضات مناسب درباره ماهیت رابطه دسترسی<sup>۱</sup> میان جهان‌های ممکن، برهان فطرت عشق آیت‌الله شاه آبادی معتبر است؛ زیرا از امکان ضرورت  $\Box \varphi$ ، ضرورت  $\varphi$  را نتیجه گرفته است:  $\Box \varphi \rightarrow \Box \Diamond \varphi$ .

در این مثال منطق اصلی برای عقلانی‌سازی باورهای مان، منطق ارسطویی-سینوی است و از منطق موجهات جدید به عنوان منطق کمکی استفاده کرده‌ایم.





شمول‌گرایی منطقی به مثابه روش عقلانیت نوین

## نتیجه‌گیری

تنوع نظام‌های منطق، وضعیت عقلانی‌سازی باورها را با گذشته متفاوت ساخته‌اند. پیش از تأسیس منطق‌های جدید و توسعه آن با این پرسش فلسفه منطقی مواجه نبودیم که یک نظام منطقی درست داریم یا همه نظام‌های منطقی درست هستند یا اساساً درست و نادرست برای نظام منطق، مهم نیست، بلکه کارکرد آن اهمیت دارد. واقع‌گرایی یا غیرواقع‌گرایی در میان منطق‌دانان مسئله نبود، اما امروز همه موارد فوق مسائل مهمی هستند که پیش‌روی منطق‌دانان قرار گرفته است. ما چاره‌ای نداریم جز اینکه رویکردی را به مثابه روشی نوین برای عقلانی‌سازی باورهای مان انتخاب نماییم. شمول‌گرایی به عنوان رویکردی که نگاه تبیینی به عقلانیت دارد (عقل تبیینی) و نه در دوگانۀ واقع‌گرایی یا غیرواقع‌گرایی در منطق گرفتار می‌آید و نه به مشقت‌های محض و کاربردی انحصارگرایی و کثرت‌گرایی دچار می‌شود، رویکردی است که دست ما را در استفاده درست از گلچینی از نظام‌های متنوع منطق با رعایت شرط سازگاری، در تبیین عقلانی باورهای مان باز می‌گذارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی





## منابع و مآخذ

۱. ارسطو (۱۳۷۹)، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، چاپ دوم، تهران: حکمت.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، فطرت در قرآن، قم: اسراء.
۳. فلاحي، اسد الله (۱۳۸۵)، تكثر گرايي در منطق، نامه مفيد، ش ۵۳، ص ۹۱-۱۱۰.
۴. کالیوان، مارک (۱۳۸۷)، «براهین اجتناب ناپذیری در فلسفه ریاضیات (آنچه به کار علم می‌آید، موجود است)»، ترجمه حسین شقاقی، اطلاعات حکمت و معرفت، سال سوم، ش ۱۲، ص ۳۲-۳۵.
۵. کمالی، سید مجید (۱۳۸۵)، «جمال جلوه چیزها»، اندیشه همشهری، ۱۳۸۵/۹/۱۸.
۶. کیاشمشکی، ابوالفضل (۱۳۸۳)، امکان و حدود متافیزیک (ابن سینا، کانت و ملاصدرا)، سروش اندیشه، ش ۱۲ و ۱۳، ص ۱۵-۳۶.
۷. مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۱)، دایرةالمعارف فارسی، ج ۲، بخش دوم، تهران: امیرکبیر.
۸. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۰)، المنطق، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ۱، تهران: بی‌نا.
۹. مقدم حیدری، غلامحسین (۱۳۸۶)، «بررسی مبادی مابعدالطبیعی مکتب شهودگرای ریاضی برآور»، نامه مفید، ش ۵۹، ص ۳۳-۵۲.
۱۰. نیک سیرت، عبدالله (۱۳۸۶)، «گفتاری در باب لوگوس»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال نهم، ش ۲، ص ۱۱. هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۶۹)، گنجینه خرد، ج ۱، تهران: الزهرا.
۱۲. هاک، سوزان (۱۳۸۲)، فلسفه منطق، ترجمه سید محمد علی حجتی، قم: طه.
۱۳. یوسف ثانی، سید محمود (۱۳۸۳)، «تعریف و غایت دانش منطق نزد منطق‌دانان مسلمان»، پژوهشنامه فلسفه دین، ش ۳، ص ۱۱۱-۱۲۵.
14. Edwards, Paul (Editor), (1967), *the Encyclopedia of Philosophy*, Vol3-4, Newyork, Macmillan.
15. Craig, Edward (Editor), (2000), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol6, New York and London.
16. Merriam, Webster's (1990), *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, the Easton Press.