

درسگفتار

تفکر نقدی

(روش نقد اندیشه‌ها)

سال تحصیلی ۷۳-۱۳۷۲

استاد ملکیان

جلد اول

# فهرست مطالب

عنوان

صفحه

روشن نقد اندیشه چگونه است	۷
تفکر نقدی	۱۵
تعاریف و روشن شدن الفاظ	۴۹
تعاریف تصریحی	۶۴
تعریف‌های کم‌کننده ابهام یا تدقین‌کننده	۶۷
تعریف‌های نظری	۷۱
تعریف‌های اقناع‌گر یا اقناعی	۸۲
تعریف‌های عملی	۸۸
تعاریف عملی بریچمن	۹۵
مغالطه در تفکر نقدی	۱۱۱
مغالطات صوری	۱۱۱
مغالطات غیرصوری	۱۱۲
مغالطات زبانی	۱۱۵
مغالطه انقسام یا تجزی	۱۱۹
مغالطه تجوهر یا واقعیت عینی	۱۳۵
مغالطه اشتراک لفظی	۱۴۴
مغالطه ابهام یا ممارات	۱۴۹
مغالطه تکیه کلام یا لحن کلام	۱۵۳
مغالطه عدول از تعریف یا عقب‌نشینی تعریفی	۱۵۵
مغالطه رد مثال	۱۶۱

روش نقد اندیشه  
چگونه است؟

## روش نقد اندیشه چگونه است؟

آن چه در پاسخ به این سؤال می آید، در واقع، روشهای عام نقد اندیشه است، و نقد در حوزه های تخصصی هر علم، مخصوص صاحب نظران همان علم است. روش نقد اندیشه، روشی است با ماهیت عقلی که خود وامدار چند علم است، و برای تحقق آن به منطق صوری (در مقابل مادی)، معرفت شناسی، فلسفه علم، و بنابر یک نظر، به روش شناسی نیز نیاز هست. به طور خلاصه میتوان گفت: هشت مطلب مهم در کار نقد وجود دارد، که هر ناقد موفق باید آنها را در نقد خویش رعایت کند:

اول: نقد کننده باید ابتدا مدّعی مخاطب را تشخیص دهد، و بعد از تشخیص مدّعا به دلیل یا ادله او پردازد. برای تشخیص مدّعا دو کار لازم است: یکی آنکه ابتدا نکات اصلی را از نکات فرعی تمیز دهد. نکاتی که اگر در نوشته نباشند یا فهم نشوند، کل نوشته ارزش خود را از دست می دهد، نکات اصلی اند و نکاتی که اگر در نوشته نباشند یا فهم نشوند یا پذیرفته نشوند، ارزش نوشته همچنان باقی است، نکات فرعی اند. نکات اصلی و فرعی، زیر مجموعه مدّعا هستند که برای ایضاح مدّعا و اثبات دلیل به کار

معمولاً نویسندگان فرعی را برای پر کردن خلل و فرج اطلاعات خواننده می‌آورد، و گاهی هم برای رفع سوءظن یا سوء تفاهم؛ و فراوان هم نوشته‌هایی یافت می‌شوند که نکات فرعی را برای فضل فروش می‌آورند، به طوری که فضل فروشی آنها باعث فراموشی مدعا و دلیل می‌شود.

دوم آنکه ناقد برای اینکه به مخاطب خود و نویسندگان نشان دهد که مدعا را درست فهم کرده است، تقریر و توضیحی نواز مدعا به دست دهد، به طوری که شکی نماند که اصل مدعا کاملاً فهم شده است. رسم دروس عالی حوزه بر این بوده است که ابتدا مدعا را تقریر می‌کنند و آنگاه به نقد آن می‌نشینند؛ قدمای ما در نوشته‌های خود دقیقاً بر مدعا تصریح می‌کردند و لذا کار ناقد را آسان می‌کرد، ولی متأسفانه در نوشته‌های امروزی، مدعا دقیقاً مشخص نمی‌شود، و از این رو کار بر ناقد مشکل می‌شود.

دوم: ناقد باید مشخص کند که با مدعا مخالف است یا با دلیل یا با هر دو؛ تفکیک هر یک از این حیثیتها اهمیت بسزایی دارد؛ مثلاً: ممکن است کسی بر این ادعا که «خدا وجود دارد» دلیلی اقامه کند، و ناقدی در عین قبول مدعای او به نقد دلیل او بنشیند و آن را وافی به مقصود نداند. گاهی هم، ناقد به مدعا را قبول دارد و نه دلیل را، که در این صورت باید نقیض مدعا را اثبات کند.

سوم: در ابتدای نقد، خوب است که ناقد، زمینه و سوابق بحث را نشان دهد، این کار سه اثر مثبت در پی دارد:

۱- معلوم می شود که در گذشته درباره این بحث چه سخنانی رد و بدل شده است.

۲- معلوم می شود که نویسنده نوآوری کرده است، یا سخن سابقین بر خود را بازگو می کند.

۳- سرقت های ادبی و علمی دانسته می شود.

چهارم: ناقد به قوه نقد خویش و در پرتو وسعت معلومات، به پیش فرضها و لوازم قول نویسنده اشاره می کند. پیش فرضها مبانی و اصول موضوعه ای هستند که به گمان نویسنده، مسلم فرض شده است؛ و به تعبیر دیگر، پیش فرضها سطور نانوشته هر مدّعایی است. همچنین ناقد با اشاره به لوازم قول نویسنده، میزان اشتراک او را با دیگران در این رأی، مشخص می کند، و دیگر آنکه نشان می دهد که با قبول چنین رأیی، نویسنده باید نظریه های دیگری را که لازمه رأی اول است، بپذیرد.

پنجم: تفکیک انگیزه از انگیخته: انگیزه؛ یعنی مقصد، نیت و هدف نویسنده، و انگیخته؛ یعنی اصل مدّعایی که در بیان نویسنده آمده است و برای آن استدلال می کند. حال هرگاه انگیزه به مدّعای اصلی سرایت کند، مغالطه خلط «انگیزه با انگیخته» صورت گرفته است. همان طور که اشتباه است بگوییم: فلان

نویسنده چون از سر صدق و اخلاص مطلبی را می‌نوشته است، باید از خطاهای او چشم‌پوشی کنیم، همین طور نیز اشتباه است که بگوییم: فلان نویسنده چون از سر سوء نیت مطلبی را نوشته است، درستی و دقت او را در نوشته‌اش نادیده بگیریم. علاوه بر اینکه اولاً: تشخیص و کشف مقاصد اگر محال نباشند، کار بسیار دشواری است و معمولاً رجماً بالغیب به سوء انگیزه‌ها اشاره می‌شود؛ و ثانیاً: بر فرض علم به سوء نیت چگونه میتوان نادرستی مطلبی را از آن نتیجه گرفت؟ این کلام حضرت امیر (ع) که فرمود: «كَلِمَةُ حَقٍّ يُرَادُّ بِهَا الْبَاطِلُ»، حاوی این مطلب است که هیچ راهی از سوء نیت به سقم مطلب نیست؛ و لذا در نقد فقط باید به نوشته توجه کرد، نه به نویسنده، و امروزه متأسفانه بسیار شاهد چنین مغالطه‌ای هستیم.

**ششم:** بیان دلیل ردّ مدّعا یا ادله مؤلف یا هر دو: در اینجا ناقد با اتکا بر قوه تفکر و معلومات خویش، و نیز با توجه به مغالطه‌های احتمالی، درصدد ردّ دلیل یا مدّعا یا هر دو برمی‌آید.

**هفتم:** نشان دادن نقاط قوّت اندیشه: نقد اندیشه لزوماً به معنای ردّ آن نیست، بلکه نقد به معنای ارزیابی و واریسی اندیشه است؛ لذا جا دارد که ناقد، نقاط قوّت اندیشه را نیز بیان کند. در بیان این نقاط قوّت، باید از هر گونه مدّاحی یا چاپلوسی احتراز کرد، و فقط با ارائه ادله یا قرینه‌هایی نشان داد که کلام یا نوشته نویسنده از چه

میزان قوّتی برخوردار است.

**هشتم:** ارائه طریق: در این قسمت، ناقد دو نوع راهنمایی می‌تواند داشته باشد: یکی تذکرات و راهنمایی‌هایی به نویسنده، که مثلاً: اگر فلان کتاب یا مقاله را رجوع کنید، خوب است یا پیشنهاد می‌شود سیر بحث را به این طریق عوض کنید و...؛ دوم آنکه به خواننده ارائه طریق کند که مثلاً: قبل از مطالعه این مقاله، فلان مطلب را بخوانید، یا برای فهم بهتر مطالب به فلان منبع مراجعه کنید.

### سه نکته

۱- مطالب هشت‌گانه فوق در نقد مهمند، و تقدیم و تأخیر در این نکات نیز رواست و ترتیب منطقی ندارند؛ چنین نقدهایی محفوف به انگیزه‌های شخصی نمی‌شوند، گذشته از اینکه موجب پیشرفت علم در آن موضوع خاص می‌شوند. امروزه که بحث نقد و مناظره در بین ما رایج شده است، نقدهایی که صفات فوق را داشته باشند انگشت شمارند، و به طور کلی نقدنویسی در فرهنگ ما بسیار ضعیف است.

۲- کشف مغالطه‌های منطقی در نقد، اهمیت به سزایی دارند. مغالطه‌ها در کتب منطقی مرسوم در حوزه‌ها و دانشگاه‌های ما، سیزده و گاهی شانزده عدد شمرده شده‌اند؛ ولی در نوشته‌های غربیان در کتابهای منطقی و آثار مربوط به نقد تفکر، از مغالطه‌های بیشتری (حدود هفتاد مغالطه) یاد شده است. برای اطلاع بیشتر

می‌توانید به منابع زیر مراجعه کنید: (۱)

۳- در یک تحقیق موفق نیز باید مطالب هشت‌گانه فوق را در نظر داشت؛ اما باید افزود که در امر تحقیق، پژوهشگر در صدد است تا بر خرابه‌ها بنایی نو بسازد و رأیی جدید ابداع کند، لذا نقد، شرط لازم تحقیق است، نه شرط کافی آن.

در تحقیق، از رأی خود به دو صورت دفاع می‌کند: یکی اینکه نشان می‌دهد که واقع همین است که او معتقد است (در منطق و ریاضی)؛ دوم آنکه نشان می‌دهد که رأی او اشکال کمتری دارد (غالباً در علوم انسانی).

- 
- 1- Demorgan; The book of Fallacy,  
 - Ramsy; Fallacies,  
 - Gibert Ryle; Introduction to Detecting Fallacy,  
 - Madsen pirie; The Book of the Fallacy,  
 A training manual for intellectual  
 subversives, Routledge and Kegan, 1958.

# تفکر نقدی

گفتار اول



## تفکر نقدی

«تفکر نقدی» به چند معنا به کار برده می شود؛ از جمله این معانی تفکری است که کانت عرضه کرده است، و بالطبع در میان معانی مختلف، این اصطلاح نوعی اشتراک لفظی پیدا می کند؛ خود این اشتراک لفظی سبب می شود که گاهی در کاربرد آن ابهامی پیش بیاید، یعنی بعضی جاها وقتی اطلاق «تفکر نقدی» می کنیم، واقعاً موضوع این اشتباه و التباس است به آن چه کانت می گفت، با اینکه این داستان اصلاً ربطی با موضع کانت در معرفت شناسی و فلسفه ندارد. و روی این اساس - شاید اگر گفته بشود «روش نقد اندیشه ها» بهتر باشد. البته گاهی در مکتوبات انگلیسی «روش نقد اندیشه ها» هم به کار می رود، اما این اصطلاح اصلاً رایج نیست و اصطلاح «تفکر نقدی» بیشتر در میان اهل فن رایج است.

نقد هر اندیشه ای در حیطه همان علم و مخصوص همان علم به کار برده می شود؛ مثلاً یک اندیشه ای که در فیزیک عرضه می شود، فقط صاحب نظران فیزیک حق نقد آن را دارند، یا یک اندیشه ای که در روانشناسی اظهار می شود، فقط روانشناسان حق نقد آن را دارند. اما

یک سلسله روش‌های عمومی نیز برای نقد وجود دارد که هم روانشناس و هم فیزیکدان، در مقام نقد آراء و نظراتی که به حوزه معرفتی خودش مربوط می‌شود، از این روشها استفاده می‌کنند. در واقع در تفکر نقدی با این روشهای عام سروکار است.

«روش نقد اندیشه‌ها» در دانشگاه‌های غربی به عنوان یک درس عمومی تدریس می‌شود؛ یعنی به همه رشته‌های دانشگاهی بلااستثناء معمولاً دو تا چهار واحد، روش نقد اندیشه‌ها به عنوان یک درس عمومی القاء می‌شود. ابتدا چند نکته مقدماتی در باب روش نقد اندیشه ارائه می‌شود.

تفکر نقدی اولاً به یک تعبیر دو دانش است؛ در معرفت‌شناسی، در اوائل بحث معرفت‌شناسی یک بار اصطلاح Knowing that داریم و یک بار هم اصطلاح knowing how به کار می‌بریم. البته یک نوع سومی هم برای معرفت داشتیم که الان محل بحث ما نیست. ما فقط با این دو نوع اصطلاح سروکار داریم. یعنی یک وقت می‌گوئیم دانستن، دانستن است و یک وقت هم می‌گوئیم دانستن، دانستن چگونگی امری است. آن وقت که می‌گفتیم knowing that «دانستن اینکه» به گزاره‌ای تعلق می‌گیرد، یعنی به غیرگزاره تعلق نمی‌گیرد. یعنی descriptive مثلاً دانستن اینکه الف، ب است. معمولاً این نوع دانستن را دانستن گزاره‌ای یا توصیفی می‌نامند و به این نوع دانستن گزاره‌ای یا

propositional knowledge گفته می‌شود، چون همه وقت به قضیه‌ای<sup>۱</sup> تعلق می‌گیرد. ولی گاهی هم می‌گویند Descriptive knowledge یعنی توصیفی از یک گزاره و قضیه. مراد از توصیف هم در برابر تبیین نیست، به معنایی که گاهی در فلسفه علم توصیف در برابر تبیین قرار می‌گیرد. مثلاً «آب در ۱۰۰ درجه به جوش می‌آید» را یک گزاره توصیفی می‌دانند، اما تبیینی نمی‌دانند. می‌گویند این گزاره، یک گزاره descriptive است و فقط توصیف می‌کند، ولی آن گزاره، گزاره explanatory یعنی تبیینی است. اینجا وقتی گفته می‌شود توصیفی، مراد توصیفی در برابر تبیینی نیست. اینجا وقتی گفته می‌شود توصیفی در واقع توصیفی در برابر دستوری normative است. به تعبیری ساده‌تر، توصیفی در اینجا یعنی اخباری.

این نوع معرفت (توصیفی) است که می‌گفتیم شرط تحققش وقوع سه چیز است: می‌گفتیم دانستن زید «الف، ب است» را سه تا شرط دارد: ۱- الف، ب باشد در عالم واقع. ۲- زید باور داشته باشد که الف، ب است. ۳- زید در این باور که الف، ب است، موجه باشد. یک نوع معرفت داریم که به قضیه تعلق نمی‌گیرد و آن Knowing how یعنی دانستن چگونگی که به قضیه تعلق نمی‌گیرد، مانند کسی که روش رانندگی را می‌داند، یا کسی که روش شعر گفتن را می‌داند. گیلبرت رایل فیلسوف تحلیل زبانی معروف انگلیسی می‌گفت:

ما اصلاً نباید برای هر دو امر از تعبیر knowledge استفاده کنیم، بلکه تعبیر knowledge را اختصاص بدهیم به اولی و دربارهٔ دومی تعبیر skill را به کار ببریم. این دو تعبیر حالا رایج است، بنابراین اینجا وقتی گفته می‌شود معرفت، در برابر مهارت است.

معرفت با مهارت فرق‌های عمده‌ای دارد که سه مورد از همه مهمتر است:

۱. معرفت صدق و کذب بردار است، با اینکه مهارت صدق و کذب بردار نیست، بلکه توفیق و شکست بردار است. کسی که در شنا موفق نیست، نمی‌گویند تو کاذبی، می‌گویند تو شکست خورده‌ای، تو ناموفق هستی.

۲. معرفت رشدش به نظر بعضی فقط کمی است و به نظر بعضی، هم کمی و هم کیفی است (این حالا اهمیت ندارد)، اما مهارت رشدش فقط کیفی است. یعنی یک راننده‌ای که یکسال رانندگی می‌کند، با یک راننده‌ای که سی سال رانندگی می‌کند، اینها در مهارتشان از نظر کیفی فرق می‌کنند، نه اینکه کمیت اطلاعاتشان متفاوت باشد.<sup>(۱)</sup>

۳. مهمتر از همه اینکه معرفت قابل انتقال به دیگری هست، اما مهارت قابل انتقال به دیگری نیست؛ یعنی

۱- دربارهٔ کمی یا کیفی بودن رشد معرفت به نوشته‌های کارل پوپر، کارل همپل و ... مراجعه شود.

من، مجموعهٔ معرفت‌هایی را که دارید، می‌توانم از شما کسب بکنم، شما می‌توانید از راه گفتن یا نوشتن معرفتتان را به من انتقال بدهید، اما مهارت را نمی‌شود یعنی یک راننده ۳۰ سال تجربه کرده، به هیچ نحوی نمی‌تواند مهارت خویش را به یک راننده تازه کار منتقل کند و اگر دیدید که در آموزش دو، سه تا ضابطه به زبان می‌آورد، این دو، سه تا ضابطه به بخش معرفت تعلق دارد و در واقع به قسم معرفت مربوط می‌شود؛ اما یک چیزهایی وجود دارد که به هیچ نحوی نمی‌تواند کسب آن را به دیگری انتقال دهد. باید خود آن شخص به مرور زمان و در اثر تجربه و تکرار به دست آورد. این می‌شود مهارت. حالا ما با این قسم سوم سروکار داریم. تفکر نقدی هر دو بعد را دارد و اینکه در کتابها می‌آید، همان بعد معرفتی‌اش است. بعد مهارتی‌اش قابل ضابطه‌بندی و انتقال نیست، درست مانند منطق؛ آنچه در کتابهای منطقی می‌خوانید معرفت منطقی است، اما گاهی دو نفر مجموعهٔ معرفت منطقی‌شان به اندازهٔ هم است، ولی یک کسی دائماً سخن منطقی می‌گوید، تفکر منطقی دارد و دیگری کتاب منطق را خوب تدریس می‌کند، اما وقتی سخن می‌گوید، حرفهایش هیچ ربطی به هم ندارند. این که آدمی در مقام بیان و تفکر منطقی باشد، شرط لازم آن معرفت منطقی است، ولی معرفت منطقی هرگز برایش کفایت نمی‌کند، بقیه‌اش یک نوع ورزیدگی و ممارست فعلی و عملی

می خواهد. اولین نکته‌ای که می‌خواستم بگویم این است که یک مقدار تفکر نقدی را می‌توانیم به دیگران منتقل کنیم و آن بخش معرفتی‌اش است، بقیه‌اش را آدم باید اندیشه‌ها را نقد بکند. و از این نظر هم هست که معمولاً تفکر نقدی در دانشگاه‌ها به صورت کارگاه اداره می‌شود؛ یعنی یک مقاله، دو مقاله به دانشجویان می‌دهند و می‌گویند: این مقاله را برای هفته آینده نقد بکنید. در این نقد عملی است که این قسمت، آهسته آهسته حاصل می‌آید.

نکته دوم آن بخش از تفکر نقدی که به معرفت مربوط می‌شود، در میان معرفت‌ها یک معرفت تولید کننده نیست، بلکه مصرف کننده است؛ یعنی تفکر نقدی از حاصل دستاوردهای چند علم به دست آمده، خودش علم مستقلی نیست. مثل فیزیک و طب یک دانشی است مصرف کننده؛ طب می‌آید از دانش خون‌شناسی یک مقدار استفاده می‌کند، از سلول‌شناسی یک مقدار استفاده می‌کند، از بیولوژی یک مقدار استفاده می‌کند، از استخوان‌شناسی استفاده می‌کند، یک تعداد علوم می‌هستند که هر کدامشان یک علم نظری و مستقل‌اند. مجموعه دستاوردهای این نوع علوم را به دانشجویان می‌دهند و دانشجویان با اطلاعاتی که از دانش‌های مختلف پیدا کرده، وقتی یک نظر به بیماری می‌کند، می‌فهمد چه جریانی در بدنش در حال تکوّن است و چه درمانی برای این شخص وجود دارد.

از این لحاظ پزشکی یک علم نظری نیست. خیلی از علوم همینطورند. بانکداری هم همینطور است، یک علم مصرف کننده است. تفکر نقدی هم یک دانشی است که از یک رشته دانشها استفاده می کند و در یک ترکیب مزجی به کارش می گیرد.

یکی از دانشی که تفکر نقدی از آن ها استفاده می کند، منطق است. مراد از منطق در اینجا، منطق صوری است نه منطق مادی. بعد معرفت شناسی است، فلسفه علم است، روش شناسی methodology است. اینکه عرض کردم چهار قسم، بسته به آن نظری است که فلسفه علم را با روش شناسی دو چیز می داند. اگر کسی روش شناسی را تحت عنوان فلسفه علم اندراج داد، چنانکه بعضی ها می کنند، در آن صورت سه تا بیشتر نخواهد شد.

این که عرض کردم بعضی مطالب هست که برای این کلاس لازم به گفتن نیست، همین است که در کتابهای تفکر نقدی یک مقدار فراوانی به نحو کاربردی منطق صوری را هم یاد می دهند. آن قسمت هایی که بیشتر در کلاسهای ما مورد نیاز است، این شاخه است؛ معرفت شناسی، روش شناسی، فلسفه علم. در عین حال بعضی از مباحثی را که ما در حوزه ها در منطق می خواندیم، کمتر مورد بحث قرار می گرفته، آنها هم باید مطرح شود. تفکر نقدی هویتاً یک علم عقلی است. یعنی روش تحقیق اش فلسفی است. منتهی روش

تحقیق فلسفی را، در باب تفکر نقدی باید یک مقدار تخصیص‌اش داد. یعنی چه باید تخصیص‌اش داد؟ عرض می‌کنم که امروزه وقتی گفته می‌شود تحقیق فلسفی چه اهدافی مد نظر است و بعد عرض می‌کنم که از این اهداف، یک هدفش در تفکر نقدی لااقل مطمح نظر نیست. آن سه تا هدف دیگرش بیشتر مطمح نظر است.

وقتی گفته می‌شود که تحقیق فلسفی در هر بابی چه غرضی را برآورده می‌کند؟ یعنی اگر گفتند در این باب تحقیق فلسفی بکنید، این در واقع چه چیزهایی مد نظرشان است؟ معمولاً الان این چهار تا هدفی که بنده خدمتان عرض می‌کنم در همه نوشته‌های غربیان وجود دارد. چیزی است که در ابتداء هر کتابی این بحث را می‌بینید. می‌گویند روش تحقیق در این چهار تا غرض را برآورده می‌کند و به تعبیر دیگر، به هر مساله‌ای کسی به دید فلسفی نگاه کرده، که یکی از این چهار تا کار را در آن مساله لااقل باید بکند.

۱. کار اولی که از یک فیلسوف انتظار می‌رود در باب یک مساله انجام دهد، ایضاح الفاظ و مفاهیم به کار رفته در آن مساله است. البته وقتی که گفته می‌شود الفاظ و مفاهیم به کار رفته، در واقع یعنی الفاظ و مفاهیم کلیدی. این است که گاهی تعبیر می‌کنند به key terms یعنی الفاظ کلیدی و گاهی تعبیر می‌کنند به key concepts یعنی مفاهیم کلیدی. باید روشن کرد

که الفاظ و مفاهیم کلیدی دقیقاً به چه معنی استعمال می‌شود، به خاطر اینکه تجربه تاریخی، در فلسفه نشان داده که:

اولاً بسیاری از اوقات وقتی لفظ در یک بابی به کار رفته، یا مفهوم در یک بابی مستعمل می‌شده است، وقتی واضح بشود، معلوم می‌شود که اصلاً نزاعی در بین نبوده است؛ یعنی نزاع حاصل آمده به خاطر ابهام و غموضی بوده که در خود مفهوم وجود داشته است.

ثانیاً در بیشتر موارد وقتی الفاظ و مفاهیم روشن می‌شوند، مساله از میان نمی‌رود، ولی خیلی از موافقان مخالف می‌شوند و خیلی از مخالفان با هم موافق می‌شوند. به تعبیری وقتی یک لفظی یا مفهومی وضوح پیدا می‌کند، بعضی از کسانی که تا دیروز با هم توافق داشتند، از این به بعد می‌فهمند که در واقع با هم توافق ندارند، بلکه با هم تخالف دارند و بالعکس.

ثالثاً ایضاح الفاظ و مفاهیم شرط لازم ایصال به واقع و وصول به واقع است.

غرض اول و دوم با غرض سوم فرق می‌کند. وقتی که ما می‌گوئیم گاهی الفاظ و مفاهیم به کار رفته روشن بشوند، مساله ناپدید می‌شود و یا مخالفها موافق می‌شوند و موافقتها مخالف، این دو تا برای ایضاح الفاظ و مفاهیم یک سود پراگماتیک و عملی ایجاد می‌کنند، ولی غرض سوم یک سود رئالستیک دارد. به تعبیر دیگر، گاهی هست که می‌گویند بیائید الفاظ و مفاهیم

در سخنانتان را روشن کنید. اگر بگوئیم حالا اگر روشن کنیم با آن وقت که روشن نیست، چه فرقی دارد؟ می‌گویند اگر روشن بکنید گاهی می‌بینید که مساله از بین رفته. گاه می‌گویند اگر روشن بکنید معلوم می‌شود که حسن و حسین موافق هم نیستند. در واقع مخالف همند و یا بالعکس. این دوتا مطلب را می‌رساند که یک سود عملی و پراگماتیستی در روشن کردن الفاظ و مفاهیم وجود دارد. اما یک بار بحث در این نیست، بلکه می‌خواهیم ببینیم که آیا این جمله با واقعیت مطابقت دارد یا نه؟ و اینجا به ما می‌گویند که لازم است اول الفاظ و مفاهیم به کار رفته در آنها روشن بشود. این جا دیگر سود رئالیستی است؛ یعنی در ربط و نسبت قضیه با محکی قضیه این سود عاید می‌شود.

پس اول کار این است که الفاظ و مفاهیم به کار رفته را ایضاح کنیم، اگر با نوشته‌های غربیان سروکار داشته باشید، می‌بینید که غربیان هر وقت وارد بحث می‌شوند، اول می‌گویند مراد از این لفظ چیست؟ مثلاً جبر و اختیار. اول بدانیم دقیقاً کسی که می‌گوید من طرفدار جبرم، مرادش از جبر چیست و آن که می‌گوید من طرفدار اختیارم، مرادش از اختیار چیست... الان کتابهای در باب دین هم همین صورت می‌گیرد، کتابهای فراوانی دیده می‌شود که فقط در باب مفهوم خدا The concept of God اصلاً کاری ندارد به این که خدا وجود دارد یا نه، اصلاً می‌خواهد ببیند کسانی که با

همه تعاطی می‌کنند، کسانی که موافق وجود خدا و کسانی که مخالف وجود خدا هستند، مرادشان از مفهوم خدا چیست؟ اول ایضاح مفهومی ایجاد بکنیم و بعد ببینیم کسی قائل است به معجزه یا نه و قس علی هذا. فیلسوفان تحلیل زبانی از کسانی هستند که به این مسأله خیلی اهتمام ورزیده‌اند، و یکی از موفقیت‌های فیلسوفان تحلیل زبانی این است که این سنت را ایجاد کرده‌اند (ولو کسانی با دیدگاهشان موافق نباشد) که دیگر الان از این سنت نمی‌شود تفصی کرد. الان شما در بحث فلسفی یا در بحث اخلاقی، یا در بحث کلامی تا مفهوم کمال را به کار می‌برید، می‌گویند اول بگوئید مرادتان از کمال چه هست؟ این که الفاظ را تعاطی بکنیم بدون وضوح ممنوع است. این سنت را فیلسوفان تحلیل زبانی نهاده‌اند.

۲. کار دومی که یک فیلسوف می‌کند، کشف پیش فرضهاست. پیش فرض خود این سخن، این است که هیچ سخنی نیست الا اینکه متکی بر یک سلسله پیش فرضهای ناگفته است و این پیش فرضها معمولاً مضمزند، یعنی معمولاً در مقام بیان اظهار نمی‌شوند. به تعبیر یکی از فیلسوفان غربی اینها سطرهای سفید کتابها هستند. لابلای سطرهای سیاهی که می‌خوانیم، سطرهای سفیدی وجود دارد و آن سطرهای سفید به خاطر اینکه اضممار دارند، گاهی مغفول واقع می‌شوند. معمولاً یک تحقیق فلسفی اول

باید پیش فرضهای ناگفته سخن را بیرون بکشد و کشف این پیش فرضها همیشه کار آسانی نیست. منتهی یک نکته وجود دارد. وقتی گفته می‌شود پیش فرضها، مراد از پیش فرضها نه همه پیش فرضها است؛ چون هر سخنی یک سلسله پیش فرضها دارد که اینها نه فقط پیش فرضهای این سخن‌اند که پیش فرضهای هر سخنی‌اند. اینها دیگر کشف شان برای آن مساله مورد ما هیچ سودی ندارد. پیش فرضی که پیش فرض سخن خاصی نیست، بلکه پیش فرض هر سخنی است، این کشف‌اش دیگر چه سودی دارد. حتی از این مضیق‌تر، پیش فرضهایی که پیش فرض این سخن یا سخنان خاصی‌اند، ولی طرف مقابل هم این پیش فرضها را قبول دارد و هیچوقت انگشت روی اینها نمی‌گذارد. بلکه بر پیش فرضهایی از این سخن انگشت می‌گذارد که طرف مقابل آنها را قبول ندارد. از این نظر هست که شما وقتی یک سخن خاصی گفتید مثلاً «الف، ب است»، این «الف، ب است» وقتی به زید عرضه می‌کنید، دو پیش فرض را بیرون می‌کشید و همین «الف، ب است» را وقتی بر عمر عرضه می‌کنید، ممکن است پنج پیش فرض بیرون بکشد و هر که تعداد پیش فرضهای بیشتر بیرون بکشد، در واقع میزان مخالفتش با شما بیشتر است، چون می‌خواهد روی اینها با شما چند و چون کند. یعنی مثلاً فرض کنید یک گزاره‌ای را که یک متکلم «امامی» در برابر متکلم «اشعری» یا

«معتزلی» می‌گوید، متکلم اشعری یا معتزلی دانا می‌گوید این سخن شما سه پیش فرض دارد، یعنی در این سه جا می‌خواهم با شما مخالفت کنم. اما همین سخن را اگر متکلم امامی در برابر متکلم مسیحی بگوید، او پنج پیش فرض از آن بیرون می‌کشد، چون در پنج جا می‌خواهد مخالفت نشان بدهد. پیش فرض با اینکه لفظ‌اش عام است، اما در مقام تحقیق فلسفی، آن پیش فرضهایی بیرون کشیده می‌شود که طرف می‌خواهد در باب این پیش فرضها چند و چون کند.

در همین مرحله دوم، بعد از کشف پیش فرضها ارائه پیش فرضهای بدیل است. یعنی خوب، سخنانتان مبتنی بر این سه پیش فرض است و من به ازاء هر کدام از این سه پیش فرض، یک پیش فرض بدیل می‌گذارم؛ می‌گیریم اینجور هم می‌شود به جهان نگاه کرد. کار سوم در همین مرحله دوم، در واقع نشان دادن وجوه ضعف و قوت هر یک از پیش فرضها است، چه پیش فرض اصلی و چه پیش فرضهای بدیل آن پیش فرض اصلی. طرف می‌گوید پیش فرضتان این است و من یک پیش فرض به جایش می‌گذارم و بعد هم ممکن است نشان بدهد که پیش فرض خودش اقوی از پیش فرض من است. البته این نشان دادن وجوه ضعف و قوت هر یک از پیش فرضها دامنه گسترده‌ای دارد. منتهی قبل از اینکه به قسمت بعد بپردازم، یک چیز را خدمتتان عرض بکنم و آن اینکه این سخن خودش یک پیش

فرض دیگری هم دارد و آن اینکه مجموعه معلومات نظری ما مبتنی بر معلومات بدیهی نیست. این خودش یک پیش فرض است که ممکن است کسی با آن مخالف باشد. به خاطر اینکه ممکن است کسی قائل بشود به روش قدما (کاری به درستی و نادرستی اش ندارم) یعنی مجموعه معلومات نظری ما مبتنی است بر معلومات بدیهی؛ یعنی هر گزاره نظری را، اگر سیر قهقرائی اش را تعقیب کنیم، می‌رسیم به دوتا، سه تا گزاره بدیهی و چون گزاره بدیهی را، طبق فرض، همه قبول دارند، پس دیگر کشف آن گزاره بدیهی هیچ سودی ندارد، چون فرض بر این است که کسی مخالف با آنها نیست. پس از اینکه می‌گوئیم کشف پیش فرض‌ها، یعنی رساندن سخن به یک جایی که آنجا یک پیش فرض است که بعضی قبولش ندارند. اگر فرض این بود که می‌رسد به بدیهیات و همه قبولش دارند، که سودی نداشت. پس این مرحله دوم بر یک پیش فرض «معرفت‌شناسی» مبتنی است و آن این است که چنین نیست که همه معلومات نظری ما مبتنی بر معلومات بدیهی باشد. و خود این پیش فرض ممکن است درست باشد، ممکن است غلط باشد. کاری به آن ندارم. اینکه کسی می‌گوید همه معلومات نظری ما مبتنی بر معلومات بدیهی نیست، بلکه مبتنی بر یک سلسله axiom یا postulate است، یعنی مبتنی بر چیزهایی است که نزد همه مردم مطابقت اش با واقع

یقینی نیست، با این همه مردم این پیش فرضها را قبول کرده‌اند. مانند پنج پیش فرض هندسه اقلیدسی، که مطابقت با واقع هیچکدام‌اش یقینی نیست، ولی هر کسی آن را اتخاذ نکند، نمی‌تواند هندسه اقلیدسی را بپذیرد. هر که بخواهد هندسه اقلیدسی را به عنوان یک نظام بپذیرد، باید آن پنج تا پیش فرض را بپذیرد.

پیش فرض فقط معنایش این است که اثبات نشده، یعنی چیزیکه با استدلال عقلانی، با استدلال متعارف بشری حاصل نیآمده، ولی با این همه بشر آن را می‌پذیرد. اما اگر یک چیز را در یک علم مفروض بگیریم، و طرف را احاله کنیم به علم دیگری و بگوئیم اینکه ما اینجا مفروض گرفته‌ایم درستی‌اش در آن علم اثبات شده، این دیگر پیش فرض نیست. بدیهیات هم که قدماء می‌فرمودند همین‌جور بودند، یعنی بدون استدلال عقلانی حاصل آمده‌اند، منتهی قدما برای بدیهیات یک ویژگی‌هایی قائل بودند که امروزه یک معرفت شناس ممکن است آن را نپذیرد و آن اینکه بدیهیات را همه قبول دارند. به تعبیری ساده‌تر؛ از دید یک معرفت شناس اگر گزاره‌هایی را که همه انسان‌ها قبول دارند، روی هم بگذارید، این علم بشری حاصل نمی‌آید. این علم بشری مبتنی بر یک سلسله پیش فرض‌هایی است که بعضی از این پیش فرض‌ها را همه قبول ندارند، بعضی‌ها قبول دارند.

یک فیلسوف یا یک منطقی قدیم گویا اعتقادش بر

این بود که جمیع معارف نظری بشر مبتنی است بر یک سلسله گزاره‌هایی که این گزاره‌ها را همه انسان‌ها قبول دارند و در آن‌ها اختلاف نمی‌کنند و اسمش را می‌گذاشتند بدیهیات. حالا یک معرفت‌شناس جدید ممکن است در آن بدیهیات تشکیک بکند و تشکیک هم کرده‌اند. و بالاتر از تشکیک، می‌گویند اینجور نیست اگر معرفتی را، سیر قهقرائی‌اش را دنبال بکنیم به یک قیاسی برسیم که هم صغری و هم کبری‌اش مورد وفاق همه انسان‌ها باشد. بلکه می‌رسیم به یک جا‌هایی که آن جاها یک تعدادی قبول دارند و یک تعدادی قبول ندارند. و اینها پیش فرضهاست و این پیش فرضها اثبات نشده است. چون اگر اثبات شده بودند، دیگر پیش فرض نبودند، همه طبعاً باید قبول می‌کردند. این مرحله دوم خودش بر چنین پیش فرضی مبتنی است. حالا خود این پیش فرض درست است یا نه؟ داستان دیگری دارد که من، موافقاً یا مخالفاً کاری به آن ندارم.

۳- مرحله سوم، مطالبه دلیل است. مطالبه دلیل همه وقت برای چه صورت می‌گیرد؟ چرا ما در تحقیق فلسفی از طرف مقابل دلیل می‌خواهیم؟

به خاطر اینکه یک وقتی «ترجیحات فردی» یا «عقاید گروهی» در استدلال رخنه نکنند. زیرا این دو به حال استدلال فلسفی مضرند. (این دو اصلاحی است که خود آنها به کار می‌برند) ترجیح فردی را می‌گویند: Individual preference و عقاید گروهی را معمولاً

می‌گویند: Collective opinion ترجیح فردی یعنی اینکه مثلاً کسی می‌گوید پرتغال از سیب خوشمزه‌تر است. این یک ترجیح فردی را نشان می‌دهد و نمی‌توان آن را هیچ وقت در استدلال به کار برد، زیرا در واقع به نظر چنین کسی شما بدون دلیل از من می‌خواهید که بپذیرم پرتغال از سیب خوشمزه‌تر است. یک چنین چیزهایی که دلالت بر ترجیحات فردی می‌کنند، نباید در استدلال فلسفی رخنه بکنند و طرف بخواهد با رخنه دادن یک ترجیح فردی در استدلال، استدلال را به نفع خودش تمام کند. نظیر این ترجیحات فردی را به عقائد گروهی هم می‌دهند. می‌گویند یک هندو حق ندارد بگوید که گاو هم حیوان مقدسی است. «گاو حیوان مقدسی است» فقط عقیده هندوان است. یک عقیده گروهی است و هیچ وقت نباید در استدلال راه پیدا کند. گوشت گاو را نباید خورد، گاو را باید احترام کرد و امثال ذلک. این عقیده هندوان است. خوب، احاله‌اش می‌دهند به مسلمین، می‌گویند مسلمین هم می‌گویند گوشت گاو را باید خورد مثلاً، یا لااقل می‌شود خورد. برای اینکه ترجیحات فردی و عقاید گروهی در استدلال رخنه نکنند باید ما از طرف دلیل همگانی را مطالبه کنیم و بگوییم باید بر سخت دلیل همگانی بیاوری. وقتی که گفته شد از راه دلیل می‌خواهیم ترجیح فردی و عقیده گروهی را نفی بکنیم، این خودش معنایش این است که برای دلیل

خصلت عمومی قائلیم نه خصلت فردی و گروهی. و خصلت عمومی دلیل را معمولاً objectivity دلیل می‌گویند.

در اینجا یک نکته وجود دارد و آن اینکه اگر کسی قائل باشد به اینکه گزاره‌هایی هست که نیازمند دلیل نیست، با این چه باید کرد؟ کسی ممکن است به لحاظ معرفت‌شناسی اصلاً ادعا کند که پیش فرض این سخنتان این است که «هر گزاره‌ای نیازمند دلیل است» و من این پیش فرض را قبول ندارم. اصلاً گزاره‌هایی وجود دارند که فی نفسه و هویتاً چنانند که نیازمند دلیل نیستند، و به تعبیر معرفت‌شناسان مستقیماً واضحند. اگر کسی چنین گفت، آن وقت ممکن است رکن سوم را از تحقیق فلسفی بگیرد، یعنی بگوید این رکن سوم مبتنی بر این است که «هر سخنی نیازمند به دلیل است» در حالی که من قبول ندارم که هر سخنی نیازمند به دلیل است؛ بعضی گزاره‌ها اصلاً نیازمند به دلیل نیستند. بنابراین می‌خواهد بگوید لااقل در مورد بعضی از گزاره‌ها دست از مطالبه دلیل بردارید.

در اینجا برای اینکه این «مطالبه دلیل» همچنان سرجایش باقی بماند، یک نکته‌ای را اضافه کرده‌اند و آن اینکه گفته‌اند فرض می‌کنیم کسی بگوید «الف، ب است؛ بی‌نیاز از دلیل است». می‌گوئیم بسیار خوب الف، ب است بر فرض که بی‌نیاز از دلیل باشد، ولی گزاره «الف، ب است؛ بی‌نیاز از دلیل است» خودش

نیازمند به دلیل است. بنابراین، این هم خودش یک دلیل دارد، منتهی دلیلش در واقع واسطه می خورد؛ یعنی باز هم ما حرف بی دلیل نپذیرفته ایم فقط باید با دلیل اثبات شود که «الف، ب است؛ بی نیاز از دلیل است. بنابراین در واقع اگر معنایی اعم از باواسطه و بی واسطه را در نظر بگیریم، می بینیم که نقصی از دلیل نیست. و سخن باید مدلل به دلیل باشد. به تعبیری ساده تر، آن کسی که می گوید بدیهیاتی وجود دارد که نیازمند به دلیل نیستند، برای وجود خود این «بدیهیات بی نیاز از دلیل» باید دلیل اقامه کند. پس «الف، ب است»، بدیهی است، اما به شرط اینکه گزاره بزرگتر «الف، ب است»، را مدلل کنید. به تعبیری اگر کسی وجود قضایای بدیهی را بپذیرد، باید با دلیل بپذیرد. نمی شود به کسی بگوئیم قضایای بدیهی، بدیهی اند، پس بداهتشان هم بداهت دارد، و هم بداهت ندارد. برای بداهتشان باید اقامه دلیل کرد. مرحله سوم یعنی مطالبه دلیل، البته یک مقدار مشکل برای فیلسوف ایجاد می کند که حالا وارد بحث اش نمی خواهم بشوم،... اما یک مطلب وجود دارد و آن را ناگفته نگذارم؛ آن اینکه رکن سوم با رکن دوم به نظر بعضی تعارض دارد و با هم ناسازگارند؛ نمی شود به هر دو قائل بود.

۴. قسمت چهارم در تحقیق فلسفی نظام سازی است. گاهی از آن تعبیر می کنند به systematization

یعنی نظام‌سازی. و امروز بیشتر می‌گویند «شان سازنده فلسفه» و گاهی هم می‌گویند «شان ترکیبی فلسفه». سازنده را در برابر constrictive به کار می‌برند و ترکیبی را در برابر synthetic معنایش این است که گویا تا قسمت سوم داشتیم به دونه دونه آجرها دقت می‌کردیم، که این آجرها آیا خوبند، خوب نیستند، عیب دارند، عیب ندارند، محکم‌اند، محکم نیستند؛ اما از حالا می‌خواهیم ببینیم با مجموعه این آجرهایی که از این تست‌های سه‌گانه گذاشته‌اند، می‌شود یک عمارت و نظام فلسفی به پا کرد یا نه؟ به تعبیری دیگر، فرض می‌کنیم این گزاره از مذاقه ما جان سالم به در برد، آن گزاره از تیزبینی و موشکافی ما جان سالم به در برد و بالاخره با این سه مرحله به یک سلسله گزاره‌هایی رسیدیم که به نظر می‌رسد صحیح و سالم‌اند. آیا حالا با این آجرهای سالم می‌شود یک ساختمان و نظام فلسفی به پا کرد یا نه؟ منتهی نظام‌سازی دو معنی دارد: به دو معنی می‌شود دم از نظام‌سازی زد:

۱. نظام‌سازی که از اقدام ازمنه تا اوائل قرن بیستم رایج بود.

۲. نظام‌سازی که از زمان اسپنسر، یعنی قرن ۱۹ به این طرف آهسته آهسته محل بحث بوده است. یک نوع نظام‌سازی، این جوری است که شخص بیاید ۵، ۶، ۷ تا اصل را ارسال مسلم کند؛ اصل موضوعه بگیرد؛ در واقع مفروض الصحه داشته باشد و بعد بیاید براساس

این  $\Pi$  تا اصل موضوع و با استفاده از «قواعد منطق صورت» یک نظامی به پا کند. در واقع مواد اولیه نظام اصل موضوع باشد و صورت نظام، راههای استنتاج منطق صوری باشد. یعنی بیاییم بگوئیم: من این ده تا پیش فرض را دارم، حالا می‌خواهم با توجه به اینها و با عدم عدول و تخلف از قوانین منطق صورت، یک نظامی بر پا کنم؛ یواش یواش از این ده تا قضیه بیست تا قضیه نتیجه بگیرم؛ این بیست تا قضیه را یا با هم تلفیق کنم و یا بعضی شان را با بعضی از آن ده تای زیرین تلفیق کنم و برسم به چهل تا قضیه دیگر و به همین ترتیب بیایم بالا، که اگر چنین نظامی تصویر بشود، ما در واقع به این صورت خواهیم داشت: که این زیر  $\Pi$  تا اصل موضوع قرار دارد، بعد از این  $\Pi$  تا موضوع، با تلفیقشان به یکدیگر می‌رسیم، فرضاً به دو  $\Pi$  قضیه و حالا این دو  $\Pi$  قضیه را یا در درون خودشان با هم تلفیق می‌کنیم و یا بعضی از این دو  $\Pi$  را با بعضی از  $\Pi$  های زیرین تلفیق می‌کنیم و می‌رسیم فرضاً به سه  $\Pi$  قضیه و به همین ترتیب یواش یواش یک نظام را می‌سازیم. در این نظام البته هر چه از پائین به بالا می‌آییم کمیت گزاره‌ها بیشتر می‌شود، اما اهمیت گزاره‌ها کمتر می‌شود.

این نظام سازی در تفکر بشر سابقه دارد. لااقل در فلسفه یونان باید گفت از زمان تقریباً طالس به این طرف نظام سازی یک دغدغه، بلکه یک وسوسه فیلسوفان

بوده است؛ که بیایند چهار تا اصل تدوین کنند و تمام جهان را در قالب این چهار تا اصل تفسیر کنند. و یا به تعبیر بدبینانه‌اش بچپانند در این مجموعه‌ای که خودشان درست کرده‌اند؛ طبعاً در این وضع یک چیزهایی مثله می‌شود، برای اینکه با این کل باید هماهنگ دربیایید. اوج این نظام سازی در فلسفه غرب، قرن نوزدهم است. قرن نوزدهم را می‌گویند عصر ایدئولوژی‌ها. (عصر ایدئولوژی از هنری ایکن Henry Oiken) منظور از ایدئولوژی در اینجا نظام‌های جامع و فراگیرنده‌ای است که می‌خواهند کل جهان را از شیر مرغ تا جان آدمیزاد را براساس چند پیش فرضی که قبول کرده‌اند، تفسیر کنند. در قرن نوزدهم علی‌الخصوص ایده‌آلیست‌های آلمانی و در میان ایده‌آلیست‌های آلمانی علی‌الخصوص جدشان یعنی خود هگل، نظام هگل به این معنی، نمونه تام و تمام نظام سازی فلسفی است. ۷، ۸ تا اصل هگل دارد، یکی اش اصل معروف تز، آنتی تز و سنتز است. و گفته با این چند تا اصل همه چیز را توجیه می‌کنم. کتاب فلسفه هگل نوشته استیس را که به زبان فارسی ترجمه شده ببینید. در اواخر جلد دوم کارش به این می‌رسد که فرق تراژدی و کمدی را نیز با آن اصول تبیین می‌کند. به تعبیر بعضی‌ها از عقل کل شروع می‌شود و به پادشاهی پروس خاتمه پیدا می‌کند.

در غرب از اوایل قرن بیستم، این کار نه فقط تحسین

نمی‌شود، بلکه تقبیح هم می‌شود. (من کاری به آن ندارم که آیا تحسین‌اش درست است یا تقبیح‌اش) می‌شود گفت آخرین فیلسوف غربی که نظام‌سازی کرده آقای وایتهد است. که نظام فلسفی پویشی را نظام‌سازی کرده است. فلسفه پویشی تقریباً آخرین نمونه یک فعالیت فلسفی برای ساختن یک نظام جامع است که همه چیز در آن تفسیر بشود، جواب همه چیز را مصرحاً یا مقدراً داشته باشد. نظام یعنی همین.

نظام فلسفی دو رکن اساسی دارد: رکن اولش این است که مبتنی بر چند تا اصل موضوع باشد و رکن دومش این است که جواب هر سؤال، مصرحاً یا مقدراً در این نظام باشد. از وایتهد به این طرف هیچ کدامشان نمی‌خواهند نظام بسازند، از این نظر هم هست که شما می‌بینید یک فیلسوف غربی تمام عمرش در باب علیت بحث می‌کند، دیگر کاری به وجود خدا، عدم خدا، وجود نفس و... ندارد. می‌پردازد به یک بحث؛ مثلاً فیلسوفی مانند آنتونی فلو، تمام عمرش فقط در باب وجود خدا بحث می‌کند. دیگر آن دغدغه را ندارد که یک نظام درست کنند که به همه مسائل بپردازد. هر کسی به یک مطلب ریز کوچک فرعی می‌پردازد و از آن نظام‌سازی‌ها احتراز می‌کند.

البته کسانی فلسفه اسلامی را یک نوع نظام‌سازی می‌دانند. نمونه خیلی خوبش مقاله آقای منوچهر بزرگمهر است، که ایشان یک چنین نظری راجع به

فلسفه اسلامی دارد. آقای «توشی هیکو ایزوتسو» اسلام‌شناس معروف ژاپنی که اسفند ماه سال گذشته از دنیا رفت، ایشان خیلی علاقمند به اسلام، به تفکر فلسفی، حکمی عرفانی مسلمین بود و مخصوصاً به حکمت متعالیه و علی‌الخصوص به حاج ملاهادی سبزواری علاقه عجیبی داشت. ایشان که در سال ۱۳۵۴ در دانشگاه تهران استاد مدعو بود، یک بار در یکی از درسهایش اظهار کرده بود که من تعجب می‌کنم از ایرانیان که متفکرانی مثل صدرالمتهلین و ملاهادی سبزواری و امثال ذلک در میانشان پدید آمدند تفکرات عمیق حکمی و عرفانی عرضه کرده‌اند، آن وقت در میان همین دانشگاهیان کسانی را می‌بینم که به فلسفه‌های غربی و از جمله به فلسفه‌های غربی انگلیسی رو آورده‌اند.

آقای منوچهر بزرگمهر ظاهراً از جوابش عرض می‌کنم، به نظرش آمده که طرف خطاب است، چون خودش هم استاد دانشگاه ادبیات تهران بود و ایشان در جواب به «ایزوتسو» یک مقاله نوشته و می‌گوید بله شما ما را دعوت کرده‌اید به فلسفه‌ای که مبتنی بر پنج تا اصل است و هر پنج اصل مخدوش است (حالا من کاری ندارم به اینکه مخدوش است، می‌خواهم بگویم که ایشان هم تصور از فلسفه اسلامی، یک تصور نظام‌سازانه است که مبتنی بر چند تا اصل محدود است) و می‌خواهد با کل این اصول معدوده، جهان

هستی را از گذشته و حال و آینده تفسیر بکند، او می‌گوید فلسفه اسلامی مبتنی بر چند تا تفکیک است، یکی تفکیک وجود از ماهیت، یکی تفکیک ماده از صورت، یکی تفکیک قوه از فعل. یکی تفکیک جوهر از عرض، یکی تفکیک ذاتی از عرضی. و این پنج تفکیک غلط است. یعنی پنج تا پیش فرض که هیچ کدام از پنج تا پیش فرضها را ما نمی‌پذیریم. آقای بزرگمهر چنین تصویری دارد، و او ممکن است که هم در تصورش بر خطا باشد و هم در اینکه خطا می‌داند آن پیش فرضها را، کاری ندارم، ولی می‌خواهم بگویم نظام سازی یک چنین چیزی است، یکی کسی هفت، هشت تا اصل را قبول بکند و براساس این اصول، کل جهان را تفسیر کند.

تصویر دیگر از نظام سازی، تصویری است که مُبدع آن اسپنسر فیلسوف انگلیسی در قرن نوزدهم است. ایشان از نظام سازی فلسفی یک چیز دیگری را مراد می‌کرد. به تعبیر خود او جهان هستی مثل یک کیک مهمانی است که علوم و فنون مختلف آن را در میان خودشان تقسیم کرده‌اند، یک تکه از این جهان هستی را شیمی مورد مذاقه قرار می‌دهد، یک تکه‌اش را فیزیک، و یک تکه‌اش سپرده شده است به یکی از علوم خاصه، و به تعبیر خود او علوم جزئی. یعنی فیزیک، شیمی، روانشناسی و غیره. این تکه تکه شدن‌ها ضررهایی برای بشر دارد، برای اینکه جلو این مضار گرفته شود، باید

یک کسی وجود داشته باشد که این تکه‌ها را از نو تحویل بگیرد و بغل هم بگذارد و از نو یک را بسازد. این بیان تمثیلی به این معنی است که شأن فیلسوف این است که در هر زمانی آخرین دستاوردهای علوم را جمع کند، یعنی عصاره آنچه که علوم به آن قائلند را جمع کند و از این عصاره یک نظام تلفیقی ایجاد کند. این نظام‌سازی با آن نظام‌سازی بسیار تفاوت دارد؛ یکی از تفاوت‌هایش این است که این نظام‌سازی کارش هیچوقت تمامی ندارد. چون در هر عصری از نو باید دید آخرین دستاوردهای علوم خاصه 'چیست'. خود اسپنسر فلسفه خودش را به این معنی فلسفه ترکیبی می‌دانست و خودش چنین نظامی را درست کرد. اگر در کتابهای فلسفه به تعبیر synthetic philosophy برخورد کردید، مراد نظام فلسفی اسپنسر است.

البته اعتقاد خود او این بود که این نظام فلسفی زمان به زمان باید تجدید بشود. چون ایشان براساس دریافتهای قرن ۱۹ از علوم یک نظامی را تنظیم کرده بود، در حالی که طبعاً هر یک از علوم لحظه به لحظه رشد می‌کند و دگرگون می‌شود و باید آن دگرگونیها را هم ملحوظ قرار بگیرند.

ایشان می‌گفت اگر کسی درصدد بیاید چنین نظامی بسازد، یک چیز دیگر هم معلوم می‌شود و آن اینکه یک سلسله اصول مشترک در جهان است، که در قلمرو فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی هم حاکم است و

می‌گفت از این راه باید رسید به یک سلسله اصولی که بر جهان حاکم است. بنابراین فرق ایندو نظام‌سازی این است که آن نظام‌سازی قبلی اصولش پیشینی بود، اما این اصولش پسینی است، یعنی با مذاقه در علوم و معارف بشری به اینجا رسیده است که چنین اصولی هست. البته ایشان بعضی از این اصول را هم می‌گفت که کاری به آن بحث‌اش ندارم.

این نظام‌سازی بعد از اسپنسر مورد توجه پوزیتویست‌ها قرار گرفت، پوزیتویست‌های اواخر قرن نوزده و اوائل قرن بیستم، نمونه خیلی ساده‌اش کتاب «فلسفه علمی یا روش شناخت علوم» نوشته فیلیسن شاله است، ایشان چنین دیدگاهی دارد، و اگر در کتابش دقت بکنید می‌بینید همین‌جور می‌گوید، می‌رود سراغ تک تک علوم، یک چیزهایی به نظر خودش از کلیات این علوم مطرح می‌کند و می‌گوید کلیات این علوم، با هم وفاق دارند.

منتهی خود نظام‌سازی به صورت اسپنسری‌اش هم حتی امروزه مورد اعتقاد نیست و مشکلاتی برایش مطرح می‌شود، یعنی حملاتی و انتقاداتی بر آن شده است.

مرحوم مطهری در دو جا از این نوع نظام‌سازی انتقاد کرده و انتقادشان خیلی دقیق و به جا هم هست؛ یکی در کتاب نقدی بر مارکسیسم و دیگری در جزوهای کلام جدیدشان که در دانشکده الهیات می‌فرمودند، که

آن وقت ما در خدمتشان بودیم، آنجا هم انتقادهای خیلی جالب و مفصل از این نوع نظام سازی فلسفی می کردند.

رابطه فلسفه با علوم دیگر در نظام سازی فلسفی نوع اول، رابطه فلسفه با علوم دیگر می تواند به میزان مدعای فیلسوف، کم و بیش شود، به یک معنی باید گفت همه علوم باید زیر این نظام فلسفی اندراج پیدا بکنند، چون در واقع از همه چیز می خواهد حرف بزند. یک نمونه جالبش را دوستان در فارابی می توانند ببینند، فارابی تا آخرین حدش جلو برده، او برخلاف ملاصدرا در فلسفه سیاسی هم سخن می گوید براساس همان مرتکزات قبلی است، حتی آنجا که بحث اختلاف حکیم و نبی را می کند، براساس همین اصول ابتدایی به اینجا می رسیم که حکیم و نبی هیچ فرقی با یکدیگر ندارند. حتی حالا من دیگر نسبت ندهم خودتان ببینید. به معنایی ایشان حکیم را از نبی هم اعلی درجه دانسته است، ممکن است کسی از شما بگوید چنین چیزی نیست، ولی خوب بروید ببینید. به یک معنی می شود گفت در واقع یک چنین کسی براساس آن اصول در باب همه چیز می خواهد سخن بگوید. بنابراین به یک معنی همه علوم در نظام ایشان اندراج پیدا می کند. مگر اینکه طرف از اول بگوید من یک چنین نظامی براساس اصول موضوعه می سازم، ولی فقط برای تبیین و تفسیر یک حوزه جهان هستی،

البته این هیچوقت مورد نظر نبوده، عملاً تحقق تاریخی ندارد.

تفکر نقدی از این تحقیقات فلسفی کار چهارم را نمی‌خواهد بکند و اینکه می‌گویند تفکر نقدی خودش یک تحقیق فلسفی است، به این معنی است که کارش با این سه تا است؛ یعنی ایضاح الفاظ و مفاهیم، کشف پیش فرضها و مطالبه دلیل. و چون تفکر نقدی همه وقت اموری از این مقوله است، می‌شود گفت که تفکر نقدی یک نوع تحقیق فلسفی است. منتهی تحقیق فلسفی در یک قلمرو خاصی، که بعداً بحث می‌کنیم.

تفکر نقدی به یکی از کارهایی که اهتمام دارد، این است که تعیین بکند چه گزاره‌هایی اصلاً ارزش نقد را ندارند. این هم امر مهمی است. شما نمی‌توانید در عالم ولو به ادله پراگماتیستی هر کس دهن به حرفی باز کرد، شروع کنید به نقادی کردنش، اساساً در روش نقد ما باید این را بیاموزیم که توی اندیشه‌ها، دست چین کنیم، بعضی اندیشه‌ها ارزش نقادی شدن ندارد و بعضی از اندیشه‌ها ارزش نقادی را دارد. ما نمی‌توانیم هر کسی را که هر حرفی زد، شروع بکنیم به نقد کردن. لاقلاً ضررش این است که از لحاظ عملی برای ما سود ندارد. تفکر نقدی می‌خواهد این را هم بگوید که اولاً توجه به این بکنید که هر سخنی را نباید نقادی کرد.

ثانیاً در یک واحد سخن هم، یعنی در یک مقاله یا کتاب که درش یک مدعی می‌خواهد اثبات بشود، که

ارزش نقادی دارد، بعضی از اجزایش را باید نقد کرد. آن اجزاء اگر نقادی بشود، بقیه اجزاء دیگر نیاز به نقادی ندارند. چون این اجزاء اگر نقادی بشوند، بقیه اجزاء ولو درست باشند، باز هم سودمند نیستند. به تعبیری، شخص باید تشخیص دهد که این سخن ارکانی دارد که این ارکان باید مورد مذاقه قرار بگیرد. چون اگر ارکان فرو ریخت، بقیه متفرعات، درست باشند یا نادرست به درد طرف نمی خورد. و چون گزینش کردن اندیشه‌ها برای نقادی نمی تواند براساس حب و بعض ما صورت بگیرد، پس ملاک می خواهد و ملاکش را هم روش نقد باید به دست دهد. مثل یک آقایی که ما خدمتشان درس می خواندیم، کاری به افکار غربیان نداشت و استدلالشان این بود که آدم همینجور که می خواهد فسنجان درست بکند، گردو را در آب لیمو می خواباند، غربیها هم مغزشان را در الکل خوابانده اند؛ اینجور نمی شود از نقد اندیشه‌ها صرف نظر کرد. طبعاً باید یک ملاکی داشته باشیم و براساس ملاک بگوئیم این اندیشه نیاز به نقد ندارد، اما این اندیشه چرا، نیازمند به نقد است.

نکته دوم در روش نقد اندیشه‌ها این است که آیا انگیزه‌های صاحبان اندیشه‌ها هم باید مداخلیت پیدا کند یا نه؟ در بادی النظر به نظر می رسد که ما کاری به انگیزه‌های درونی صاحبان اندیشه‌ها نباید داشته باشیم و همین جاست که استناد می کنند به مغالطه انگیزه و

انگیخته و می‌گویند خود سخن را باید نقادی کرد، حالا اینکه این با چه انگیزه خوبی یا بدی بوده است، نباید در نقد سخن دخالت کند؛ اما در تفکر نقدی سخن به این سادگی برگزار نمی‌شود، گاهی گفته می‌شود انگیزه‌ها اهمیت دارند، چون در فهم مرادات موثرند. پس گاهی باید به انگیزه‌ها التفات کرد. اگر انگیزه فهم نشود، خود سخن هم مورد فهم قرار نگرفته است.

# تفکر نقدی

تعاریف و روشن شدن الفاظ

گفتار دوم



## تعاریف و روشن شدن الفاظ

اولین نکته‌ای که در نقد اندیشه‌ها اهمیت دارد، واضح کردن الفاظ و مفاهیمی است که در یک اندیشه استعمال می‌شود. البته ما در واقع وقتی با نقد اندیشه دیگری سروکار داریم، همیشه با الفاظ سروکار داریم و در تفکر نقدی نیز ما با الفاظ سروکار داریم، اما گاهی هم هست که آدم می‌خواهد خودش را از ورطه نجات بدهد؛ یعنی خودش بفهمد کجای این تفکراتی که دارد، عیب و ایرادی دارد، آن وقت آنجاست که مفهوم را باید به نوعی برای خودش ایضاح کرده باشد. بنابراین آن چیزی که در مخاطب وجود دارد و در روش نقدی محل توجه است، الفاظ‌اند. باید الفاظ و ضوح پیدا کنند. از این نظر تقریباً نخستین بحثی که در تفکر وجود دارد، بحث تعاریف است که تعاریف در واقع الفاظ را روشن می‌کنند.

در باب تعریف، بحثهای خیلی فراوانی وجود دارد که ما کاری به آنها نداریم. اولاً یک سلسله بحثهای منطقی در باب تعریف وجود دارد، مثلاً آنجا که ما در منطق تعریف به جنس و فصل، که تعریف به ذاتی بود، داشتیم یا تعریف به عرضیات چه خام و چه خاصه. اینها یک سلسله مباحثی است که در باب تعریف که هند : هم در منطق وجود دارد. یا اینکه متعلق تعریف

چیست؟ چه چیزی تعریف می‌شود؟ کسانی ادعا دارند متعلق تعریف ذات شیء خارجی است، گاهی گفته می‌شود متعلق تعریف در واقع لفظ است نه ذات شیء خارجی.

یک سلسله مباحث معرفت شناختی نیز در باب تعریف وجود دارد و آن اینکه مثلاً آیا تعریف خطا بردار است یا نه؟ می‌شود گفت این تعریف درست است و آن تعریف نادرست؟ یعنی می‌شود صدق و کذب را به تعریف نسبت داد یا نه؟ یا تعاریف با اینکه ظاهر «قضیه» دارند، ولی ظاهرشان نباید ما را در اشتباه بیندازد که تعاریف هم می‌تواند خطا بردار یا صحیح باشند. آیا در تعریف نوعی شهود لازم است یا نه؟ آیا تعریف با فرد با لذات باید سروکار داشته باشد یا نه؟

اما در تفکر نقدی به این مباحث کاری ندارند، در تفکر نقدی این را می‌خواهند بگویند که وقتی من یک لفظی به کار می‌برم، اگر بخواهم این لفظ را واضح کنم، از چه راههایی میتوانم واضحش کنم. به تعبیر دیگر، فرض بفرمائید من در بحثی سخن از علت بگویم، چه راههایی وجود دارد برای اینکه لفظ علتی که در بیان من به کار می‌رود، روشن باشد و بر چیز مبهم اجمالی دلالت نکند؟ این است که بحث تعاریف در روش نقدی فقط کاربردش محل نظر است، به مشکلات نظری تعریف می‌پردازد. فقط می‌گوید کاربرد تعریف در اینجاهاست و در اینگونه موارد است که از تعریف

استفاده می‌کنیم. اولین کاری که در این قسمت باید کرد، این است که انواع تعاریف را مشخص بکنیم. تقسیم‌بندی‌های خیلی مختلفی برای تعاریف شده است، اما شاید بشود گفت جامع‌ترین تقسیمی که از تعاریف شده این است که می‌خواهم عرض کنم؛ گاهی تعریف، تعریف مصداقی است و گاه مفهومی و گاه بافتی یا متنی و گاه هم تعریف عملی است. تعریفهای مصداقی در درون خودشان به دو قسم تقسیم می‌شوند. تعریفهای مفهومی لااقل به پنج قسم تقسیم می‌شوند و تعریفهای بافتی را به یک لحاظ می‌شود، به دو قسم تقسیم کرد:

۱- تعریف مصداقی<sup>(۱)</sup> مراد از Extension که به مصداق ترجمه کرده‌ایم مصداق به آن معنایی نیست که در میان ما وجود دارد. یک کمی باید ذهن خود را از کلمه مصداق به معنایی که در میان ما وجود دارد انصراف بدهیم. و بطور کلی دو تا تعبیر Extension و Intension که در منطق بکار می‌رود هر دو تا یک مقداری فرق می‌کند. نه Extension دقیقاً مصداق به آن معنایی است که فهم می‌کنم و نه Intension دقیقاً مفهوم است به آن معنایی که ما فهم می‌کنیم.

مراد از Extension یعنی مجموعه چیزهایی که لفظ بر آنها اطلاق می‌تواند شود. این جا اولاً عرض کردم

چیزها، بعضی وقتها در تعریف به جای چیزها از لغات خاص تری استفاده می کنند و می گویند: اشخاص، اشیاء و حوادث. من به جای اینها یک معنای عامی را مراد کرده ام که شامل هر سه بشود. آنهایی که اشخاص، اشیاء و حوادث را به کار می برند مرادشان از اشخاص، اشخاص انسانی است و مرادشان از اشیاء موجودات غیر انسانی است و مرادشان از حوادث یعنی فرایندها و پروسه ها. اینها به نظرشان می آمده است که حوادث و فرایندها را نه می شود جزو اشخاص به حساب آورد و نه جزو اشیاء. این را برای این عرض کردم که در کتابهای تفکر نقدی معمولاً یک مقدار تقید به این هست که این سه تا را از هم جدا می کنند؛ وقتی اشخاص می گویند برای آن تعبیر Person را به کار می برند و معمولاً از اشیاء تعبیر به individual می آورند و گاهی هم می گویند: حوادث، و تعبیر به Eevent و process می کنند.

مجموعه چیزهایی که یک لفظ بر آنها اطلاق می تواند شود، این را معمولاً می گوئیم Extension و حالا این یک کمی با مصداقی که ما می گوئیم تفاوت دارد. به تعبیر خودمان می توانم بگویم این (اشاره به دفتر) مصداق دفتر است، اما نمی توانم بگویم این Extension، دفتر است، چون معنایش این نیست، بلکه معنایش مجموعه همه چیزهایی است که می شود به آن دفتر گفت و این یک عضوی از آن مجموعه است،

این است که این یک کمی با آن تعبیر که ما مصداق می‌گوییم فرق می‌کند. مصداق قلم این (اشاره به یک قلم) است، اما Extension قلم را نشان بدهم، باید همه قلمهای جهان را حاضر کنم. و Extension در منطق به این معنی است. به تعبیر دیگری، ما لفظ مصداق را وقتی به کار می‌بریم به معنای یک یک چیزهایی است که فقط بر آن اطلاق می‌شود. این قلم یک مصداق است برای قلم، آن قلمی که دست شماست مصداق دیگر است. اما وقتی گفته می‌شود Extension قلم، به اصطلاح منطقی، یعنی شما همه قلمهای جهان را در نظر بگیرید، و به این می‌شود اشاره کرد و گفت این Extension قلم است، آن هم نه به صورت جمع، بلکه کل این مجموعه یک Extension است برای قلم.

وقتی تعاریف Extensional گفته می‌شود یعنی تعاریفی که در آن، مجموعه چیزهایی را که لفظ بر آن چیزها قابل اطلاق است نشان دهیم و از این راه لفظ را تعریف کنیم. این که ما نشان بدهیم مجموعه چیزهایی که لفظ بر آنها قابل اطلاق است، این نشان دادن از دو راه می‌تواند صورت بگیرد: ۱. لفظی ۲. غیرلفظی. این است که خود این تعریفهای مصداقی به دو دسته قابل تقسیم‌اند، یک دسته غیرلفظی‌اند non-verbal و یک دسته لفظی، یعنی من می‌توانم مجموعه آن چیزها را یک بار از راه لفظ نشان بدهم و یک بار از راه لفظ نشان

نهم. آن که معمولاً دوستان به آن برخورد کرده‌اند و به آن می‌گویند تعریف ostensive قسم اول را شامل می‌شود، یعنی تعریفهای مصداقی غیرلفظی. تعریفهای اشاره‌ای و به تعبیری تعریفهای مصداقی غیرلفظی، تعریفهایی هستند که به بعضی از آن چیزهایی که لفظ بر آن اطلاق می‌شود، اشاره حسی می‌کنند، یا عکس تصویر آن را نشان می‌دهند و یا به هر صورت دیگری. ولی نه از راه استفاده کردن از لفظ، بشود آن را نشان داد. این همان روشی است که پدران و مادران برای یاد دادن کودکان خود استفاده می‌کنند. یعنی وقتی می‌خواهند به بچه‌شان آب را نشان بدهند، به «جوی» اشاره می‌کنند و می‌گویند آب و به تعبیر خود ما مصداقهای آب را نشان می‌دهند و می‌گویند آب.

تعریفهای ostensive یک سلسله محدودیت دارند. یعنی رمزی وجود دارد که ما همه وقت نمی‌توانیم از این تعریفها استفاده بکنیم. بلکه این تعریفها یک کاربردهای خاصی دارند.

۱. محدودیت یا مشکل اول این است که ممکن است غیر معرّف به جای معرّف تلقی بشود؛ یعنی ممکن است شخصی را که ما می‌خواهیم از راه تعریف به ostensive چیزی را به او نشان دهیم، آن چیز مورد نظر ما را با یک چیز دیگری اشتباهی بگیرد. نمونه خیلی خوبش، مثلاً وقتی که پدر با انگشت خود اشاره می‌کند و می‌گوید دایی و بچه به انگشت خیره می‌شود

و فکر می‌کند، انگشت اسمش دائی است.

۲. ممکن است ما لغت را برای جزء به کار ببریم، ولی طرف مخاطب کل را دریافت کند، مثلاً من اشاره کنم به بینی و بگویم بینی و طرف فکر کند کل صورت نامش بینی است و مشارالیه را کل صورت بگیرد و یا حتی کل انسان.

در حالت دوم بین معرف و آنچه معرف انگاشته شده یک حالت جزء و کل وجود دارد، ولی در قسمت اول این حالت جزء و کل را اصلاً ملحوظ نمی‌کنیم، در واقع یک نوع مغایرت کلی را در نظر می‌گیریم.

۳. اشتباه جزئی و کلی ممکن است پیش بیاید، یعنی ممکن است در تعریف مقید را به جای مطلق بگیریم، یا مطلق را به جای مقید بگیریم. مثلاً یک پدری اشاره به لیوان آبی بکند و بگوید آب. و واقعاً مرادش از آب همان است که در ظرف است، اما بچه ممکن است بعد از این اینجور فهم کند که آب یعنی آن مایع در آن ظرف و بنابراین اگر آبی در جوی روان باشد، بچه حاضر نباشد به آن بگوید آب، چون فکر کرده لغت آب مال آن آبی است که در آن ظرف خاص است. یعنی ما می‌خواستیم معنای وسیع‌تری را با لغت آب به او القاء کنیم، او معنای اضیق را فهم کرده، به تعبیر دیگر ما وقتی اشاره به آن آب موجود در آن ظرف می‌کنیم، فقط و فقط به آبش اشاره داریم، دیگر به مقید بودنش، به این که حتماً در این ظرف خاص باشد، اشاره نداریم. یا از

آن طرف وقتی ما به آبی که در لیوان است، اشاره می‌کنیم، بچه فکر می‌کند که به کل مایع اشاره داریم؛ یعنی فکر کرده مشارالیه میعان است، لذا فردا به نفت هم ممکن است بگوید آب.

شما ممکن است بگویید بیا باید برایش روشن کنیم، در حالیکه روشن کردن از راه لفظ حرف دیگری است و تعریف مورد نظر ما نیست. به هر حال تعریف به مصداق این محدودیت را دارد. به تعبیر دیگر، ما همه وقت وقتی به مصداق اشاره می‌کنیم، همه وقت احتمال این است که آنچه طرف می‌فهمد یا اعم از آن چیزی باشد که مورد نظر ماست یا اخص از آن. در همین جا و به این مناسبت، یک بحث دیگری هم وجود دارد و آن جوهر و عرض است. ممکن است ما اشاره به جوهر بکنیم و او عرض بفهمد؛ مثلاً من به چشم اشاره می‌کنم و می‌گویم چشم و او رنگ چشم مشارالیه را بداند.

یا مثلاً به صندلی اشاره می‌کنم و می‌گویم صندلی و او زردی صندلی را فکر کند که مشارالیه لفظ صندلی است. این نوع را می‌شود در قسم اول جا داد، و هم در قسم سوم می‌شود هم یک نوع مستقلى به حساب آورد. ۴. ممکن است مصداق در دسترس ما نباشد، در این صورت به تعریف اشاره‌ای نمی‌شود کرد. مثلاً فرض کنید در گینه بیسائو باشید بعد بخواهید برای طرف آسمان‌خراش را تعریف بالا اشاره بکنید و در واقع در

اینجا عکسی هم از آسمانخراش در دست نباشد، در اینجا تعریف اشاری نمی شود کرد.

۵. یک سلسله اموری است که معمولاً از آن به اشیای انتزاعی *abstractions* تعبیر می کنند و اینها اموری اند که اصلاً نمی توانند تعریف اشاری بپذیرند. مثل اعداد، یا کسی بخواهد تولید ناخالص ملی را تعریف با اشاره ای بکند. (اشیای انتزاعی با مفاهیم ثانیه به تعبیر خودمان یک عموم و خصوص من وجه دارند، ولی خیلی تصادق جزئی برهم دارند)؛

یک مشکل عام هم در لفظی و هم در غیر لفظی وجود دارد و آن این است که *extension* به معنای دقیق اش، یعنی مجموعه همه افرادی که آن لفظ بر آن اطلاق می شود، هیچگاه در دسترس نیست. و اینکه عموم و خصوص اشتباه می شود، جزء و کل اشتباه می شود، در واقع همه معلول آن است. و گرنه اگر همه در اختیار می بودند. یعنی یک لغت، لغتی بود که وضع شده بود برای یک افرادی که کل افراد این مجموعه در اختیار می بودند، دیگر مشکلی پیش نمی آمد. مثلاً فرض کنید رئیس جمهوران آمریکا در دو دهه قبل را *extension* اش کاملاً می شود در یک جا جمع شوند و هیچ چیزی بیرون نماند. اینجا این مشکل وجود ندارد. این مشکل وقتی است که طبعاً *extension* را در دست نداشته باشیم. و گرنه فرضاً اگر یک لغت وضع می کردیم برای رئیس جمهوران دو دهه قبل امریکا،

بعد کسی از ما می‌خواست که این لغت را برایش تعریف کنیم، این لغت را بدون هیچ اشکالی می‌شد تعریف extensional غیرلفظی کرد. چون در دو دهه مثلاً پنج تا رئیس جمهور بودند و همه حی و حاضرند. همه را می‌آوردیم و می‌گفتیم این Extension لغت مثلاً X است. بنابراین از آنجا که همه افراد یک مجموعه در دسترس نیست، همه وقت امکان دارد مجموعه extension یک وصف مشترک دیگری داشته باشد غیر از وصف مشترک مورد نظر و کسی هم ممکن است فکر کند که این ویژگی هم دخیل است در اطلاق این لفظ بر آن‌ها.

۱.۲. تعریفهای مصداقی لفظی، یعنی مصداق را از راه لفظ نشان بدهیم. تعریف مصداقی لفظی یک موارد استعمالی دارند، معمولاً متفاوت با موارد استعمالی که تعریف مصداقیهای غیرلفظی دارند. تعاریف از این مقوله خودشان ممکن است اهداف مختلفی را تعقیب کنند. یعنی به یک هدف این تعاریف گفته نمی‌شود. اولاً شما یک وقت هست می‌خواهید مثلاً مفهوم «حیوان کیسه‌دار» را معنی کنید، در این صورت می‌توانید بگویید کانگوروها هستند و چند قسم دیگر. حالا اگر من گفتم حیوانات کیسه‌دار، منظور کانگوروها و فلان و فلان هستند، یعنی این چند قسم‌شان را گفتم. در اینجا تعریف به مصداق کرده‌ام، اما با این همه، با نام بردن اینهاست. پس اینجا می‌شود گفت حیوان کیسه‌دار

تعریف extensional شده ولی تعریف extension لفظی شده. این نوع تعریف هم محدودیتی دارد: ثانیاً وقتی که افراد مختلف معرف نام نداشته باشند، از این نوع تعریف نمی شود استفاده کرد. اما اگر کسی گفت من انسان را می خواهم از این راه تعریف بکنم، می شود گفت از این راه می شود انسان را تعریف کرد. چون می گوئیم انسان. یعنی زید، عمر، بکر، ... اینجا چون که زید، بکر، عمر، ... که این مجموعه را می سازند، نام دارند می توانم اینکار را بکنم، اما گنجشک را نمی شود، چون گنجشک ها اسم ندارند. بنابراین این تعریف اختصاص پیدا می کند به آن موجوداتی که نام داشته باشند، یا زیر مجموعه داشته باشند. در غیر این دو مورد نمی توان از این تعریف استفاده کرد. یا باید نام داشته باشند یا زیر مجموعه و اگر نام بخواهند داشته باشند، تقریباً منحصر می شود در انسان ها و شهرها. بطور کلی Extensional ها دو مشکل دارند که عام است و اختصاص به لفظی و غیرلفظی ندارد.

۱. چون هیچوقت امکان ندارد همه افراد، اعم از محققها و مقدرها، یکجا گرد بیایند. این نوع تعریف همه وقت یک بخش از extension را به جای کل extension می گیرد. و گریزی نیست، چون کل extension قابل جمع آمدن نیست، و در نتیجه ما همیشه با بخشی از extension سروکار داریم. در این

صورت آن مشکلی که گفتم پیش می‌آید؛ ممکن است یک ویژگی مشترکی این بخش از extension داشته باشند که اگر می‌شد کل extension را حاضر کنیم آن ویژگی مشترک مرتفع می‌شد. اما حالا چون این مجموع این ویژگی مشترک را دارد، طرف ممکن است فکر بکند این هم در اطلاق این نام بر آنها مدخلیت دارد. و به تعبیر دیگر، اگر کل افراد حاضر نباشند، که هیچوقت هم نمی‌توانند باشند، همیشه احتمال این است که افرادی هستند ولو یکی کمتر از کل افرادند، یک ویژگی مشترک داشته باشند که آن ویژگی مشترک اصلاً ذی دخل نیست، ولی ممکن است مخاطب ما فکر بکند که آن ذی دخل است در اطلاق این نام بر آن موجودات. این امکان عقلی اش هیچوقت منتفی نیست.

۲. این تعاریف برای مفاهیم ماهوی (به تعبیر قدماء) خوبند، اما برای مفاهیم غیرماهوی خوب نیستند و در باب مفاهیم غیرماهوی، بیشتر مفاهیم فلسفی اند که این تعاریف مضر به حالشان است. مفاهیم ماهوی یعنی مفاهیمی که به یک نحو قابلیت این را دارند که بگوییم این آن است این آب است، این آتش است. اما مفاهیم فلسفی مفاهیم صرف انتزاعی اند. البته مفاهیم انتزاعی یک مقدار با مفاهیم فلسفی فرق می‌کند.

به مجموعه‌ای که افرادش با هم نمی‌توانند جمع بشوند، مانند قسم اول، مجموعه دارای هویت انتزاعی می‌گویند. یک وقت هویت انتزاعی را با انتزاعی که در

قسمت دوم مطرح شد، اشتباه نگیرید. مجموعه‌ها به دو دسته قابل تقسیم‌اند:

الف. مجموعه دارای هویت انتزاعی.

ب. مجموعه دارای هویت انضمامی.

اگر مجموعه‌ای اعضایش بتوانند مقارنت زمانی و معاصرت داشته باشند، به این مجموعه گفته می‌شود مجموعه دارای هویت انضمامی Concrete اما بعضی از مجموعه‌ها دارای هویت انتزاعی‌اند، مثل مجموعه‌ای که دارای سه تا عضو مثلاً دایناسور، سقراط و برج ایفل. یعنی مجموعه‌ایست که (از اطلاعات خارجی این را می‌دانیم) اصلاً با هم اجتماع نکرده‌اند. ما می‌دانیم تا دایناسورها از بین نرفته باشند، انسان پدید نیامده، پس سقراط وقتی پدید آمده که دایناسورها از بین رفته‌اند و به همین ترتیب تا سقراط از بین نرفت برج ایفل تحقق پیدا نکرد. یک چنین مجموعه‌ای را می‌گوئیم مجموعه دارای هویت انتزاعی، زیرا اعضایش معاصرت ندارند و در یک عصر (لحظه) با هم اجتماع نکرده‌اند. و به همین ترتیب، آیا مجموعه دارای دو عضو (البته در باب این مجموعه اختلاف است) قاتل، مقتول دارای هویت انتزاعی است یا انضمامی؟ اما مجموعه دارای هویت انضمامی مجموعه‌ای است که با هم تحقق دارند. مثل مجموعه حسن، پدر حسن و جد حسن، البته وقتی که این سه تا زنده باشند. حالا برگردیم به آن نکته‌ای که قبلاً عرض

می‌کردیم، و آن اینکه اگر یک extension همه اعضایش حاضر نباشند، که می‌گفتیم extension نمی‌شود همه اعضایش حاضر باشند، اشکال تعریف‌های مصداقی پیش می‌آید. و این را معمولاً گاهی به این تعبیر می‌گویند؛ اگر مفهومی مجموعه extensionاش یک مجموعه دارای هویت انتزاعی باشد. اما الان در مشکل دوم مصداقی هم امور انتزاعی را پیش کشیدیم. آن انتزاعی با این انتزاعی دو معنی دارد؛ چون ممکن بود اشتباه به هم شود عرض کردم.

## ۲. تعریف‌های مفهومی **Intensional**: عبارتست

از مجموعه اوصاف (خواص) و فقط مجموعه اوصافی که در اطلاق لفظ بر شیء مدخلیت دارند. این با مفهوم اندکی تفاوت می‌کند، ولی خیلی قریب‌اند. این تعریف یعنی تعریفی که از راه مجموعه اوصاف صورت بگیرد. البته اینکه می‌گوئیم «مجموعه اوصاف و فقط مجموعه اوصاف» برای این است که یک وقتی چیز بیشتری نیاوریم تا اضیق کنیم. گاهی می‌شود جای «و فقط اگر» بگویند «مجموعه اوصافی که اجازه اطلاق صحیح لفظ را بر شیء می‌دهند» در این صورت در تعریف «و فقط اگر» را حذف می‌کنند.

تعاریف مفهومی بر پنج قسم قابل تقسیم‌اند:

### ۲.۱. تعریف معجمی **Lexical**: تعریفی است که

معمولاً لغت نویسان به کار می‌برند، در مقابل یک لغت ۴ تا ۵۰ تا وصف می‌آورند. تعاریف معجمی اولاً نباید

اعم و خاص باشد و به تعبیری باید جامع و مانع باشد. مثلاً اگر در فرهنگ لغتی در مقابل «کارد» بنویسند ابزاری برای بریدن، شامل قیچی هم می‌شود، پس باید برای بیرون بردن قیچی یک قیدی بزنند. و از آن طرف اگر میز را جوری تعریف کنید که چهار پایه داشتن درش بیاید، یا اینکه میز را اگر سه پایه هم داشته باشد، می‌توان اطلاق نام میز کرد و بنابراین اگر تعریف اعم باشد یا اخص، به وضوح معلوم است که نادرست است.

ثانیاً تعریف نباید در فرهنگ لغت دوری باشد. یکی از کارهایی که امروزه روی فرهنگ لغت می‌شود این است که تمام تعاریف یک یک بررسی می‌شود که یک وقتی دوری نباشد. چند سال پیش بر آکسفورد کسی یک اشکالی گرفته بود و خیلی هم سروصدا کرد. فرهنگ آکسفورد وقتی می‌خواسته چریدن grazing را تعریف بکند، گفته بود: چریدن یعنی خوردن علف در حال رشد. یعنی اگر علف را چیدید و در اسطبل بردید و حیوان خورد، نمی‌شود گفت آن چریدن است. بنابراین در تعریف چریدن از علف grass استفاده شده بود. بعد در ماده گفته بود: grass یعنی گیاه روینده‌ای که حیوان آن را می‌چرد، که در تعریف علف هم از grazing استفاده شده... دوری بودن دو جور است. یک جورش را فرهنگهای خوب متوجه هستند که ازش استفاده نکنند. مثلاً «تمام وقت» را بخواهند تعریف

کنند، بگویند: کسی که تمام وقت خود را مصروف کاری می‌کند. و این معمولاً در تعریف به کار نمی‌رود. اما در نوع دومش اینگونه است که در یک مدخلی یک مدخل دیگر به کار برود و بعد در آن مدخل دیگر باز این مدخل استفاده شود. این مشکل دوری معمولاً در فرهنگهای یک زبانه به کار می‌رود و فرهنگ دهخدا از این لحاظ خیلی اشکال دارد...

## ۲.۲. تعاریف تصریحی stipulative: این

تعاریف عموماً وقتی استعمال پیدا می‌کنند که یک پدیده جدید کشف بشود یا اختراع بشود. یعنی باید تصریح کرد که از این به بعد این لفظ را ما به این معنی به کار می‌بریم. و به تعبیری stipulative یعنی دارای وضع تعیینی.

در باب کشف و اختراع البته یک فوقی بین این دو تعریف وجود دارد. اگر یک چیزی کشف شد، مثلاً بیماری ایدز. این الان دیگر تعریف تصریحی دارد، یعنی از وقتی که کشف شد. گفته‌اند یک چیزی کشف کرده‌ایم با این ویژگی‌ها، بعد از این وقتی گفتیم ایدز مرادمان همان بیماری است با این خصایص. به تعبیر دیگری آن که کاشف است وقتی یک لفظی را خودش وضع می‌کند، چون این لغت سابقه نداشته، باید بگوید بعد از این، این لغت برای مکشوفه من است. در اختراعات هم همین‌جور است. مثلاً اولین بار کسی که صندلی اختراع کرد، گفت از این به بعد وقتی گفتیم

صندلی مرادمان چیزی است دارای این اوصاف. منتهی فرق کشف و اختراع در این ناحیه است که در اختراع، الفاظی که دلالت می‌کنند بر اشیاء مخترع معمولاً تعریفهای تصریح‌یشان کارکردی Functional است. یعنی با توجه به کاری که از شیء می‌آید. این نشانه چیست؟

نیازهایی که ما انسانها داریم. یک سلسله به خاطر مجموعه ساختار جسمانی و نفسانی ماست. اگر مجموعه ساختار جسمانی و نفسانی خودمان را کارکتر بنامیم، ما بسیاری از نیازهایی که داریم، به خاطر این مجموعه است؛ مجموعه ساختار بدنی، روحی یا جسمانی، نفسانی. مثل نیاز ما به آب. بعضی اوقات هم نیاز ما به اشیاء به خاطر نیاز بدنی و روحی ما نیست، بلکه به خاطر عرف و عادات است. یعنی عرف و عادات اند که یک سلسله نیاز را در ما ایجاد می‌کنند. حالا این دو تا یک وقت دست به دست هم می‌دهند و ما احساس می‌کنیم که به چیزی نیازمندیم. مثلاً احساس می‌کنیم که نیازمندیم به وسیله‌ای که وقتی روی آن می‌نشینیم بدن ما دو تا زاویه قائمه بسازد، البته کسانی گفته‌اند این فقط نیاز ساختار بدنی، روحی ماست و البته در این مورد بدنی، بعضی هم گفته‌اند عرف و عادات هم در این جهت بی‌اثر نبوده‌اند. ولی به هر حال، وقتی بشر روزی به این نتیجه رسید که بهترین طریق نشستن چنین چیزی است و در طبیعت هر چه

جست و جو کرد، دید چیزی که بتواند اینجوری (بدن دو تا زاویه قائمه بسازد) رویش بنشیند، نبود مثل آب بود، آن وقت آمد گفت باید یک دستگاهی بسازم، وقتی رویش بنشینم، بدنم چنین زاویه قائمه را بسازد. آن وقت چیزی ساخت و اسمش را گذاشت صندلی. حالا از این به بعد، صندلی تعریفش باید کارکردی باشد. یعنی وقتی تشکیک کردم که چیزی صندلی هست یا نه؟ باید ببینم این نیاز را برآورده می کند یا نه؟ از این نظر تعاریف تصریحی در مورد مخترعات همه وقت به نیازها بستگی دارند و در نتیجه نمی شود یک مخترعی در تعریفش اشاره به یک نیاز نشود. و این تعاریف را تعاریف کارکردی Functional می نامند. تعاریف کارکردی اخص از تعاریف تصریحی است.

تعاریف تصریحی ویژگیهایی باید داشته باشند و مهم ترین آن دو چیز است:

۱. در تعاریف کارکردی باید لفظی انتخاب کنیم که در زبان قبلاً به کار نمی رفته. یعنی اگر لغت، لغتی باشد که قبلاً استعمال داشته، این «ارتباط» را که فلسفه وجودی زبان است، کم می کند. ولی اگر کسی لغتی را که قبلاً استعمال می شد، به کار برد این جا باید گفته شود این لغت از این به بعد در این معنای جدید استعمال می شود. ولی معمولاً بشر از لغت جدید استفاده می کند. نه اینکه یک لغت قدیم را به کار ببرد و یک معنای جدید درش بریزد.

۲. لغت باید افزوده سودمندی برای زبان باشد. یعنی لغت باید جوری باشد که حالا که برای زبان استعمال می‌شود، بدون آن زبان دارای یک نقصانی باشد. به تعبیر دیگر، فرضاً من هم آدم یک صندلی درست کردم، ولی این صندلی در کارکرد هیچ فرقی با صندلی سابق نمی‌کند، ولی در یک جهت دیگری تأثیر دارد. در اینجا اگر بخواهم لغت جدید اضافه کنم، هیچ فایده ندارد. در واقع دو لغت دارند به یک کارکرد واحدی اشاره می‌کنند.

این با ویژگی قبلی فرقی این است که در قبلی می‌گفتیم، قبول داریم این چیزی که ساخته‌اید یک چیز جدید است. ولی از لغتی که در قدیم استعمال دیگری داشته برای نامیدنش استفاده نکنید. در اینجا می‌گوئیم از لغتی که در قدیم استفاده می‌شده است عدول نکنید بخاطر ساختن یک چیزی که آن چیز تفاوت ماهوی با سابق ندارد.

۲.۳. تعریفات کم‌کننده ابهام، تدقیق‌کننده

**precising:** این نوع تعریف یک کلمه‌ای را که قبلاً

در زبان وجود داشته، یک معنایی به آن می‌دهد که این معنی کاملاً نزدیک آن قبلی است، ولی یک مقداری تضییق شده است. مثل سرمایه، سرمایه در فارسی و همین‌طور کاپیتال در انگلیسی. سرمایه یعنی آن چیزی که اسباب داد و ستد من می‌شود و طبعاً بر ثروت من می‌افزاید. به این معنی اگر ده تومان داشته باشد، ولی

در داد و ستد باشد، می‌شود سرمایه سن. اولین بار مارکس گفت ما سرمایه را به معنایش می‌گیریم، ولی یک مقدار اضیق از این، همین چیزی که در جریان داد و ستد قرار می‌گیرد، ولی یک مقدار کمترش را دیگر سرمایه نمی‌گوئیم. بنابراین وقتی می‌گوئیم سرمایه‌دار، آن وقت می‌شود گفت کسانی سرمایه‌دار هستند و کسانی سرمایه‌دار نیستند. و گرنه اگر سرمایه به آن معنای اولش بود، که بود که سرمایه‌دار نباشد. ولی وقتی می‌گوئیم کسانی سرمایه دارند، کسانی سرمایه‌دار نیستند، مال این است که این را از معنای اولش یک مقدار مضیق‌اش کرده‌ایم. این تعریف در بحثی که آدم با شخص مقابل خودش دارد، سه تا مشکل ایجاد می‌کنند.

# تفکر نقدی

تعریف‌های نظری

گفتار سوم



## تعاریف - تعریفهای نظری

### ۲.۴. تعریفهای نظری theoretical: تعریفهایی

هستند که در این تعریفها یک نظریه پشت تعریف خوابیده است. تعریفهای نظری در درون خودشان لااقل به دو دسته قابل تقسیم اند. (لااقل برای این است که یک دسته سومی را هم کسانی برای تعریفهای نظری گفته اند.)

۱. درباره یک پدیده نظریات مختلفی وجود دارد و شخص، چه دانسته و چه نادانسته یکی از این نظریات را به عنوان تعریف آن عرضه می کند، با اینکه درباره همین پدیده نظریات دیگری هم وجود دارد. و بالاخره اگر شخص بخواهد وجه معقولی را در پیش بگیرد، یا باید هر یک از نظریات را علی حده به عنوان تعریف بپذیرد، یا از هیچکدام از این نظریات مختلف استفاده نکند. اما طرف آگاهانه یا ناآگاهانه هیچکدام از این کارها را نمی کند، می آید کار سوم را انجام می دهد و آن اینکه یکی از نظریات را می گنجاند به عنوان تعریف شیء مورد نظر. آن وقت این تعریف را تعریف نظری می گویند. یعنی گرانبار است از یک نظریه ای، نظریه ای در پشت تعریف وجود دارد.

مثال خیلی گویای این مطلب بحثی است که در باب «مرگ» پدید آمد. اتفاقاً خیلی درس آموز است، چون در

فلسفه دین هم همین بحث به درد می خورد. یک نمونه‌ی فیصله نزاع به این است که تشخیص بدهیم تعریف نظری است.

از قدیم الایام فراوان گزارش می شده که یک سلسله افرادی، بعد از اینکه علی الظاهر مرده اند، دقایقی بعد، ساعتی بعد، حتی روز بعد، از نو گویا به حیات باز می گشتند. اما از اواخر جنگ جهانی اول به این طرف، علم پزشکی و فنون و تکنولوژی مربوط به علم پزشکی پیشرفت کرد، آهسته آهسته دستگاههایی اختراع شد که اینکار را می توانستند انجام بدهند. به این معنی که دستگاهی به سینه اش نصب می کردند و با یک سلسله فعل و انفعالات و ماساژها احتمال داشت که از نو برگردد. این دستگاهها روز به روز طبعاً پیشرفت می کرد، این است که تقریباً از فاصله آخر جنگ جهانی اول تا اوائل جنگ جهانی دوم، پدیده‌ای در علم پزشکی پدید آمد تحت عنوان احیاء یا فرایند احیاء resuscitation.

این فرایند در واقع به بخشی از عملیات پزشکی است. بعد از اینکه کسی طبق نظر عرف مرده، روی آن انجام گیرد تا به حیات باز گردد. این عملیات تقریباً از فاصله جنگ جهانی دوم تا دهه ۱۹۶۰ یک پزشک امریکائی به نام «دیموند مدی» جلب نظرش به یک مطلبی شد. و آن اینکه کسانی که روی شان عمل احیاء انجام گرفته خاطراتی از آن برهه‌ای که در حالت بین مرگ و بازگشت زندگی بوده اند، داشته اند که خیلی

شبیه به هم است. و نیز در زندگی مجددشان، این افراد خیلی شبیه به هم زندگی می‌کنند. این دو نکته را ایشان متوجه شد. ایشان این مطلب را اول در یک کنفرانس علمی در امریکا اعلام کرد و بعد گفت من از بشریت می‌خواهم برای اینکه مطلب خیلی مهم است، هر که به حیات مجدد بازگشته مرا در جریان خاطراتش قرار دهد. چون من فقط در مورد بیمارانی که در بیمارستان امریکا عمل احیاء رویشان صورت گرفته اینکار را کرده‌ام. این پیام به همه دنیا فرستاده شد و آهسته آهسته خیل عظیم کسانی که در سرتاسر جهان به زندگی بازگشته بودند، به صورت مکاتبه یا حضوری خاطرات خود را برایش بازگو کردند و معلوم شد که نظریه ایشان کاملاً درست است.

ایشان کتابی در آن زمان نوشته به نام «زندگی پس از زندگی» Life after life و در آن کتاب براساس تمام گفته‌های این نوع بیماران، ۱۵ ویژگی مشترک را در اینها نشان داد. این کتاب از این جهت خیلی تحول ایجاد کرد. و از این دوره بود که «فرایند احیاء» از عالم پزشکی یک سلسله بارهای کلامی و فلسفه دین پیدا کرد. از این به بعد به جای اینکه بگوئیم «خاطرات مردگان» ۱۵ ویژگی مشترک دارند؛ می‌گوئیم: خاطرات مردگان. نتیجه‌اش برای فلسفه دین و کلام این بود که اولاً یکی، دو تا از مدعیات فیلسوفان دین و متکلمان را اثبات می‌کرد. مثلاً وجود نفس و خلود نفس، ثانیاً و اما از

سویی یک سلسله مضراتی هم برای فیلسوفان دینی الهی داشت. و آن اینکه فرضاً اعتقاد فیلسوفان دین الهی بر این بود که در عالم دیگر کیفر و پاداشی وجود دارد. در حالیکه این خاطرات نافی کیفر و پاداش بود، این خاطرات یکی از ۱۵ عنصرش این است که همه انسان‌هایی که عمل احیاء رویشان انجام گرفته گفته‌اند ما چیزی جز بهجت، سرور و شغف احساس نمی‌کردیم. با اینکه بعضی‌هاشان براساس مدعیات ادیان باید کیفر ببینند. مثلاً از میان کسانی که خاطرات رویشان صورت گرفته، بعضی‌هاشان شکنجه‌گران امریکا در جنگهای ویتنام بوده‌اند؛ ... این است که این خاطرات مردگان برای کلام هم سود داشت و هم زیان. زیانش این است که وقتی متکلمین مسیحی یا مسلمان وقتی وارد بحث می‌شدند، مدی به ایشان می‌گفت این کیفر یا پاداشی که شما می‌گوئید وجود ندارد، زیرا همه این افراد می‌گویند فقط بهجت وجود دارد.

جوابهای متعددی داده شده بود، بعضی جوابها دید الهیاتی و کلامی داشت و بعضی دید فلسفی داشت. بعضی دید فیزیولوژیک، بعضی دید زیست‌شناختی و بعضی هم دید روانشناختی داشت. جوابهای مختلف داده شده بود. حالا وارد بحث نمی‌شوم. مربوط به فلسفه دین است.

اما یک نکته وجود دارد و آن اینکه، یکی از جوابهایی که متکلمان به این جریان داده‌اند، این است

که گفته‌اند: اینهایی که تو می‌گوئی مرده بوده‌اند، فی الواقع نمرده بودند. و آن وعده‌ای که ادیان و مذاهب به مردم داده‌اند، در باب کسانی است که فی الواقع بمیرند. آن وقت بحث به اینجا کشیده می‌شد که مرگ واقعی چیست؟ (این یک مثال خوب است برای تعریف نظری) مرگ تا زمانهای متأخر به معنای سرد شدن بدن و از کار افتادن گردش خون، قلب، فرو افتادن پلکها، یک نوع لختی و چوب ماندی در ناحیه بدن بود و هر که این مجموعه را داشت، حکم می‌کردند که وراثش بیایند مالش را تقسیم کنند. توی فقه هم همین‌جور بود؛ می‌گفتند این متوفی است، چون متوفی است پس دیگر مالک نیست و چون مالک نیست، وراثش مالکند. مرگ یعنی این.

اما از وقتی که دستگاهی به نام الکتروانسفالوگراف، معمولاً به آن می‌گویند: E.E.G، اختراع شد، تعریف دیگری از مرگ صورت گرفت. این دستگاه در واقع کارش ثبت تصویری موجهایی است که از مغز انسان زنده ساطع می‌شود، این موجها یک حالت نوسان دارند. این دستگاه نشان می‌داد که هر انسان زنده‌ای دائماً امواج الکترونیکی در مغزش دارد بیرون می‌رود، و وقتی این دستگاه اختراع شد، آن را در باب آن کسانی که به نظر تعریف قبلی مرده بودند، اعمال کردند دیدند که یک خط کاملاً راست را نشان می‌دهد. این است که پزشکان آمدند گفتند: پس بیاییم بگوئیم مرگ تعریفش

این است، حالتی که در آن حالت دستگاه الکتروسنو فالوگراف خطی مستقیم از مغز شخص تصویر می‌کند. هر که به این حالت رسید، در واقع مرده است.

این دو تعریف از مرگ تا زمان خود «مدی» وجود داشت، تا دهه ۱۹۶۰ یعنی تا ۱۹۶۲ که کتاب «زندگی پس از زندگی» را نوشت. مدی در دفاع از نظریه خودش به متکلمان می‌گفت: مرگ را هم به هر یک از این دو تعریف از مرگ بگیرید، اینها مرده بوده‌اند.

متکلمان آمدند گفتند نه تعریف عوام‌الناس را از مرگ می‌پذیریم و نه تعریفی را که پزشکان می‌گویند. مرگ یعنی حالتی که اگر عارض کسی شد، دیگر به زندگی این جهانی باز نمی‌گردد. طبق این تعریف تمام سخن «دیموند مدی» و تمام کسانی که دربارهٔ خاطرات مردگان کار می‌کردند، از بین می‌رفت. چون می‌گفتند اینها به حیات بازگشته‌اند و چون به حیات بازگشته‌اند، پس خاطرات مردگان برای ادیان هیچ خطری ایجاد نمی‌کند.

حالا بعد از این همه، تعریف مرگ چیست؟ با این دید می‌بینید اگر مرگ را طبق نظر عوام‌الناس تعریف کنید، همانطوری که در فقه و شرایع یعنی فقه ادیان، تعریف می‌شود، یا به تعریفی که متکلمان از دهه ۱۹۶۰ رویش پافشاری کردند، یک تعریف نظری خواهد بود. تعریف متکلمان پنج تا اشکال دارد. یکی اش این است

که اگر این جور باشد، پس آن معجزه‌ای که در باب عیسی می‌گفتند، اینکه مرده را زنده کرده است، معجزه نیست، چون مرده آن بود که برنگردد، حال آنکه این برگشت پس این از اول مرده نبوده است.

این یک نمونه خوب است برای تعریفهای نظری، تعریف نظری تعریفی است که در آن هر کسی به معرف به یک دیدی نگاه کرده، و نظریه خودش را به جای تعریف به افراد قالب کرده است. حالا در باب مرگ چه تعریفی باید کرد، خودش یکی از مشکلات است که حالا کاری به آن مباحث ندارم.

مثال دیگر، اگر حرکت را کسی اینجور تعریف کرد: خروج از قوه به فعل. این یک تعریف نظری است، چون پشتش نظریه خوابیده است. اینکه اولاً قوییتی وجود دارد و اینکه خروج از قوییت به فعلیت امکان‌پذیر است. اگر صفت تدریج را هم بر تعریف بگنجانیم، یک رأی سومی هم وجود دارد.

در تفکر نقدی اصلاً از فیلسوف انتظار نمی‌رود که تعریف نظری را به جای تعریف بگنجانند. در واقع بسیاری از تعریفهای فیلسوفان، تعریف نظری از معرف خودشان است، یعنی اگر کسی قبول نداشته باشد قوه و فعل را، نمی‌تواند حرکت را به خروج از قوه به فعل تعریف کند. پس باید اول آن چیزی که همه ما انسانها مشهودمان است را یک تعریف از آن بکنیم، بعد حالا یکی از آن را تفسیر می‌کند به خروج قوه از فعل، این

دیگر تفسر ایده مورد نظر است و تعریفش نیست.

پس قسم اول از تعریفهای نظری آن تعریفهایی هستند که در این تعریفها یک رأی در باب معرف ما داشته‌ایم و این رأی را به جای اینکه رأی در باب معرف بدانیم، به عنوان تعریف معرف عرضه کرده‌ایم.

۲. بعضی وقتها در علوم مختلف، از علوم عقلی و فلسفی گرفته تا علوم تجربی، شخص ملزم می‌شود وجود یک چیزی را بپذیرد که آن چیز را جز از راه آثار و خواصش نمی‌شناسد. یعنی آن چیز مصداقش اصلاً محسوس و مشهود کسی نیست، ولی طبعاً طرف، یک آثار و خواص مشاهده کرده و برای اینکه بتواند آنها را برای خودش تبیین و توجیه کند، باید به یک موثری که این آثار او تلقی می‌شوند قائل بشود و به چنین چیزی مفهوم نظری گویند.

مفهوم نظری، یعنی مفهومی که مصداق آن مفهوم مشهود نیست و چون یک سلسله پدیده‌هایی دیده‌ایم که می‌بینیم جز با فرض وجود مصداق برای یک چنین مفهومی این پدیده‌ها قابل تبیین نیست. مثلاً اتم، ملکول، هوش، ژن و... مفاهیم نظری‌اند. یعنی مفاهیمی که مصداق هیچ یک از این مفاهیم مشهود هیچ احد الناسی واقع نشده، ولی از طرف دیگر، اگر به وجود مصداقی برای این مفاهیم قائل نشویم، آن وقت نمی‌توانیم یک سلسله پدیده‌هایی که خود آنها محسوس ما هستند، توجیه کنیم. پس فرایند کار این

است که یک پدیده‌هایی برای ما محسوس‌اند، وجود محسوسان برای ما قابل تبیین و تحلیل نیست، الا اینکه وجود چیز دیگری را فرض بکنیم که خود آن چیز دیگر محسوس ما نیست. و آن چیز دیگر در ذهن ما مصداق تلقی می‌شود برای مفهوم نظری به چنین چیزی مفهوم نظری یا Theoretical term گویند. آن وقت تعریفی که از مفهوم نظری به دست می‌دهیم، به آن می‌گویند تعریف نظری. تعریف نظری یعنی تعریف مفهومی که مصداق آن مفهوم محسوس و مشهود نیست، ولی برای توجیه یک سلسله مشهودات، چاره‌ای جز فرض وجود چنین چیزی نداریم.

این مفاهیم نظری در علوم تجربی و فلسفی فراوان وجود دارد. در علوم فلسفی خیلی معلوم‌تر و دانسته‌تر است، به خاطر اینکه اصلاً سروکار با مفاهیمی است که در عالم خارج مصداق ندارد. یکی از اشکالاتی که پوزیتیویسم را از لحاظ فلسفه علم با مشکل مواجه کرد، این بود که پوزیتیویستها از لحاظ فلسفه علم قائل بودند که ما باید مفهوم نظری را بیرون بریزیم و فقط با مفاهیمی که مصادیقشان مشهودند، سروکار داشته باشیم. آن وقت مشکل عظیم‌شان این شد که اگر این‌جور باشد، اصلاً علم پدید نمی‌آید. چون علم تجربی دقیقی مثل فیزیک که ادق علوم تجربی است، با خالی کردن آن از مفاهیم نظری چنین علمی وجود نخواهد داشت. بعضی از این مفاهیم نظری تعریفشان اصلاً معرف

آفرین است. این اختصاص به همه مفاهیم نظری ندارد، اتم اینگونه نیست. یعنی وقتی اتم را تعریف می‌کنیم برای این است که بتوانیم با فرض وجود مصداق برای آن شیء خیلی از پدیده‌ها را فقط توجیه کنیم. اما اگر آمدیم گفتیم کار یعنی حاصلضرب نیرو در فاصله. قبل از اینکه بگوییم ضرب نیرو در فاصله، کار وجود نداشت، یعنی اگر چیزی در عالم خارج باشد، یک چیز دیگری هم در عالم خارج باشد و من بیایم بگوییم حاصلضرب این را در این، یک چیزی بدانیم و این چیز در واقع از این به بعد پدید آمده. به تعبیر دیگر، می‌گوییم نیرو ضربدر فاصله می‌شود کار، نیرو را فرض می‌کنیم وجود دارد، فاصله هم وجود دارد، اما می‌گوییم بیاید بعد از این نیرو را ضربدر فاصله کنیم و هر چه از اندازه نیرو در اندازه فاصله پدید آمد از آن تعبیر کنیم به کار. الان ما با تعریف کار، کار را به وجود آوردیم. از این به بعد وقتی می‌گوییم کار، تعریف‌اش عبارت است از حاصلضرب نیروی هر شیء ضربدر فاصله آن شیء از شیء متأثر، در این صورت کار چیزی است که ما پدید آورده‌ایم. در عالم خارج نیرو وجود دارد، فاصله وجود دارد ولی ضرب وجود ندارد.

بعضی از مفاهیم نظری به معنی دوم اینجورند یعنی تعریفهای معرفّ آفرینند. در واقع تسمیه‌اند. یعنی تعریفهایی هستند که تا زمانی این تعریفها نشده بودند، چنین معرفی وجود نداشت. مثلاً اگر جرم را ضربدر

سرعت بکنیم، ازش تعبیر می‌کنیم به اندازه حرکت یک چیز. سرعت دارد؛ جرم هم دارد. اما جرم را ضربدر سرعت کردید معرفی پیدا کردید به نام اندازه حرکت. تا وقتی که نگفته بودید که بیاید اندازه حرکت را وضع بکنیم برای حاصلضرب سرعت، چیزی در جرم همان چیز، تا آن وقت به نام اندازه حرکت پدید نیآمده بود. الان هم که پدید آمده است، معنایش این است که یک عددی را ضربدر یک عدد کرده‌ایم. یک عدد به دست آمده و این عدد را معرفّ چیزی گرفته‌ایم. به تعبیری از این به بعد می‌گوییم این شیء با این، یکی از فرقه‌هایش هم در اندازه حرکت است. قبلاً فقط می‌توانستیم بگوییم این شیء با این شیء فرقت در سرعت و جرم‌اش است. اما از این به بعد می‌گوئیم اینها یک فرق سوئی نیز با هم دارند و آن اینکه اندازه حرکتشان نیز با هم فرق می‌کند و اندازه حرکت چیزی جز اینکه خودم آن را خلق کرده‌ام، نیست. اندازه حرکت به این عنوان که مؤلفه‌هایش وجود دارد، ولی به این معنی که یک چیزی وجود دارد، تحت عنوان این بعلاوه این، به این معنی وجود ندارد.

بنابراین تعریف نظری هم دو قسم دارد:

۱. قسمتی که یک نظریه در باب معرف داریم و آن

نظریه را به جای تعریف معرف به کار می‌بریم.

۲. مفهومی که مصداق محسوس و مشهود ندارد،

ولی برای تبیین یک سلسله مشهودات و محسوسات،

چاره‌ای جز این نیست که وجود مصداق را برای آن فرض بکنیم. و تعریفی که از مفهوم نظری به دست می‌دهیم می‌شود تعریف نظری.

## ۲.۵. تعریفهای اقناع‌گر یا اقناعی **persuasive**:

تعریفهایی هستند که از قوت عاطفه در آنها استفاده شده باشد.

هر کلمه‌ای یک جنبه معنایی دارد و یک جنبه عاطفی. به جنبه معنایی معمولاً می‌گویند Referential Aspect و به جنبه عاطفی می‌گویند Emotive Aspect. جنبه معنایی همان است که معمولاً تعبیر به معنی می‌شود، می‌گویند معنای این لفظ چیست؟ اما جنبه عاطفی یعنی یک سلسله طرز تلقی‌های مثبت یا منفی‌ای که آهسته آهسته مثل هاله‌ای دور کلمه را گرفته است. مثلاً به کسی بگوییم «بانو». یک کسی را بگوییم «خانم» و یک کسی را بگوییم «زنیکه». اینها همه جنبه معنایی واحدی دارند، تفاوتشان در جنبه عاطفی‌شان است. «بانو» فخیم‌ترین کلمه‌ای است که در اشاره به زنی گفته می‌شود و به همین ترتیب می‌آید پائین...

اگر بخواهیم بگوییم هر کلمه‌ای یک جنبه معنایی دارد و یک جنبه عاطفی. در این صورت باید جنبه عاطفی را اعم از جنبه عاطفی مثبت، منفی و خنثی بدانیم. اما اگر جنبه عاطفی را منحصر به مثبت و منفی شود و گفته شود جنبه عاطفی خنثی، یعنی عدم جنبه

عاطفی، آن وقت به جای سخن فوق باید گفت همه کلمات، جنبه معنایی دارند ولی غالب یا بسیاری کلمات هم جنبه عاطفی دارند. این سخن در باب کلمات بود. ما هنوز در باب تعاریف حرفی نزده ایم.

وقتی می خواهیم از یک چیزی تعریف به دست دهیم، می توانیم در تعریف آن شیء یک یار عاطفی مثبت یا منفی مندرج کنیم، آن وقت می گویند تعریف شما اقناعی *persuasive* است.

این است که در مورد کلمه تعبیر به جنبه معنایی یا عاطفی می شود و در تعاریف بجای آن می گویند قوت عاطفی (*emotive force*).

معمولاً در علوم انسانی، از لحاظ تفکر نقدی خیلی باید محتاط بود که تعریف اقناعی بجای تعریف غیراقناعی، البته در مواردی که تعریف اقناعی جایز نیست، جا زده نشود.

فرضاً یک کسی بخواهد دموکراسی را تعریف کند. بگوید دموکراسی یعنی قبول اصل مساوات در میان انسانها و عمل بر وفق این اصل. در این تعریف، قوت عاطفی خیلی به کار رفته است، چون کیست که از مساوات بدش بیاید. این کلمه مساوات وقتی در تعریف بکار برود، بار عاطفی مثبت را القاء می کند. شما همین را مقایسه کنید با اینکه کسی بگوید دموکراسی یعنی حکومت اکثریت مردم بر همه مردم. این تقریباً بار عاطفی ندارد. و حالا از آن طرف، یک کسی بگوید

دموکراسی یعنی حکومت عوام الناس، با حکومت اراذل و اوباش، یا حکومت خلق الله. طبعاً بار عاطفی منفی در تعریف وجود دارد.

این تعریفهای اقناعی را حتی در فرهنگهای لغت که بحث جدی هم وجود ندارد، هرگز اجازه نمی دهند. مثلاً در یکی از فرهنگهای لغت در باب کلمه همجنس باز، اینجور تعریف شده بود که همجنس باز یعنی کسی که میل غیرطبیعی به همجنس خود دارد. آن وقت اعتراض شده بود که غیر طبیعی بار عاطفی منفی به کلمه داده است.

تعاریف اقناعی آیا همه جا نابجا است یا بعضی متین ها و سیاست ها اجازه تعریف اقناعی را می دهند؟ گفته شده در صناعات خمس که در خطابه اصلاً باید از اینگونه تعاریف استفاده کرد. اما در برهان از آن نمی توان استفاده کرد. و از این نظر بعضی از تعریفهایی که می شده، تعریفهای اقناعی نامطلوب به نظر می آمد، معمولاً حملش می کنند به اینکه در مقام خطابه بوده است. مثلاً در باب فلسفه، مونتنه متفکر معروف فرانسوی گفته: فلسفه یعنی مجموعه جوابهای مبهم به سوالات بی جواب. (البته اندکی از واقعیت هم درش وجود دارد) این را از کسی که در مقام جدل بوده تعبیر می کنند.<sup>(۱)</sup>

تمام تعاریفی که تا حال می‌کردیم مقسمشان تعریفهای مفهومی intensional بود، اما یک قسم دیگر داریم که به آن تعریفهای بافتی یا متنی Contextual می‌گویند.

تعاریف مفهومی، تعاریف آن الفاظ و کلماتی است که معانی مستقل دارند، اما آنهاییکه معانی حرفی دارند، چه جور باید تعریف کرد؟ (در کتابهای تفکر نقدی تعبیر به معانی حرفیه نمی‌شود، می‌گویند معانی غیر مستقل، ولی همان معانی حرفی است که ما داریم) اینجا است که تعریف باید متنی باشد. تعریف متنی معنایش این است که چون آن چیزی را که می‌خواهیم تعریف بکنیم، یک مفهوم مستقل در ورای آن وجود ندارد، نمی‌توانیم چند تا مفهوم مستقل را کنار هم بچینیم، و از حاصلش یک مفهوم برای این لفظ در بیاوریم... در اینجا چکار باید کرد؟ آن چه که در بادی النظر انجام می‌دهیم، این است که هر یک کلمه‌ای را که دارای معنای حرفیه است، با یک کلمه دیگر که دارای معنای حرفیه است، برابر هم قرار می‌دهیم. اینکار را تا آخر نمی‌توان انجام داد، چون دوری می‌شود یک کسی می‌گوید «و» یعنی چه؟ می‌گوییم یعنی «نیز»، یعنی «همچنین». اینکار از آنجا می‌تواند صورت بگیرد

که همانطور که ما در معانی مستقله کلمات مترادف داریم، در معانی حرفیه هم کلمات مترادف یا کالمترادف داشته باشیم، اما اینکار تا آخر نمی تواند ادامه پیدا کند و به دور منتهی می شود. این نوع تعریف را verbal می گویند و محل بحث ما نیست. اما اگر بخواهیم تعریف متنی کنیم، برای تفضی از دور، در اینگونه موارد چاره ای جز این نیست که ما یک جمله ای را که این کلمه درش وجود دارد، با یک جمله دیگر معادل قرار بدهیم، مثلاً فرض کنید کسی می گوید: من به خانه تو خواهم آمد، مگر اینکه باران بیاید. فرض بکنیم کلمه «مگر اینکه» تعریف اش معلوم نیست، آن وقت یک جمله باید بگوییم و معنایش همین باشد و آن این است که «اگر باران بیاید آن گاه به خانه تو نخواهم آمد». در اینجا گفته اند اگر شما چند جمله این تپیی بتوانید بیان کنید، یواش یواش «مگر اینکه» روشن می شود. از این نظر در گرامر حروف را از این راه یاد می دهند.

بعضی گفته اند تعاریف متنی اختصاص به حروف دارد، اما بعضی ها هم گفته اند حتی در مورد غیر حروف هم گاهی تعاریف متنی وافی به مقصودتر از تعاریف دیگر است. مخصوصاً از ابتداء تا سنین نزدیک به ۱۲ سالگی.

علم روانشناسی با یک سلسله پدیده ها سروکار دارد که علی الاغلب این پدیده ها را به هیچ نحو مصداقش را

نمی‌توانیم نشان بدهیم. مثلاً بگوییم ما به این هوش می‌گوییم. و حتی تعریف مفهومی هم نمی‌توانیم بکنیم. چون در تعاریف مفهومی‌اش از مفاهیمی باید کمک بگیریم که یک حالت اختصاصی دارند. آیا این نوع الفاظ را نمی‌شود تعریف متنی کرد؟ مثلاً غضب. غضب را در درون خودم احساس می‌کنم، منتهی وقتی این حالت برایم پیش بیاید یک سلسله آثار خارجی دارد. مثلاً رنگ چهره‌ام عوض می‌شود، چشم از حدقه یک حالت بیرون زدگی پیدا می‌کند... این آثار را در حالت غضب در خود می‌بینم، وقتی در حالت غضب هستم، این مؤثر درونی را خودم حس می‌کنم و آثار بدنی و خارجی را آهسته آهسته در طول زندگی می‌توانم حس کنم. ما در باب غضب هیچکس راه نداریم، ولی آثار را در دیگران می‌بینیم که غضب پدید آمده، معلوم می‌شود که در فلانی هم این آثار را دارم می‌بینیم (البته به آن مقداری که دیدنی است). به جهت این است که او هم دستخوش غضب شده، بنابراین باید بگوییم وقتی  $X$  خشمگین است، این مساویست با مجموعه‌ای یک تعداد کانتکس، یعنی چشمهای  $X$  از حدقه بیرون زده، رگهای گردنش برجسته شده،... و بگوییم منظورمان از غضب مجموعه اینهاست.

این، دو فرق با آن کانتکسهایی که تا الان می‌گفتیم دارد. یکی اینکه آن کانتکسها هر کدام بالاستقلال هم چیزی را نشان می‌دهند. حتی اگر کسی باهوش باشد،

شاید با یک کانتکس هم موفق می‌شد. اما اینجا حتماً باید کانتکسها با هم منظم بشود. چون صرفاً چشم از حدقه بیرون زده ممکن است از ترس باشد.

فرق دوم این است که ما در معانی حرفیه، وقتی تعریف می‌کردیم، در واقع قائل بودیم که ما تعریف معرّف را کرده‌ایم. مثلاً «از». اما اینجا خودمان هم قبول داریم که تعریف معرّف را نکرده‌ایم. در واقع آثار معرّف را روی هم رفته، به جای خود معرّف عرضه کرده‌ایم. اگر کسی اینجا بگوید تعریف متنی است به همان معنای دقیق‌اش، یعنی بگوید اینها آثار غضب نیست، اینها مجموعه‌اش خود غضب است. آن وقت می‌گویند رفتارگراست. و در روانشناسی می‌گویند دیدگاه رفتارگرایانه behaviourism دارد. یعنی معتقد است که ما چیزی جز یک مجموعه اعمال نداریم، یک چیزی و رأی آن به نام غضب در کار نیست. غضب یعنی مجموعه اعمال را نشان دادن. حال اگر قائل به رفتارگرایی نباشید، در این صورت این نوع تعریفها را تعریفهای متنی دانستن اندکی مسامحه است و یا لااقل باید بگوئیم تعریف متنی به دو معنی مختلف به کار رفته است.

#### ۴.۴. تعریفهای عملی operational: یک

فیزیکدان معروف امریکائی به نام بریجمن که برنده جایزه نوبل هم هست و به لحاظ فلسفی گرایش پوزیتیویستی حادی دارد، در سال ۱۹۲۴ کتابی به نام

«منطق علوم تجربی» The Logic of physical Science نوشت و برای اولین بار این تعریف را در آن متذکر شد. و در نتیجه از تاریخ ۱۹۲۴ یعنی سال انتشار کتاب، آن نکته‌ای را که در منطق علوم تجربی متذکر شده بود وارد حوزه تفکر نقدی، احیاناً معرفت‌شناسی شد. او می‌گفت: الفاظی که ما در علوم طبیعی به کار می‌بریم، معمولاً در زندگی عادی هم استعمال می‌شوند. و چون در زندگی عادی به یک معنایی دیگر به کار می‌روند، هر قدر هم که ما سعی کنیم، اذهان مردم را از آن معنای عادی شان انصراف دهیم، موفق نخواهیم شد. برای اینکه این التباس ناشی از این است مردم، الفاظ مستعمل در علوم طبیعی را بخواهند یا نخواهند، با معانی که این الفاظ در زندگی عادی دارند، نزدیک به هم تلقی می‌کنند جلوگیری کنیم، اصلاً باید همه الفاظی را که در علوم تجربی به کار می‌روند تعریف عملی بکنیم. در این صورت هیچکدام از آن بارهای عاطفی و معنایی که در زندگی وجود دارد، پیش نمی‌آید. می‌گفت: اسید واقعاً لفظ شیمی است و با اینکه از آن الفاظی است که در زندگی عادی خیلی کم تداول دارد، ولی با این همه وقتی کسی در زندگی عادی می‌گوید اسید، همه یک ترش مزگی را از آن احساس می‌کنند، با اینکه شیمی دان می‌داند که برای اسید بودن اسید ترش مزگی ضرورت ندارد. برای اینکه این التباس پیش نیاید شیمی دان باید بگوید مرادش از اسید چیزی است که

اگر با ورقه آغشته به تورنسل مواجه بشود، رنگ ورقه از آبی به قرمز تغییر می‌کند. این یک تعریف عملی است. یعنی برای اینکه بفهمیم کی مصداق این معرف وجود دارد، باید دست به عمل بزنیم. بعد می‌گفت حتی از این بالاتر، ما در اینجا حرف از رنگ زدیم و سرخ هم یک معنایی در اذهان مردم دارد که به معنایی که ما مراد می‌کنیم نیست. این است که سرخ و آبی را هم باید معلوم کنیم... ایشان می‌گفت اگر بخواهیم علوم تجربی پیشرفت کند، چاره‌ای جز این نیست که همه مفاهیم، تعریف عملی بشوند. این را در همه جا می‌گفت. و اگر اینطور باشد، ما چاره‌ای جز این نداریم که برای هر لفظ مستعملی یک دستگاه اندازه‌گیری داشته باشیم. و این مشکل درست می‌کند و این است که نظریه بریجمن بعد ناموفق از آب درآمد و اعتنایی به آن نشد.

نظریه بریجمن معنایش این است که باید معادل هر مفهومی که در شیمی و... به کار می‌رود، یک دستگاه اندازه‌گیری وضع کرد. تا هر وقت تردید پیدا شد که آیا مصداق این شیء وجود دارد یا نه؟ دستگاه اندازه‌گیری را وارد عمل کرد. این مشکل عملی امر است.

یک شکل نظری هم در اینجا وجود دارد و آن این است که ما در اینجا گاهی معرف را اندازه می‌گیریم. و گاهی کمیتی از کمیت‌های مربوط به معرفت را. مثلاً ایشان می‌گوید: زمان در فیزیک یعنی آن که ساعت نشان می‌دهد آن وقت یک آدم که یک اندازه شم فلسفی

داشته باشد، می‌گوید زمان با آن که ساعت نشان می‌دهد دو چیز است. و شما اگر بخواهید دفاع کنید، لااقل باید بگویید مقدار زمان را نشان می‌دهد.

این تعریفهای عملی ولو به صورت کلی قابل قبول نیست، یعنی قبول نیست که ما باید همه مفاهیم را اینجوری اندازه‌گیری کنیم، در عین حال یک گرایش در میان فیزیکدانان هست و آن اینکه امروزه روز به روز مخصوصاً فیزیکدان و سایر علوم، علوم تجربی رو به اندازه‌گیری آورده‌اند. اما اعتقاد بر این است که سعی کنیم به ازاء هر مفهومی یک دستگاه اندازه‌گیری جعل کنیم. دو نکته وجود دارد: نکته اول این است که آیا بریجمن از اول اعتقادش بر این بود که همه مفاهیم باید تعریف عملی بشوند؟ ایشان می‌گفت: نه. نمی‌گفت همه مفاهیم باید تعریف عملی بشوند، 'تا گفته بشود که مفاهیم انتزاعی اصلاً تعریف بردار نیست. یکی از اموری که در کتابش می‌گوید این است که می‌گوید: من اصلاً کاری به مفاهیم انتزاعی ندارم. زیرا اینها تعریف بردار عملی نیستند. در باب مفاهیم انضمامی concrete باید تعریف عملی را انجام داد.

منتهی یک نکته دوم وجود دارد که آن اشکال بر بریجمن است و آن اینکه آیا حتی مفاهیم انضمامی concrete هم قابل اندازه‌گیری اند یا نه؟



# تفکر نقدی

تعاریف عملی بریجمن

گفتار چهارم



## تعاریف عملی بریجمن

تعاریف عملی را بریجمن ابتدا برای مفاهیم علوم تجربی پیشنهاد کرد و علی‌الخصوص برای الفاظ و مفاهیم کلیدی علوم تجربی، نه هر مفهومی که در علوم تجربی استعمال می‌شود. بعدها کسانی به نظرشان آمد که این نظریه بریجمن را در علوم تجربی انسانی هم می‌شود پیاده کرد و حتی در علوم غیرتجربی. اما از دهه ۱۹۴۰ به این طرف، یواش یواش نقص خودش را نشان داد که اصلاً در همان قلمرویی که بریجمن در ابتدا ادعا می‌کرد، یعنی در قلمرو علوم تجربی طبیعی و تازه، مفاهیم کلیدی علوم تجربی طبیعی، کارآئی چندانی ندارد، چه برسد بخواهی آن را از قلمرو علوم تجربی طبیعی به تجربی انسانی و حتی به قلمرو علوم غیرتجربی مثلاً علوم فلسفی تّسری و تعمیم دهیم.

مشکلاتی که در اینجا وجود داشت این بود که:

اولاً این تعارف عملی برای مفاهیم مطلق قابلیت کاربرد نداشتند، یعنی مثلاً ما می‌توانستیم رنگ سرخ را با طیف سنج تعریف کنیم به اینکه رنگ سرخ رنگی است که اگر در برابر طیف سنج قرار بگیرد، طیف سنج عدد چهار هزار و صد و نود تا چهار هزار و نه صد و بیست انگستروم را نشان می‌دهد. یثا بگوییم رنگ بنفش، رنگی است که اگر در برابر طیف سنج قرار

بگیرد، عدد چهارده هزار و صد تا چهارده هزار و هشتصد را نشان می‌دهد. اما رنگ را دیگر نمی‌شد اینجوری معنی کرد. مفهوم اسید و باز را می‌شد تعریف کرد، ولی دیگر ماده شیمیائی را که مقسم اسید و باز است را نمی‌شد تعریف کرد. این است که تعاریف عملی اولین صغفشان این بود که می‌توانستند مفاهیم مضاف را، به تعبیر ادق الفاظ مضاف را، تعریف بکنند ولی الفاظ مطلق دیگر به این ترتیب قابل تعریف نبود.

۲. یک سلسله مفاهیم در علوم تجربی هست، چه علوم تجربی طبیعی و چه علوم تجربی انسانی، که آنها را مفاهیم نظری یا الفاظ نظری theoretical term می‌نامند. و این روش در مورد مفاهیم نظری نیز ناموفق از آب درآمد. یعنی هیچکدام از theoretical termها را به این صورت نمی‌شود تعریف کرد؛ مثلاً هنوز که هنوز است برای کلماتی مثل الکترون، ملکول، اتم تعریف عملی پیدا نشده و اساساً برای مفاهیم نظری یا الفاظ نظری که از آنها تعبیر به theoretical می‌شود، هیچ تعریف عملی امکان‌پذیر نبوده است. منظورم از تعریف عملی همین تعریفهای operational پیشنهادی بریجمن است.

مفاهیم نظری یا الفاظ آن مفاهیمی هستند که مصادیقشان محسوس و مشهود برای بشر نیست و بشر از هیچ طرق ظاهری نتوانسته آنها را حس کند، مثل الکترون و اتم.

۳. اما مشکل سومی که این تعاریف عملی داشتند و سبب شد که آهسته، آهسته دست از آنها برداشته شود، این است که تعاریف عملی دور پیش می آورند. ما اگر بخواهیم بفهمیم که حرارت چیست؟ باید دستگاه اندازه گیری حرارت را اول ساخته باشیم، تا براساس آن حرارت را تعریف کنیم. اما وقتی می خواهیم دستگاه اندازه گیری متناسب با آن را بسازیم، باید بگوئیم دستگاه اندازه گیری چه چیزی را می خواهیم بسازیم؟ به تعبیر دیگری، شما می خواهید رنگ را تعریف کنید، مثلاً رنگ سرخ را، شما می خواهید بریجمن به ما پیشنهاد می کنید که تا دستگاهی برای اندازه گیری رنگ نداشته باشید، اصلاً حق ندارید رنگ را تعریف کنید، پس بروید اول دستگاهی برای اندازه گیری رنگ بسازید تا بعد بتوانید براساس آن دستگاه، مثلاً طیف سنج، تعریف عملی بکنید. حالا اگر کسی گفت این طیف سنج را که می خواهید اختراع بکنید، طیف سنج برای چه چیزی است؟ می گوئیم برای اندازه گیری و تعریف رنگ. با اینکه رنگ، بنابراین این است که در تعاطی من و شما هنوز معنی پیدا نکرده است، یعنی رنگ معنای واضح و روشن ندارد، الا وقتی که طیف سنج ساخته بشود و طیف سنج را وقتی بخواهیم اختراع بکنیم، سخن بر سر این است که چه ماشینی می خواهیم اختراع بکنیم؟ سیستمی که رنگ سرخ را مثلاً براساس آن تعریف کنیم. پس تعریف کردن متوقف است بر

اینکه طیف سنج را بسازیم و طیف سنج متوقف است بر اینکه بدانیم رنگ چیست، تا دستگاهی برای اندازه‌گیریش بسازیم. این در بعضی از موارد حلش آسان است. اما در غالب موارد به این سادگی نیست. به تعبیری برای اینکه مفهوم کلیدی مستعمل در فیزیک، یا شیمی را بتوانیم تعریفش کنیم، باید سابقاً دستگاه اندازه‌گیری ساخته باشیم که براساس آن تعریف کنیم. اما وقتی بخواهیم دنبال ساختن آن دستگاه اندازه‌گیری برویم، می‌خواهیم دنبال ساختن چه دستگاهی برویم؟ دستگاه اندازه‌گیری که می‌خواهید آن مفهوم مورد نظر را اندازه بگیرد. حالا اگر آن مفهوم مورد نظر برای من ابهام دارد، من نمی‌دانم می‌خواهم بروم دستگاهی بسازم که چه چیزی را اندازه‌گیری کند.

این سه تا مشکل در همه قلمروها است. یعنی در قلمرو علوم تجربی طبیعی، علوم تجربی انسانی و اگر جسارت بکند و حتی بخواهد تعاریف عملی را به قلمرو علوم فلسفی هم سرایت دهد، در آنجا هم همین مشکل پیش می‌آید.

اما دو تا مشکل هم مخصوصاً در علوم تجربی انسانی برای تعاریف عملی پیش می‌آید:

۱. در جلسه قبل ظاهراً اشاره کردم و آن این است که در تعاریف عملی در علوم انسانی منشأ باطنی، نفسانی رفتار با خود رفتار یکی تلقی می‌شود، با اینکه منشأ باطنی، نفسانی رفتار یک نوع علیت نسبت به رفتار

خارجی و جوارحی دارد. ایندو، دو چیزند. یکی معلول است و دیگری علت. شما وقتی بخواهید تعاریف عملی را به کار بزنید، در واقع دارید بین علت که امری است درونی، با معلولش که امری است بیرونی تساوی برقرار می‌کنید. به تعبیری ترس یک امر روانی است. و البته باعث می‌شود که یک سلسله آثار و عوارض بدنی در آدم ظاهر بشود. حالا اگر بنابراین شد که ترس را با این آثار و عوارض جوارحی، بدنی تعریف بکنیم، در واقع معلول را تعریف کرده‌ایم، نه علت را که یک امر نفسانی باطنی بود. مثلاً این تعریف از ترس را ببینید که رفتارگرایان از واتسون نقل می‌کنند، زید از تاریکی می‌ترسد مساویست با اینکه هر وقت زید در جای تاریکی قرار می‌گیرد، ناگهان سراپا عرق می‌شود و شروع به لرزیدن می‌کند. ترس تعریف‌اش همین است. بله، زید اگر از تاریکی بترسد، شکی نیست که وقتی در جای تاریکی قرار می‌گیرد، سرتاپا عرق می‌شود و شروع به لرزیدن می‌کند. ولی این سرتاپا عرق شدن و شروع به لرزیدن کردن معلول ترس است نه ترس. و در واقع تعاریف عملی اینها را خود ترس تلقی می‌کنند. و این همان چیزی بود که در جلسه قبل هم به آن اشاره کردم که ترس چیزی است. و اینکه سرتاپا عرق بشویم و شروع به لرزیدن بکنیم، چیز دیگر. نمی‌شود ناشی‌ء را با منشأ یکی گرفت. تعاریف عملی دارند ناشی‌ء را با منشأ یکی می‌گیرند، با اینکه منشأ علت ناشی‌ء است.

باز مثال خود واتسون این است که وقتی گفته می‌شود، فلان کس بسیار باهوش است، این را اینجوری تعریف می‌کنیم: فلان کس در آزمون بهره هوشی «استاندارد فوردبینه» بیش از ۱۳۵ امتیاز آورده است. شما وقتی بهره هوشی استاندارد فوردبینه، آزمایش مخصوص روانشناس معروف انگلیسی را به کار می‌برید، می‌گویید کسی که ۱۳۵ امتیاز آورده است، باهوش است. بسیار خوب، ولی باهوش بودن یعنی ۱۳۵ امتیاز بیشتر آوردن یا یکی از آثار باهوش بودن این است که ۱۳۵ امتیاز در تست بیشتر بیاورد؟

۲. یک مشکل دومی هم در علوم تجربی انسانی وجود دارد و آن این است که در علوم تجربی انسانی گاهی یک امر نفسانی را که در میان اقوام و ملل مختلف به صور مختلف ظهور می‌کند، تعریف عملی می‌کنند. یک امر نفسانی گاه در میان ملل مختلف ظهور مختلف دارد، مثلاً گفته‌اند که انگلیسیان وقتی می‌ترسند، دهانشان را باز می‌کنند. یعنی وقتی ترس شدید برایشان حاصل می‌آید، دهانشان را باز می‌کنند. و این معمولاً در مورد نژاد سفید گفته شده است، اما اتفاقاً در مورد نژاد زرد گفته شده که مطلقاً ترس سبب باز شدن دهانشان نمی‌شود، بلکه اگر دهانشان باز باشد، و ناگهان امر ترس‌آوری حادث شود، فوری دهانشان را هر چه محکم‌تر می‌بندند. این مجلی‌ها و مظهرها معمولاً به مسائل فرهنگی، نژادی، جغرافیائی و منطقه‌ای بستگی

دارد. مثلاً اینکه می‌گویند چشمها از حدقه بیرون آمده است. الان تحقیقات کسانی مانند کلیفورد، روانشناس معروف انگلیسی نشان داده است که این اثر فقط در یک نژادهای خاصی است که وقتی ترس حادث می‌شود، چشم‌ها از حدقه بیرون می‌زند. و در بسیاری از نژادهای دیگر از جمله در نژادهای بومی استرالیا، نشان داده است که وقتی شدت ترس پیدا می‌شود، به جای اینکه چشمهایشان مثل ما از حدقه بیرون بزند، چشمهایشان فوری بسته می‌شود. این است که اگر شما اینها را تعاریف عملی بکنید، در واقع دارید تفاوت‌هایی را که به خاطر نژادها، جغرافیا و فرهنگهای مختلف، پدید آمده نادیده می‌گیرید و نادیده گرفتن اینها به معنای نادیده گرفتن یک بخشی از واقعیت نیست، بلکه به معنای دقیقاً قلب شدن واقعیت است. یعنی یک جا چشمش را می‌بندد چون ترسید، یک جا از شدت شادی بسته است. و اتفاقاً در میان سرخ پوستان امریکا گفته‌اند از شدت شادی چشمهایشان را فوری می‌بندند. یک جا می‌بینید شادی علت بستن چشم است و یک جا ترس، حالا شما این بستن چشم را می‌خواهید علامت برای کدام بگیرید؟ اولاً اگر می‌خواهید بگیرید، باید علامت بگیرید و حال آنکه شما بالاتر از علامتش را هم می‌گفتید، این است که این تعاریف در اینجا باز موفق نیستند.

از دهه ۱۹۶۰ به این طرف تقریباً می‌شود گفت در

همه قلمروها تعاریف عملی حذف شده‌اند، حتی در قلمرو خود علوم طبیعی که بریجمن در ابتدا آنجا می‌خواست به چنین ابداعی دست بزند. اما در عین حال یک نکته وجود دارد و آن اینکه امروزه عرف فیزیکدانان و عرف صاحبان علوم تجربی می‌گویند: اگر چه تعریف با دستگاههای اندازه‌گیری، یعنی آن چه که بریجمن می‌گفت، مقبول نیست، ولی در عین حال هر چه بشود دستگاههای اندازه‌گیری اختراع کنیم، بهتر است. ولو به درد تعریف نمی‌خورد ولی اتهامات را کم می‌کند.

ساختن دستگاههای اندازه‌گیری برای باور؛ فیلسوف دینی که شاید اسمش را به مناسبتهای دیگر شنیده باشید، یعنی آقای فیلس که از طرفداران ویتگنشتاین است و قائل به تقدم ایمان بر تعقل fideism است. ایشان یک کتاب در باب فلسفه دین نوشته تحت عنوان «معنی باور» The meaning of Belief، در این کتاب ایشان، در سال ۱۹۵۰، می‌خواهد باور را تعریف عملی بکند، ماکمی می‌گوئیم یک کسی به یک مطلبی باور دارد؟ یا کی می‌گوئیم کسی مطلبی را باور ندارد؟ ایشان می‌خواهد بگوید در یک چنین اموری مثل باور میتوان گفت این مقدار باور دارد، و آن مقدار باور ندارد. این روحیه به طور کلی از بین نرفته است، ولو در مقام تعریف از دستگاههای اندازه‌گیری استفاده نمی‌کنند. ولی اینکه اساساً بشود امور را

اندازه‌گیری کرده و به صورت کمی درآورد، این یک روحیه‌ای است که در میان ما هست. «ورنه گنون» فیلسوف معروف فرانسوی پیش بینی می‌کرد که این همچنان هم ادامه پیدا کند. یعنی روحیه کمی کردن همه چیز، همه چیز را با کمیت اندازه‌گیری کردن و با عدد نشان دادن. دوستان رجوع کنند به کتاب **سیطره کمیت و علائم آخرالزمان** و باز رجوع کنند به نقدی که آقای دکتر سروش در **تفرج صنع** بر این حرف کرده‌اند. رنه گنون در کتاب **سیطره کمیت و علائم آخرالزمان** معتقدند که یکی از علائم آخرالزمان این است که همه چیز کمی می‌شود. همه چیز را براساس عدد اندازه‌گیری می‌کنند. او در همین کتابش می‌گوید: حتی الآن استادی را بخواهید با استادی دآوری کنید، اگر بگویند یک استادی را ساعتی ۱۰۰ تومان حقوق می‌دهند، یک استادی را ساعتی ۴۰۰ تومان، فوری از شما بپرسند به نظرتان کدامیک دانشمندترند، فوری می‌گوئید آن استادی که ساعتی چهار صد تومان به او می‌دهند. این تسلط روحیه کمیتی است. بگویند یک خانه‌ای را ۲۰ میلیون تومان خریده‌اند، یک خانه‌ای را ۵ میلیون تومان خریده‌اند، به نظر شما کدام‌اش زیباتر است؟ می‌گوئید آن خانه ۲۰ میلیون تومانی حتماً زیباتر است. زیبائی را داریم با کمیت اندازه‌گیری می‌کنیم. و به همین ترتیب می‌گویند تمام دآوری‌های ما در عرصه دین، مذهب، زیبایی‌شناسی، حقوق و

اخلاق راه پیدا کرده است. ایشان می‌گویند این از علائم آخرالزمان است. و این علامت دوره‌ای است که در ادیان غربی و شرقی گفته شده است که کم‌ت بر همه چیز غلبه می‌کند.

رنه‌گون این حالت را تخطئه می‌کند و می‌گوید اگر چه سیر منطقی این حالت ادامه پیدا خواهد کرد و نمی‌شود جلوگیری را گرفت، ولی حالت بدی است. ولی خوب این بیماری باید طی بشود تا برسد به آخرش و بعد بشر به دوره طلائی برمی‌گردد.

دوستان رجوع کنند به نقدی که آقای دکتر سروش در تفرج صنع بر این کتاب کرده‌اند. ایشان گفته‌اند کمیت‌گرایی هیچ عیبی ندارد. اقتضای پیشرفت علوم آن است که تجربی‌گراتر بشوند و اقتضای شدن تجربه، کمی شدن است. بنابراین عیب و اشکالی ندارد که به شمای‌گون اشکال کرده‌اید. حال کاری به این بحث ندارم. می‌خواهم بگویم با اینکه تعاریف عملی<sup>(۱)</sup> ناموفق از آب درآمده‌اند، ولی این روحیه همچنان که گنون می‌گفت هنوز هم در میان علماء وجود دارد.

اگر دوستان دقت بکنند ما در این تعاریفی که اینجا گفته شد، هیچوقت تعاریف به جنس و فصل و حد تام، ناقص و رسم تام و رسم ناقص، ذاتی و عرضی مطرح نکردیم. و در همه این تعاریف پنجگانه‌ای که می‌گفتیم

هیچکدام از آن امور درش نبود، یک علتش این است که یک مشکل معرفت شناختی وجود دارد. از لحاظ معرفت شناختی چون تشخیص ذاتی و عرضی اینکه چه چیزی ذاتی چه چیزی است و چه چیزی عرضی چه چیز دیگری، مشکلات خیلی عدیده‌ای دارد، از تعاریف ذاتگرایانه essentialistic دیگر امروزه عدول می‌شود. تعاریف ذاتگرایانه طرفدارانش این چهار تا بزرگوارند؛ افلاطون، ارسطو، کانت و هوسرل (پدیدار شناس معروف). این تعاریف به خاطر مشکلاتش، امروزه دیگر مورد توجه قرار نمی‌گیرد. ولی با این همه هنوز هم کسانی سعی می‌کنند که این تعاریف را از نو احیا کنند. علت دیگر اینکه اگر این تعاریف امکان‌پذیر هم بود. در تفکر نقدی احتیاجی به اینها نیست. برای تفکر نقدی ما می‌خواهیم ببینیم، کسی که سخنی می‌گوید سخنش صواب است یا ناصواب، سخنش صادق است یا ناصادق. و بر این اساس باید ببینیم الفاظی که ما با آنها تعاطی می‌کنیم، آیا معنای روشنی دارند یا نه؟ و برای اینکه الفاظ دچار ابهام نباشند همین پنج قسم تعریف که تا الان مطرح شد اگر بشناسیم و هر کلمه‌ای را دقیقاً از هر یک از این پنج راه، تعریف کنیم، برای ما کفایت می‌کند. به تعبیری دیگر، تعاریف ذاتگرایانه در مقام نقد گفتار دیگران سودمند نیستند. در مقام نقد و فهم گفتار دیگران ما باید ببینیم الفاظی و مفرداتی که بکار رفته‌اند، به چه معنایی اخذ شده‌اند.

معانی که برای الفاظ و مفردات گفته میشود یکی از همین پنج قسم معنی است که گفته‌ایم. بنابراین تعاریف ذات‌گرایانه برای یک نوع وجود شناختی؛ یک نوع فلسفه مابعدالطبیعه سودمندند ولی برای نقد سخنان دیگران سودمند نیستند. چون با الفاظ است که ما با سخنان دیگران سروکار داریم و الفاظ هم از یکی از این پنج راه تعریف می‌شوند.

تفکر نقدی چون یک علم مصرف‌کننده است نه تولیدکننده، از دانشهای مختلف و از هر چه که بشود در راه نقد آراء دیگران استفاده کرد، استفاده می‌کند. یک دانشی نیست که خودش تولیدات داشته باشد. یک بخشی از منطق صورت استفاده کرده، یک بخشی از منطق ماده استفاده می‌کند، یک بخشی از معرفت‌شناسی استفاده می‌کند، یک بخشی از فلسفه علوم استفاده می‌کند و یک بخشی از روش‌شناسی علوم نیز استفاده می‌کند. از این علوم یک قسمتهای را برمی‌گیرند و همه‌اش را در تفکر نقدی گرد می‌آورند. یعنی آن قسمتهایی از علوم را که به درد آراء و نظریات دیگران بخورد و ما بتوانیم غث و سمین استدلال‌ات را از هم جدا کنیم. از این نظر در تفکر نقدی یک حالت منقطع منقطع و موزائیکی وجود دارد. چون هر تکه‌ای از جایی آمده است و بغل هم به غرض واحدی چیده شده است و مضافاً بر این، عرض کردم که در بحث ما مقطع بودنش یک فعل دوم هم دارد و آن اینکه خیلی از

مباحثی که در تفکر نقدی گفته شده، اصلاً گفتنش اینجا ضرورت ندارد. چون دوستان می دانند؛ مثلاً کتابهای تفکر نقدی یک بخش اش درباره قیاس،... گفته شده که از منطق گرفته شده است. و اینها دیگر در اینجا گفتن ندارد. به همین دلیل این بحثی که الان تمام شد با این بحثی که الان می خواهم شروع کنم، علی الظاهر هیچ ارتباطی با هم ندارند.

# مغالطات در تفکر نقدی



## مغالطه در تفکر نقدی

بحثی که الان می‌خواهم شروع بکنم، مغالطه در تفکر نقدی است. مغالطه در میان ما اولاً انواعش خیلی کم شناخته شده است. در میان کتابهای منطقیون ما بیشتر از شانزده قسم مغالطه تاکنون ندیده‌ام. ابن سینا که در این باب از همه مفصل‌تر سخن گفته، صحبت از ۱۶ قسم مغالطه کرده است. اما در غرب سعی کرده‌اند یک استقراء تامی از مغالطات انجام دهند، و این استقراء تام مغالطات را در تفکر نقدی می‌آورند. اگر دوستان دقت کرده باشند، الان در غرب چون منطق کاملاً صوری است، مغالطاتی که در میان کتابهای منطق می‌آید، فقط یک قسم مغالطات است، آن هم مغالطات صوری است. بقیه مغالطات در کتابهای منطقی نمی‌آید، بلکه آنها در کتابهای مربوط به تفکر نقدی می‌آورند. تاکنون ۷۲ نوع مغالطه استقراء کشف شده و در کتابها می‌آید. این مغالطات را اگر بخواهیم تقسیم‌بندی کنیم، می‌شود اول به دو قسم عمده تقسیم‌بندی کرد:

### ۱. مغالطات صوری<sup>(۱)</sup>: این قسمت، آن قسمتی

است که ما درش قوی هستیم و در کتابهای منطقی ما

این نوع مغالطات ذکر می شده. و این ۱۶ قسم مغالطه‌ای که عرض کردم، ۹ قسم‌اش در کتابهای ما از همین مغالطات صوری است. ۷ قسم‌اش غیر صوری است.

۲. مغالطات غیر صوری<sup>(۱)</sup>: مغالطات غیر صوری در

درونشان به دو دسته تقسیم می شوند:

### ۲.۱. مغالطات زبانی **Linguistic Fallacies**:

اینها مربوط می شوند به نوع اشتباهات در ناحیه زبان مثلاً هر نوع مغالطه‌ای که از اشتراک لفظی ناشی شود، از این نوع مقوله است. چون اشتراک لفظی مربوط می شود به زبان. و جزو مغالطات زبانی است.

### ۲.۲. مغالطات ربطی یا ناظر به ربط

### **Relevance Fallacies**: این مغالطات به این

بحث می پردازند که چه ربط و نسبتی بین نتیجه و مقدمات وجود دارد. این ربطش از چه مقوله‌ای است. مغالطات ناظر به ربط در درونشان به ۳ دسته تقسیم می شوند:

### ۲.۲.۱. مغالطات ناشی از حذف: مغالطات ناشی از

حذف، مغالطاتی هستند که در درونشان یک امری که برای نتیجه ضرورت دارد، حذف شده است. یعنی در سیر استدلالی، یک امری که برای نتیجه ضرورت دارد و اگر نباشد نتیجه نمی تواند پدید بیاید حذف شده است، چون اگر بیاورند نادرستی استدلال معلوم

می‌شود. مثلاً فرض کنید مقدمه‌ای لازم است برای اینکه از لحاظ صورت آن نتیجه عاید نیاید و آن مقدمه نیامده است. چون اگر می‌آمد ماده‌اش فاسد بود، فوری طرف توجه پیدا می‌کرد که یک ماده در استدلال راه پیدا کرده است. آن وقت برای اینکه ماده فسادش معلوم نشود، اصلاً آن را نیاورده‌اند. پس حالا از لحاظ استدلال ما یک عیب و ایرادی داریم که این عیب و ایراد، بعداً خواهم گفت، از دو راه قابل ارتفاع است. یعنی دو راه برای رفع مغالطه وجود دارد.

### ۲.۲.۲. مغالطه ناشی از تجاوز یا ناشی از نفوذ<sup>(۱)</sup>:

نفوذ یعنی نفوذ عامل بیگانه. این مغالطات، مغالطاتی هستند که در استدلال، یک مقدماتی می‌آیند که ربطی به نتیجه ندارند، ولی برای اینکه چشم ما را کور کنند و نتیجه را زود بپذیریم این مقدمات زائد را آورده‌اند. یعنی در واقع استدلال، استدلالی است که به نتیجه نمی‌رسد اگر آن حشور و زوائد نمی‌آمد و زود متوجه می‌شدند که این مقدمات هیچوقت منتج به آن نتیجه نخواهند بود، اما یک سلسله سیر داغ و پیاز داغ اضافه کرده‌اند تا ما را از اینکه این مقدمات موصل به آن نتیجه نمی‌تواند باشد، غافل کنند. یعنی در واقع به جای اینکه مقدماتی را اضافه کنند که بتوانند ما را به نتیجه برسانند، چون آن مقدمات درست‌تر نیست، مقدماتی را اضافه

می‌کنند که آنها فقط برای فریب ماست. از این نظر به آنها می‌گویند نفوذی یعنی نفوذ عامل بیگانه؛ چیزی که با نتیجه بیگانه است. و یا تجاوز که گفته می‌شود به این معنی است که امر نامربوطی به آن مقدمات مربوط تجاوز کرده و با آن مقدمات آمیخته شده است.

۲.۲.۳. مغالطات ناشی از فرض<sup>(۱)</sup>: این مغالطات، مغالطاتی اند که در شأن یک فرض آمده که این فرض به لحاظ صورت، استدلال را تمام می‌کند، ولی خود فرض اثبات نشده است. و چون خود فرض اثبات نشده است، می‌گوییم اگر این فرض اثبات شده بود، دیگر از لحاظ صورت مشکلی نداشت. از این نظر به آن می‌گویند فرض. مراد از فرض یعنی فرض نامقبول. یا لااقل یعنی فرض ناموجه. فرضی که هنوز توجیهی برایش نداریم. معمولاً این ۷۲ قسم مغالطه را می‌گنجاند در این تقسیم‌بندی که بالمآل می‌شود پنج قسم. مغالطات صوری، زبانی، ناشی از حذف، ناشی از تجاوز و ناشی از فرض نامقبول.

۱. مغالطات صوری<sup>(۲)</sup>: مغالطات صوری را فعلاً حذف می‌کنیم، چون این مغالطات را کاملاً دوستان می‌شناسند. البته اگر وقت پیدا کردم و این قسمت‌ها را تمامش کردم، آن وقت در مورد مغالطات صوری سه تااش را که در منطق ما ناشناخته عرض می‌کنم.

## ۲.۱. مغالطات زبانی<sup>(۱)</sup>: قبل از اینکه وارد بحث

بشوم، چند تا کتاب در باب مغالطه معرفی می‌کنم. این چند تا کتابهای خیلی خوب و کلاسیک‌اند. به یک معنی مغالطه در منطق می‌آید، ولی این کتابها مخصوص مغالطه نوشته شده‌اند.

### ۱- Fallacy مغالطه به صورت مفرد نه جمع.

نوشته‌ای است که از دو تن از منطقیون معروف امریکا به نام وارد فرساید<sup>(۲)</sup> و ویلیام بی هولتر<sup>(۳)</sup>. حسن این کتاب اولاً این است که بسیار جامع است، یعنی این ۷۲ مغالطه همه‌اش بلااستثناء دارد، دوم اینکه مثالهایش واقعی است، یعنی از کتابهای مختلفی که متفکران مختلف نوشته‌اند، مغالطه‌اش را استخراج کرده‌اند. سوم کتابی است آموزشی و تمرین دارد.

### ۲- Fallacies یعنی مغالطات. نوشته سی. ال.

هملین<sup>(۴)</sup>

### ۳- Historiar's Fallacies نوشته هکت<sup>(۵)</sup>.

### ۴- The Book of the Fallacies نوشته ماتزن

پری.<sup>(۶)</sup> (این کتاب از همه جدیدتر است).

### ۲.۱.۱ مغالطه ترکیب یا تألیف<sup>(۷)</sup>: مغالطه‌ای است

ناشی از اینکه، حکمی را که حکم یک یک اعضای یک

1- Linguistic

2- W.Ward Ferside

3- William B. Holther

4- C.L. Hamblin

5- David Hackett

6- Madsen Pirie

7- Composition

طبقه است به کل آن طبقه نسبت دهیم. یعنی فرض کنید یک گروهی، یک دسته‌ای یک یک اعضایشان یک حکمی داشته باشند، بعد حکمی را که یکایک اعضا واقعاً دارند، این را یکبار بخواهیم به کل هم نسبت دهیم. در اینجا می‌گویند مغالطه ترکیب صورت گرفته است و این جایز نیست. مثلاً یک کسی بگوید این ارکستر بهترین ارکستر است، چون تک تک نوازنده‌گانش بهترین نوازندگانند. این مغالطه است. یعنی می‌شود هر کدام از اعضا ارکستر در رشته خود بهترین باشند. اما با این همه ارکستشان بدترین هم می‌تواند باشد. اصلاً اگر واقعاً اینجور بود؛ خوب دیگر ارکستر نمی‌خواستیم. بهترین‌ها می‌آمدند بغل هم می‌نشستند و هر چه می‌نواختند بهترین می‌شد. منتهی این دیگر برای خودش می‌نواخت، آن یکی هم برای خودش. پس می‌تواند در واقع تک تک اعضا بهترین باشد، ولی حاصل، بدترین ارکستر باشد. این مثال ساده است. بعضی اوقات این نوع مغالطات در علوم صورت می‌گیرد، مانند آن مغالطه‌ای که طرفداران لیبرالیسم ادعا می‌کنند. البته لیبرالیسم اینجا یک شاخه‌اش مراد است. لیبرالیسم سه شاخه دارد: فرهنگی، اقتصادی و سیاسی. لیبرالیسم اقتصادی شعارش *Lesse fere* است، یعنی بگذار بکنند. اما چه جوری؟ می‌گویند در زمینه اقتصادی هر که هر چه می‌خواهد بکند. استدلال این است که می‌گویند هر فردی به طور غریزی در پی

منافع خودش است. بنابراین اگر برای مردم، هیچ منعی و ردعی از لحاظ فعالیت‌های تجاری، اقتصادی ایجاد نکنیم، هر کدام شان دنبال منافع خودش می‌روند، و وقتی هر فرد جامعه دنبال منافع خودش باشد، کل جامعه هم منافع‌اش تأمین شده است. این هم یک نوع مغالطه از نوع مغالطه ترکیب است. می‌تواند هر فرد در جامعه به دنبال منافع خودش برود، ولی کل جامعه به منافع خودش نرسد و منافع‌اش از این راه حاصل نیاید. یا مثلاً بگویید فلان ایرلندهای جوان مرگ می‌شود.<sup>(۱)</sup> آن وقت یک نفر بگوید ایرلندیها تمام‌شان جوان مرگ می‌شوند. با این همه تعجب می‌کنم که چرا این قوم، قوم پیری است و اینقدر در طول تاریخ مانده است. با استناد اینکه تک تک اعضاء زود از دنیا می‌روند. آن وقت چه جوری این قوم اینقدر عمر کرده است.

این مغالطه بیشتر در زبانهایی پیش می‌آید که برای طبقه همان «افعالی» به کار می‌رود که برای افراد به کار می‌رود. در زبان انگلیسی بریتانیایی Class هم به مجموعه اطلاق می‌شود یعنی Collective entity که هویت جمعی دارد. و هم به تک تک افراد گفته می‌شود یعنی به individual. اگر لفظی باشد که هم دلالت بر مجموعه کند و هم دلالت بر تک تک افراد، در این

۱- مثالی است که در کتابها می‌آورند و در اروپا معروف است که ایرلندی‌ها جوانمرگ می‌شوند.

صورت این مغالطه خیلی ممکن است رخ دهد. علی‌الخصوص وقتی که به این کلمه Class، چه وقتی که بر مجموعه اطلاق می‌شود و چه بر فرد اطلاق می‌شود، یک فعل نسبت دهیم. مثل زبان انگلیسی امریکایی که می‌گویند: The class is the best. و مراد از class در اینجا مجموعه است. و وقتی می‌خواهند بگویند کلاس خسته است، می‌گویند: The class is tired. اینجا مراد از class یعنی تک تک افراد خسته‌اند. انگلیسی بریتانیایی فرقی با انگلیسی امریکایی این است که در امریکایی به هر دو is نسبت داده می‌شود. و این خیلی برای مغالطه مستعد است. ولی در بریتانیایی این کار را نمی‌کنند. وقتی که بگویند کلاس بهترین کلاس است، is به کار می‌برند. ولی وقتی می‌خواهند بگویند کلاس خسته است، are به کار می‌برند. پس به این خاطر است که این مغالطه بیشتر مورد پیدا می‌کند. یک وقتی که اساساً به آن هویت جمعی و انضمامی همان لفظ اطلاق بشود که تک تک افراد اطلاق می‌شود. مثل کلمه class یا crew در انگلیسی، که هم به تک تک افراد یک تیم می‌گویند و هم به مجموعه افراد. مورد دوم که بدتر است، این است که همان فعلی که برای هویت جمعی به کار می‌رود، برای تک تک افراد هم به کار می‌رود. از این نظر گفته‌اند این مغالطه در میان امریکاییها بیشتر از انگلیسها رخ می‌دهد. چون در زبان انگلیسی امریکایی وقتی

بخواهیم این کلاس بهترین کلاس است به کار می‌بریم و نیز وقتی بخواهیم بگوئیم این کلاس خسته است، باز is به کار می‌بریم. این مغالطه در اصل زبانی نیست. ولی وقتی با زبانی سروکار داشته باشیم که لغتی را که برای مثلاً هویت جمعی به کار می‌بریم. با لغتی که برای تک تک افراد به کار می‌بریم یکی باشد در این جا این نوع مغالطه مستعدتر است. از این مهمتر فعلی را که برای هویت جمعی به کار می‌رود، با فعلی که برای تک تک افراد به کار می‌رود، یکی باشد.

۲.۱.۲. مغالطه انقسام یا تجزى<sup>(۱)</sup>: در مغالطه تألیف یا ترکیب ما می‌آمدیم حکم تک تک افراد یک مجموعه را به کل مجموعه نسبت می‌دادیم و اینجا می‌خواهیم حکم کل مجموعه را به تک تک افراد نسبت دهیم. اینجا می‌گویند مغالطه انقسام یا تجزى پیش آمده است. البته تجزى بهتر از انقسام است. مثلاً در مورد یک زبانی که در حال انقراض است گفته می‌شود، این زبان در حال انقراض است. بعد به عضوی از این زبان که سخن می‌گویند حالت انقراض بودن را نسبت دهند. یا مثلاً فلان جانور (فیل) در حال انقراض است. بعد یکی به اعضایش اشاره کند و بگوید: این هم در حال انقراض است. یعنی حکمی را که به کل نسبت می‌دهند، بخواهند به این فرد خاص هم نسبت دهند. مخصوصاً

این مغالطه در وقتی که با آمار سروکار داریم، فراوان پیش می آید. مثلاً گفته می شود (مغالطه ای که معمولاً در کتابهای غربی می نویسند)، از هر ۳ فرزندی که در دنیا متولد می شود، یکی از آنها در چین به دنیا می آید. می خواهند بگویند یک سوم جمعیت دنیا در چین است. اگر یکی مغالطه کند و بگوید اگر دو تا بچه دارید، دیگر بچه سوم نیاورید، چون بچه سوم در چین به دنیا می آید، در واقع درست است که از هر ۳ نفر یکی در چین به دنیا می آید ولی معنایش این نیست که در هر جا که ۳ فرزند به دنیا می آید، سومی در چین می آید، حکم به طور کلی درست است، ولی در مورد تک تک اعضا درست نیست. یا مثلاً شخصی براساس آمار نتیجه گرفته که هر خانواده بریتانیایی ۲/۲ بچه دارند و ۷ درصد گربه دارند، ۲۵ درصد سگ دارند، ۱/۱۵ ماشین دارند و عجیب است که این ۱/۱۵ ماشین را در یک سوم گاراژ جا می دهند. یعنی در باب خود ملت انگلستان یک آمارهایی گرفته شده است، بعد این حکم در باب ملت انگلیس، که به صورت مجموعی صادقی است که هر فردش ۱/۱۵ ماشین دارد... را در باب تک تک اعضا نسبت بدهیم. این مغالطه ای آسان است.

در این مغالطه یک نکته وجود دارد و آن اینکه یک وقتی شما می آید حکم مجموعه را به عضو مجموعه نسبت می دهید و یک وقت حکم مجموعه را به زیر مجموعه نسبت می دهید. این دومی وجه مغالطه

بودنش بیشتر است و از این نظر به دومی می‌گویند تجزّی پیچیده<sup>(۱)</sup> البته به یک معنی عضو مجموعه هم زیر مجموعه است، یک زیر مجموعه‌ای را که دارای عضو است.

اما اگر حکم ملت را به خانواده نسبت دهیم، حکم مجموعه به زیر مجموعه نسبت داده شده است. مثلاً حکمی که افراد این موسسه دارند، اگر به یکایک افراد موسسه نسبت دهیم، از مقوله اول است. ولی حکمی را که موسسه دارد به گروه کلام موسسه نسبت دهیم، این دیگر به زیر مجموعه نسبت داده شده است. و این مغالطی بودنش، به لحاظی بیشتر است. به خاطر اینکه آدم زود می‌فهمد که حکم یک مجموعه به فرد نمی‌شود سرایت کند، ولی دیرتر می‌فهمد که حکم یک مجموعه را به مجموعه کوچکتر آن نمی‌شود نسبت داد. این است که دومی وجه مغالطی‌اش بیشتر است.

حالا یک نکته در اینجا وجود دارد و آن اینکه رمز مغالطه تجزّی<sup>(۲)</sup> و مغالطه ترکیبی<sup>(۳)</sup> چیست؟ یعنی مغالطی بودنش به چه دلیل است؟ آدم از مثال می‌فهمد که مغالطی است، اما چرا مغالطی است؟ به تعبیر دیگر، در آن مواردی که می‌توانیم حکم کلی را به جزء نسبت دهیم، یا بالعکس چه مواردی است که گویا این مغالطه

آن شرایط را رعایت نکرده است؟ یا به صورت دیگر عرض بکنم. آیا هیچوقت نمی شود حکم کل را به جزء نسبت داد؟ و هیچوقت نمی شود حکم جزء را به کل نسبت داد؟ اگر گفتید چرا، در مواردی می شود. آن وقت می گوئیم آن موارد چه شرایطی دارد که معلوم می شود کسی که این مغالطه را مرتکب می شود، دیگر آن شرایط را رعایت نمی کند. مثلاً شما اگر یک دانه گندم داشته باشید، این وزن دارد. آیا می شود گفت یک مشت گندم هم وزن دارد؟ چرا می شود؟ پس ما توانستیم حکم جزء را به کل هم نسبت دهیم. لذا معلوم می شود همه وقت هم مغالطی نیست. معلوم می شود یک شرائطی است، اگر آن احراز بشود، می شود حکم را به جزء نسبت داد یا حکم جزء را به کل نسبت داد. پس معلوم می شود که در مغالطه آن شرائط احراز نشده است. حالا آن شرائط چیست؟ یک تلاشهایی در این جهت صورت گرفته یکی، دوتاش را عرض می کنم.

کسانی گفته اند اگر بخواهیم حکم جزء را به کل نسبت دهیم. باید هویت، هویت انتزاعی نباشد. هویت انضمامی باشد. اگر هویت انضمامی باشد، می شود و آمده اند گفته اند مجموعه ها از لحاظ هویت به دو دسته قابل تقسیم اند؛ آنهاییکه هویت انضمامی<sup>(۱)</sup> دارند و

آنهائیکه هویت انتزاعی<sup>(۱)</sup> دارند.

هویت انتزاعی به مجموعه‌ای گفته می‌شود که اعضای آن همزمانی شان امکان‌پذیر نیست. اما نه اینکه امکان‌پذیر نیست، یعنی نه اینکه امکان عقلی ندارد، بلکه امکان وقوعی ندارد که اعضای این مجموعه در کنار هم قرار بگیرند. مثلاً گفته شده که اگر ما یک مجموعه داشته باشیم از فیل ماموت بعلاوه افلاطون، بعلاوه ساختمان دانشگاه تهران. این مجموعه را می‌گویند یک مجموعه‌ای است که دارای هویت انتزاعی است. چون ما می‌دانیم که سه تا با هم همزمانی نمی‌توانند داشته باشند. تا فیل‌های ماموت از بین نرفتند اصلاً انسان پدید نیامد تا افلاطون پدید بیاید. و تا افلاطون از بین نرفت، ساختمان دانشگاه تهران پدید نیامد. به یک چنین مجموعه‌ای، مجموعه دارای هویت انتزاعی گفته می‌شود. یعنی ما در واقع یک چنین چیزی نداریم. ما آمده‌ایم مجموعه‌ای را در عالم ذهنمان با این فرض بعلاوه این فرض فراهم کرده‌ایم. این مجموعه‌ها اگر اوصافشان یک وصف مشترک داشته باشد، به کل نمی‌شود نسبت داد. مثلاً فیل ماموت دارای وزن است، افلاطون هم که حتماً وزن داشته است، خیلی وزین بود. ساختمان دانشگاه تهران هم دارای وزن است. اما به این مجموعه وزن را

نمی شود نسبت داد. نمی شود گفت فیل ماموت بعلاوه افلاطون بعلاوه ساختمان دانشگاه تهران وزن دارد. انتزاعی یعنی اینکه این سه تا هیچوقت با هم اجتماع نکرده اند. اجتماعشان امری ذهنی و اعتباری است. حالا گفته شده اگر ما چنین مجموعه ای داشته باشیم، حکم تک تک افراد را به آن نمی شود سرایت داد. نمی شود گفت فیل ماموت دارای وزن بود، افلاطون هم وزن داشته و ساختمان دانشگاه تهران هم وزن دارد، پس این مجموعه دارای وزن است، پس اینجا گفته اند که شکی نیست حکم جزء را به کل نمی شود نسبت داد... اگر چیزی بخواهد متصف به وزن شود، باید وجود عینی خارجی داشته باشد. تا وجود عینی خارجی نداشته باشد، متصف به وزن نمی شود. حال آنکه این مجموعه اصلاً وجود عینی خارجی ندارد. یک زمانی فیل ماموت وجود عینی خارجی داشته، ولی افلاطون وجود عینی خارجی نداشت، و یک زمانی افلاطون وجود عینی خارجی داشته، فیل ماموت وجود عینی خارجی نداشته. به هر حال در هر زمانی یکی از این سه تا بوده و آن دو تای دیگر نبوده است. پس ما اصلاً یکی شیء که این مجموعه را بشود اسم آن دانست، نداریم. به تعبیر دیگر اگر جهان، جهان زمانیات نبود و به تعبیر بعضی ها اگر از دیدگاه خدا، به عالم نگاه کنیم این مجموعه دارای وزن است. چون هر سه نزد خدا حضور دارند، و خدا امری است فوق زمان.

آن وقت می شود به هر سه وزن نسبت داد. چون هر یک موجودی هست به نام فیل ماموت بعلاوه افلاطون بعلاوه ساختمان دانشگاه تهران. یعنی از دید خدا گویا انضمامی است. اما ما که زمانی هستیم، از لحاظ ما تا فیل ماموت از بین نرود، افلاطون موجود نمی شود. بنابراین شی باید وجود داشته باشد، تا بشود به آن وزن را نسبت داد.

حالا اگر انضمامی باشد، می شود نسبت داد یا نه؟ آیا شرط لازم و کافی است یا فقط شرط لازم است؟ برای اینکه دوستان توجه بکنند به اینکه مطلب چیه، یک مناظره ای را بیان می کنم. راسل در مناظره ای که با کاپلستون دارد، در بی.بی.سی لندن، در باب وجود خدا، (به فارسی هم دو، سه بار ترجمه شده است) آنجا کاپلستون می گوید: تک تک موجودات هستی نیازمند علت اند. موجودات هستی ممکن الوجودند، پس نیازمند به علت هستند. و وقتی یک یک موجودات هستی نیازمند علت اند، پس جهان هستی نیازمند علت خواهد بود. راسل می گوید: شما مغالطه تسری دادن حکم اجزاء به کل را منجر شده اید. چون راسل می گوید: من هیچ بعید نمی بینم که تک تک اجزاء جهان هستی ممکن الوجود باشند و بنابراین نیازمند به علت ولی کل مجموعه نیازمند به علت نباشند. اول اثبات بکنید که حکم را می شود از تک تک اجزاء به کل سرایت داد. و من اصلاً این را قبول ندارم. بعد مثال

می‌زند و می‌گوید اگر بخواهید نمونه‌ای برای شما بیاورم، حرف شما کاپلستون مثل این است که یک کسی بگوید هر انسانی در عالم مادر دارد، پس نژاد بشر هم یک مادر دارد. بعد بخواهد دنبال مادر نژاد بشر بگردد. درست است که هر انسانی یکان یکان اگر بخواهیم در نظر بگیریم دارای مادر است، ولی نمی‌شود گفت که نوع انسان هم دارای مادر است. یک مادر گنده! برای نوع انسان. پس تک تک انسانهای روی زمین دارای مادرند، ولی نژاد بشر دیگر دارای مادر نیست.

اول مطلبی که در مثال راسل وجود دارد، این است که احتمال دارد کسی بگوید: نه، این مثال شما در مورد هویت انتزاعی است. چون کل نژاد بشر هیچوقت در آن واحد تحقق ندارد. بعضی از اجزایش می‌آیند بشرط اینکه بعضی از اجزاء دیگر قبلاً از بین رفته باشند. حالا اگر راسل بگوید من مثالی می‌زنم از مقوله انضمامی که مثل نژاد بشر نباشد که هویت‌اش واقعاً انتزاعی است. مثلاً ایشان اینجور می‌گویند: این مثال را خود راسل نزده، بعد آقای پل ادواردز صاحب دائرة المعارف معروف، استدلالی دارد بر ضد کاپلستون و به سود راسل. او می‌گوید: من عیب سخن راسل را برطرف می‌کنم. اگر شما می‌گوئید مثالتان دارای هویت انتزاعی است، من مثالی می‌زنم از هویت انضمامی، ولی می‌بینید که آن را هم نمی‌شود گفت: می‌گوید: یک

جنگل را در نظر بگیرید، این جنگل هویتش انضمامی است، چون تمام اعضایش در یک زمان اجتماع دارند، حالا هر درختی در این جنگل دارای ریشه است، آیا می شود گفت جنگل هم یک ریشه دارد؟ نه. با اینکه هویت، هویت انضمامی است. هر درختی را در جنگل می شود اشاره کرد و گفت این درخت دارای ریشه است. آن درخت دارای ریشه است. ولی بعد نمی شود نتیجه گرفت که جنگل هم دارای ریشه است. پل ادواردز با این مثال نشان می دهد که اصلاً مدعای مذهبیهون درست نیست. و نشان می دهد برای اینکه وصف تک تک اجزاء را به کل بخواهیم نسبت دهیم، صرف هویت انضمامی کفایت نمی کند. چون ما الان با یک چیزی که دارای هویت انضمامی است روبرو هستیم، یعنی جنگل. با اینکه تک تک اجزایش دارای ریشه هستند، اما جنگل دارای ریشه نیست. تک تک اعضا دارای ساقه اند، ولی جنگل دارای ساقه نیست.

بنابراین هویت انضمامی شرط لازم است، نه شرط کافی. حالا دنبال شرط کافی بگردیم. ببینید شما در باب جنگل می توانید بگوئید که دارای ریشه نیست، اما از آن طرف، اگر من گفتم این درخت دارای وزن است. آن درخت جنگل دارای وزن است،... آیا بعد می توانم نتیجه بگیرم که جنگل دارای وزن است؟ بله، زیرا جنگل وزن دارد. چه فرقی بین ریشه و وزن وجود دارد که در این هویت انضمامی در باب ریشه نمی توانم

استدلال بکنم، اما در باب وزن می شود استدلال کرد؟ اینجا کسانی آمده اند گفته اند: رمزش این است که باید ببینیم آن چیزی که می خواهیم به تک تک نسبت بدهیم چیست؟ اگر آنکه به تک تک نسبت می دهید، جزء تک تک است به کل نمی شود نسبت داد، اما اگر وصف تک تک است، می شود به کل نسبت داد. یعنی فرق وزن و ریشه در این است که ریشه برای تک تک درختان جزء اوصافشان است یا جز جزئشان؟ ریشه یک جزء درخت است. اما وزن هم جزء درخت است یا وصف درخت؟ وصف درخت است. گفته اند پس رمز این است که اگر آن چیزی را که دارید به تک تک اعضاء نسبت می دهید، جزء اعضاء باشد، آن وقت به کل نمی شود نسبت داد، ولو کل دارای هویت انضمامی باشد. ولی آن چیزی که دارید به اعضاء نسبت می دهید از اجزاء اعضاء نیست. از اوصاف اجزاء است. مثل وزن. آن وقت این را می شود به کل نسبت داد. پس تا الان برای اینکه وصف جزء را به کل نسبت دهیم و به تعبیر دقیقتر، وصف عضو را به مجموعه نسبت دهیم، شرط اول این است که هویت مجموعه باید هویت انضمامی باشد؛ نه هویت انتزاعی. دوم آن چیزی که به عضو نسبت می دهیم، جزء عضو نباشد بلکه وصف عضو باشد. حالا آیا این هم کنایت می کند یا نه؟ آیا اگر این دو تا شرط برآورده شود، می توان گفت که حالت وصف عضو را به مجموعه هم نسبت بدهیم یا نه؟

کسانی گفته‌اند همین مقدار کفایت می‌کند، اما کسانی گفته‌اند این هم باز کفایت نمی‌کند چرا؟ فرض کنید من یک جام شیشه‌ای داشته باشم، جام 'شیشه شفاف' است. شفافیت آیا اجزاء اش است یا وصف اش؟ وصف است. یک جام دیگر هم داشته باشیم شفاف. جام شیشه شفاف سوم نیز داشته باشیم و به همین ترتیب هزار جام شیشه داشته باشیم شفاف. آنوقت بگوئیم این کل را اگر کنار هم بگذارید شفاف است یا این که کل کدر است. با توجه به این که این جا وصف داریم. ولی وصف را نمی‌شود به کل نسبت داده و بگوئیم چون تک تک اجزاء جام شیشه شفاف‌اند پس مجموعه‌شان هم شفاف است. با اینکه مجموعه کدر است. پس وصف هم کفایت نمی‌کند. باید شرط سومی وجود داشته باشد. حالا این شرط سوم چیست؟ شرط سومی که اگر حاصل بشود حتماً بتوانیم وصف عضو را به مجموعه نسبت دهیم؟

گفته‌اند مطلب شرط سومی که می‌گذاریم این است که باید میان وصف نسبی و نفسی فرق بگذاریم. البته این هم ابهام دارد. و خیلی قابل دفاع نیست. اما این را گفته‌اند. وصف باید نفسی باشد نه نسبی. یعنی در خود شیء باید وجود داشته باشد نه نسبتی باشد که حاصل شیء دیگر. گفته‌اند وصفی وقتی بدست آید که شیء را با شیء دیگر بسنجیم، آنوقت معلوم نیست که اجتماعی که می‌کند این حاصل بیاید. به تعبیر دیگری

خود شفافیت و خود کدورت دو تا امر نسبی اند. حتی جام شیشه شفاف هم کدورت کمی دارد. آن کدورت کم با کدورت کم دیگر و کدورت کم دیگر، کم کم مثل قلب کافر می شود. یکسره مکدر می شود. اما وزن دیگر اینجور نیست. نمی شود گفت چیزی که دارای وزن است یک بی وزنی کمی هم دارد که این بی وزنی کم با یک بی وزنی کم دیگر یواش یواش مجموعه بی وزن می شود. پس یک نوع نفسیت باید در کار باشد. نسبت نباید در کار باشد و گرنه اگر گفتید این اتم کوچک است یا بزرگ؟ بگوئیم این کوچک است، اتم بعدی هم کوچک است، اتم دیگر هم کوچک است الی آخر پس کل عالم که مجموعه اتم هاست کوچک است. می گوئیم کوچکی یک امر نسبی است. همین کوچک به یک معنی یک نوع بزرگی دارد. این سخنی است که گفته اند. آیا این کفایت می کند یا نه؟ تا اینجا گفته شده است. از این به بعد دیگر کسی حرفی نزده ولی هنوز بعضی از این بحث ناراضی اند و می گویند آنچه را که گفته ایم نمی توان تام دانست و گفت که شرط لازم و کافی حاصل آمده تا بشود حکم عضو را به حکم مجموعه نسبت داد. این مقداری است که تا الان گفته شده است و تأمل کنید.

عکس این معنی یک مقدار مشکل است. چه زمانی می توانیم صفت مجموعه را به عضو نسبت دهیم؟  
 قدما در این باب ترکیب حقیقی و ترکیب اعتباری را

پیش می‌کشیدند و خیلی مفصل است.

۲.۱.۳. مغالطه تجوهر یا واقعیت عینی دادن<sup>(۱)</sup>:

hypostatis به معنای اقنوم و جوهر است. این مغالطه را ازش تعبیر کرده‌اند به مغالطه اقنوم سازی یا جوهرسازی. گاهی هم ازش تعبیر می‌کنند به reification. الان این تعبیر دوم در تفکر نقدی متداولتر است. اما بنظرم ترجمه به مغالطه تجوهر بهتر باشد. و حتی می‌شود تعبیر کرد به مغالطه تجسم.



# تفکر نقدی

مغالطه تجوهر

گفتار پنجم



## مغالطه تجوهر

مغالطه تجوهر به این معنی است که انسان هر لفظی را در زبان برای یک شیء وضع شده است و فکر کند به تعداد الفاظی که در زبان وجود دارد. گویا اشیاء عینی خارجی هم وجود دارد و توجه به این نکنند که بسا مواردی هست که ما لفظ داریم، ولی این لفظ در واقع بر شیء عینی خارجی دلالت نمی‌کند، زیرا چیزی ما بازاء این لفظ در عالم واقع وجود دارد. البته در این مغالطه مشکلات زیادی وجود دارد و آن اینکه چه کسانی مرتکب این مغالطه می‌شوند و چه کسانی مرتکب این مغالطه نمی‌شوند. و این خودش بحث خیلی مفصلی دارد. شاید هیچ مغالطه‌ای نباشد که در خودش این قدر ابهام داشته باشد. حالا سه تا از شاخصهای این مغالطه را عرض می‌کنم.

اولین شاخصه این مغالطه عبارتست از اینکه انسان اوصاف توصیف کننده شیء را نیز شیء قلمداد کند. معمولاً کلمه اوصاف توصیف کننده به نظر می‌رسد که کمی حشو زائد داشته باشد. اوصاف توصیف کننده در برابر descriptive qualities است. وصفهائی که این اوصاف و کیفیتها شیء را توصیف می‌کنند گاهی گمان بر این می‌رود که گویا خود این اوصاف توصیف کننده، خودشان هم یک شیتی دارند. مثلاً یکبار می‌شود گفت

به هنگام غروب آفتاب آسمان سرخ می شود. حالا اگر به جای اینکه بگوئید هنگام غروب آفتاب آسمان سرخ می شود، این تعبیر را به کار ببرید که هنگام غروب آفتاب، سرخی آسمان را فرا می گیرد. این طرز تعبیر دومی انسان را آماده می کند بر اینکه گویا فکر بکند یک چیزی هم در جهان بنام سرخی وجود دارد. وقتی می گوئیم سرخی آسمان را فرا می گیرد، عبارت دیگر آن است که آسمان سرخ می شود. هر دو واقعاً یک معنی دارند، اما تا فاعل «فرا گرفتن» را سرخی دانستید، آن وقت مثلاً انسان یواش یواش آمادگی پیدا می کند که گویا علاوه بر اینکه آسمان چیزی است سرخی هم چیزی است. مراد از «چیز» در اینجا یعنی چیز جوهری. و گرنه سرخی چیز عرضی است. پس یکی از وجوه این مغالطه این است که ما تعبیراتمان جوهری باشد که موهم این معنی باشد که گویا اعراض هم جوهرند. گویا یک شی را که واقعیت عرضی دارد، گمان بکنیم واقعیت جوهری دارد.

وجه دیگر مغالطه این است که ما گمان بکنیم اوصاف انتزاعی هم واقعاً در عالم خارج واقعیت دارند. یعنی فکر بکنیم که اوصاف انتزاعی هم خودشان یک اشیاء واقعی اند. مثلاً کسی گمان بکند که واقعاً یک چیزی در عالم واقع به نام عدالت وجود دارد. این خودش واقعاً ارتکاب این مغالطه است. عدالت یک وصف انتزاعی است. یک وصف اعتباری است. آن

وقت یک کسی گمان بکند که واقعاً یک چیزی هم در عالم واقع، همانطور که آب وجود دارد چوب وجود دارد، یک چیزی هم به نام عدالت هم واقعاً وجود دارد. از این نظر است بسیاری از کسانی که ذکر می‌کنند از این مغالطه می‌کنند، یکی از بزرگترین مغالطان این قسم را افلاطون می‌دانند. چون افلاطون واقعاً به دنبال این بود که عدالت را بیابد، خیر را بیابد. این مفاهیم انتزاعی را فکر می‌کرد که درست مثل آب که در یک جایی به نام عالم خارج واقعیت دارد، عدالت هم مثلاً یک واقعیتی واقعاً دارد. یک تجسد و تجسمی در عالم خارج و واقع دارد. حالا در اینجا عرض می‌کنم که خیلی ابهامات وجود دارد. فقط اشاره می‌کنم. اولاً کسان فراوانی گفته‌اند که کل جستجوی صورت یا مثل در تفکر افلاطون ارتکاب یک چنین مغالطه‌ای است. حالا می‌گوئید این حرفت با حرف قبلی چه فرقی می‌کند. قبلاً هم می‌گفتید افلاطون این مغالطه را کرده است. ببینید آیا افلاطون که به صورت یا مثل قائل بود. این صورت یا مثل را برای آب قائل بود، برای چوب قائل بود و از آن طرف برای عدالت و راستگوئی هم قائل بود؟ اگر صورت یا مثل افلاطونی اینجوری باشد این یک حرف است. یک حرف این است که کسی بگوید: نه، صورت و مثل افلاطونی فقط صورت یا مثلی‌اند برای امور و مثل عدالت، راستگوئی. در اینجا اختلاف فراوانی بین شارحان افلاطون و مورخان افلاطون وجود دارد. به

تعبیر دیگر، آیا افلاطون فقط برای مفاهیم ماهوی صورت یا مثال قائل بود. یا علاوه بر مفاهیم ماهوی برای مفاهیم فلسفی هم صورت یا مثال قائل بود؟ (مفاهیم فلسفی هم به اوسع معنایش بگیرید که شامل مفاهیم اعتباری، انتزاعی هم بشود).

آثار افلاطون یک جوری است که هیچکدام از ایندو را مؤکداً بر قول دیگر راجح نمی‌کند. مثلاً در بعضی از آثارش می‌گوید: من معتقد نیستم به اینکه مفهوم «مو» که در سرو صورت می‌روید هم مثال دارد. یا در جایی می‌گوید: من قائل نیستم به اینکه اشیاء کشیفه مثال دارند. آن وقت از آن طرف گاهی می‌بینیم می‌گوید: هر چیزیکه برای آن چیز ما در ذهن خود مفهومی داریم، مثال دارد. این است که دوستان در کتابهای تاریخ فلسفه اختلاف فراوانی می‌بینند. رجوع کنید به تاریخ فلسفه، آن وقت می‌بینید خود ایندو تا که منصفتر از بقیه هستند، خودشان لااقل یکی از دو جانب را نگرفته‌اند. اظهار تحیر کرده‌اند که آیا برای هر مفهومی از آن رو که مفهوم است، افلاطون قائل به صورت یا مثالی بوده است یا نه، برای بعضی از مفاهیم قائل به صورت بوده، ولی برای بقیه انواع مفاهیم قائل به صورت یا مثالی نبوده است؟ در اینجا می‌شود گفت سه تا قول وجود دارد. از نظر افلاطون هر مفهومی بما آنه مفهوم دارای صورت و مثال است.

۱- فقط و فقط مفاهیم فلسفی دارای صورت و

مثال‌اند. مثل وحدت، کثرت و عدالت. مفهوم به معنای وسیع‌اش که شامل اعتباریات و انتزاعیات هم بشود.

۲- همه مفاهیم از لحاظ سنخ می‌توانند صورت و مثال داشته باشند، ولی همه افرادشان نه. یعنی مفاهیم ماهوی صورت و مثال دارند. مفاهیم فلسفی هم صورت و مثال دارند. ولی معنایش این نیست که هر مفهوم ماهوی صورت و مثال دارد، بعضی مفاهیم ماهوی نمی‌دانیم به چه دلیل برایشان افلاطون صورت و مثال قائل نبود. از آن طرف مفاهیم فلسفی هم همین‌جورند. یعنی باز نمی‌دانیم به چه دلیل افلاطون برای بعضی از آنها صورت و مثال قائل نبوده است. حالا بسته به این اختلافی که وجود دارد، طبعاً اینکه این مغالطه را بخواهیم به افلاطون نسبت دهیم صور مختلفی پیدا می‌کند. کسانی گفته‌اند کل 'تفکر صورت یا مثال افلاطون ارتکاب یک چنین مغالطه‌ای است. چرا؟ چون گفته‌اند افلاطون فکر کرده که غیر از افراد خرگوش، یک چیزی هم به نام خرگوشی وجود دارد. غیر از آبها یک چیزی هم به نام آب بودن وجود دارد وجودی منحاز و مستقل از این آبها. کسانی همین سخن را در باب ذوات ارسطویی گفته‌اند. چون می‌دانید جانشین صور و مثل افلاطونی، ذوات ارسطویی است. ارسطو هم معتقد بود که هر شیء ذاتی دارد و ذات هر شیئی ای نسبت به خود افراد آن شیئی، هم پایدارتر است و هم اقوی. دقیقاً به جای صور یا مثل، ذات را

نشانده است. حالا واقعاً یک چیزی هم به نام ذات گربه‌گی وجود دارد، غیر از گربه‌ها. کسانی گفته‌اند: ذات هم همین‌جور است و کسانی هم به ذات قائل نیستند. و به تعبیر دقیق‌تر عرض بکنم حتی به جوهری برای اعراض. آنها برای فرار از قول به جوهر می‌گویند قائل شدن به جوهر ارتکاب مغالطه تجاهر است. یعنی کسی که قائل می‌شود به جوهر وراء اعراض، در واقع گمان کرده که به ازاء هر لفظی واقعیتی وجود دارد، آن وقت می‌گوید، ما برای سرخی واقعیت قائل شده‌ایم. برای سفیدی واقعیت قائلیم، برای رطوبت هم واقعیت قائلیم. باید برای لغت آب هم واقعیت قائل باشیم، چون لغت آب داریم، آن وقت کسانی گفته‌اند لغت آب را داریم، ولی چیزی در عالم خارج به نام آب وجود ندارد، چیزیکه ازش تعبیر به جوهر آب می‌کنیم. حالا آیا واقعاً همین‌طور است؟ گفتم در اینجا خیلی ابهام وجود دارد.

۳- در باب اختلاف بین حقیقت و مجاز هم کسانی گفته‌اند که هر وقت آدم یک بیان مجازی را به معنای حقیقی گرفت، مرتکب به مغالطه تجوهر شده است. یک بیان مجازی را آدم به بیان حقیقی بگیرد، مثلاً ببیند یک کسی بگوید اعصابم خرد شد. حالا اگر شما گمان بکنید که یک چیزی وجود دارد به نام «عصب» و این قابل خرد شدن هم هست، مثل شیشه که خرد می‌شود. عصب هم خرد می‌شود، آن وقت این هم گویا در واقع

مرتکب همین مغالطه شده ایم. ممکن است کسی بگوید: اعصابم خرد شد. این یک بیان مجازی است. آن وقت شما آمدید به معنای حقیقی اش گرفتید و وقتی به معنای حقیقی اش گرفتید، آن وقت باید ملتزم بشوید به اینکه اولاً یک چیزی در خارج به نام عصب وجود دارد؛ ثانیاً عصب از مقوله اجزاء خرد شدنی و شکستی است یا کسی بگوید: حوصله ام سر رفته این به نظر می آید بیان مجازی باشد. اما اگر یک کسی همین را به معنای حقیقی اش بگیرد، آن وقت طبعاً باید بگوئیم یک چیزی به نام حوصله در جهان وجود دارد، و بعد هم این حوصله سر می رود، مثل دیگ که سر می رود، ظرف غذائی که سر می رود. یا یک کسی بگوید: من از خودم بدم می آید. این بیان ظاهراً باید مجازی باشد. و گرنه اگر بخواهید به معنای حقیقی اش بگیرید، آن وقت باید به چند چیز ملتزم بشوید.

اولاً دو چیز در درون انسان وجود دارد که گاهی یکی از آن دیگری بدش می آید. و بعد آن تعابیری که امثال مرحوم مطهری دارند، که به دو «من» در درون انسان قائلند، یکی «من» علوی و دیگری «من» سفلی (این بیان اقتباس از بیان امیل دورکیم است که می گفت ما یک «من» فردی داریم و یک «من» اجتماعی). به نظر می آید بیان مجازی را به معنای بیان حقیقی گرفتن است. و همین مغالطه تجاهر است. ببینید شما وقتی می گوئید ما دو «من» داریم و این دو در درون با هم

می‌جنگند. این من غالب می‌آید بر آن من و آن من غالب می‌آید بر این. اینها ظاهراً باید بیانات مجازی باشد. و اگر بخواهیم به معنای حقیقی‌اش بگیریم. آن وقت لازمه‌اش این است که قائل باشیم در درون انسان دو من وجود دارد که ایندو با هم در جنگ و گریزند و غالب و مغلوبند. البته این سخن مرحوم مطهری رحمه‌الله علیه در نوشته‌های غربیان راه پیدا نکرده است. اما غربیان سخن امیل دورکیم را دقیقاً ارتکاب این مغالطه می‌دانند. و سخن مرحوم مطهری در واقع کاملاً اگر از باب توارد هم باشد، نه اخذ و اقتباس، نظیر سخن امیل دورکیم است.

امیل دورکیم می‌گفت در درون ما یک «من» فردی وجود دارد و یک «من» اجتماعی و گاهی «من» فردی غالب می‌آید بر «من» اجتماعی و گاهی «من» اجتماعی غالب می‌آید بر «من» فردی. حالا شما این سخن را نظیر سخن مرحوم مطهری بگیرید. و باز نظیر سخن عرفای ما بگیرید که جنگ نفس و عقل می‌گفتند. اینها ظاهراً باید بیانات مجازی باشد و گرنه اگر بیانات حقیقی بگیرید باید به دو چیز قائل باشید. دو چیز در درون ما وجود دارد و اینها با یکدیگر نوعی تضارب دارند و بر همین قیاس. در باب این مغالطه اگر دوستان تحقیق بکنند به نظرم می‌آید که غربیان در این باب زیاد کتاب نوشته‌اند. به هر حال مغالطه تجاهر این مغالطه است که انسان فکر کند در هر مرحله‌ای به ازاء هر لفظی که در آن

به کار می‌رود، باید یک واقعیت عینی خارجی هم در عالم واقع وجود داشته باشد. حالا چه این بینجامد به اینکه ما عرض را جوهر بینگاریم و فکر بکنیم که عرض وجود جوهری واقعاً دارد و چه فکر بکنیم به اینکه هر اسمی که دلالت بر امر انتزاعی می‌کند حتماً باید دلالت بر یک امر واقعی عینی خارجی بکند. و چه بیانات مجازی را به معنای حقیقی بگیریم. این مغالطه انواع دیگری هم دارد. و این حصری که عرض کردم، تا الان سه قسم‌اش را عرض کردم، حصر استقرائی است. ترم‌های تئوریک نیز چنینند. و حتی ترم‌های فلسفی یعنی یک کسی فکر کند که واقعاً یک چیزی به نام هیولی وجود دارد. یا یک چیزی واقعاً به نام قوه وجود دارد. و بعد بگوید حرکت را توجیه و تفسیر بکنید به خروج از قوه به فعل. آن وقت یک قوه‌ای هم واقعاً باید وجود داشته باشد. یک فعلی هم باید وجود داشته باشد. مخصوصاً که در باب هیولی این سخن گفته شده است. دوستان رجوع کنند به کتاب در فلسفه قرون وسطی که در آنجا ایشان می‌گویند به هیولی قائل شدن در واقع ارتکاب به مغالطه تجاهر است.

مفاهیم فلسفی بعضی‌شان لا اقل از این قبیل‌اند. یا باز در برهان نظم گفته‌اند که چنین مغالطه‌ای صورت گرفته است. یعنی از یک آرایه خاص تعبیر به نظم می‌کنیم، بعد فکر می‌کنیم نظم یک شیئی است و هر شیئی ای خالقی می‌خواهد، پس نظم هم واقعاً یک

خالق می خواهد. منتهی در این مغالطه ابهام زیاد وجود دارد و انصافاً جای کار دارد.

#### ۲.۱.۴. مغالطه اشتراک لفظی<sup>(۱)</sup>: لغت

equivocation همه وقت مقابل univocation است. البته هر کدامشان دو معنی دارند. گاهی equivocation به معنای اشتراک لفظی است در مقابل univocation که به معنای اشتراک معنوی است. و گاهی هم equivocation به معنای تشکیک در مقابل univocation به معنای تواطی است. و این همان تشکیک و تواطی است که در منطق داریم، که می‌گوئیم فلان مفهوم مشکک است. و فلان مفهوم متواطی. بنابراین هم از اشتراک لفظی تعبیر به equivocation می‌شود و هم از تشکیک و از آن طرف هم از اشتراک معنوی تعبیر univocation می‌شود و از تواطی. اما وقتی بحث مغالطه است، مراد تعبیر اولی است. یعنی وقتی equivocation گفته می‌شود منظور مغالطه اشتراک لفظی است و دیگر کاری به مفاهیم دیگر نداریم.

مغالطه اشتراک لفظی خیلی متداول است و ما هم قبلاً قائل بوده‌ایم. در واقع در مغالطه اشتراک لفظی گویا ما حد وسط داریم، و یا به تعبیری باید بگوئیم که چهار تا حد وسط داریم. به یک تعبیر حد وسط نداریم. چون یک لغت واحد، در صغری به یک معنی گرفته شده و در کبری به معنایی دیگر گرفته شده است. بنابراین حد

وسط مشترک نداریم. و به یک معنی چهار حدّ وسط داریم. و چون در هر قیاسی سه حد باید وجود داشته باشد، نه چهار حد، پس مغالطه منتج نیست.

اما یک سخن که وجود دارد این است که آیا مغالطه اشتراک لفظی باید جزو مغالطات مربوط به صورت گرفته شود یا جزو مغالطات غیرصوری زبانی؟ اگر بگوئید: «در باز است و باز پرنده است، پس در پرنده است.» اینجا شما می گوئید باز در صغری با باز در کبری فقط اشتراک در لفظ دارند. اشتراک در معنی ندارند. و مغالطی بودنش هم به همین است. اما صحبت سر این است که آیا این مغالطه را از نوع مغالطات صوری باید دانست یا از مغالطات غیرصوری زبانی؟ الان اگر دقت بکنید ما در اینجا از نوع غیر صوری زبانی دانسته ایم. چون مغالطات صوری را ذکر نکرده ایم، ما داریم مغالطات غیرصوری ولی شاخه زبانش را بیان می کنیم. حالا واقعاً این چه جور است؟ ممکن است کسی بگوید: وقتی شما می گوئید: «در باز است» در واقع گفته اید «الف، ب است» و بعد وقتی می گوئید «باز پرنده است» در واقع گفته اید «ب، ج است» پس می خواهید نتیجه بگیرید «الف، ج است». ببینید این را چه جور می شود گفت؟ اگر در مقابل «باز» در مقدمه اول بگذارم «ب» و در مقابل «باز» در مقدمه دوم بگذارم «ب» آن وقت به نظر می آید مغالطه ای از لحاظ صورت وجود ندارد.

در اینجا یک نکته‌ای که قابل تذکر است، این است که اگر مرادمان از استدلال، صورت بیانی استدلال باشد (منظور از صورت بیانی یعنی لفظ) یعنی بگوئیم «در باز است» و «باز پرنده است»، باید بگوئیم ما در اینجا حد وسط مشترک داریم. چون در مقدمه اول باز آمده و در مقدمه دوم نیز باز آورده شده. اگر مراد، این جمله‌هایی است که حاکی از قضایا است، یعنی مراد صورت بیانی و جمله است، ما در اینجا باید بگوئیم حد وسط مشترکی داریم و شکی ندارد. اما اگر به این توجه بکنیم که «در باز است»، خود صورت بیان‌اش، خود لفظش هیچ استقلال و ارزشی ندارد و «باز پرنده است» نیز صورت بیانی‌اش هیچ استقلال و ارزشی ندارد. بلکه اینها هر کدام حاکی از مفاهیم متوطن در ذهن باید باشند، آن وقت می‌بینیم این «باز» اول دلالت بر یک مفهوم متوطن در ذهن میکند و «باز» دوم دلالت بر یک مفهوم متوطن دیگر در ذهن می‌کند. آن وقت در این صورت باید بگوئیم ارتکاب مغالطه صوری شده است. پس، از مقوله صوری بود یا از مقوله غیرصوری زبانی بودن، بسته به این است که وقتی می‌گوئیم «در باز است» نگاه به همین «در باز است» می‌کنیم. و وقتی می‌گوئیم «باز پرنده است» نگاه به همین «باز پرنده است» می‌کنیم. اگر چنین باشد «باز» با «باز» یک لفظ است. و مغالطه صوری می‌شود یا بگوئیم کاری به لفظش نداریم، بلکه می‌خواهیم ببینیم چه مفهومی از

«باز» مراد است. آن وقت می‌بینیم در مقدمه اول یک مفهومی از «باز» مراد است و در مقدمه دوم مفهوم دیگری از «باز» مراد است.

بنابراین بسته به این است که چه تعبیری از «در باز است» و از «باز پرنده است» داشته باشیم. در یک تعبیر مغالطه صوری می‌شود و در تعبیر دیگر مغالطه غیر صوری زبانی.

چرا غیر صوری زبانی دانستن مغالطه ارجح است؟ به خاطر اینکه مغالطه‌ای را می‌شود صوری دانست که آن مغالطه به هر زبانی ترجمه شود، مغالطه بودنش حذف نشود، اما ما می‌بینیم این عبارت را اگر به زبان انگلیسی برگردانیم اصلاً درش ارتکاب مغالطه‌ای نیست. اگر بخواهیم به زبان انگلیسی برگردانیم باید بگوئیم *The door is open*. اینجا لغت *open* به کار می‌رود. اما در *The eagle is a bird* لغت *eagle*. آن وقت در زبان انگلیسی اصلاً جا برای مغالطه پیش نمی‌آید. و اصلاً قیاس تشکیل نشده است.

بنابراین «در باز است» و «باز پرنده است» مغالطه صوری نیست. زیرا اگر آن را از فارسی به انگلیسی ترجمه کنیم، دیگر مغالطی نخواهد بود. حال آنکه مغالطه‌ای اگر بخواهد صوری بشود، باید به هر زبانی که ترجمه شد، مغالطی باشد.

مثال دیگر بزنم. ما در زبان فارسی داریم که کاچی بهتر از هیچی است. و در زبان انگلیسی می‌گویند: اگر

بخواهیم تحت اللفظی ترجمه کنیم یعنی نصف قرص نان هم که باشد از هیچی بهتر است. حال این را منضم کنید به جمله هیچ چیزی بهتر از سعادت نیست. نتیجه این می شود که یعنی نصف نان داشته باشد، از سعادت بهتر است. این مغالطی است. ولی مغالطه زبانی است. چون همین جمله را به فارسی برگردانیم اصلاً مغالطه نیست. «نیمی از نان بهتر از هیچ است.» «هیچ چیزی بهتر از سعادت نیست.» «نیمی از نان بهتر از سعادت نیست.» می بینید که اصلاً در زبان فارسی جا برای مغالطه پیش نمی آید. اما در زبان انگلیسی چون با فعل مثبت به کار می رود، جا برای مغالطه پیش آمد.

بنابراین، این مثال فقط در زبان انگلیسی می تواند مغالطه باشد. ولی اگر به فارسی ترجمه شود، اصلاً حالت مغالطی اش را از دست می دهد. این است که می شود به این لحاظ گفت: اگر یک استدلالی وقتی از یک زبانی به یک زبان دیگر ترجمه شود، حالت مغالطی اش را از دست داد، دیگر به آن مغالطه صوری نمی توان گفت. باید مغالطه زبانی بدانیم. حالا این مغالطه قبلی هم که می گفتم: «در باز است»... عین همین است. بنابراین مغالطه صوری به حساب نمی آید. چون مغالطه صوری آن مغالطه ای است که به هر زبانی ترجمه شود، مغالطی بودن خودش را حفظ کند.

مغالطه زبانی بسته به زبان فرق می کند. البته بعضی اوقات است که این مغالطه در سه زبان ارتکاب

می شود. ولی باز هم اگر به زبان چهارمی برگردد، دیگر مغالطه نیست. مثلاً فرض کنید «مرگ غایت زندگی است. غایت زندگی سعادت است». بعد نتیجه بگیریم «مرگ سعادت است» در هر سه زبان فارسی، انگلیسی، عربی درست است و در هر سه زبان این مغالطه ارتکاب می شود. چون در هر سه زبان یک لغت واحدی وجود دارد هم برای ماینتهی الیه الحركة و هم برای مالا جلی الحركة. در انگلیسی هم به هر دو می گویند "end". ولی اگر همین را بخواهید به فرانسه برگردانید دیگر مغالطه نیست. چون در زبان فرانسه برای غایت در «غایت زندگی سعادت است» یک لفظی دارند و برای غایت در «مرگ غایت زندگی است» لفظی دیگر. بنابراین چون این مثال یک مغالطی شد که وقتی از یک زبانی به زبان دیگر برگردانیم، حال آن زبان هر زبانی می خواهد باشد، از مغالطی بودن افتاد، دیگر به آن مغالطه صوری نمی گویند. بلکه مغالطه زبانی گویند چون به زبان بستگی دارد.

### ۲.۱.۵. مغالطه ایهام یا ممارات<sup>(۱)</sup>: مغالطه

amphiboly که باید به آن گفت مغالطه ایهام، و بعضی از آن تعبیر می‌کنند به مغالطه ممارات؛ قدمای ما می‌گفتند مغالطه ممارات. این مغالطه نظیر مغالطه اشتراک لفظی است، منتهی در اشتراک لفظی دو لفظ اند که ظاهرشان یک جور است و دو معنی را القاء می‌کنند. و در اینجا دو تا جمله‌اند که ظاهرشان یکی است، ولی دو معنی را القاء می‌کنند. به تعبیری می‌شود گفت آنجا اشتراک در لفظ است. اینجا اشتراک در جمله است. این را قدماء مغالطه ممارات می‌نامیدند. و امروزه بیشتر تعبیرش به مغالطه ایهام می‌شود. مثل آنکه قدما می‌گفتند: «چون از او گشتی همه چیز از تو گشت. چو از او گشتی همه چیز از تو گشت». کل ساختار جمله می‌تواند دو معنی داشته باشد. نه اینکه یک لفظاش دو معنی داشته باشد. در اینجا یک نکته‌ای است که بعداً خدمتان عرض می‌کنم. این مغالطه را در منطق غرب معمولاً به مغالطه constiution تعبیر می‌کنند. یعنی مغالطه‌ای که گویا به کل ساختار جمله برمی‌گردد و یک لفظش نیست که دو معنی دارد. کل ساختار می‌تواند دو معنی داشته باشد. این مغالطه اولاً در کجا رخ می‌دهد؟

۱- یکی اینکه ضمایی به کار ببریم که ظاهر ضمیر یکی است، ولی مراجع ضمیر متفاوت است، مثل

مثالهای معروف: امرنی معاویة ان اسب علیاً الا فالعنوه در اینجا ضمیر «فالعنوه» به نظر مخاطبان نعوذبالله به علی (ع) برمی گردد و در واقع به نظر خود گوینده به معاویه برمی گشته. و من افضل الرجال بعد رسول الله (ص) «من بنته فی بینه» که جألاً مثلاً ضمیر یا به علی بن ابی طالب برگردد یا به ابوبکر؟

۲- ایهام در اسم موصول: یک وقت هم در اسم موصول این معنی پیش می آید. یک اسم موصولی می آوریم که اسم موصول معلوم نیست. مثلاً بگوئیم: «گزاره‌های تاریخی که حوادث جزئی را باز می گویند». خود این «که» معلوم نیست که احترازی است یا توضیحی. یک وقت ممکن است مراد این باشد: گزاره‌های تاریخی که حوادث جزئی را باز می گویند و قبول هم داریم که گزاره تاریخی هم هستند که حوادث جزئی را بازگو نمی کنند. یک وقت، نه. اصلاً داریم با گفتن «گزاره‌های تاریخی که...» درباره همه گزاره‌های تاریخی این توضیح را می دهیم. یعنی ما گزاره تاریخی که حوادث جزئی را بازگو نکنند نداریم.

۳- ایهام در حذف اسم موصول: گاه در حذف اسم موصولها این مغالطه پیش می آید.

۴- ایهام در نقطه گذاری نکردن یا نقطه گذاری نابجا: مورد امروزی ترش را بگویم که در مورد نقطه گذاری نکردن یا نقطه گذاری نابجا است. مانند «عفو لازم نیست اعدامش کنید» که با نقطه گذاشتن یا

ویرگول معنایش عوش می شود. «عفو، لازم نیست اعدامش کنید» می گویند مصدق در دادگاه لاهه از یک نقطه گذاری یا (ویرگول) استفاده کرد به سود ایران. وقتی میان ایران و انگلستان منازعه حقوقی در باب مساله نفت وجود داشت، می گویند مشاور حقوقی مصدق به او توجه داده و او از یک ویرگول استفاده کرد و قضیه را به نفع ایران تمام کرد.

یک چیزی که اول بحث مغالطه می باید عرض می کردم این است که وقتی می گوئیم مغالطه، فوری نباید از ذهنمان برود به اینکه یک قیاسی است. و مغالطه در کبری و صغری صورت گرفته، مغالطه یعنی یک چیزی که حق نیست، حق جلوه داده شود ولو صورت قیاس نداشته باشد. می خواهم بگویم همه وقت از ذهنتان نرود به اینکه بگوئید یک مثال در قیاس بزنید بینم مثلاً اگر کسی بگوید در انگلستان فیل یافت نمی شود. (خوب راست است. همانطور که در عربستان یخ یافت نمی شود. همیشه به انگلستان فیل می بردند) و بنابراین مواظب فیلهایتان باشید. یا گم شان نکنید. و اگر گم شان کردید دنبالشان نگردید، چون در انگلستان یافت نمیشود. این هم در واقع یک مغالطه است. با اینکه صورت قیاس ندارد. چون مغالطه را داریم به این معنی به کار می بریم که کسی خلاف حق را حق جلوه بدهد. چه در صورت قیاسی و چه در صورت غیر قیاسی.

نکته‌ای که وجود دارد این است که آیا مغالطه ایهام یک نوع مغالطه اشتراک لفظی نیست؟ آیا اصلاً می‌شود گفت: کل یک جمله دو معنی می‌تواند داشته باشد، مگر این که اگر خود کل این جمله را تحلیل بکنیم، دو معنی داشتن برمی‌گردد به اینکه یکی از اجزاء جمله گویا اشتراک لفظی دارد؟ کسانی از این نظریه دفاع کرده‌اند. مثل آقای استانلی منطوق دان معروف انگلیسی. ایشان طرفدار این نظر است که مغالطه ایهام یک مغالطه مستقلی نیست. همان مغالطه اشتراک لفظی است. منتهی این اشتراک لفظی در ضمیر رخ می‌دهد. در اسم موصول رخ می‌دهد و امثال ذلک. کسانی هم گفته‌اند: نه، این مغالطه مستقل است. و قابل تحویل و ارجاع به آن مغالطه نیست.

۲.۱.۶. مغالطه تکیه کلام یا لحن کلام<sup>(۱)</sup>: این مغالطه

بی قرابت نیست با مغالطه قبلی. مغالطه تکیه کلام یا لحن کلام این است که انسان یک جمله‌ای را با تکیه کلام بگوید، بعد وقتی مواجه شد با اعتراض یا اشکال یا اصلاً مواجه شد به اینکه جمله‌اش غلط بوده، همان جمله را تکرار کند و بگوید من اینرا گفته‌ام، ولی لحن کلام را ببرد روی عنصر دیگرش. مثل اینکه بدون لحن کلام بگوید: سیگارت را روشن کن. این یک معنایی دارد. حالا یکبار بگوئیم سیگارت را روشن کن «لحن کلام روی سیگار باشد. یعنی چپقت را روشن نکن. پیت را روشن نکن. یکبار بگوئیم سیگارت را روشن کن، لحن کلام روی روشن باشد. یعنی سیگارت را دور نیداز یا مخفی نکن. یکبار می‌گوئیم سیگارت را روشن نکن. یعنی سیگار خودترا روشن نکن. چرا به سیگار دیگری دستبرد می‌زنی. بنابراین جمله واحد می‌تواند بسته به اینکه تأکید روی کدامیک از اجزایش باشد، معنایی مختلف داشته باشد. حالا من جمله را با یکی از این تأکیدات بیان می‌کنم. مواجهه با یک اعتراض می‌شوم. جمله را به عینه تکرار می‌کنم. ولی با تأکید بر یک عنصر دیگرش. این مغالطه فقط در گفتن است. تکیه کلام فقط در گفتن می‌تواند خودش را نشان بدهد. ولی مغالطه قبلی اعم از گفتار و نوشتار است. یکی از

منطقیون غربی یک مثال جالبی زده است. او می گوید: یک بچه ای به داداشش می گوید که بیا یک تکه آجر به شیشه پنجره همسایه پرتاب کنیم. داداش می گوید: مگر مادر نگفت سنگ پرتاب نکنید. او می گوید: مادر گفت سنگ پرتاب نکن، ولی تکه آجر اشکالی ندارد. داداش می گوید: می دانی آن وقت چه می شود؟ می گوید: نه. می گوید: مادر گفت دست روتان بلند نمی کنم، ولی اگر اینرا به او گفتم پا رومان بلند می کند و لگد کاریمان می کند. یا مثلاً گفته اند که در حدیث از رسول اکرم آمده بود (سنی ها نقل می کنند) «هیچکس خون خلفای مرا بر زمین نمی ریزد الا اینکه از بهشت دور است». می گویند خواجه نصیرالدین طوسی وقتی که با معیت هولاکو وارد بغداد شد و آخرین خلیفه عباسی را برکنار کردند، هولاکو می خواست او را بکشد. مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی، البته نقل عرض می کنم، حواسش بر این بود که ممکن است بعدها برایشان دشواری درست بشود و بگویند شما خون خلیفه رسول الله را بر زمین ریخته اید. فلذا گفت: او را در نمد بچپید و آنقدر بمالیدش تا بمیرد. خونس را بر زمین نریخته ایم. مثل اینکه تأکید روی ریخته شدن خون بر زمین باشد! این هم نوعی مغالطه است. البته بنابه نقل تاریخ دارم عرض می کنم. یا مثلاً هیتلر اوائل روی کار آمدنش گفته بود: (می خواست بگوید من هیچ خشونت نمی کنم) «اگر من روی کار بیایم کاری نمی کنم که خونی از بینی کسی

بیاید.» آن وقت می‌گویند بعدها هیتلر گفته بود: «هیچ وقت شکنجه‌ای نکنید که از بینی کسی خون بیاید. دستش را قطع کنید، پایش را قطع کنید. هر کاری می‌خواهید بکنید. ولی کاری کنید که از بینی کسی خون نیاید، چون من به ملت شریف آلمان قول داده‌ام.»



## مغالطه تجوهر

## ۲.۲. مغالطات ربط حذفی.

## ۲.۲.۱. مغالطات حذفی.

## ۲.۲.۱. مغالطه عدول از تعریف یا عقب‌نشینی

تعریفی: <sup>(۱)</sup> از این مغالطه می‌شود تعبیر کرد به عتب نشینی تعریفی یا مغالطه عدول از تعریف. این مغالطه اتفاقاً در فلسفه خیلی بحث می‌آید. مغالطه عدول از تعریف این است که آدم بیاید براساس یک معنایی که لفظی دارد، ادعایی بکند بعد که ادعایش مشکل پیدا کرد، بیاید معنی را یک مقدار مضیق بکند، مضیق‌تر از معنای اولیه‌اش. مثلاً فرض کنید که کسی به کسی بگوید که علی و حسن و حسین اصلاً خارج از کشور مسافرت نکرده‌اند. بعد بگوئیم اینها دیروز از کویت آمده‌اند. طرف بگوید: «کویت هم مگر خارج از کشور است». با اینکه وقتی آدم می‌گوید خارج از کشور، دیگر واقعاً مراد خارج از کشور است. ولو اینکه به افغانستان برود. فرق نمی‌کند سوئیس برود یا پاکستان برود. این مغالطه اتفاقاً در فلسفه دین فراوان محل بحث است و متدینان دائماً متهم می‌شوند که مرتکب مغالطه definitional retreat می‌شوند و آغازش هم اینجاست که در سال ۱۹۴۸ سه تا از فارغ‌التحصیلان دانشگاه آکسفورد انگلستان یک مناظره‌ای را برگزار کردند. هر سه تا الان معروفند. آن وقت به این درجه از معروفیت نبودند.

یکی اش آقای آنتونی فلو که به عنوان یک فیلسوف دین معروف است که دوستان می شناسند. ملحد هم هست. یکی هم آقای هیر بیشتر به عنوان فیلسوف اخلاق معروف است. و یکی هم به اسم آقای میچل که ایشان باز به عنوان فیلسوف اخلاق الان معروف است. هر سه فارغ التحصیل دانشگاه آکسفورد انگلستانند. و دو تای آخر هنوز هم استاد دانشگاه آکسفوردند. و اولی ساکن کانادا است و از بزرگترین فیلسوفان جهان به حساب می آید و استاد در کاناداست. در سال ۱۹۴۸ این سه تا یک مناظره ای را در باب وجود خدا، در باب اینکه خدا وجود دارد یا نه برگزار کردند. آنتونی فلو ملحد بود و منکر وجود خدا بود، ولی هیر و بازل میچل طرفدار وجود خدا بودند. اولین بار در این مناظره آنتونی فلو عقب نشینی تعریفی را در فلسفه دین طرح کرد و می خواست بگوید فیلسوفان الهی عقب نشینی می کنند اولی کل آنچه را گفته بعد آقای هیر ایشان را رد کرده و بعد آقای بازل میچل، آنتونی فلو را رد کرده و بعد مناظره مخلوط صورت گرفته و آخر هم آنتونی فلو جمع بندی کرده کل آنچه را که در این مناظره صورت گرفت. این مجموعه، دائماً در فلسفه دین چاپ می شود و مجموعه مناظرات این سه، بزرگوار خیلی ارزشمند است. در آنجا آنتونی فلو می گوید مغالطه عقب نشینی تعریفی از لحاظ متدین اینجور است که متدینان می گویند: خدا مهربان است و یکی از صفات

خدا را مهربانی خدا می‌دانند و اول از مهربانی همان حالتی که پدر نسبت به فرزندان خودش دارد و یا مادر نسبت به فرزندان خودش دارد، اراده می‌کردند و بعد می‌بینیم بندگان خدا بر اثر جنگ، سرطان و... از بین می‌روند. آن وقت می‌آئیم سراغ متدین، و می‌گوئیم تو گفتی خدا مهربان است. این چه مهربانی است که بندگان خودش را، که به نظر تو مهربان است، نسبت به آنها، با ایشان یک چنین رفتار عینی را اجازه می‌دهد که انجام بگیرد. آن وقت می‌گویند: مهربانی خدا کاری با خواسته‌ها ندارد بلکه خدا مصلحت را در نظر می‌گیرد. بعد یک کمی قانع می‌شویم برمی‌گردیم در زندگی، می‌بینیم این بیچاره‌ای که زیر شکنجه مرده تا آخر عمرش هم زیر شکنجه مرد، مصلحتی بسودش نبود. بعد می‌گوئیم این مصلحت را می‌گفتی؟ می‌گوید مصلحت دنیوی مراد نبود، مصلحت اخروی را در نظر بگیریم. آنتونی فلو می‌گفت: اینها عقب نشینی تعریفی است. یعنی روز اول دل ما را خوش کردید که خدا مهربان است به مهربانی پدر و مادر نسبت به فرزندان. اما یواش یواش هی مضیق شد. ایشان می‌گویند اگر فشار به تعبیر خودش روی متدینان بیاوری اینقدر این منهایم را بناچار باید مضیق‌اش بکنند که اصلاً تهی از معنی می‌شوند. به همین ترتیب ایشان در باب عدالت الهی هم همین را می‌گویند. بعد هیریک دفاعی کرده از این که این عقب‌نشینی تعریفی نیست، و بازل میچل یک دفاع

بهتری کرده که کار به آن مباحثش ندارم.

این عقب نشینی تعریفی خیلی رخ می دهد. مخصوص «در کار سیاستمداران. یک وعده ای اول می دهند بعد یک کلمه آن وعده عمل نمی شود، یک کلمه آن وعده را یکجوری معنی می کنند که... مثلاً در «آخر ده سال آینده رفاه عمومی تحقق پیدا خواهد کرد». بعد از ده سال رفاه عمومی حاصل نمی آید. آن وقت میزان صادرات کشور را نشان می دهند و می گویند ۲۷ برابر شده. در حالیکه میزان صادرات کشور ربطی به رفاه عمومی ندارد. میزان صادرات را با میزان واردات باید در نظر گرفت و هم با توزیع باید مقایسه کرد،...

#### ۲.۲.۱.۲. مغالطه استثنائی که قاعده را اثبات

می کند<sup>(۱)</sup>: شکی نیست که به لحاظ منطقی هر استثنائی قاعده را نقض می کند. چون هر استثنائی یک سالبه جزئی است و هر سالبه جزئی نقیض موجب کلیه است. اما در عین حال فراوان شده که شما یک ادعایی می کنید، بعد که یک مورد استثناء پیدا می شود به طرف می گوئید این استثناء اتفاقاً قاعده را تحکیم می کند. یعنی اینکه، اگر این حرف من اینقدر بی ربط بود، تو نمی باید دنبال استثناء بگردی، همین که اینجا و آنجا می گردی و ناخنک می زنی و استثناء را پیدا می کنی یعنی قاعده من بالاخره پابرجاست. اگر من بگویم همه

کلاغها سفیدند. شما دنبال استثناء نباید بگردید، اول کلاغ را که دیدی می گوئید بفرما. اما وقتی همه کلاغها سیاهند، حالا اگر یک کلاغ سفیدی هم پیدا شد، من می گویم این استثناء قاعده را تحکیم می کند. این از لحاظ منطقی غلط است. چون سالبه جزئیه نقیض موجهه کلیه است.

بنابراین هر سالبه جزئیه یعنی یک استثناء و موجهه کلیه را از دست ما می گیرد. بله می شود گفت: که استثناء نشان می دهد در اعم اغلب موارد وضع همانطور است که مدعی می گفته، و از این نظر استثناء پیدا کردن یک تلاشی می خواهد، اما نشان نمی دهد که وضع همان کلی است. بنابراین هیچ استثنائی قاعده را اثبات نمی کند، ولی قاعده را از اینکه بالمره ساقط شود، می تواند نجات دهد و نشان دهد در اعم اغلب موارد قاعده صادق است. یعنی کلیت را از دست قاعده می گیرد، ولی لااقل اعم اغلب موارد را بر قاعده حفظ می کند.

این در فلسفه چند تا مورد استعمال دارد. یکی اش را عرض می کنم. و آن اینکه فیلسوفان غربی معمولاً اصل علیت را اینگونه تنسیق می کردند که همه چیز علتی دارد. بعد می گفتند چه جوری است که در آخر اثبات علت العلل می کنیم، یعنی علتی که دیگر علت ندارد. آن وقت معمولاً دفاعشان این بود که استثناء قاعده را تحکیم می کند. یعنی ببینید ما بالاخره نشان داده ایم که

غیر از این یک مورد، در هر مورد دیگری اگر چیزی بخواهد وجود داشته باشد، حتماً علت می خواهد. اگر به این صورت تنسیق شود که هر چیزی علتی می خواهد و علت العلل باید یک استثناء بر قاعده تلقی شود، منتهی استثنائی که طبق ادعایی این آقایون به نظر می آید قاعده را اثبات کرده است.

این مغالطه کثیرالوقوع است، علی الخصوص در بعضی از شاخه های علوم شریعتی. یعنی علوم بر پایه فقه و اخلاق؛ آنهاییکه به انشائیات برمی گردد.

### ۲.۲.۱.۳. مغالطه رد مثال<sup>(۱)</sup>: مغالطه رد مثال این

است که من یک مدعایی داشته باشم بعد برای این مدعای خودم یک مثالی بزنم. و شما به جای نقد مدعای من فوری در مثال مناقشه کنید. مثلاً بگوئید: این بچه های امروزه، بعد ظهرهای تابستان آدم را نمی گذارند بخوابد. خیلی اذیت می کنند، همین دیروز همسایه ما حسین سروصدایی در اطراف خانه ما می کرد. آن وقت یک نفر بگوید: «حسن که نبود، حسین بود». من کاری به حسن نداشتم می خواستم مثال بزنم. حالا تو می گوئی حسن نبود، حسین بود. بالاخره بچه های همسایه اذیت می کنند.

اما یک نکته وجود دارد و آن اینکه آیا رد مثال

هیچوقت قاعده را از طرف نمی‌گیرد؟ آیا واقعاً هر وقت که ما مثال داریم و یک وقت یک نفر آن را نقض کرد، واقعاً قاعده از دست گرفته نشده؟ این مغالطه به صورت ظاهرش می‌خواهد بگوید رد مثال هیچ ربطی به رد مدعی ندارد. اما باید قائل به تفصیل شد. سه شق در نهایت برای رد مثال متصور است که در بعضی از شقوق وقتی رد مثال می‌شود خود مدعی هم رد می‌شود. و بعضی شقوق هم هست که وقتی رد مثال می‌شود خود مدعی رد نمی‌شود.

جلد دوم

- مغالطه رد مثال - استدلال - استشهاد ..... ۷
- مغالطه پهلوان پنبه ..... ۱۲
- مغالطه از راه جهل ..... ۱۶
- مغالطه تامین ..... ۱۹
- مغالطه سنگ ..... ۲۶
- مغالطه برهان ذوالحدین ساختگی و جعلی ... ۳۱
- مغالطه بار برهان را به گردن دیگری انداختن .. ۴۳
- مغالطه عنایت خاص ..... ۴۵
- مغالطه هرس مصداقی ..... ۵۰
- مغالطه ارزیابی یک طرفه ..... ۵۴
- مغالطه قیاس ضمیر مطرود یا مردود ..... ۵۶
- مغالطه کمال غیر قابل تحصیل ..... ۶۰
- مغالطه از راه هیاهو ..... ۶۳
- مغالطه تسویر خفی ..... ۶۷
- مغالطه تسویر نیمه خفی ..... ۶۹
- مغالطه اعتراضات مبتذل ..... ۷۳
- مغالطه تغییر موضوع ..... ۷۴

# فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۷۹	مغالطه طرد شقوق دیگر
۸۲	مغالطات ناشی از تجاوز
۸۲	مغالطه مسموم کردن چاه
۸۳	مغالطه هر بچه مدرسه‌ای
۸۵	مغالطه از طریق انسان
۹۰	صدق منطقی و صدق اخلاقی
۹۰	مقدمه
۹۱	تعریف صدق منطقی و صدق اخلاقی
۹۹	مغالطه از طریق انسان
۱۰۰	مغالطه ژنتیک
۱۰۳	مغالطه واژه‌های گرانبار یا کلمات ثقلیه
۱۰۷	مغالطه از طریق مردم با مغالطه آقایی

## مغالطه رد مثال استدلال - استشهاده

بحث در باب مغالطه رد مثال بود. عرض کردیم که در مغالطه رد مثال کسی این مغالطه را مرتکب می شود که در واقع به جای رد دلیل، امثله ای را که احیاناً مستدل آورده رد می کند. به جای اینکه به رد دلیل و مهم تر از آن، به رد مدعی پردازد به رد امثله می پردازد. یعنی مثالهایی را که مستدل آورده است رد می کند.

یک بحثی را هم در آخر مطرح کردیم و آن اینکه آیا واقعاً همیشه رد مثال مغالطی است یا در بعضی از موارد رد مثال مغالطی نباشد؟ آن وقت باید گفت که به مثال از دو دیدگاه نگاه می کنیم و در یک دیدگاه هم دو حالت به دست می آید، بنابراین نهایتاً ما سه حالت در پیش داریم. و آن اینکه گاهی مثال برای استدلال است و گاهی مثال برای استشهاده است و گاهی هم مثال خودش متن استدلال ماست.

مثال برای استدلال معنایش این است که استدلال به یک وجهی ولو به ظن خودمان تمامیت دارد. حالا می خواهیم آن استدلال را استشهاداتی برایش بیاوریم و مثال عین استدلال در استدلالی است که حجت از مقوله استقرائی باشد. در حجج استقرائیه ما مثال را برای استدلال می آوریم، نه برای استشهاده. یعنی در

دلیل استقرائی هر نمونه‌ای را که ذکر می‌کنیم، در واقع داریم به اندازه همان نمونه مدعی خودمان را تثبیت می‌کنیم. آن وقت این است که در اینگونه موارد اصلاً نباید گفت که ما مثال را برای استشهاد ذکر کرده‌ایم، بلکه مثال عین استدلال است. خود استدلال است. استدلال استقرائی هویتش این است که از ذکر این مورد و آن مورد آهسته آهسته مدعی را می‌خواهیم اثبات کنیم، حالا چه استقراء تام باشد و چه استقراء ناقص. چه استقراء تام و ناقص را برایش حجیت قائل باشیم و چه حجیت قائل نباشیم. فعلاً کاری به آن مباحث ندارم. نه بحثمان کاری به استقراء تام و ناقص دارد و نه در باب اینکه استقراء تام یا ناقص حجیت دارد یا نه. اما به هر حال در استدلال استقرائی ذکر هر نمونه‌ای در واقع عین استدلال است. در این مورد شکی نیست که اگر کسی رد مثال کرد مرتکب مغالطه نشده است. اگر مخاطب من در استدلال استقرائی که دارم می‌کنم، یکی پس از دیگری آمد، مثالهای مراد کرد، حتی اگر یکی از مثالهای مرا هم رد کرد، باز هم مرتکب مغالطه نشده، چون به اندازه همان یک مثال قوت استدلال من کم شده. اما یکبار ما مثال را برای استدلال نمی‌آوریم، بلکه برای استشهاد می‌آوریم. یعنی استدلالمان، استدلال استقرائی نیست تا متکی به آن امثله باشد. استدلال ما قیاسی است و در نتیجه چون اصلاً اعتماد و رکونی به مثالها ندارد، خودش یک سیر استدلالی خودش را طی

می‌کند و مدعی‌اش را لااقل به زعم مستدل اثبات می‌کند، اما بعد از اینکه مدعی لااقل به زعم مستدل اثبات شد، طرف می‌خواهد به دو تا، سه تا، پنج تا مورد استشهاد بیاورد تا بگوید از این راه هم توجه بکن که حرف من نادرست در نیامده‌است. اینجا در واقع استشهاد به مثال می‌شود نه استدلال به مثال.

وقتی استشهاد به مثال می‌شود خودش دو مورد دارد: یک بار استدلالی که کرده‌ایم، قیاسی که تشکیل داده‌ایم. قیاس صرفاً عقلی است. و یک وقت هم قیاس ما قیاس حسی - تجربی است. اگر قیاس، قیاس عقلی بود و استشهاد به مثال شد. آن وقت در این صورت رد مثال اساساً مغالطی است. چون وقتی دارید مثال را رد می‌کنید، طرف هم می‌تواند پافشاری کند که نخیر. مثال رد نشده است. چون حکم، حکم عقلی است با مثال نمی‌شود مدعی را از طرف گرفت. اگر من گفتم هر ممکن الوجودی نیازمند علت است، بعد شما گفتید که این ممکن الوجود نیازمند به علت نیست، آن وقت من به شما می‌گویم: چون نیازمند به علت بودن ممکن الوجود را از راه عقل اثبات کرده‌ام، هر چقدر بخواهید به مثالها تمسک کنید، باز هم می‌گوییم این هم نیازمند به علتی است، اما تو علتش را نشناخته‌ای. در واقع من دارم یک سخن ابطال‌ناپذیر می‌گویم. اما در مورد قیاس حسی - تجربی استشهاد مثال را مغالطی بدانیم یا نه، محل اختلاف است.

اینکه ما می‌گوئیم یک قیاسی، قیاس حسی - تجربی است، در باب اینکه چه زمانی می‌شود قیاسی را عقلی دانست، و چه زمانی می‌شود قیاس را حسی - تجربی دانست، دو قول وجود دارد: یک قول این است که عقلی یا از آن طرف حسی - تجربی دانستن قیاس فقط به کبرایش است. کبرای قیاس را باید نظر کنیم. اگر قضیه‌ای است عقلی، در آن صورت کل قیاس عقلی است. اگر قضیه‌ای است حسی و تجربی در آن صورت کل قیاس حسی - تجربی است. سرنوشت قیاس فقط وابسته به سرنوشت کبرای قیاس است. در این صورت طبعاً ما دو نوع قیاس می‌توانیم داشته باشیم: یا قیاس ما عقلی خواهد بود و یا حسی - تجربی. چون بالاخره کبرای یک قضیه بیشتر نیست، یا عقلی است و یا حسی - تجربی. این قول، قولی است که قدمای ما می‌گفتند و آن اینکه رکن قیاس، کبری است و در نتیجه همه چیز طبعاً بستگی به رکن قیاس یعنی کبری دارد.

اما قول دومی هم وجود دارد. برای اینکه ببینیم یک قیاس عقلی است و از آن طرف حسی - تجربی است، نمی‌توانیم فقط نظر به کبری کنیم. باید به کبری و صغری با هم نظر کنیم. آن وقت در این صورت سه حالت متصور است برخلاف قول قبلی که دو چالیت بیشتر متصور نبود؛ اولین حالت متصور، وقتی است که صغری و کبری هر دو عقلی باشند. حالت دوم وقتی که صغری و کبری هر دو حسی - تجربی باشند. و حالت

سوم هم وقتی متصور است که مخلوط باشد. یعنی یا صغری یا کبری حسی - تجربی باشد و یا کبری عقلی باشند، قیاس را، قیاس عقلی صرف گویند. لغت صرف را به کار می‌برند. اگر صغری و کبری حسی - تجربی باشد، آن وقت می‌گویند قیاس حسی - تجربی صرف. و اگر مختلط باشد در آن صورت به کبری نظری می‌کنند. اگر کبری عقلی بود، قیاس را حسی - تجربی قلمداد می‌کنند، ولی لغت صرف را به کار نمی‌برند. و اگر کبری عقلی باشد، قیاس را عقلی می‌نامند و لغت صرف را هم به کار نمی‌برند. بنابراین چهار حالت می‌توانیم داشته باشیم: قیاس عقلی صرف، قیاس حسی صرف، قیاس حسی - تجربی و قیاس عقلی. این بحث کاری به این مغالطه نداشت، فقط برای روشن شدن عرض کردم.

در قول اول بین قیاسی که هم کبری عقلی باشد و هم صغری با قیاسی که کبری فقط عقلی باشد، فرقی وجود نداشت. هر دو عقلی بودند. اما در قول دوم یکی را عقلی صرف؛ دیگری را عقلی می‌گویند. و این از لحاظ احکام فرق می‌کند. یک بحثی دائماً دیده‌اید که تکرار می‌شود و آن اینکه آیا تغییر در علوم طبیعی در فلسفه تغییر ایجاد می‌کند یا نه؟ در اینجا داستانهایی درست کرده‌اند. این مال همین تفکیکی است که بین قیاسی که فقط کبری اش عقلی است با قیاسی که کبری و صغری با هم عقلی است... دوستان رجوع کنند به

مصاحبه‌هایی که اخیراً در شماره ۹۸-۹۹ دانشگاه انقلاب شده است. ببینید مصاحبه‌ها و مقالات مختلف خیلی‌ها به این نکته برمی‌گردد. هیچکدامشان این نکته را خوب تفکیک نکرده‌اند، آن وقت این بی‌جهت با آن مخالفت دارد و آن بی‌جهت با این. حالا کاری به این بحث ندارم.

۲.۲.۱.۴. مغالطه پهلوان پنبه<sup>(۱)</sup>: مغالطه پهلوان پنبه

در واقع صورت کلی‌اش این است که من وقتی مدعی طرف را مدعایی قوی می‌بینم و نمی‌توانم با آن مدعی به صورت اصلی‌اش مقابله کنم، آن وقت بیایم یک مدعایی ضعیف تصویر بکنم تا بشود ردش کرد. مغالطه به نظرم می‌آید خود مدعی آنقدر قوی است که قابل رد نیست، آن وقت طبعاً می‌آیم یک مدعایی را به او نسبت می‌دهم که این مدعی جهت ضعیفی دارد، و چون جهت ضعف دارد، آن وقت ردش می‌کنم. این مدعی را که من انتحال می‌کنم نسبت می‌دهم به طرف و ضعیف هم هست و به خاطر ضعفش قابل رد است. این را می‌گویند مغالطه پهلوان پنبه. آن پهلوان اصلی نیست که می‌بایست به جنگش می‌رفتی بلکه در مقابل آن پهلوان اصلی یک پهلوان پنبه‌ای ابداع کرده‌اید و دارید در واقع این را به زمین می‌زنید به گمان اینکه وقتی این را به زمین زدید، پهلوان اصلی مبارزه به زمین

خورده است. پس اصل این مغالطه به این است که مدعای اصلی که مدعایی است قوی و قدرت هم‌وردی با آن را ندارم، این مدعای اصلی را کنار بگذارم و یک مدعایی را به مستدل نسبت بدهم که ضعیف‌تر از مدعای خود اوست و بگویم مدعای او این است. و این مدعی چون ضعیف‌تر است، طبعاً سهل‌تر هم رد می‌شود.

این مغالطه به دو صورت بیان می‌شود: گاهی مغالطه از این راه ارتکاب می‌شود که بیاییم یک صورت افراطی یا تفریطی از مدعی به دست بدهیم، خود مدعی یک حالت معتدلی دارد و هر سخن معتدلی ردش دشوار است، آن وقت بیاییم این سخن معتدل را به جهت افراط یا تفریط به یکی از دو کران افراط و تفریط سوق بدهیم و بعد ردش کنیم. و همیشه رد ادعای معتدل مشکل است، ولی اگر در به جانب افراط یا تفریط ببرید، آن وقت ردشان آسان می‌شود. مورد دوم این است که بیاییم در میان کسانی که از این مدعی دفاع کرده‌اند اضعف اشخاص را برای مقابله انتخاب کنیم. یعنی مثلاً یک نظریه وجود دارد و مدافعان فراوانی هم دارد. بعد ما وقتی می‌خواهیم با این نظریه مقابله کنیم برویم به مقابله با آن مدافعی که از لحاظ قدرت تفکر و وسعت معلومات اضعف از بقیه افراد است و مدعای او را رد کنیم. از این نظر در باب هر مکتبی یک تعبیر عامیانه و آکادمیک وجود دارد. مثلاً وقتی می‌گویند

فلانی دارد با مارکسیسم عامیانه می جنگد، یعنی دارد با آن روایتها و تقریرها و بیاناتی از مارکسیسم می جنگد که از آن طرفداران ضعیف مارکسیست است. مارکسیسم آکادمیک را اگر کسی بخواهد رد بکند، با اقوال مثل لوکاخ و کارل مانهایم و امثال ذلک باید بجنگد. مارکسیسم عامیانه یعنی مارکسیسمی که در مکتوبات و اظهارات ضعیف مارکسیسم جلوه گر می شود و مارکسیسم آکادمیک یعنی آن مارکسیسمی که در نوشته ها و گفته های متفکران قوی مارکسیسم وجود دارد. این سخن به عینه در باب اگزیستانسیالیسم هم صادق است. همین سخن در باب اسلام هم صادق است.

در کشور ما هم همینجور است. در باب مارکسیسم، همینجور بود. حتی در باب اگزیستانسیالیسم، در کشور ما اگزیستانسیالیسم به ژان پل سارتر شناخته می شود. و طبعاً وقتی بخواهد رد صورت بگیرد، بیشتر آراء ژان پل سارتر رد می شود. با اینکه انصاف این است که سارتر فیلسوف طراز اول آن مکتب نیست، اگر چه معمولاً اینهایی که طراز اول نیستند، شهره ترند. و شاید این مجوز کسانی باشد که به بحثهای اینها می پردازند نه بحثهای آدمهایی که ناشناخته اند:

مثلاً یکی از اشکالاتی که در باب بعضی نوشته ها در مکتب داروین می کنند این است که می گویند مغالطه پهلوان پنبه را مرتکب شده اند. ببینید! داروین در سال

۱۸۴۳ وقتی کتابش را منتشر کرد، نقائصی داشت اما الان ۱۵۰ سال از آن تاریخ می‌گذرد و خیلی از عیوب و نقایص مکتب داروین برطرف شده است. حالا اگر متدینان برای رد نظریه داروین به کتاب خود داروین بپردازند، آن وقت می‌گویند این آن روایت قوی نیست. الان روایتهای بسیار بسیار قویتری وجود دارد که در خود کتاب داروین هم وجود نداشته. بنابراین برای رد نظریه تبدیل انواع نمی‌شود به سراغ کتاب داروین رفت. زیرا در واقع به سراغ یک مدعایی رفته‌ایم که از مسائل افراطی و تشریطی خالی نیست.

در میان ما متدینان به این سخن متهم‌اند. من اسم نمی‌برم از آن شخص. یکی از روشنفکران ما در شماره اخیر یکی از مجلات مصاحبه‌ای کرده و به یکی از کتابهای خیلی مهم یکی از متفکران تاخته و گفته اینها که سراغ رفته‌اند، یک تعبیری از آنها بدست داده‌اند که بتوانند ردش کنند. و حمله کرده و گفته ایشان اصلاً نفهمیده subject یعنی چه، object یعنی چه. نه دکارت را فهمیده‌اند چه گفته، نه کانت را و امثال ذلک را. به نظرم می‌آید این اشکال حالا اگر به این کتاب خاص وارد نباشد، ولی به اکثر کتابهایی که ما در رد مکتبهای دیگر می‌نویسیم وارد است. یعنی حرفهایی را که خودمان می‌توانیم رد کنیم، از آنها نقل می‌کنیم. شما هیچکس را در ایران فکر نمی‌کنم دیده باشید که کتاب «فراسوی مارکسیسم» هانری دومان را بحث کرده باشد.

با اینکه به فارسی ترجمه شده دیگر نمی‌توانیم بگوییم زبان نمی‌دانستند. اما چرا؟ چون فراسوی مارکسیسم یک کتابی است که ردش مشکل است، آن وقت فوری به سراغ مثلاً کتابهای دکتر تقی ارانی می‌رود.

### ۲.۲.۱.۵. مغالطه از راه جهل<sup>(۱)</sup>: این مغالطه معمولاً

با عنوان لاتین در کتابها می‌آید، هیچوقت ترجمه نمی‌شود. خیلی از مغالطات در تفکر نقدی به همان تعبیر لاتین به کار می‌رود. تعبیر یعنی *argumentum ad ignoration* مغالطه از راه جهل، مغالطه استدلال از جهل، یعنی آدم از راه جهل خودش، بر یک مدعایی استدلال بکند. یعنی جهل نسبت به چیزی را دلیل بگیریم بر وقوع مقابل آن چیز.

این مغالطه خودش دو جنبه دارد: یک وجه سلبی دارد و یک وجه ایجابی دارد. وجه سلبی این مغالطه این است که گویا آنچه اثبات نشده است، نمی‌تواند وقوع داشته باشد. و هر کدام از ایندوتا در واقع مغالطی است. یعنی نه می‌شود گفت هر چه اثبات نشده است نمی‌تواند وقوع داشته باشد. نه می‌شود گفت آنچه نفی شده است، باید وقوع داشته باشد. هیچکدام از طرفینش جایز نیست، و در هر دو حال ما از جهل خودمان استفاده کرده‌ایم. یعنی در مورد سلبی از جهل خودمان نسبت به اثبات، از عجزمان نسبت به اثبات

1- *argumentum ad ignoration*

استفاده می‌کنیم و در مورد ایجابی از عجز خودمان نسبت به نفی استفاده می‌کنیم. یعنی یک مدعایی را نمی‌توانیم نفی بکنیم و نسبت به نفی آن جهل داریم وقت می‌گوئیم پس باید وقوع داشته باشد. یا از آن طرف یک مدعایی را نمی‌توانیم اثبات کنیم، می‌گوئیم نباید تحقق داشته باشد. یعنی مقابلش باید تحقق داشته باشد.

این برمی‌گردد به همان چیزی که خیلی ساده است. و آن اینکه در باب دلیل و مدعی چند تا حالت می‌تواند وجود داشته باشد. چهار حالت متصور در واقع در این مغالطه خودش را نشان می‌دهد. و آن عبارتست از اینکه، یک وقت ما در واقع از درستی دلیل، درستی مدعی را می‌خواهیم اثبات کنیم. دوم اینکه از نادرستی دلیل بخواهیم استدلال کنیم و سوم از درستی مدعی بر درستی دلیل بخواهیم استدلال کنیم و چهارم اینکه از نادرستی مدعی بر نادرستی دلیل استدلال بکنیم. از این چهار حالت متصور اولی و چهارمی درست است؛ یعنی می‌شود از درستی دلیل، درستی مدعی را نتیجه گرفت و هم می‌شود از نادرستی مدعی نادرستی دلیل را نتیجه گرفت. ولی حالت دوم و سوم نادرست است. یعنی نمی‌شود از نادرستی دلیل نادرستی مدعی را نتیجه گرفت و از آن طرف نمی‌شود از درستی مدعی، درستی دلیل را نتیجه گرفت. حالا ببینید تمام کسانی که به امور عجیب، غریب و خرافات اعتقاد دارند، در واقع

مرتکب یک چنین مغالطه‌ای می‌شوند. مثلاً شما یک چیز عجیب و غریبی ادعا کردید و گفتید: فلان چیز وجود دارد. بعد من بخواهم از شما بپذیرم. شما فوری می‌گوئید: اثبات کن که وجود ندارد. در صورتی که اثبات کنم وجود ندارد، این به درد شما نمی‌خورد. شما که مدعی هستید  $X$  وجود دارد، حالا این  $X$  هر چه می‌خواهید باشد، باید دلیل بیاورید که  $X$  وجود دارد. نه اینکه چون من نمی‌توانم اثبات کنم  $X$  وجود ندارد، آن وقت نتیجه‌گیری پس  $X$  وجود دارد. مثل اینکه شما از من اینجوری می‌خواهید و انتظارتان این است که خودتان ادعا کرده‌اید که  $X$  وجود دارد. من می‌گویم: قبول ندارم. آن وقت می‌گوئید: خوب اگر می‌خواهید از من قول نکنید دلیل بیاور که  $X$  وجود ندارد. و چون نمی‌توانم دلیل بیاورم  $X$  وجود ندارد، آن وقت عجز مرا از دلیل بر وجود نداشتن  $X$ ، دال بر تحقق  $X$  می‌گویید. و می‌گوئید پس  $X$  وجود دارد. در واقع وقتی نمی‌توانم مخالف مدعی را اثبات کنم. می‌گوید خوب پس مدعی درست است، با آنکه هیچ دلیلی ندارد که اگر کسی نتوانست مخالف مدعی را اثبات کند، پس خود مدعی درست باشد.

این مغالطه علاوه بر صورت ایجابی و سلبی، دو صورت دیگر هم دارد. و به خاطر یک جهتی آنها را عقب انداخته‌ام، چون متوقف بر دانستن چند تا مغالطه دیگر است. این مغالطه در واقع این است که ما بگوئیم

آنچه که اثبات نشده است، حتماً نمی‌تواند وجود داشته باشد و یا آنچه که نفی شده است، حتماً باید وجود داشته باشد، یا اینکه اگر می‌خواهد اثبات یا نفی شود، باید خود مدعی اثبات یا نفی شود، سراغ خلاف و نقیض اش نرویم.

۲.۲.۱.۶. مغالطه تأمین<sup>(۱)</sup>: خود hedging یعنی دور زمینی حصار ایجاد کردن، آنچه را که در زمین است، محفوظ نگه داشتن. مثلاً فرض کنید کسی در یک باغ میوه‌ای دارد برای اینکه میوه‌اش از دستبرد دزد مصون بماند، دور دیوار را پرچین ایجاد می‌کند. این دیوار و پرچین ایجاد کردن برای حفاظت آن امور را hedge می‌گویند. خود hedge یعنی پرچین، دیوار. و hedging یعنی محافظت کردن چیزی. مغالطه تأمین یعنی در آمن قرار دادن. و در اینجا ما سخن را مبهم بگوئیم و خودمان را پشت دیوار ابهام از هر گونه انتقادی محفوظ نگه داریم. ابهام وقتی در اینجا گفته می‌شود، باید توجه کرد که یک نوع ابهام خاصی مراد است. ما در مفاهیم عرضی یک بحث در باب مفاهیم کمی و کیفی داریم. یک سلسله مفاهیم را می‌گوئیم که دال بر کمّی‌اند، یک سلسله مفاهیم هم دال بر کیفی‌اند. از این نظر می‌شود گفت: در این بحث مفاهیم قابل تقسیم‌اند به کمی و کیفی. مفاهیمی که دلالت بر کمیت

به معنی فلسفی اش می‌کنند یکی از اعراض نه گانه است. و به معنی دقیق فلسفی اش می‌کنند یکی از اعراض نه گانه است. و به آن می‌گوئیم مفاهیم کمی quantitative. و مفاهیمی را که دلالت بر کیفیت می‌کنند، مثل رنگها، مفاهیم کیفی qualitative می‌نامند و حال، خود مفاهیم کمی به دو دسته قابل تقسیم‌اند:

- ۱- یک وقت بر «کم» معین دلالت می‌کنند.
  - ۲- یک وقت هم بر کم نامعین دلالت می‌کنند.
- آن مفاهیمی را که بر کم نامعین دلالت می‌کنند، مفاهیمی کیفی qualitative می‌نامند و آنهایی که بر کم معین دلالت می‌کنند، مفاهیم کمی quantitative می‌گویند. این است که دو تا لغت کمی و کیفی درست هر کدامشان دو معنی دارند. اینجا وقتی می‌گوئیم کمی و کیفی دقیقاً همان معنی فلسفی مراد است. کمی و کیفی در اعراض نه گانه در اینجا مراد است. وقتی می‌گوئیم مفاهیم یا کمی‌اند یا کیفی، البته حصر، حصر عقلی نیست. این دو تا محل بحث ماست.

حالا خود همین مفاهیم کمی را گاهی تقسیم می‌کنند به مفاهیم کمی و مفاهیم کیفی. اینجا دیگر کمی و کیفی به آن معنی نیست. اگر مفهوم کمی دلالت کند بر کم معینی مثل ۳ و ۴، آن وقت می‌گویند این مفهوم ۳ و ۴، مفهوم کمی است. اما اگر به جای اینکه بگوئیم ۳ و ۴ بگوئیم خیلی، کم (کم در مقابل خیلی)

کم و خیلی دلالت بر کمیت (به تعبیر دقیق و فلسفی اش) می‌کنند، اما بر یک کمیت نامعین دلالت می‌کنند که مفاهیم‌شان می‌نامند. حالا اگر کسی در سخن خود مفاهیم کیفی به این معنی را به کار ببرد و با به کار بردن آنها خودش را از هر انتقادی مصون کند، آن وقت می‌گویند او مرتکب مغالطه تأمین شده است. یعنی خود را پشت این مفاهیم کیفی، که هر مفهوم کیفی به این معنی ابهام دارد، محفوظ نگهداشته است. مثلاً یک کسی به شما بگوید: شما خیلی پول دارید یا کم؟ بگوئید: من کم پول دارم. آن وقت پول شما را واریسی کنند و ببینند ده میلیون تومان است. و به شما بگویند: که می‌گفتید کم پول دارید؟ باز هم می‌توانید بگوئید ده میلیون تومان پول نیست، اصلاً و هم‌چنان از انتقاد مصونید. از آن طرف یک کسی به شما بگوید: کم پول دارید یا خیلی؟

بگوئید: من خیلی پول دارم. بلکه تمام پول جیب را بریزید رویهم ببینید که ۱۴ تومان است. آن وقت بگوئید: با ۱۴ تومان ۳ تا پنک می‌شود گرفت. مگر کم پولی است؟ همین‌جور هم هست. چون خیلی و کم حدی ندارد. یک وقت صد میلیون کم تلقی می‌شود، یک وقت ۱۴ تومان خیلی تلقی می‌شود. فراوان در استدلال‌ات ما از مفاهیم کیفی استفاده می‌کنیم و به خاطر استفاده از اینها مصون از انتقاد می‌شویم. این مفاهیم کیفی به خاطر کینی بودنشان ابهام دارند و در

مغالطه با کار می‌روند.

یک سلسله مفاهیم مبهم دیگر به کار می‌روند، ولی دیگر به این معنی دقیق به آنها مفاهیم کیفی نمی‌شود گفته. ولی باز هم ابهام دارند. مثل اینکه لغت معقول را به کار ببریم، لغت محدود را به کار ببریم. اخیراً امریکا گفت ما در سومالی طرفدار جنگ محدودیم. این جنگ حالا هر چقدر هم گسترش داشته باشد، باز هم می‌گویند این یک جنگ محدود است. زیرا محدود که حد ندارد تا اگر از حدش تجاوز کرده‌اند، گفته شود دیگر جنگتان محدود نیست،... بنابراین به کار بردن این لغات سخنان را مصون از انتقاد می‌کند.

یکی از موارد استعمال مغالطه تأمین در پیشگوئیه‌ها است. در پیشگوئیه‌ها معمولاً لغتی را به کار می‌برند که ابهام دارد. مثلاً می‌گویند: تو مسافرتها خواهی کرد. حالا از قم بروی به جمکران هم بالاخره مسافرت است، مسافرت که یک تعبیر دقیق ندارد. یا تو دوستانی خواهی داشت. البته دوست داشتن چیز مشخص و روشنی نیست. پیشگوئیه‌های نستراداموس تمامش از این نوع است. فیلمش را در خارج ساخته بودند و در ایران نشان دادند. یک پزشک فرانسوی تقریباً ۵۵۰ سال پیش که اهل عرفان و علوم عجیب و غریب بود. یک مجموعه از سرودهایش به یادگار مانده که الان تحت عنوان پیشگوئیه‌های نستراداموس ذکر می‌شود بلکه ایشان همه چیز را پیشگوئی کرده. به فارسی هم ترجمه

شده و خیلی هم کتاب پرفروشی بود. تمام این پیشگوئیها را اگر دقت بکنید، می بینید به خاطر ابهامی است که در الفاظ وجود دارد. مثلاً شخصی پدیدار خواهد شد که دشمنان بسیار خواهد داشت. این دشمنان بسیار، چقدر دشمن بسیار است؟

یک نکته مهمی که آدم از اینجا می تواند بفهمد این است که این پیشگوئیها به خاطر ابهامشان است که یک قوت و صلابت دارند. این است که در پیشگوئیها، چه نستراداموس باشد و چه هرکس دیگر، اولاً هیچکس از این کتابها حادثه‌ای را که در آینده رخ می دهد، نمی فهمد. بلکه پس از اینکه حادثه‌ای رخ داد، آن وقت می گویند پس این هم همین را می گفت. این بطور کلی صادق است. کاری به نستراداموس هم ندارد. هرگونه استفاده از این پیشگوئیها بعد از رخ دادن حادثه‌ای است. پیشگوئی اگر ابهام نداشت، شما باید قبل از وقوع حادثه بگوئید که مثلاً ۳۷ سال دیگر این حادثه رخ می دهد،... اگر ابهام نداشت می شد قبل از وقوع واقعه هم مطلب را دید. پس اول علامتش این است که هیچکس این حوادث را قبل از وقوعش در این پیشگوئیها نمی تواند بخواند. پس از اینکه حادثه رخ داد، مثلاً رئیس جمهور امریکا ترور شد، می گویند عجب! کتاب نستراداموس این را هم داشت، می گفته که رئیس جمهور امریکا،... چرا داشته می گفته؟ چون حالا که رخ داده ما می توانیم این را بر آن تطبیق بدهیم. من

یادم می آید آن وقت که به کره ماه رفته بودند، سال ۴۹ یا ۴۸، یک آقایی یک کتاب نوشته بود و گفته بود که در قرآن ما هم آمده است که «یا معشر الجن و الانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا ما تنفذون الا بسلطان» این سلطان و سلطه که اینجا آمده این آپولوها است. یعنی نعوذ بالله، حالا یکی نیست بگوئید که آقا جان اگر واقعاً قرآن کتاب پیشگوئی است و پیشگوئی ابهام نداشت، شما قبل از اینکه بروند به کره ما می بایست می گفتید آیه می گوید که فردا یا پس فردا یا دو سال دیگر مردم به کره ماه می روند. نه بعد از اینکه رفتند به کره ماه، آن وقت شما بگردید در این کتاب و بعد ببینید که یک چنین چیزی گفته شده است. خلاصه اینکه در باب همه پیشگوئیا این نکته صادق است که اول علامت اینکه پیشگوئی از ابهامش قوت پیدا می کند، این است که همه وقت پس از وقوع واقعه عطف توجه می کنیم به آن پیشگوئی و واقعه را پس از وقوعش در پیشگوئی می بینیم. هیچوقت هیچکس قبل از واقعه چیزی را ندیده است. آن هم به خاطر همین ابهامش.

علامت دومی هم که دارد این است که مردم هر عصری و زمانی، زمان خودشان را در واقعه می بینند. این هم یک چیز عجیبی است. مثلاً فرض کنید که پیشگوئیهای نستراداموس ۵۵۰ سال است که تقریباً عرضه شده است. مردم هر عصری می گویند آن مرد

جوانی که قیام می‌کند، فلانی است. مثلاً در زمان فرانسویها، فرانسوی‌ها می‌گفتند ناپلئون است. در جنگ جهانی، آلمانیها می‌گفتند این هیتلر است. اگر این پیشگوئی واقعاً پیشگوئی یک حادثه است، پس اگر از آن استفاده کردیم، در واقعه ناپلئون، دیگر حق استفاده از این پیشگوئی تا ابد از دست می‌رود. چون پیشگوئی یک حادثه بود. این حادثه هم که رخ داد. اینکه مردم هر زمانی حوادث زمان خودشان را در این پیشگوئی ابهام دارد و اگر نه این پیشگوئی، پیشگوئی این حادثه باشد، بعد از اینکه این حادثه رخ داد، دیگر از این به بعد این پیشگوئی قوت خودش را باید از دست بدهد حال آنکه چنین نیست.

غالب این چیزهاییکه حتی در میان متدینان عوام الناس است، به نظرم از همین مقوله است. در پیشگوئیهای نستراداموس حتی نمی‌دانم دوستان فیلم‌اش را دیده‌اند یا نه؟ قیام حضرت امام را جزو پیشگوئیها دانسته بود.

کسی که یک سخنی به این صورت می‌گوید، پیشاپیش خود را آماده می‌کند برای مغالطه عدول از تعریف، می‌گویند: زیاد که نبود شما می‌گفتید آدمهای زیادی دورش جمع می‌شوند آن وقت فوری از «زیاد» عدول تعریف می‌کند و آن را یک مقدار مضیق‌تر می‌کند. در واقع هر مغالطه این چنینی را هر کسی مرتکب شود دو مغالطه را مرتکب شده است؛ چون

بلافاصله خودش را آماده کرده برای مغالطه بعدی. چون بدون مغالطه عدول تعریف این مغالطه تمامیت پیدا نمی‌کند. نتیجه این مغالطه این است که یواش یواش مدعی واقعاً از محتوا خالی می‌شود. آدم وقتی یک چنین الفاظی را به کار ببرد و هر چه با شکست مواجه می‌شود، یک مقدار دامنه معنی را تنگتر می‌کند و این تنگتر کردن دامنه معنی موجب می‌شود که مدعی از هر گونه مفاد اطلاعاتی خالی شود.

#### ۲.۲.۱.۷ مغالطه سنگ<sup>(۱)</sup>: شأن نزول آن این است که

جرج بارکلی فیلسوف معروف انگلیسی یک ادعایی داشت. و آن ادعا این بود که می‌گفت هیچ چیزی موجود نیست، الا این که مدرک باشد. موجودیت مساوی است با مدرکیت. هیچ چیزی موجود نیست الا اینکه مدرک باشد. به تعبیر دیگری هیچ چیز موجود نیست، الا اینکه متعلق علم موجودی قرار بگیرد. تا چیزی متعلق علم موجودی قرار نگیرد، وجود ندارد. یکی از طرفداران جرج بارکلی بازول است که شروخی هم بر کتابهای جرج بارکلی نوشته است. ایشان یک وقتی در حال قدم زدن با یک متفکر انگلیسی به نام دکتر جانسون، سخن جرج بارکلی را برایش نقل می‌کند. بعد از اینکه استدلال جرج بارکلی را ذکر می‌کند، می‌گوید استدلال بارکلی قابل رد نیست. یعنی حرفش به نظر

می آید تمام است، تا چیزی مدرک واقع نشود موجود نیست. دکتر جانسون برای اینکه نشان بدهد که این حرف خیلی راحت از اینهاست که او تصور می کند، پایش را به شدت به یک تکه سنگی می زند و می گوید خود این رد بارکلی است. خود این سنگ رد بارکلی است. در واقع یک اشتباه در خود استدلال وجود دارد و آن این است که وقتی خود ایشان می گوید خود این سنگ رد بارکلی است. خود سنگ الان مدرک واقع شد، صدای برخورد پای تو به آن، رنگی که از این به نظر ما می آید، شکل هندسی که از آن به نظر می آید، تمام اینها در واقع ادراکات ماست.

این مدرک ما واقع شد، بنابراین هیچگونه ردی بر جرج بارکلی نیست، که بگوئیم وجود خود این سنگ رد مدعای جرج بارکلی است. اما از آن به بعد اینکه انسان اصلاً یک مدعی را رد بکند، بطور کلی صرف نظر بکند به این می گویند مغالطه سنگ. حالا یعنی چه صرف نظر بکند؟ بعضی وقتها می گویند: «اینکه دیگر حرف ندارد». یا من می گویم زید رفیق من است کسی حرف بد راجع به او نزند. یعنی هرگونه سخن مخالفی درباره زید را تاب تحمل ندارم. به تعبیر دیگری، هر گونه سخنی که در مخالفت با زید گفته بشود، آن را رد نمی کنم. رد نمی کنم نه یعنی که می توانم رد بکنم، اما رد نمی کنم. معمولاً چنین کاری را وقتی می کنند که نمی توانند رد بکنند. این مغالطه به یک معنی از مغالطه

بیرون است. چون مغالطه وقتی است که استدلالی صورت بگیرد. اما این مغالطه در واقع از هر گونه استدلالی تحاشی می‌کند. کسی که این مغالطه را انجام می‌دهد، هیچ‌گونه استدلالی را نمی‌پذیرد. نمونه خیلی خوبش الان وقتی آدم‌ها یک حرفی را می‌زنند، می‌گویند آقا این سنس‌طه است. این مغالطه سنگ است. این که سنس‌طه است یعنی اینکه اصلاً به استدلال تو نمی‌پردازم. استدلال را رد می‌کند به اینکه این محکوم است. مغالطه در واقع یعنی همین که من اولاً به مدعای تو نمی‌پردازم. دلیلی هم که برای مدعی اقامه کرده‌ای نمی‌پردازم. فقط با چنین ادعاهایی: «این سنس‌طه است». این را مستان لایعقل هم نمی‌گویند. «این بحث خطرناکی است». به مخاطب می‌گویم حرفت را بخور، چون نمی‌توانم ردش بکنم.

... اینکه می‌گویم مغالطه نیست، به خاطر این است که در مغالطه آدم باید یک استدلالی بکند و در استدلالش مرتکب یک خلاف عمدی بشود تا بگویند مغالطه. مغالطه وقتی است که من یک استدلال می‌کنم، در استدلالی که می‌کنم یک خلاف عمدی را مرتکب می‌شوم، البته عمدی باید باشد تا مغالطه بگویند و گرنه می‌گویند خطای منطقی. مغالطه یعنی خطایی که عمداً در استدلال انجام می‌دهم. اما اگر من استدلال نکردم، وقتی که شما یک حرفی زدید، می‌گویم: «این حرف خطرناک است». اینجا من اصلاً استدلال نکرده‌ام تا در

خود آن استدلال یک خطای منطقی عمدی مرتکب شده باشم. تا به من بگوئید مغالطه کرده‌ای. فقط از شما می‌خواهم که دست از حرف مطلقاً برداری، می‌بینم حرفت آنقدر قوی است که من نمی‌توانم رد بکنم. مثلاً شما گفتید: «وجود جهان خارج از نفس من محقق نیست، یقینی نیست». فوری می‌گویم: به دامن سفسطه غلتیدید. یعنی اینکه من نمی‌توانم حرفت را رد بکنم. راستی می‌گویی اما اعتراف نمی‌کنم که نمی‌توانم رد بکنم. «حرفت را بخور». «چه حرفی بود که زدی». یا می‌گویند: آقا! «این حرف خطرناکی است». اینگونه سخنان را گفتن به این معنی است که طرف احساس می‌کند که حرف، حرفی است که اگر بخواهد به میدان این حرف برود، معلوم است که شکست می‌خورد. آن وقت برای اینکه به میدان این حرف نرود و در عین حال سرفراز هم بیرون آمده باشد، می‌گوید: «این حرف خطرناک است». این حرف با مصالح عمومی ناسازگار است یا این حرف فلان است و بهمان.

گفته‌اند دین یهود و دین اسلام که به کتب ضاله قائلند، مرتکب مغالطه سنگ می‌شوند، تا یک کتابی را گفتند این کتاب ضاله است، یعنی اصلاً نفیاً و اثباتاً با این کتاب برخورد نکنید. این مغالطه سنگ است. زیرا اگر کتاب نادرست است، باید نادرستی‌اش نشان داده شود. نه اینکه از اول برچسب زده شود. کتاب ضاله در یهود و اسلام وجود دارد و در مسیحیت کتاب ضاله

وجود نداشت، بعد حامیان کاتولیکها، بعضی از فرقشان معتقد به کتب ضاله شدند.

... ضاله بودن یک کتاب یک وقت به لحاظ مطابقت و عدم مطابقت گزاره‌های موجود در این کتاب با واقع است و یک وقت به لحاظ آثار روانشناختی است که روی کسانی که این کتاب را می‌خوانند دارد. فقهای ما این بحث را کرده‌اند که ضاله بودن یک کتاب آیا به این معناست که گزاره‌های در آن مطابق با واقع نیست، یا نه آثار روانی که روی خوانندگان دارد؟ اگر کتاب ضاله را کسی صرفاً به خاطر عدم مطابقتش با واقع ضاله بداند، البته او باید نشان بدهد که اینها غیرمطابق با واقع‌اند، اگر بدون نشان دادن اینکه این گزاره‌ها مطابق با واقع نیستند، ادعای ضاله بودنش را بکند، مرتکب مغالطه سنگ شده، اما اگر کسی بگوید من کاری به مطابقت و عدم مطابقت با واقع بودنش ندارم، من به آثار روانی آن کار دارم که وقتی کسی می‌خواند، آثار روانی درش ایجاد می‌شود و آن وقت اگر او کتابی را کتاب ضاله دانست، مرتکب مغالطه سنگ لزوماً نشده...

آقا تجربه کنید! تجربه زندگی من این است. حرفه‌ایی که اینجوری ردش بکنند (مانند «حرفت را بخور»، «این حرف خطرناکی است»). حرفه‌ای عمیقی هم هست. اتفاقاً حرفه‌ای رستم شکنی است انصافاً حرفه‌ایی که اینجور ردش می‌کنند، می‌گویند «هیچ دیوانه‌ای چنین گفته؟» اتفاقاً اگر گفتید من دیوانه‌ام و

روی موضعتان ایستادید آن وقت یواش یواش طرف را دیوانه‌اش می‌کنید. بایستید! و بگوئید ما یک سوفسطائی هستیم نسل در نسل هم اینجوری بوده‌ایم. اصلاً جد بزرگمان گورگیاس است! این را بگوئید و بنشینید پای حرفتان. بگوئید من همینم دیگه! آن وقت اینجاهاست که طرف، این طرف و آن طرف بزنند، حرف را نمی‌تواند اثبات کند. این حرفها اتفاقاً اینجوری‌اند و به خاطر همین خصلتشان است که فوری می‌خواهند برگردد از همانجائی که آمده است.

#### ۲.۲.۱.۸. مغالطه برهان ذوالحدین ساختگی و

جعلی<sup>(۱)</sup>: یک نوع استدلال داریم که اصلاً مغالطی نیست و به آن می‌گوئیم برهان ذوالحدین که در زبان فارسی ترجمه‌های مختلفی از آن شده است. گاهی می‌گویند برهان قاطع ذوالحدین، مثل مرحوم خواجه. گاه گفته می‌شود برهان ذوالقرنین یعنی دارای دو شاخ، گاه گفته می‌شود برهان احراج گاهی هم گفته می‌شود برهان دو شقی و گاه گفته می‌شود جدلی الطرفین.

برهان ذوالحدین لزومی ندارد که واقعاً ذوالحدین باشد، می‌تواند سه تا حد داشته باشد. از همین نظر در کتابهای غربی علاوه بر این گفته می‌شود. یعنی برهانی که سه تا حد دارد. و دیگر از سه تا به بعد را منطقیین Poly Lemme می‌نامند، چون تعداد شقوق از چهار تا

هم بالاتر برود، بنابراین هر وقتی گفتیم برهان ذوالحدین مرادمان هم این است و هم برهان ذوالحدین به معنای عامش می شود گفت که جاننش دو مطلب است:

۱. یکی از این چند راه را الا و لابد باید در پیش بگیرید.

۲. هر کدام از راهها را در پیش بگیرید بالمال یک نتیجه بیشتر ندارد.

این دو سخن گویا در کل استدلالات برهان ذوالحدین وجود دارد و در قسمت اولش حصر عقلی وجود دارد و آن این است که گویا از این شقوق چاره و مفری نیست، در واقع گویا با حصر عقلی می رسانیم که این  $n$  تا راه بیشتر پیش پای تو نیست، الا و لابد یکی اش را باید اتخاذ بکنی، اما بعد مطلب دوم را اضافه می کنیم و آن اینکه هر راهی را اتخاذ بکنی، بالاخره به اینجا می انجامد. مثال معروفش همان مثالی است که در یونان قدیم می زدند. می گفتند: پسری می خواست به کار سیاست مشغول شود. آن وقت مادرش گفت: در کار سیاست نرو و بعد استدلال می کرد و می گفت: وقتی وارد مسائل سیاسی و اجتماعی می شوی اگر دروغ بگوئی خدایان از تو می رنجند و اگر راست بگوئی مردم از تو می رنجند و تو هم که جز راست گفتن یا دروغ گفتن، راه دیگری نداری. پس یا راست می گوئی یا دروغ و بالاخره یکی از تو می رنجد، یا خدایان از تو می رنجند، یا انسانها از تو می رنجند. یعنی اولاً دو راه

بیشتر در پیش روی تو نیست یا راست گفتن یا دروغ گفتن. ثانیاً چه راست بگوئی و چه دروغ بگوئی به کار می‌انجامد و آن رنجیدن موجودی است از تو.

وقتی با یک برهان ذوالحدین مواجه شدیم، سه راه حل داریم؛ یعنی برای تفصی از لوازم این برهان سه تا کار می‌توانیم انجام بدهیم:

۱. یکی این است که بیائیم نشان بدهیم که تعداد شقوق بیش از تعدادی است که در برهان گفته شده. مثلاً اگر تعداد شقوق در برهان دو تا گفته شده، بیاییم بگوئیم که نه، اتفاقاً تعداد شقوق بیش از دو تا است. این را معمول «رفتن از میان شاخصها» *going between the horns* می‌گویند. یعنی نشان دادن اینکه تعداد شاخصها لااقل یکی بیشتر از آن تعدادی است که در استدلال گفته شده. فرضاً (مثالی که می‌زنم ممکن است، خیلی قوی نباشد) شخص بگوید: راه منحصر نیست به اینکه آدم راست بگوید یا دروغ، آدم می‌تواند توریه کند، یعنی دروغ راست نما بگوید. یا حتی ممکن است کسی بگوید: نیمی راست گفتن و نیمی دروغ گفتن هم شق سوم است. به هر حال، یکی از راه‌های مقابله با یک برهان ذوالحدین این است که بگوئیم تعداد شقوق لااقل یکی بیشتر است. و بعد خودمان را ملزم کنیم به همان یک راه بیشتر.

۲. راه دوم این است که انکار بکنیم که در هر یک از شقوق آن نتیجه‌ای که گفته شده به دنبال می‌آید. نگوئیم

تعداد شقوق بیشتر است، ولی انکار بکنیم که آن نتایج به دنبال می‌آید. این را می‌گویند گرفتن شاخصها grasping the dilemma by the horns. یعنی اینکه قبول نمی‌کنم که در آن شق، آن نتیجه لازم می‌آید، بلکه چیز دیگری را بیان بکنم. مثلاً در مثال ما جوان می‌توانست به مادرش بگوید: اگر راست بگویم خدایان از من راضی می‌شوند، و اگر دروغ بگویم مردم از من راضی می‌شوند. پس به هر حال کسانی از من راضی می‌شوند. به جای اینکه بگوید اگر راست بگویم مردم از من می‌رنجند، بگوید اگر راست بگویم خدایان از من راضی می‌شوند. و به جای اینکه بگوید اگر دروغ بگویم خدایان از من می‌رنجند، بگوید اگر دروغ بگویم مردم از من راضی می‌شوند. در واقع قضیه را عکس بکند. رد نکرده است سخن کسی که می‌گوید: خدایان از من خشنود می‌شوند و مردم از من می‌رنجند. ولی توجه به این دارد که او می‌خواهد یک رنجشی را در هر دو حال حاصل کند و من هم یک خوشنودی در هر دو حال حاصل می‌کنم. او می‌خواست بگوید دو راه به یکجا می‌انجامد و آن یک رنجش است، من می‌گویم هر دو راه به یکجا می‌انجامد و آن یک خوشنودی است، ولو اینکه یک رنجش در کنار آن کاملاً وجود داشته باشد.

۳. بعضی‌ها این راه سوم را همان راه دوم می‌دانند. به این شق رد برهان می‌گویند. و رد برهان Rebutal the Dilemma این است که شخص بیاید

قبول بکند که شقوق همان است که شما می‌گوئید، قبول هم بکند که هر کدام از آن شقوق به آن نتیجه که می‌گوئید می‌انجامد. اما این را هم اضافه بکند که در عین اینکه تعداد شقوق همان است و هر کدام از شقوق به همان نتیجه می‌انجامد، ولی هر کدام از شقوق به یک نتیجه دیگری هم علاوه بر آن می‌انجامد که این نتیجه دیگر مجوزم است تا اقدام به این کار بکنم. گرفتن شاخصها با این فرق می‌کند. در آنجا مثل اینکه طرف «رنجیدن» را از دایره بیرون می‌برد و به جای اینکه رنجیدن را دایره مدار بحث بکند، خوشنودی را دایره مدار بحث می‌کند. اما اینجا، می‌گوید: قبول دارم که می‌رنجند، ولی پول زیادی را به همراه دارد. پس آن نتیجه را قبول دارم، ولی یک نتیجه دیگری که حالا دارم تصویر می‌کنم، بر این نتیجه قبلی غالب می‌آید. پس در همان مثال اگر پسر به مادرش می‌گفت: قبول دارم که وقتی راست می‌گویم مردم می‌رنجند، ولی هم مردم می‌رنجند و هم خدایان شاد می‌شوند. و قبول دارم که وقتی دروغ می‌گویم خدایان می‌رنجند، ولی هم مردم شاد می‌شوند و هم خدایان می‌رنجند. اگر ایندوتا را با هم می‌گفت، می‌شد همین شق سوم؛ اما اگر آن رنجشی را که مادر مطرح می‌کرد، مطرح نکند بلکه بجایش یک چیز دیگری را مطرح بکند و آن اینکه به جای رنجش، خوشنودی را بیاورد. پس رنجش بعلاوه خوشنودی را اگر مطرح می‌کرد، از قسم سوم می‌شد و فقط خوشنودی را

به جای رنجشی که مادرش می گفت، مطرح می کرد از شق دوم می شد.

بعضی از منطقیون مثل قدمای ما می گفتند: شق گرفتن شاخصها و رد برهان یک حکم دارد و می گفتند: «رفتن از میان شاخصها و گرفتن شاخصها». و گرفتن شاخصها را شامل رد برهان می دانستند. منطقیون اروپا گاهی موافق با قدمای ما عمل می کنند و گاه می گویند: گرفتن شاخصها با رد برهان فرق می کند. آن وقت آن کسی که می گوید ایندو با هم فرق می کند، در گرفتن شاخصها طرف آن لوازمی را که حریفش ذکر می کند، اصلاً ذکر از آنها به میان نمی آورد. بلکه یک لوازم جدیدی را مترتب می کند. عدم ذکر به قصد این است که گویا بگوید آن لوازمی که تو مترتب می کردی، وجود ندارد که این خود دو شق می تواند پیدا کند. یکی اینکه رد هم بکند که وجود ندارد و در این صورت مغالطی نخواهد بود. دیگر اینکه رد نکند، که مغالطی خواهد بود. و در قسمت رد برهان از آن لوازم ذکر می میان می آورد، ولی در کنار هر کدام از آن لوازم یک لازمه دیگر هم می آورد و این لازمه دیگر در مقایسه با آن لازمه ای که تو می گفتی ارجح و غالب است.

حالا اگر بناست ایندوتا را یکی بکنیم (مثل قدمای ما) وجه جامع و غالبش این است که تعداد راهها همان است که تو می گویی، اما هیچ محذور و مشکلی ندارد که وارد یکی از این راهها بشوم... تا الان فقط سخن ما

این بود که برهان ذوالحدین آن است و سه تا راه هم برای بیرون رفتن از برهان ذوالحدین وجود دارد، اعم از اینکه جوابهایی که می‌دهیم درست باشد یا غلط.

حالا صحبت بر سر این است که مغالطه کی صورت می‌گیرد. تا حال درباره برهان ذوالحدین صحبت می‌کردیم که به آن می‌گویند Dilemma، ولی به مغالطه‌ای که از راه برهان ذوالحدین صورت می‌گیرد، Bagus. Dilemma می‌گویند. یعنی یک برهان جعلی وجود دارد. برهان ذوالحدین جعلی این است که از دو تا ادعا، یکی یا دوتایش درست نباشد و خود طرف توجه دارد که درست نیست یا تعداد شقوق را می‌داند که بیشتر از اینهاست، ولی ادعا می‌کند همین‌هاست و یا هر دو تا را با هم مرتکب می‌شود. اگر چنین کاری کرد آن وقت می‌گویند او مرتکب برهان ذوالحدین جعلی شده و برهان ذوالحدین جعلی را مغالطه می‌دانیم. پس خود استدلال بحثی است و کی مغالطه می‌شود بحثی دیگر.

در باب برهان ذوالحدین یک نکته‌ای را که باید گفت این است که آیا برهان ذوالحدین قیامش به این است که یک حصر عقلی وجود داشته باشد، یا اینکه حصر استقرائی هم وجود داشته باشد، می‌شود برهان ذوالحدین داشت. می‌دانید چرا به این بحث مربوط می‌شود؟ به خاطر اینکه اگر کسی گفت برهان ذوالحدین جعلی این است که ما استدلالمان بر یک

حصر استقرائی مبتنی بکنیم، با اینکه فقط حق داشتیم اگر حصر عقلی داشته باشیم، برهان ذوالحدین اقامه کنیم. بسیاری گفته‌اند قدمای ما معتقد بوده‌اند که برهان ذوالحدین باید بر حصر عقلی مبتنی باشد. مثل خواجه و صاحب بصائر. اینها می‌گویند برهان ذوالحدین حتماً باید بر یک حصر عقلی مبتنی باشد. اگر اینجور باشد، آن وقت مرتکبان این مغالطه یکی از وجوه مغالطی بودن استدلالشان این است که به جای اینکه برهان ذوالحدین را مبتنی بکنند بر حصر عقلی، مبتنی کرده‌اند بر حصر استقرائی. اما اگر کسی گفت برهان ذوالحدین لزوماً نباید مبتنی بر حصر عقلی باشد، بلکه می‌تواند مبتنی بر حصر استقرائی باشد، آن وقت دیگر ارتکاب مغالطی از این راه بسته می‌شود و از راه‌های دیگر می‌شود مرتکب مغالطه شد.

منظور از راه‌های دیگر این است که بگوئیم تعداد راهها این نیست که تصویر می‌کنی، مثلاً برحسب استقراء می‌گوئی شش راه وجود دارد، ولی ما استقراء کرده‌ایم و راه هفتم نیز پیدا کرده‌ایم. بنابراین صرف استقرائی بودن مبنی، استدلال را مغالطی نکرد، بلکه استقراء ناقص استدلال را مغالطی کرد. خلاصه اینکه اگر بنابراین باشد که مبنای برهان ذوالحدین باید حصر عقلی باشد، آن وقت یکی از وجوه مغالطه برهان ذوالحدین جعلی این خواهد بود که در یک حصر استقرائی گنجانده شود. صرف گنجاندن حصر

استقرائی به عنوان مبنی، استدلال را مغالطی می‌کند. اما اگر گفتیم مبنی نباید لزوماً حصر عقلی داشته باشد، حصر استقرائی هم امکان دارد آن وقت صرف استقرائی بودن مبنی، استدلال ما را مغالطی نمی‌کند. فقط اگر استقراء تام نباشد، استدلال مغالطی می‌شود.



# تفکر نقدی

مغالطه بار برهان را به گردن  
دیگری انداختن

گفتار هفتم



### ۲.۲.۱.۹. مغالطه بار برهان را به گردن دیگری

انداختن: Shif ting the burden of proof این برهان یک نوع خاصی از استدلال از راه جهل است. قبلاً عرض کردم، مغالطه استدلال از راه جهل یک پیش فرض دارد و این پیش فرض است که آن را مغالطی می‌کند. آن این است که «هر چیزی مقبول است، مگر اینکه رد بشود». هر گزاره‌ای مقبول است مگر اینکه رد شود، اگر رد شد، رد شده است. و اگر رد نشد مقبول است. کسی که این مغالطه را مرتکب می‌شود، چه جوری این مغالطه را اعمال می‌کند؟ ادعا می‌کند که «الف»، «ب» است، بعد به مخاطبانش می‌گوید: اگر راست می‌گوئید اثبات کنید که الف، ب نیست. به جای اینکه خودش دلیل بیاورد بر اینکه الف، ب است، در واقع از منکران بخواهد که دلیل بیاورند بر اینکه الف، ب نیست. این مثل این می‌ماند که من ادعا کنم که خدا موجود است، بعد به جای اینکه اقامه دلیل کنم خدا موجود است، به منکران وجود خدا بگویم که اثبات کنید که خدا وجود ندارد و گمان کنم که اگر اثبات نشد «خدا موجود نیست» پس اثبات شده است که «خدا موجود است». از این نظر به این مغالطه می‌گویند «بار برهان را به گردن دیگری انداختن». یعنی ادعایی می‌کنم، ولی بار برهانی را که به سود این ادعا باید

داشت، به گردن منکر می اندازم و می گویم: الف، ب است و از منکر می خواهم که اثبات کند الف، ب نیست و وقتی منکر عاجز می شود از اینکه اثبات بکند الف، ب نیست، می گویم: مطلوب ثابت شد یعنی الف، ب است.

به طور کلی (اینکه می گویم «به طور کلی»، بخاطر این است که شاخه های دیگری هم این مغالطه می تواند پیدا کند) خیلی فرق است بین کسی که سخن را می پذیرد وقتی خودش اثبات بشود و کسی که سخن را می پذیرد وقتی نقیض اش اثبات نشود. این دو خیلی با هم فرق می کنند. در واقع یکی از توصیه هایی که ویلیام اکامی می کرد این جا به درد می خورد. او یک اصل معروفی داشت به نام «تکثیر بلا دلیل امور جایز نیست»، یا «تیغ اکامی» و یا «اسطوره اکامی». یعنی ما حق نداریم به وجود چیزی معتقد بشویم مگر اینکه یا آن چیز را احساس کنیم، و یا آثار و خواصی از آن چیز را احساس کنیم. اگر هیچ کدام از این دو تا مورد نباشد، آن وقت در واقع، هیچگونه حقی نداریم که معتقد شویم آن چیز وجود دارد. حالا یکی از موارد رعایت نکردن اسطوره اکامی همین مغالطه است. برای اینکه وقتی ادعا می کنم فلان چیز موجود است، به جای اینکه نشان بدهم خود آن چیز محسوس است یا یکی از آثار و خواص آن چیز محسوس است، از طرف می خواهم که اثبات کند این چیز وجود ندارد. آن وقت به نظرم می آید

وقتی نتوانست اثبات بکند که این چیز وجود ندارد، آن وقت گویا مدعای من که این چیز وجود دارد، اثبات شده است با اینکه عجز طرف از اثبات الف، ب نیست هیچوقت به لحاظ منطقی به معنای اثبات «الف، ب است» نیست.

#### ۲.۲.۱.۱۰. مغالطه عنایت خاص<sup>(۱)</sup>: ببینید اولاً به

لحاظ روان شناختی، روانشناسان اعتقاد دارند که ما آدمیان اینگونه‌ایم که سختگیری را که درباره خودمان داریم، درباره انسانهای دیگر نداریم؛ جز در موارد استثنائی که هیچوقت در روانشناسی به آن موارد عنایتی نمی‌کنند. اعم اغلب انسانها چنانند که در مورد خودشان آسانگیرترند تا در مورد دیگران و در مورد دیگران سختگیرترند تا در مورد خودشان. یکی از مظاهر و نشانه‌های این حالت روانی این است که ما عذرهایی را که در باب دیگران موجه قلمداد نمی‌کنیم، همان عذرها را وقتی خودمان می‌آوریم انتظار داریم دیگران موجه قلمداد کنند. این یک حالت روانشناختی است. این حالت واقعاً هم عمومیت دارد جز در یک مورد شاذ و نادری، کسانی را که چنین می‌کنند ازشان تعبیر می‌کنند به کسانی که جلاد طبع خویش‌نشد که اینها در مورد خودشان سختگیری عجیبی نشان می‌دهند، ولی در مورد دیگران با تساهل، ولی اینان خیلی نادرند؛

سعدی می‌گفت:

مرا شیخ دانای مرشد شهاب  
دو اندرز فرمود بر روی آب

یکی آنکه در خویش خوشبین مباش  
دیگر آنکه در غیر بدبین مباش

این مورد شاذ و نادر است که کسی هر چه بدبینی دارد، متوجه خودش بکند و هر چه خوشبینی دارد، نثار دیگران بکند. این خیلی نادر است و ما معمولاً عکس این عمل می‌کنیم.

حالا این مغالطه‌ای که الان محل بحث است، از همین نکته روانی نتیجه می‌گیرد. مغالطه به این صورت است که شخص انتظار دارد، دلیلی را که خودش برای مدعی می‌آورد، بپذیرند. در حالیکه خودش نظیر این دلیل را از دیگران قبول نمی‌کند. از این نظر به این مغالطه می‌گویند مغالطه عنایت خاص، (درباره هیچکدام از این مغالطات به فارسی، اثری وجود ندارد و اینها ترجمه من است. از این نظر عناوین انگلیسی‌اش را می‌نویسم تا دوستان، اگر می‌خواهند جور دیگری ترجمه کنند) یا «به نظر عنایت» و یا «مغالطه حمایت خاص» چون به معنا حمایت هم آمده و همه‌اش در اینجا مورد دارد و می‌شود ترجمه کرد.

در واقع در این مغالطه صاحب این مغالطه یعنی کسی که این مغالطه را مرتکب می‌شود، می‌خواهد معیار دوگانه‌ای بر او و دیگران اطلاق بشود. یعنی بر

دیگران سختگیری شود و بر او آسانگیری شود. در بعضی از کتابهای منطقی غربی این مغالطه را «مغالطه امتیاز روحانیون» می نامند.

چون در قرون وسطی دربار پاپ، دربار واتیکان یک قانونی مقرر کرد و آن این بود که هر کس که ادنی ارتباطی با دربار پاپ دارد، یعنی از کوچکترین طلبه گرفته تا خود پاپ، اگر عمل خلافی مرتکب شود در دادگاه‌هایی که مردم محاکمه می شوند، نباید محاکمه بشود. بلکه باید در دادگاه ویژه روحانیون محاکمه شود. این دادگاههای ویژه روحانیون برای این تشکیل شده بودند که روحانیت را از جرم‌هایی که برای انسانهای عادی می برند، معافشان بدارند. یعنی یک مقدار نسبت به روحانیون مدارا و تساهل بورزند. و کم کم کار به حدی از افراط رسید که حتی کارهایی که ارتباط با شخص غیر روحانی هم پیدا می کرد، اینکار را انجام می دادند. یعنی وقتی که حقوق، حقوق مدنی بود و به شخص روحانی هم مربوط نمی شد، باز به دادگاه ویژه ارجاع می دادند. فرض بفرمائید یک وقت یک روحانی نعوذبالله یک عمل فردی خلاف انجام می داد، آن یک حرفی، اما کم کم کشید به حقوق مدنی یعنی مثل وقتی که یک روحانی با صاحب خانه اش اختلاف پیدا کند، این علی القاعده نباید در دادگاه ویژه روحانیت فیصله پیدا کند، اما اینها را هم به آنجا کشاندند. و این وضع روحانیت را فاسد کرد، به خاطر اینکه روحانیون

می دانستند در دادگاه ویژه روحانیت با آنها مدارا می شود. اما بعد از رنسانس آهسته آهسته آنقدر اعتراضات مخالفین نسبت به این حق که مخالفین به آن می گفتند روحانیت مسیحی هم در «دادگاه عمومی» محاکمه می شود. حال به این مغالطه «امتیاز روحانیون» نیز می گویند. یعنی مثل اینکه طرف انتظار دارد در یک محکمه علی حده ای محاکمه اش کنند، نه در محکمه هر مستدل دیگری.

حال یکی از موارد این مغالطه موردی است که معمولاً به آن می گویند مقایسه نظر با نظر و مقایسه عمل با عمل. این خیلی مهم است در مقایسه مکتبها. نظر به نظر و عمل به عمل، یکی از موارد عدم رعایت آن، وقتی است که این قانون رعایت نشود، فرض کنید یک کسی بخواهد دو تا مکتب مثلاً مکتب سرمایه داری با مکتب مارکسیسم را، با هم مقایسه کند و وجوه امتیاز وضعشان را آشکار کند یا باید مارکسیسم عملی یعنی در مقام عمل را با سرمایه داری در مقام عمل مقایسه کند یا باید مارکسیسم نظری را با سرمایه داری نظری مقایسه کند. نمی شود مارکسیسم نظری را با سرمایه داری عملی مقایسه کرد، زیرا این در واقع مغالطه «امتیاز روحانیون» می شود. و فراوان در مقایسه مکتبها این را دیده ایم. مثلاً در مورد خود ما، الان مارکسیسم بعد از هشتاد سال حکومت سقوط کرده و ما این شکست عملی اش را در سطح جهانی دال بر

شکست نظریش می‌گیریم. یعنی حتماً از لحاظ نظری یک عیب و افت عمده‌ای درش وجود داشته که نتوانست موفق بماند و شکست خورد. اما خدای ناکرده مثلاً اگر از لحاظ عملی جمهوری اسلامی شکست بخورد، می‌گوئیم اینها را به حساب خود اسلام نباید نوشت. یعنی گویا اسلام عملی، حسابش از اسلام نظری جداست. خوب! اگر حساب اسلام عملی از اسلام نظری جداست، پس حساب مارکسیسم عملی هم از حساب مارکسیسم نظری جداست. یک بام و دو هوا که نمی‌شود. آن وقت اگر بخواهیم منصفانه داوری کرده باشیم و مغالطه «عنایت خاص» را مرتکب نشده باشیم، باید بگوئیم که همه جا مارکسیسم عملی را با اسلام عملی مقایسه کنیم و بگوئیم نظام جمهوری اسلامی در مقام عمل این موقعیتها را داشته است. آن وقت مارکسیسم عملی هم این موفقیتها را و این شکستها را داشته و آن هم آن شکستها را، و نیز اسلام نظری را با مارکسیسم نظری مقایسه کنیم. و در این چند دهه اخیر که مارکسیسم و سرمایه‌داری، به تعبیر دیگر، مارکسیسم و لیبرالیزم با هم در غرب خیلی نزاع داشته‌اند، دائماً در مکتوبات می‌بینید به این توجه می‌دهند که ما نباید مرتکب مغالطه عنایت خاص شویم. موارد دیگری هم از این مغالطه وجود دارد. به هر حال این مغالطه، مغالطه‌ای است که می‌گوید مرا در این دادگاهی که دیگران را محاکمه نمی‌کنید، محاکمه

کنید یا مرا در دادگاهی که دیگران را در آن محاکمه می‌کنید، محاکمه نکنید. ادله مرا آسان قبول کنید ولو که همین ادله اگر از طرف دیگری اقامه شود، از او نمی‌پذیرند.

۲.۲.۱.۱۱. مغالطه هَرَس مصداقی<sup>(۱)</sup>: یک لغت

وقتی وضع می‌شود، چه وضعش تعینی باشد و چه تعینی، علی‌الخصوص اگر تعینی باشد، برای یک معنایی، آهسته آهسته یک سلسله امور دیگری هم دور این معنی متبلور می‌شود. مثل تبلوری که در شیمی داریم، یک نخ را در یک مایع شیرینی بندید. در این صورت کم‌کم شکرکی دور این نخ متبلور می‌شود، عین این معنی در ناحیه زبان رخ می‌دهد. اول یک معنای اصلی، مانند نخ در شیرینی، به لغتی نسبت داده می‌شود که این لغت برای آن معنای اصلی وضع می‌شود چه تعینی و تعینی، اما آهسته آهسته در این معنای این لغت نمی‌آید، ولی در تعاطی اهل زبان کاملاً ملحوظ است. یعنی وقتی کسانی به آن سخن می‌گویند از آن لغت، آن معانی فرعی دیگر را هم مراد می‌کنند. آن معنای اصلی را که برای لغتی مانند لغت X در نظر گرفته شده به meaning تعبیر می‌کنند، اما یک سلسله اموری را هم گویی مثل پیچکی دور این معنی می‌پیچند به nuance یعنی معانی فرعی و زائد تعبیر

می‌کنند. و این معانی فرعی زائد هم واقعاً در زبان تعاطی می‌شوند. آن وقت حالا اگر من اینکار را بکنم که بیایم یک لغتی را در استدلال خودم به کار ببرم، و این لغت را هم meaning را و هم nuance را همه را با هم در استدلالم به کار برده‌ام، یواش یواش که مورد انتقاد قرار می‌گیرم و نمی‌توانم از موضع خودم دفاع بکنم، کم‌کم این معانی فرعی زائد را حذف می‌کنم و می‌گویم مراد من اینها نبود و می‌روم سراغ آن معنای اصلی. از این نظر به این می‌گویند هَرَس. یعنی این معانی فرعی را یواش یواش حذف می‌کنم. مثلاً توجه به این کنید که لغت «بعد از ظهر» به حسب لغت یعنی هر وقتی که بعد از ظهر باشد، پس معنای اصلی‌اش همین است. حالا من و شما قرار می‌گذاریم که من بعد از ظهر منزل شما بیایم و من ساعت هشت شب به منزل شما می‌آیم و شما می‌گوئید: به من گفته بودید بعد از ظهر، می‌گویم: خوب! الان مگر بعد از ظهر نیست. بالاخره الان هم بعد از ظهر است. این بعد از ظهر درست معانی اصلی آن است یعنی هر زمانی که بعد از ظهر باشد. ولی یک معانی فرعی زائدی دورش هست که می‌گوید مثلاً تا ساعت پنج را بعد از ظهر می‌گوئیم و از ساعت پنج به بعد را دیگر بعد از ظهر نمی‌گویند. حالا اگر من آمدم گفتم که ساعت هشت شب آمدم منزل شما و گفتم حالا هم بعد از ظهر است، باز رجوع کرده‌ام به معنای اصلیش و توجه نکرده‌ام به اینکه الان در مقام تغاطی

بین فارسی زبانان، بعد از ظهر دیگر به آن معنای اصلیش نیست، به علاوه یک محدوده‌های دیگری است که دورش گرفته شده است.

یا مثلاً کسی در یک مسابقه‌ای با کسی شرط بندی بکند و بگوید: هر کس فلان کار را کرد من ده تا شیشه نوشابه به او می‌دهم. حالا کسی اینکار را کرد بعد هم ده تا شیشه آب بیاورد و بگوئید اینهم ده تا شیشه نوشابه، آب هم نوشابه است. درست است که نوشابه به آن معنای اصلی آن یعنی آنچه نوشیده می‌شود. اما واقعاً وقتی ما می‌گوئیم نوشابه مرادم آب است؟ در حالیکه آب را، مراد نمی‌کنیم. معمولاً در زبان دور معنای اصلی آب قید و بندهای اضافه تنیده شده، یکی‌اش این است که آن چیزی که نوشیده می‌شود و آب نباشد. و این «نبودن آب» یک چیز اضافی است که الان در کلمه نوشابه وجود دارد. این در اسماء بود بعضی وقتها در افعال هم هست. مثلاً به فلانی می‌گوئید به زید تلفن بکن. می‌گوید چشم. بعد می‌گوئید تلفن کردید؟ می‌گوید بله. بعد معلوم می‌شود که تلفنی صورت نگرفته. می‌گوئید: آقا! به شما گفتم... شما گفتید که تلفن کردم. می‌گوید: بله تلفن کردم ولی کسی گوشی را برنداشت. واقعاً تلفن کردن بمعنای لغویش یعنی همان کاری که این بابا انجام داد. اما ما الان وقتی می‌گوئیم تلفن کردم یعنی هم شماره بگیرم و هم گوشی را دستم بگیرم و هم طرف جواب بدهد. اگر من بگویم: «من

تلفن کردم» اما طرف گوشی را برنداشت، آنوقت من هَرَس مصداقی کرده‌ام. منتهی همانطور که منطقیون گفته‌اند این لغت مصداقش وقتی خوب مورد پیدا می‌کند که آدم مغالطه را در باب اسماء انجام بدهد. اگر در باب افعال انجام داد، معمولاً دیگر اصلاح مصداق نابجاست ولی بهر حال بکار می‌برند.

به نظرم این را می‌شود گفت که این یک نوع عدول از ظهور کلمات است. ما از ظهور کلمات عدول می‌کنیم و صاف به سراغ آن معنای لغوی که روز اول وضع تعیینی یا تعیینی پیدا کرده است می‌رویم. و ظهور کنونی اش را واقعاً در نظر نمی‌گیریم. آن وقت وقتی مورد انتقاد قرار می‌گرفتیم و معلوم می‌شد کارمان با این ظهور متفاهم عرفی نمی‌گذرد. یواش یواش عقب نشینی می‌کنیم و سراغ آن مورد خاصی که روز اول تعییناً و تعیناً در نظر گرفته شد، می‌رویم.

معمولاً کسانی که مرتکب این مغالطه می‌شوند بعداً از عبارتهای خاصی استفاده می‌کنند که این عبارتهای خاص را هر وقت کسی گفت معلوم می‌شود که از این مغالطه ارتکاب نموده. مثلاً شخص می‌گوید: «همه آن چیزی که من گفتم این بود که...» این را می‌خواهد بگوید تا عین عبارت قبلی اش را بیاورد ولی حالا فقط از معنای اصلی اش استفاده کند. و یا «اگر به کلمات من دقیقاً نظر کنی...»

۲.۲.۱.۱۱. مغالطه ارزیابی یک طرفه<sup>(۱)</sup>: مغالطه

ارزیابی یک طرفه وقتی ارتکاب می شود که یک شیئی هم منفعی دارد و هم مضاری، هم مزایایی دارد و هم عیوبی. آن وقت شخصی که در مقام استدلال یا فقط به منافع خود توجه کند، یا فقط به مضار، مرتکب چنین مغالطه ای شده است. اگر بخواهد کار را انجام ندهد، فقط به مضارش شما را توجه می دهد، اگر بخواهد کار را انجام دهد، فقط به منافع اش توجه می دهد. اگر یک کسی بگوید ازدواج امر بدی است. بعد بخواهد از آن دفاع کند شروع می کند به شمردن عیوب. هیچ کسی مخالف نیست که اینها (عیوب) در ازدواج وجود دارد، اما با این همه اگر فقط اینها وجود داشت، احدی ازدواج نکرده بود. بنابراین مستدل از اینکه از ما اقرار می گیرد که این عیوب است و ما اقرار می کنیم عیوب هست، می خواهد تابع مدعایش هم بشویم به اینکه ازدواج بد است. این است که به مواردی که ایشان می گوید کاملاً اقرار داریم، ولی می گوئیم یک مواردی نظیرش در آن طرف وجود دارد. عکسش هم البته صحیح است. و گاهی از آن طرف مغالطه صورت می گیرد. این است که این مغالطه دو صورت دارد: وجه سلبی و وجه ایجابی. معمولاً کسانی که مرتکب این مغالطه می شوند هیچوقت به این صورتی که تصور

کردم مرتکب نمی‌شوند. یعنی به این صورت که وقتی می‌خواهند ارزیابی بکنند، در باب یک چیزی، فقط یکی از موارد را بگویند مثلاً فقط بدیها را بگویند چون تا فقط بدیها را بگویند، آن وقت طرف فوری ذهنش حساس می‌شود به مغالطه. مغالطه هم وقتی مغالطه است که یک حالت فریبندگی لااقل داشته باشد. این است که معمولاً صورت ظریفترش ارتکاب می‌شود و آن این است که اول یکی، دو تا حسن جزئی را اعتراف می‌کند. می‌گویند البته ازدواج خیلی خوب است، آدم ظهر که می‌رود به خانه غذا آماده دارد. اول یک حسن جزئی را می‌گوید، یعنی ما طرفین را دیده‌ایم، بعد شروع می‌کند به لیست کردن معایب، یعنی باز می‌رود سراغ مقصود خودش. اگر این حُسن جزئی را نگوید، آن وقت طرف فوری می‌فهمد که ارتکاب مغالطه شده، برای اینکه ارتکاب مغالطه فهم نشود، می‌آئیم یکی، دو تا مورد را ذکر می‌کنیم. پس می‌شود گفت این مغالطه وقتی صورت می‌گیرد که کل معایب و کل محاسن گفته نشود. از هر کدام از طرفین، از کلش یک مقدار، کم گذاشته شود؛ گویا می‌خواهد کفه استدلال را به طرف مقابل سنگین بکند. اگر چیزی ده تا عیب دارد و پنج تا حسن، اگر هر ده تا عیب و هر پنج تا حسن ذکر بشود، مغالطه ارتکاب نشده و اگر از پنج تا حسن، از ده تا عیب، هر چه کم گذاشته شود، آن وقت مغالطه ارتکاب شده به خاطر آنکه کفه مقابل را می‌خواسته سنگین

کند. این است که در مواردی که آدم یکی از کوچکترین عیوب را ذکر بکند، و دیگر در مقابلش فقط محاسن را ذکر بکند، یا یکی از کوچکترین محاسن را ذکر می‌کند و دیگر در مقابلش کل عیوب را ذکر می‌کند. این از موارد مغالطه ارزیابی یک طرفه است و از مواردی است که بیشتر وقوع پیدا می‌کند.

### ۲.۲.۱.۱۲. مغالطه قیاس ضمیر مطرود یا

مردود<sup>(۱)</sup>: ما یک قیاسی داریم به نام قیاس ضمیر Enthymeme خود قیاس ضمیر البته مغالطه نیست، ولی یک قسم ضمیر است که به آن می‌گویند قیاس ضمیر مردود، این قسم است که مغالطه است.

اولاً خود قیاس ضمیر سه معنی دارد:

۱. خود ارسطو وقتی Enthymeme وضع کرد و آن را در مجموعه ارغنون بکار برد، مرادش از آن قیاس خطابی بود. و او هر قیاسی را که موادش خطابه باشد، Enthymeme می‌گفت. بنابراین در آثار ارسطو و در آثار مشائیان نخستین Enthymeme (قیاس ضمیر) فقط به معنای قیاس خطابی است، یعنی قیاس برهانی نه، جدلی نه، شعری هم نه، مغالطی هم نه، بلکه قیاس خطابی.

۲. بعدها منطق‌یون اسلامی قیاس ضمیر را به یک معنای دیگر ترجمه کردند و توجه به این نکته نداشتند

و Enthymeme را به معنای قیاسی گرفتند که در این قیاس ذکر کبری نشده باشد. بنابراین به هر قیاسی که کبری آن محذوف واقع بشود، قیاس ضمیر می‌گفتند. و منطق‌یون مسلمان هنوز که هنوز است تا زمان ما قیاس ضمیر را به این معنی به کار می‌برند. مثلاً قیاس جیوه فلز است، پس هادی الکتریسته است. یعنی جیوه فلز است و هر فلزی هادی الکتریسته است، پس جیوه هادی الکتریسته است. این «هر فلزی هادی الکتریسته است» فرضاً کبری است و این کبری اگر حذف شد، آن وقت قیاس ما، قیاس ضمیری است.

۳. اما منطق‌یون اروپا این کلمه را به معنای سومی به کار می‌برند، آنها می‌گویند: به قیاسی که یکی از اجزاء ثلاثش (کبری، صغری و نتیجه) ذکر نشود، قیاس ضمیر گویند. حالا این جزئی که ذکر نمی‌شود چرا ذکر نمی‌شود، اعم از اینکه کبری باشد، صغری باشد یا نتیجه؟ گاهی به دلیل وضوح بیش از حد ذکر نمی‌شود. یعنی از بس معروف و آشکار است، آن جزء را دیگر ذکر نمی‌کند. و گاهی نیز به دلیل اینکه مستدل می‌داند که مخاطب خبر دارد ولو همه نمی‌دانند. مخاطبی برایش استدلال می‌کنم از این کبری یا صغری و یا نتیجه خبر دارد. بنابراین می‌بینم که معروف است نزد آن شخص خاص. یعنی نزد مخاطب نه نزد همگان. دلیل سومی هم می‌تواند برای ذکر نکردنش وجود داشته باشد و آن اینکه اگر ذکر شود، آن وقت همه می‌فهمند

که قیاسم خراب است. مثلاً به تعبیر منطقیان خودمان می‌توانم بگویم که «زید شبها در کوچه راه می‌رود، پس دزد است». اینگونه سخن بگویم طرف فوری به عیب آن پی نمی‌برد. اما اگر بگویم «زید شبها در کوچه‌ها راه می‌رود، هر که شبها در کوچه‌ها راه برود، دزد است، پس زید دزد است.» چون کبری ذکر شده طرف فوری می‌فهمد و می‌گوید: نه آقا! اینجور نیست که هر که شب در کوچه راه برود، دزد باشد. پاسبانها هم شب در کوچه راه می‌روند. اتفاقاً دزد گیرند. بنابراین برای اینکه این امر کلی اگر ذکر بشود، فسادش معلوم می‌شود، آن را ذکر نمی‌کنند. پس قیاس ضمیر به سه دلیل می‌تواند تحقق پیدا کند و آن وقت اگر به دلیل سوم تحقق پیدا کرد، می‌گوئیم مغالطه قیاس ضمیر مردود رخ داده است. و اگر به دلیل اول و دوم صورت بگیرد، هیچ وجه مغالطی درش نیست.

مورد استعمالش معمولاً در عذرهای ناموجه‌ای است. بیشترین مورد استعمالش این است. مثلاً فرض بفرمائید یک کسی سر کلاس دیر می‌آید، یا به اداره‌اش دیر می‌رسد. به او می‌گویند: چرا دیر آمدی؟ می‌گوید: آقا! به این تاکسی‌ها و اتوبوسها دیگر اعتمادی نیست. این یک کبری دارد که مذکور نیست. بنابراین معنایش این است که من با تاکسی و اتوبوس آمده‌ام و آنها دیر کرد دارند، و من هم دیر کرد پیدا کرده‌ام، در حالیکه خیلی وقتها پیاده آمده‌ام، ولی می‌گویم دیگر نمی‌شود

به این تاکسی و اتوبوسها اعتماد کرد. می‌گویند یک کسی رفته از بانکی قرض بگیرد، آن وقت طرف گفته بود شما بدهیتان زیاد است، و او آن وقت گفته بود، مادر بزرگم گفته هر که از من پرستاری کند، کل ثروتم را به ارث برای او می‌گذارم. اما نگفته بود که اتفاقاً من با مادر بزرگم قهرم و برادرم دارد از مادر بزرگم سرپرستی می‌کند. حالا این در واقع یک چنین موردی است، یعنی حکم کلی را ذکر می‌کنم، ولی اصلاً توجه به این نمی‌دهم که خودمان از مواردش هستیم یا از مواردش نیستیم.

به طور کلی می‌شود گفت که اگر آدم برای توجیه یک وضع خاص و جزئی یک حکم کلی را بیان بکند، این معمولاً دارد قیاس ضمیر مطرود را انجام می‌دهد. مصادیق آن حکم کلی است یا نه؟ آن را به زبان نمی‌آورد چون تا بخواهد آن را به زبان آورد، معلوم می‌شود که نادرست است. یکی از موارد استعمالش در ارتباط زنان و شوهران با یکدیگر است. مثلاً قول داده‌اید یک چیزی ظهر بخرید و ببرید خانه، تا که می‌روید خانه و نخریده‌اید، آن وقت می‌گوئید آدمهایی که خیلی در محل کارشان مشغولیت دارند، معمولاً فراموش‌کارند. حالا نمی‌گوئید من صبح تا غروب داشتم قدم می‌زدم. بله آدمهایی که خیلی مشغولیت دارند، فراموش‌کار می‌شوند، ولی آیا من هم آدم مشغولیت داری هستم، باید ضمیر بشود.

## ۲.۲.۱.۱۴. مغالطه کمال غیر قابل تحصیل:

Unobtainable perfection مغالطه دیگر که از آن تعبیر می‌کنند به کمال غیر قابل تحصیل، یا کمال غیر قابل حصول. وقتی که ما می‌خواهیم بین چند تا شق یکی را برگزینیم، باید این شقوق امکان عملی داشته باشند. اگر می‌توانستم در بین تمام شقوقی که امکان عملی دارند، مزیت داشتن یکی از شقوق را بر سایر شقوق اثبات بکنم، آن وقت این موجه من است در اینکه آن شق را برگزینم. پس هر وقتی می‌خواهم یک شق خاصی را برگزینم، باید این گزینش در میان شقوق و وجوه ممکنه باشد، آن وقت در میان این دو تا، سه تا و... وجوه ممکنه مزیت داشتن یکی را نسبت به دیگران نشان می‌دهم و این موجه من می‌شود که این یکی را انتخاب کنم و یا می‌توانم از راه سلبی، مطرود یا نادرست بودن و ضعیف بودن بقیه شقوق را نشان بدهم، آن وقت بیایم بگویم حالا چون این شق، این شق و... نادرست‌اند، پس این شق مورد نظر را انتخاب می‌کنم. خوب، حالا اگر من بیایم به جای این، همه شقوق را به این دلیل رد بکنم که نقص دارند، همین. به این دلیل نمی‌شود، چون همه شقوق را به این دلیل رد کردیم که نقص دارند. آن وقت اگر در واقع یک شقی دارید که ممکن است، ولی این نقصها را ندارد. این استدلال درست است. اما اگر تمام این شقوق را رد کردید و ما را گذاشتید به امید یک شق که اصلاً ناقص

نیست، کامل است ولی در امکان ما هم نیست، در وسع ما هم نیست. به تعبیر دیگر، نشان دادن نقص یک شق، برای رد آن شق فقط وقتی امکان دارد که شق موجود کاملی وجود داشته باشد، نه فقط شق متصور کاملی وجود داشته باشد. در هر استدلالی که ده تا، پنج تا، شق ما داشته باشیم، هر شقی را به دلیل نقصانش می‌توانیم رد بکنیم، ولی فقط به یک شرط، به شرط اینکه شق غیر ناقص ممکن در کار باشد، نه فقط یک شق کاملی را تصور می‌کنیم، ولی امکان عملی هم مطلقاً ندارد.

اگر من هر شقی را به دلیل نقصانش رد کردم، استدلال مغالطی است. مگر اینکه بتوانم نشان بدهم شق موجود کاملی وجود دارد که آن شق موجود کامل موجه من می‌شود در اینکه آن شقوق ناقص را رد کنم. و گرنه اگر شق کامل موجودی وجود ندارد، آن وقت هیچکدام از شقوق را به دلیل نقصانش نمی‌توان رد کرد. چون اینها را ما فقط داریم. و گزینش هم همه وقت بین موارد ممکنه امکان دارد (اصلاً بحث در مقام عمل است).

مثلاً یکی از اشکالاتی که در «فلسفه سیاسی» به «تئوری انقلاب» می‌گیرند، همین است. در تئوری انقلاب یک مشکل وجود دارد. و آن اینکه، انقلابی که می‌خواهد وضع موجود را از بین ببرد، به نقصان وضع موجود تکیه می‌کند. فرض کنید انقلابی که

می‌خواهد رژیم مبارک را از بین ببرد، به نقصان آن چه که در رژیم مبارک وجود دارد، کاملاً ما را توجه می‌دهد. و این را مجوز انقلاب بر ضد این رژیم می‌داند. در فلسفه سیاسی این بحث پیش می‌آید که شما بشرطی می‌توانید وضع موجود را نفی کنید که بتوانید تصویر کنید که حتماً یک وضعی که کامل و قابل دسترسی است. اگر یک کامل غیرقابل دسترسی در کار باشد، این مجوز نفی موجود نیست. این است که به تعبیر فلسفه سیاست، همیشه نمی‌شود با وضع موجود انقلابی برخورد کرد. وقتی میتوان با وضع موجود انقلابی برخورد کرد که شما یک وضع کامل ممکن در اختیار داشته باشید. و گرنه صرف نقص وضع موجود، هیچ مجوزی برای از بین بردن آن نیست. مثلاً فرض بفرمائید که یک داروی جدید قلب کشف می‌شود، آن وقت پزشکی در مصاحبه می‌گوید: این داروی جدید وقتی مصرف شده است فلان عارضه را به دنبال داشته است. کی می‌شود این استدلال را دال بر این بگیریم که باید آن دارو را قدغن کنیم؟ وقتی که یک داروی قلبی وجود دارد که کار قلب را تنظیم می‌کند و آن عارضه را هم ندارد. و گرنه صرف اینکه این دارو کار قلب را تنظیم می‌کند و دو عارضه دیگر دارد، دال بر نفی این نمی‌شود، حالا نقص کمتر هم مصداق همین است. وقتی می‌گوئیم کمال، مرادمان کمال نسبی است. بنابراین همینکه نقص کمتر داشته باشد، در واقع نسبت

به شق موجود ما کمال دارد، کاملتر است. این هم البته سه مورد دارد.

۲.۲.۱.۱۵. مغالطه از راه هیاهو<sup>(۱)</sup>: مغالطه بعدی معمولاً استدلال از راه هیاهو نامیده می‌شود. این معمولاً از آنهاست که فقط به اسم لاتین در کتابهای منطقی غربی نام برده می‌شود. در زبان انگلیسی همان است که گفته می‌شود یعنی هیاهو و سروصدا. اگر بخواهیم جان کلام را در باب این مغالطه بگوئیم استدلال از راه هیاهوی یعنی تکرار مدعا را جانشین دلیل کردن، انسان به جای دلیل آوردن بر مدعی خود مدعی را تکرار کند. کاری که در تبلیغات انجام می‌گیرد. یعنی فکر کنیم که صرف تکرار دائمی مدعی اثر بخش است. حال آیا واقعاً تکرار مدعی اثری دارد؟ شکی نیست که تکرار مدعی هر چقدر تکرار بشود به لحاظ منطقی مدعی را اثبات نمی‌کند، ولی به لحاظ روانشناختی لااقل دو اثر دارد. در روانشناسی تبلیغات گفته می‌شود که تبلیغات لااقل دو اثر محرز روانی دارد، یکی اینکه تبلیغات آهسته آهسته به شخص که مورد تبلیغ قرار می‌گیرد، این معنی را القاء می‌کند که گویا دلیل مدعی را جای دیگری عرضه کرده است و دلیلش مقبول واقع شده، اگر شما به من سیصد بار، چهار صد بار گفتید که آقا! اصالت وجود اثبات شده است، این

مدعی از نقد همه ناقدان جان سالم بدر برده، ولی عقل من نمی‌رسد. اثر دیگری هم که دارد این است که وقتی امری بسیار تکرار شد، در هنگام انتخاب آن اموری که بسیار تکرار شده در ذهن انسان تداعی می‌کند. یعنی وقتی می‌خواهید صابون گلنار بخرید، چه آگاه باشید و چه نباشید، تمام آنچه که در روزنامه‌ها در باب آن گفته‌اند: بویش فلان می‌کند و عطرش بهمان... تمام اینها تداعی می‌شود و چه آگاهانه و چه ناآگاهانه این تداعی‌ها اثر می‌گذارد. هیتلر که خود روانشناس عملی عمده‌ای هم بود، می‌گفت تکرار یک اثر سومی هم دارد، تکرار آدم را خسته می‌کند و آدم خسته تسلیم می‌شود. کسیکه زیاد بمباران تبلیغاتی شد کم‌کم از لحاظ روحی خسته می‌شود. آدم خسته می‌گوید: خوب، بابا، چه می‌خواهی از من بگو تا بکنم، راحت‌کن. از این نظر او دستور داده بود که نطقهای انتخاباتی‌اش در روزنامه‌های صبح هیچ وقت نوشته نشود، و همچنین از رادیوهای صبح پخش نگردهد. گفته بود صبح مردم هنوز سرحالند و قدرت نقادیشان دقیقاً کار می‌کند، تا این جمله را از رادیو می‌گویم، فوراً می‌گوید فلان اشکال را دارد، اما در روزنامه‌های بعد از ظهر مردم از سرکار آمده کاملاً خسته و فرسوده‌اند، آن وقت سخنان مرا بی‌چون و چرا می‌پذیرند، چون حوصله نقادی را از دست داده‌اند. همه روانشناسان لااقل دو مطلب اول و دوم را قبول کرده‌اند، اما مطلب

سوم هم تقریباً مورد قبول هست، اما نه به آن صورت که خستگی و فرسودگی که در تبلیغات پیدا می‌کند، یواش یواش در انتخاب موضعش موثر است و موضعی را انتخاب می‌کند که می‌خواهند.

یک سخن که در باب استدلال هیاهو گفته شده و معمولاً محل مناقشه منطقیون هم هست، استدلال از راه ضرب‌المثل است. بسیاری از منطقیون استدلال از راه ضرب‌المثل را از مصادیق استدلال از راه هیاهو می‌دانند. می‌گویند ضرب‌المثلها هم به صرف اینکه دائماً تکرار شده مانده‌اند، به جهت تکرار مدام در قضاوت ما تأثیر گذرانده‌اند. حالا در باب رمز ماندگاری این ضرب‌المثلها خیلی بحث شده است، چرا ضرب‌المثلها در میان اقوام ماندگار می‌شوند؟

مثلاً «نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود»، «هر که بامش بیش، برفش بیشتر»... بعضی نفس ماندگاری اینها را دلیل بر حقانیتشان می‌دانند می‌گویند بی دلیل نیست که پدران دائماً این ضرب‌المثل را به فرزندانشان می‌گویند. اگر واقعاً این پدر دیده بود مفاد این ضرب‌المثل در زندگی خصوصی اش مطابق با واقع نبوده دیگر چه داعی داشت که آن را به فرزندانش منتقل کند. نفس اینکه دائماً به مربیان خودمان منتقل می‌کنیم دلالت بر این می‌کند که لااقل در زندگی خودمان دیده‌ایم که همینطور است، اتفاقاً هر که بامش بیش برفش بیشتر. به تعبیر دیگر ضرب‌المثلها یک پشتوانه تجربی تاریخی به

همراه دارند و همین پشتوانه است که همچنان برقرارشان نگاه داشته است و گرنه خیلی سخنها گفته شد، بسیاری از آنها موزون و با قافیه تر از این ضرب المثلها بود نثر مسجع تری هم داشت، کوتاه تر هم بود، ولی با این همه نماند چون مفادشان مطابق واقع نبود. این درست خلاف نگرش کسانی است که استدلال از راه ضرب المثل را استدلال از راه هیاهوی می دانند. اینان سر مقبولیت و ماندگاری ضرب المثلها را نه در پیروزی آنها در آزمون زندگی تجربی - تاریخی ما، بلکه به خاطر تکرارشان می دانند.

این افراد به دو نکته ضرب المثلها تکیه می کنند: یکی اینکه در خود ضرب المثلها تناقض وجود دارد، ولی با این همه مردم بدانها قائلند دو امر متناقض هر دو نمی توانند پشتوانه تجربی - تاریخی داشته باشند. دوم اینکه بعضی از ضرب المثلها مطابق واقع نیستند، یعنی زندگی واقعی برخلافشان داد می زند مثلاً حق پیروز است. کل تاریخ، تا حال که ما دیده ایم اتفاقاً فقط اهل حق شکست خورده اند، فقط اهل حق بیچاره ها تلخ کام زندگی کرده اند، اهل باطل تعیش کرده اند موفق بوده اند و کارشان پیش رفته، پس معلوم می شود ضرب المثلها فقط از راه تکرار مانده اند نه راه سرافراز در آمدن از تجربیات تاریخی.

۲.۲.۱.۱۶. مغالطه تسویر خفی<sup>(۱)</sup>: این مغالطه در

واقع استفاده کردن از قضایای مهمله بنابه اغراض است. قضایایی مهمله سور مذکورند، آن وقت اگر قضایا را به صورت مهمله بیان کنند و بعد علی حسب المورد سورش را خودش تعیین کنند، می‌گویند مغالطه تسویر خفی صورت گرفته است.

در واقع در این مغالطه با اینکه طبق آنچه گفته شد شما همین که قضیه را مهمله بیان کنید و بعد علی حسب الغرض سورش را خودتان بیان کنید، گفته می‌شود که مغالطه تسویر خفی صورت گرفته است. ولی معمولاً میتوان گفت بیشترین مورد استفاده از این مغالطه وقتی است که ما می‌خواهیم حکم به همه بکنیم ولی تصریح به همه ممکن نیست. معمولاً بیشترین مورد اگر نگوییم اعم اغلب موارد، همین مورد است. یعنی اگر حکم به همه افراد بکنیم می‌بینیم تصریح به همه نمی‌توانیم بکنیم، چون اگر تصریح به همه بکنیم فوراً نادرستی است که در کار آمده است. آن وقت بدون آنکه تصریح به همه بکنیم، می‌خواهیم از قضیه مهمله برای حکم بر همه افراد استفاده کنیم. مثلاً وقتی ما می‌گوئیم روحانیون یا اساتید دانشگاه‌ها یا... فلان طورند، معمولاً از این قضیه می‌خواهیم استفاده کنیم که همه روحانیون یا اساتید دانشگاه‌ها یا... همین

طورند، اما اگر بخواهیم «همه» را بر زبان بیاوریم، فوراً طرف می‌گوید به همه که نمی‌شود مستلزم شد؛ لذا جمله را به صورت مهمله بیان می‌کنیم. معمولاً دو مورد استفاده از این نوع مغالطه پیش می‌آید یک وقت من می‌خواهم کل یک گروه را براساس بعضی از اعضای گروه محکوم کنم، در اینجا معمولاً از قضیه مهمله استفاده می‌کنیم. مورد دوم می‌خواهم فرد خاص را محکوم کنم، آن وقت در صدد برمی‌آیم که این فرد عضو کدام گروه است و ویژگی را که در بعضی اعضای دیگر این گروه وجود دارد نه در این شخصیت مورد نظر، از آن ویژگی استفاده می‌کنم برای محکوم کردن شخص مورد نظرمان. مثلاً می‌خواهم شخص  $X$  را محکوم کنیم، در صدد برمی‌آیم که آیا او عضویت چه گروهی را دارد، فرض کنید که می‌بینیم کلی است به نام  $W$  که این شخص عضویت آن را دارد، حال در این  $W$  بعضی از افرادش ویژگی  $p$  را، حال که این فرد عضو  $W$  است که بعضی افراد دیگرش مانند  $B$  ویژگی  $p$  را دارند، آنوقت این ویژگی  $p$  را به  $X$  نسبت می‌دهیم و در واقع  $X$  را از راه اینکه ویژگی را به او نسبت داده‌ایم محکوم کرده‌ایم که افراد دیگر هم این ویژگی را دارند، هستند که  $X$  هم به آن کل وابسته است.

۲.۲.۱.۱۷. مغالطه تسویر نیمه خفی<sup>(۱)</sup>: تسویر نیمه خفی این است که ما در صدور قضیه کلیه تقریباً غالباً و امثال ذلک را می آوریم. قبلاً مغالطه تأمین از الفاظی که معانی شان مبهم است، استفاده می کنیم و از این ابهام سوء استفاده می نمائیم. می خواهم بگویم که در آنجا ابهام در موضوع و محمول بکار می رفت، اما در اینجا در سور قضیه بکار می رود. مثلاً بگوئیم غالب رانندگان فلان طورند و اکثریت قریب به اتفاق روحانیون بهمان طورند.

چرا می گوئیم مغالطه نیمه خفی؟ چون این مغالطه وقتی می گوید بیشترین، غالب... به ذهن یک حالت نزدیک به تمام افراد را القاء می کند با اینکه هر چه مورد نقض پیشی بیاید از مدعایش دست برنمی دارد، می گوید من گفتم غالب افراد، «غالب افراد» در ذهن تقریباً چیزی مثل همه افراد را می نشاند، بعد هر چقدر هم مصادیق استثنائی را بخواهید نشان دهید، می گوید من که نگفتم همه، گفتم غالباً. حال یک وقت می بینید که تعداد مصادیق مستثنی زیاد شده، ولی هنوز طرف می گوید غالب افراد چنینند و از آن دست بردار نیست. اگر می خواهید بگوئید اکثریت قریب به اتفاق افراد مثلاً فلانند به جای آن بگوئید «۹۴ درصد» فلانند تا معلوم شود که حق با شما است یا نه. اگر کمیتهایی به این

صورت کمیتشان معلوم شد، آن وقت می‌گوئیم به Statistical Law (قانون آماری) دست پیدا کرده‌ایم و در قانون آماری مغالطه راه پیدا نمی‌کند. در واقع راه بیرون آمدن از مغالطه نیمه خفی رسیدن به قانون آماری است.

# تفکر نقدی

مغالطه اعتراضات مبتدل

گفتار هشتم



## مغالطه اعتراضات مبتذل

۲.۲.۲.۱.۱۸ مغالطه اعتراضات مبتذل<sup>(۱)</sup>: این

مغالطه که مخصوصاً در امور عملی بیشتر مورد پیدا می‌کند، مغالطه‌ای است که طرف به اصل سخنی که گفته شده یا به اصل طرحی که پیشنهاد شده نمی‌پردازد، ولی یک سلسله امور بسیار غیرقابل توجه را برای رد آن طرح می‌کند. معمولاً در کتب منطقی غربی این مثال را می‌زنند که کسی با خیابان‌کشی و طرح شهرسازی شهری مخالفت می‌کند به این دلیل که می‌گوید اگر ما این طرح را اجراء کنیم، آن وقت نقشه‌هایی که از این شهر چاپ کرده‌ایم، دیگر بلامصرف می‌شود. و یا مثلاً در باب انتخابات رژیمها معمولاً زیاد از این مغالطه استفاده می‌کنند، رژیمهایی که از انتخاب آزاد می‌ترسند، می‌گویند انتخابات خرج دارد و الان وضع کشور ما طوری نیست چنین خرجی را تحمل کنیم. در واقع همه اینها پرداختن به عوارض جانبی یک امر یعنی Accidental است. از این نظرگاه از این مغالطه تعبیر می‌کنند به مغالطه پرداختن به امور عارضی، Accidental ها، یعنی اموری که به اصل قضیه مربوط نمی‌شوند. حال به طور عارضی و اتفاقی

پیدا شده‌اند. مثلاً گفته می‌شود که کشیشی به همسایه‌اش می‌گفت چرا روزهای یک شنبه به کلیسا نمی‌آیی؟ او می‌گفت: شما در نظر بگیرید اگر روز یک شنبه به کلیسا بیایم و آن وقت خانه‌ام آتش بگیرد، چه کسی به من خبر خواهد داد. این امری است که به صورت عارضی می‌تواند رخ دهد نه به صورت همیشگی. به هر حال این اعتراض معمولاً در جنبه‌های عملی پیش می‌آید، لذا در بعضی کتابها که می‌خواهند تعداد کمتری از مغالطات را ذکر کنند، از این مغالطه سخنی به میان نمی‌آورند.

#### ۲.۲.۱.۱۹. مغالطه تغییر موضع<sup>(۱)</sup>: این مغالطه وقتی

رخ می‌دهد که شما یک مدعائی دارید و بعد کسانی که این مدعائیان را به دلیل یا ادله‌ای رو می‌کنند وقتی که مدعای او رد شد، شما نفس آن مدعی را تکرار می‌کنید و می‌گوئید من هم از اول منظورم همین بود، یعنی از لفظ مدعی عدول نمی‌کنید، ولی یک معنای دیگری به آن لفظ القاء می‌کنید؛ برای اینکه بگوئید که من هنوز هم بر سخن اولم پا برجایم. به تعبیر دیگر بر لفظم همچنان جمود می‌ورزم و همان لفظی را که اول به کار برده بودم، تکرار می‌کنم. ولی معنی و مفاد نوعی از آن مراد می‌کنم تا اعتراضاتی که بر آن وارد می‌کردند، بر آن وارد نباشد. این را می‌گویند مغالطه تغییر موضع، یعنی موضع در

واقع عوض شده، ولی ظاهراً عوض نشده است. این مغالطه در دو جا زیاد صورت می‌گیرد، اولاً در عالم سیاست. اگر یک سیاستمداری سخنی گفت و بعد معلوم شد که این سخن بی‌دلیل است، اگر صریحاً به اشتباه بودن آن جمله اعتراف کند، ضررش این است که به ذهن مردم این تبادر می‌کند که ایشان از قبل اشتباه کرده، پس بعید نیست که از این به بعد هم اشتباه کند. وقتی انسان یک بار اعتراف به خطا می‌کند، معنی‌اش این است که همانطور که در گذشته این خطا رخ داد و الان به آن اعتراف می‌کنم، معلوم نیست حرفهائی که در این جلسه می‌زنم در جلسهٔ آینده مجبور به اعتراف به خطا نباشم. لذا سیاستمداران وقتی ادعائی کردند و نادرست از آب درآمد، باز همان ادعا و جمله‌اش را تکرار می‌کنند تا بگویند ما از حرف قبلمان گویا برنگشته‌ایم، اما آن جمله را به نوعی جدید تفسیر می‌کنند که این به ذهن نمی‌آید که عجب، پس ایشان هم خطا می‌کنند. این به خاطر یک گذر روانشناختی است که در مستمع رخ می‌دهد.

ثانیاً در آموزش و پرورش، توصیه شده که حتی معلمان تا آنجا که ممکن است، این کار را انجام دهند. چون آنچه که در استفاده متعلم از معلم مهم است، اعتماد متعلم به معلم است. آن وقت اگر این اعتماد به این صورت به تدریج زائل شد، آن وقت هر دانش آموزی هر سخنی که از معلم می‌شنود، احتمال می‌دهد

که فردا مثل سخنان سابقش بیاید اعتراف به خطایش بکند، آن وقت این فرآیند تعلم را متوقف می‌کند. این است که حتی بعضی از مربیان در تعلیم و تربیت گفته‌اند که حتی المقدور معلم و مربی باید سخنانشان را سنجیده و پخته ارائه کنند، ولی اگر سخن لغزش‌آمیزی از دهانش خارج شد، اگر هم نادرست بود به عین سخن نباید اعتراف کند، بلکه همان سخن را از نو تکرار کند و یک مفاد جدیدی به آن بدهد. قبلاً نمونه‌ی جالبی که چرچیل انجام داده ببینید، او ادعا کرده بود که در انتخابات میان‌دوره‌ای پیروز خواهد شد (در جنگ جهانی قرار شد انتخابات میان‌دوره‌ای انجام گیرد، چون اعتماد به چرچیل کم شده بود) انتخابات برگزار شد، اتفاقاً او شکست خورد، حزبش شکست خورد، آن وقت چرچیل گفته بود من ادعا کردم که در انتخابات پیروز می‌شویم، الان هم می‌گویم ما پیروز شده‌ایم، چه پیروزی از این بالاتر که آدم به مخالف خویش حق سخن گفتن بدهد. ما در این مدت اخیر بیشترین آزادی را به مخالفان خویش داده‌ایم. بزرگترین پیروزی یک حزب این است که به مخالفین خویش حق سخن بدهد. بنابراین او هنوز بر حرفش باقی است، اما قبلاً مرادش این بود که بیشترین طرفداران او به مجلس راه می‌یابند، ولی حالا اراده کرده است که ما به مخالفین خود حق سخن گفتن داده‌ایم. آن وقت مصاحبه‌کننده گفته بود: پس معنی پیروز نشدن شما چه بوده است؟

وی در پاسخ گفته بود: اگر در مدت انتخابات به مخالفین حق سخن گفتن نمی دادیم، شکست خورده بودیم، ولو نمایندگان ما به مجلس راه می یافتند. این یک شاه فرد این نوع مغالطه است.

این را در باب تعلیم و تربیت حتی توصیه می کنند، مانند «جان دیوئی» که از بزرگترین کارشناسان تعلیم و تربیت است و این از توصیه های ایشان است و خیلی از ایشان در این باب تبعیت می کنند. او می گوید: معلم باید با کمال آمادگی بر سر کلاس درس حاضر شود، ولی با این همه اعتراف به خطا اگر اثر منفی بر دانش آموز دارد. اعتراف به خطا البته یک آستانه ای دارد که تا آن آستانه هر چه به خطا اعتراف کنید، دانش آموز دال بر صداقتان می گیرد، اما از آن حد که بیشتر شد، طرف چه نتیجه می گیرد؟ به گفته «جان دیوئی» این شخص که می آید سر کلاس ما انسان صادقی است، ولی بیسواد است. از اینکه می بینند باز هم اعتراف به خطا می کند، می گوید صادق است، پس صداقت باقی می ماند، اما باسواد بودنشان زیر سؤال می رود، این است که جان دیوئی توصیه می کند که تا می توانید وقتی احیاناً خطائی رخ داد، از مغالطه و تغییر موضع استفاده کنید، و گرنه کم کم اعتماد کم میشود و آن وقت فرایند تعلیم و تربیت متوقف می ماند.

نهایت چیزی که در باب<sup>(۱)</sup> سخن جان دیوئی میتوان گفت این است که رفع فاسد به افسد است، ولی به نظر من این نظریه نادرست است. در ضمن یک نکته وجود دارد و آن اینکه یک دانشجو دو چیز را از معلم خویش می‌گیرد که یکی از لحاظ ذهنی است و یک چیز نیز از لحاظ روحی می‌گیرد، اما دو چیزی که از لحاظ ذهنی می‌گیرد، یکی کثرت معلومات است و دیگری قدرت تفکر. اینها دو چیزند ما در واقع گاهی 'معلوماتی' را که دانشجو نمی‌داند، به عنوان یک معلم به او منتقل می‌کنیم و گاه قدرت تفکر به او اعطاء می‌کنیم و این دو هیچوقت بالمره از هم جدا نیستند. یعنی نمی‌شود گفت که درسی صرفاً معلومات منتقل می‌کند و درس دیگر صرفاً قدرت تفکر منتقل می‌کند، ولی با این همه درسها از لحاظ اینکه کدام جنبه‌اش بر دیگری غلبه داشته باشد، در سطوح مختلفند. مثلاً در فلسفه و ریاضیات بیشتر دانشجو به قدرت تفکر نیاز دارد و در درسی مانند تاریخ و جغرافیا بیشتر کثرت معلومات مورد نظر است. اعتراف به خطا در قسمتی که کثرت معلومات در آن بیشتر نیاز است، خیلی مخرب است. یعنی اگر یک معلم تاریخ امروز آمد گفت نادرشاه در سال ۱۹۴۸ تاجگذاری کرد، فردا گفت ببخشید در سال ۱۹۵۳ تاجگذاری کرد، خیلی مخرب است. اما در

۱- مراد در دفاع از سخن اوست.

ناحیه قدرت تفکر اینطور نیست، درجه تخریب کمتر است. یعنی اگر شما با معلمان در یک امر فلسفی درافتادید بعد از جرح و جدالی که کردید و معلمان اعتراف به شکست کرد، آن وقت این خیلی مخرب نیست، چون در کثرت معلومات انسان بیشتر ادعا کرده تا در قدرت تفکر. در کثرت معلومات گفته من وضع نادرشاه را دقیقاً می دانم و آمده ام سرکلاس و می خواهم برایتان تدریس کنم، اما در قدرت تفکر کسی چنین ادعائی ندارد و چون روند تفکر یک روند متوقف شدنی نیست، با ابداع هر نظریه ای انسان باید باز قدرت تفکرش را به کار بیندازد. و یک چیز هم از لحاظ روحی دانشجو از استادش می گیرد که ما فعلاً کاری به آن بحث نداریم. این مطلب را بعداً به مناسبت یک مغالطه ای مفصلتر خواهیم گفت.

این مغالطه تغییر موضع با دوتا از مغالطه های که قبلاً می گفتیم (مغالطه عدول از تعریف و مغالطه تأمین) خیلی به هم نزدیک است. گاهی مغالطه ای وجه خاصی از مغالطه دیگری است به چنین مواردی برخورد خواهیم خورد.

۲۰.۱.۲. مغالطه طرد شقوق دیگر<sup>(۱)</sup>: مغالطه طرد

شقوق دیگر خودش مشترک لفظی است، یعنی به دو معنی اطلاق می شود، این لفظ به دو نوع مغالطه اطلاق

می شود. اگر من شیئی را به دو قسم تقسیم کردم و بعد " $n-1$ " قسمش را مراد کردم، آیا حق دارم بگویم با طرد " $n-1$ " قسم، قسم " $n$ " ام اثبات شده یا نه؟ فرض کنید یک مساله ای " $n$ " تا شق مختلف دارد، حال من می آیم نادرستی " $n-1$ " شقش را اثبات می کنم، حالا آیا می توانم بگویم پس قسم " $n$ " ام ثابت شد. در اینجا فرق است بین اینکه تعداد این اقسام به حصر استقرائی به دست آمده باشد یا به حصر عقلی. اگر این تعداد شقوق که " $n$ " تا هستند با حصر عقلی است، آمده باشند من می توانم از طرد " $n-1$ " قسم نتیجه بگیرم اثبات قسم " $n$ " ام را. مثلاً بگویم هر انسانی یا ۱۸۰ سانتی متر طول قد دارد یا بیش از ۱۸۰ سانتی متر طول قد دارد و یا کمتر از ۱۸۰ سانتی متر طول قد دارد که حصرش عقلی است، حال اگر اثبات شد که زید کمتر از ۱۸۰ سانتی متر طول قد ندارد و نیز ۱۸۰ سانتی متر هم طول قد ندارد، ثابت می شود که طول قدش بیش از ۱۸۰ سانتی متر است، چون حصر عقلی است. اما اگر حصر استقرائی بود چنین کاری ممکن نیست. مثلاً بگوئیم انسانها یا زرد پوستند یا سرخپوستند یا سفید پوستند، بعد بگوئیم زید سرخپوست و سیاهپوست و زرد پوست نیست ثابت می شود که سفید پوست است. این کار را نمی شود کرد چون تعداد اقسام به استقرائی به دست آمده بودند، شاید اتفاقاً سفید پوست هم نباشد و قسم خامسی وجود داشته باشد.

اولین معنائی را که برای طرد شقوق دیگر می شود این است که کسی بیاید در هر دو حال اینکار را انجام دهد، یا به تعبیر ادقی کسی بیاید در آن وقتی که تعداد اقسام، با حصر استقرائی به دست آمده اند همان حکمی را که در وقتیکه تعداد اقسام با حصر عقلی به دست آمده اند، اجراء کند در واقع مرتکب این مغالطه شده است اما، گاهی لفظ مغالطه از راه طرد شقوق دیگر به یک معنی دیگری گفته می شود و آن بیشتر یک مغالطه در مقام عمل است و آن وقتی است که شخصی برای برگزیدن شقی زشتی های شقوق دیگر را بیان کند. مثلاً بخواهید که زید معلمتان باشد، بیائید بگوئید عمرو و خالد و بکر (سه معلم دیگر) فلان و بهمان عیوب را دارند، این هم یک نوع مغالطه طرد شقوق است ولی این معنی اش با معنی قبلی فرق می کند، در واقع در این مغالطه شما آمده اید زشتیهایی را که در عمرو خالد وجود دارد بازگو کردید اما اثبات نکردید که این زشتیها در خود زید نیست.

این مغالطه به معنی دوم در قانون هم راه یافته، آیا کسی که می خواهد در انتخاباتی پیروز بشود، حق بازگو کردن بدیههای رقبایش را به قصد باز کردن راه برای خودش دارد یا نه؟ در اینجا کشورها با هم مختلفند. مثلاً در انگلستان گفته اند کاندیدا دو کار می تواند بکند یا اینکه مطلقاً از بدیههایی که رقبایش دارند، هیچ ذکری به میان نیاورد، یا اگر از بدیهها ذکری به میان آورد باید

اثبات کند که آن بدیها در خودش وجود ندارد، یعنی حق ندارد مرتکب این مغالطه (به معنی دومش) بشود. در امریکا اینگونه نیست. در آنجا اجازه داده‌اند که کاندیدا از بدیهای دیگران ذکر به میان بیاورد و به نظرشان آمده که کاملاً بلااشکال است، چون کاندیداهاى دیگر هم همین معامله را با او خواهند کرد، بنابراین هیچ گونه سوء برداشت و ابهام‌انگیزی مجالی نخواهد شد.

در متون سیاسى این مغالطه به معنای دوم است. این مغالطات بیست گانه همگی حذفی می‌باشند و بدان جهت حذفی نامیده می‌شوند که در آنها نیاز به رکن بوده تا استدلال از مغالطی بودن بیرون آید، ولی آن رکن در استدلال حذف شده، پس اگر شما در این نوع مغالطات یک مقدمه ضم می‌کردید استدلال از مغالطی بودن نجات می‌یافت.

### ۲.۲.۲. مغالطات ناشی از تجاوز

#### ۲.۲.۱. مغالطهٔ مسموم کردن چاه<sup>(۱)</sup>: به این جهت

مغالطهٔ مسموم کردن گفته می‌شود که اگر شما از یک چاه آبی، دلوى آب کشیدید در آن آب نظر می‌کنید اگر پاک بود، می‌آشامید دلو دوم را نیز از نو نگاه می‌کنید و قس علی ذالک. یعنی هیچ حکم کلی ندارید، اما اگر کسی به شما گفت اساساً این چاه مسموم است، دیگر

شما تمام موارد را با یک حکم می رانید و جدا جدا به هر کدامشان نمی پردازید؛ یعنی از اول در قبال آن موضع منفی خواهید داشت، حال مغالطه مسموم کردن چاه بدین صورت است که انسان وقتی می خواهد ادعائی بکند از همان اول نافیان این ادعا را به یک چوب برانید مثلاً بگویند هر کسی جز احمقها می داند که فلان یا فقط دیوانگان اعتراف نمی کنند که بهمان. اینکه هر که جز احمقها می داند که فلان ارتکاب به همین مغالطه است. این مغالطه به سه صورت می تواند بیان شود که کاری به این ندارم.

به هر حال مدعیان مخالف را از همان اول با یک اسمی و تعبیری از معرکه بیرون کرده ام، گاه به این مغالطه گفته می شود مغالطه متدینان. تصور بر این بوده که متدینان کارشان این است که در مقابل مخالفین خود می گویند فقط ملحدین به این مطالب باور دارند، فقط زنادقه به چنین مطلبی تفوه می کنند، چون معمولاً در عرفهای جوامع دینی بیشتر در قرون وسطای مسیحی، اینها متداول بوده و لذا گاهی به نام مغالطه متدینان خوانده می شود. "The Religious Faliacy"

۲.۲.۲.۲. مغالطه هر بچه مدرسه ای می داند<sup>(۱)</sup>؛ این مغالطه تقریباً خلاف مغالطه مسموم کردن چاه است. در آنجا مغالط می خواست نشان دهد که مطلب من

کاملاً درست است، ولی از راه طرد. در اینجا می خواهد بگوید اصلاً مطلب، مطلب واضحی است. هر که منکر است مکابر عقل خودش است. منتهی در اولی می رود سراغ مخالفان و در دومی می رود سراغ خود قضیه. در اولی می گوید مخالفان اصلاً احمقند، لادینند... اما در دومی می گوید قضیه اصلاً روشن است دیگر احتیاج به چند و چون ندارد. در همین مغالطه این بحث پیش می آید (من حالا واردش نمی شوم) که آیا ما چقدر در استدلال حق داریم به عقل عرفی *Common sense* توسل بجوئیم؟ *common sense* به معنی فهم عرفی یا به تعبیر عرفاء به عقل منتشره بین الناس تمسک کنیم؛ یعنی اگر در استدلالی من یک موضع بگیرم شما هم موضعی مخالف من می گیرید، آن وقت فرض کنید در استدلال نه شما توانستید مرا متقاعد کنید و نه من توانستم شما را متقاعد کنم، بعد از این عجز طرفین آیا می توانیم بگوئیم ما باید ادعائی را بپذیریم که با فهم عرفی موافق تر است ولو دلیل نداریم. یا هر دو دلیل به یک اندازه اند و تکافو و تساقط می نمایند. حال بیائیم مدعی را اینگونه بپذیریم. مثلاً من طرفدار جبر باشم، شما طرفدار اختیار، من ادله ام را عرضه می کنم و شما همه را رد کنید، شما نیز ادله تان را دال بر اختیار همه را عرضه کنید و من همه را رد کنم، بعد بیائیم بگوئیم حال که در مقام استدلال ما عاجز آمده ایم، به فهم عرفی رجوع کنیم و فهم عرفی نیز البته با اختیار موافق است نه

جبر. این چقدر درست است؟

۲.۲.۲.۳. مغالطه از طریق انسان<sup>(۱)</sup>: همان مغالطه‌ای است که معمولاً به آن مغالطه انگیزه و انگیزه می‌گویند و معمولاً در کتابها کمتر نام انگیزه و انگیزه را به کار می‌برند. اولین نکته‌ای که می‌خواهم عرض کنم این است که کسانی ادعا کرده‌اند که به لحاظ روانشناختی هیچ انسانی نمی‌تواند از این مغالطه فرار کند ولو به لحاظ منطقی مغالطی است. یعنی گفته‌اند از لحاظ روانی چنان ساخته شده‌ایم که اگر در یک انسانی خصائص خاص را ببینیم، خصائص اخلاقی رفتاری خاص، اعتماد ما به آن برانگیزه شده و بعد اعتقاد ما به خود آن انسان به گزاره‌هایی که از دهانش بیرون می‌آید، سرایت می‌کند و از آن طرف یک خصائص اخلاقی و رفتاری هست که اگر در انسان ببینیم، اعتماد ما از او سلب شده و این سبب می‌شود که ما به سخنان او اعتماد نکنیم، یعنی به گزاره‌هایی حالت وازنش پیدا کنیم. گفته‌اند این ولو از لحاظ خاص منطقی مغالطی است ولی هیچ انسانی از آن نمی‌تواند گریزی داشته باشد و گفته شده است که اصلاً پیامبران از این راه سخنانشان پذیرفته می‌شد، پیامبران هیچگاه بر ادعاهایشان استدلال نمی‌کردند که بگویند خدا موجود

1- argumentum ad fallacy through the human being haminem

است و بعد برهان صدیقین و... اقامه کنند ولی مردم چنان رفتار اخلاقی از آنان دیده بودند که یک سره و یک پارچه اعتماد نسبت به آنان بودند؛ این اعتماد به اقوالشان هم سرایت می کرد. وقتی می گفتند خدا موجود است، می گفتند پس خدا موجود است دیگر... همه پیامبران از این راه وارد شده اند، ولی پیامبران مغالطه نمی کردند، آنان سخن خود را بیان می کردند و آن پیامد روانی بدنبالش می آمده. یعنی آنان قصد سوء استفاده از این اعتماد را نداشتند. و نمی خواستند اعتماد را به حساب دلیل بگیرند، ولی مردم چنین می کردند و به همین ترتیب در همه جوامع هر چقدر هم با فرهنگ باشند و هر چقدر هم بتوانند خود انسان را از سخنانی که می گوید تفکیک کنند، باز هم این حالت در آنها هم وجود دارد، چه در رفتارها و اخلاقیات مثبت و چه منفی<sup>(۱)</sup> در این مغالطه، مغالطه از حسن انگیزه به صدق انگیزه پل می زند، و از زشتی انگیزه به کذب انگیزه راه می برد.

حال مغالطی بودن این استدلال به چه جهت است؟ به نظر می رسد که اگر انسان مشخص بخواهد سخنی را قبول یا رد نماید، باید دلیلش را ببیند و این کار بدین جهت که تخطی از این اصل است مغالطه است.

۱- رجوع شود به کتاب روانشناسی شخصیت «آیزنک» روانشناس معروف انگلیسی.

اما آیا این اصل عمومیت دارد یا نه؟ به نظر می‌رسد که لااقل در یک بخش از معلومات ما چاره‌ای جز نگریستن به انگیزه نداریم و آن مقداری است که به آن گفته‌اند روش تحقیق درون بینی (introspection). روش تحقیق درون بینی که مثلاً در روانشناسی اجتماعی مورد دارد؛ مثلاً در فیزیک یک فیزیکدان برای اثبات مدعایش می‌تواند دلیل تجربی ارائه دهد که قابل رؤیت برای همه باشد. اما یک روانشناس اگر مثلاً ادعا کرد که همه انسانها حب ذات دارند، چاره‌ای جز این نیست که بگوید انسانها چنین هستند و اگر هیچکدام از شما انگشت اعتراض بلند نکردید و گفتید راست می‌گوئی همه اینگونه‌ایم، آن وقت این را در روانشناسی ثبت می‌کنند. مثلاً دلیل بر این ادعا (حب ذات) این است که از زمان ارائه این سخن توسط ارسطو تاکنون کسی اعتراض نکرده است، هر کس که خود رجوع نموده است دیده است همین است.

پس این روش درون بینی در روانشناسی غیر از روش اثبات درستی این است که هر آبی در ۱۰۰ درجه به جوش می‌آید، این روش درون بینی است. این روش درون بینی در روانشناسی بر چه اساسی صورت می‌گیرد؟ یعنی اگر من ادعا کردم هر انسانی از مشاهده صبح بهاری خوشش می‌آید و شما با من مخالفت کردید، آن وقت ما آمدیم همه شما را تست کردیم و همه گفتید ما خوشمان می‌آید، حال آیا آن شخص که

ادعایش رد شده می‌تواند بگوید اینان همه دروغ می‌گویند؟ ظاهراً در اینگونه موارد صدق قائلان را باید فرض بگیریم، یعنی طرفین بحث باید صدق انسانهای مورد تست قرار گرفته را فرض بگیرند والا دعوا فیصله‌پذیر است؟ یعنی اگر شما قائل به اگوئیسم روانشناختی باشید و من هم قائل به آنتروئیسم روانشناختی باشم و بخواهیم ببینیم کدامیک درست است؟ چاره‌ای جز رجوع به مردم نداریم. حال اگر یکی از ما دوتا گفت: مردم دروغ می‌گویند یا حتی این فرض را داشت که مردم دروغ می‌گویند ظاهراً اینجا اصلاً نزاع فیصله نخواهد یافت. این جاست که ما ظاهراً باید رد نظر سنجی مان صداقت اخلاقی انسانها را محرز گرفته و به سخنشان اعتماد نمائیم. ظاهراً از لحاظ متدیک این عمل عیبی ندارد.

# تفکر نقدی

صدق منطقی و صدق اخلاقی

گفتار نهم

## مقدمه

بحث ما در مغالطه از طریق انسان بود. اواخر جلسه سابق بحث به اینجا کشید که ما در یکی از روشهای تحقیقی که در علوم داریم، روش تحقیق از طریق درون بینی است. عرض کردیم که ما در این روش تحقیق چاره‌ای جز این نداریم که به افراد اعتماد کنیم. و از سر اعتمادی که به افراد داریم، سخنی را اظهار نمائیم. مثلاً اینکه ما حُب ذات داریم یا نداریم، از راه دیگری نمی‌توان اثبات کرد، باید یک تئوری عرضه کرد مثل اینکه هر انسانی دارای حُب ذات است. بعد این نظریه که عرضه شد، تا وقتی که کسی اعتراض نکرده است، ما این نظریه را قبول می‌کنیم. مگر اینکه کسی اعتراض کند و بگوید وقتی من به خودم رجوع می‌کنم، حُب ذات نمی‌یابم. پس ماندگاری یا زوال این نظریه کاملاً به این بستگی دارد که آیا مورد اعتراض طرف قرار بگیرد یا اعتراضی صورت نگیرد و این اعتراضی که صورت می‌گیرد یا صورت نمی‌گیرد، در هر دو حال، با رجوع به خود شخص است.

حال اگر کسی اعتراض کرد و گفت: این حالتی که شما می‌گوئید در هر انسانی هست، من این حالت را در خودم نیافتم، آن وقت ما از کجا بفهمیم که آیا باید حرفش را بپذیریم یا نپذیریم، آیا راهی داریم؟ یعنی اگر

کسی گفت من در خودم حب ذات نمی‌یابم، آیا ما حرفش را قبول کنیم یا نه، به نظر می‌آید ما راهی جز اعتماد نداریم که باید به قول او اعتماد کنیم. ولی ممکن است این شبهه پیش آید که بحث اینجا اصلاً آن بحث نیست، بلکه اینجا بحث در این است ما با علم حضوری سروکار داریم و علم حضوری خطا بردار نیست، و به خاطر این است که ما حرفش را قبول می‌کنیم. چون اگر کسی گفت: که من به خودم رجوع کردم، ولی حب ذات را نیافتم، در واقع نیافتن حب ذات مثل یافتن حب ذات است. این همان علم حضوری است و اینکه ما به او اعتماد می‌کنیم، به خاطر این است که علم حضوری خطا بردار نیست. ولی این اشکال وارد نیست، و ما باید تفکیک کنیم بین صدق اخلاقی و صدق منطقی.

صدق منطقی عبارتست از «مطابقت قضیه با محکمی خودش». و صدق اخلاقی عبارتست از «مطابقت قول قائل با اعتقاد قائل». این دو نوع صدق بر حسب مفهومی با هم تباین دارند و از لحاظ مؤردی عموم و خصوص من وجه هستند، یعنی می‌شود:

(۱) قضیه‌ای که از زبان یا قلم من صادر می‌شود، به لحاظ منطقی صادق باشد و خودم هم به لحاظ اخلاقی صادق باشم.

(۲) آن قضیه به لحاظ منطقی صادق باشد، ولی خودم به لحاظ اخلاقی کاذب باشیم.

(۳) قضیه به لحاظ منطقی کاذب باشد و خودم به لحاظ اخلاقی صادق باشم.

(۴) قضیه به لحاظ منطقی کاذب باشد و خودم هم به لحاظ اخلاقی کاذب باشم.

هر چهار حالت متصور هستند.

مثال: فرض بفرمائید ساعت من ساعتی باشد که دقیقاً وقت را درست نشان دهد (تندی و کندی در کارش نیست) شما از من می پرسید: ساعت چند است؟ من به ساعت نگاه می کنم و می بینم ساعت ۱۰ است و به شما می گویم ساعت ۱۰ است. پس این قضیه با واقع مطابقت دارد. لذا صدق منطقی دارد و من هم به لحاظ اخلاقی صادق القول هستم. پس این قضیه واجد صدق اخلاقی نیز هست. حالا فرض کنید ساعت من که ساعتی دقیق است، الان ۱۰ را نشان می دهد، ولی به شما بگویم یک ربع به ده است. در اینجا قضیه صدق منطقی ندارد و من هم به لحاظ اخلاقی صادق نیستم. حال فرض کنید ساعت من خراب است و یک ربع عقب می افتد، ولی خودم از عقب بودن او خبر ندارم و الان فی الواقع ساعت ده است، ولی من وقتی به ساعت نگاه می کنم، می بینم یک ربع به ده را نشان می دهد؛ به شما می گویم ساعت یک ربع به ده است. پس این قضیه صدق منطقی ندارد، ولی من به لحاظ اخلاقی صادق هستم. حال فرض کنید ساعت من خراب است و الان که ساعت فی الواقع ده است، ولی

من باز از خرابی آن خبر ندارم، از من می پرسند: ساعت چند است؟ نگاه به ساعت می کنم و می بینم ساعت یک ربع به ده است. ولی می گویم ساعت ده است، این قضیه به لحاظ منطقی صادق است، چون به حسب واقع ساعت ده است، ولی در عین حال صدق اخلاقی ندارد.

پس هر چهار حالت متصور است و هیچگاه نمی شود از صدق منطقی قضیه ای صدق اخلاقی آن را نتیجه گرفت و بالعکس.

حال با این تفکیکی که بین صدق منطقی و صدق اخلاقی صورت گرفت، می خواهیم بگویم ما در روان شناسی که درون بینی کاملاً مورد قبول و پذیرش است، برخلاف فیزیک که درون بینی را نمی پذیرد، می گوئیم یک حکم روانشناختی درباره همه انسانها می خواهیم صادر کنیم. هر کدام از شماها باید به خودتان رجوع کنید و ببینید اگر این حکم در مورد خودتان صادق است، آن گاه موافقتتان را اعلام کنید و اگر در خودتان نمی یابید بگوئید: من با این حکم مخالف هستم. چون من هم انسان هستم، ولی این چنین که شما می گوئید نیستم. حالا در اینجا آنچه علم حضوری است و خطابردار نیست، صدق منطقی را قبول می کند، یعنی وقتی کسی می گوید من حب ذات را در خودم نمی یابم، این قضیه به لحاظ منطقی صادق است. چون علم حضوری خطابردار نیست. اما ما هنوز

مامون نیستیم از صدق اخلاقی. پس اینکه گفته می‌شود علم حضوری خطا بردار نیست، اما علم حصولی خطا بردار است، نهایت چیزی را که می‌فهماند این است که آنچه طرف می‌گوید، صدق منطقی دارد، اما معلوم نیست که صدق اخلاقی هم داشته باشد. چون ممکن است طرف واقعاً حب ذات را در خودش بیابد، ولی بگوید من حب ذات در خودم نمی‌یابم.

حال، روانشناسی در تحقیقات خود باید صدق اخلاقی را فرض بگیرد و نمی‌توان گفت که روانشناسی هیچ مشکلی ندارد چون با علم حضوری سروکار دارد؛ چرا که فقط به لحاظ صدق منطقی مشکل ندارد، اما صدق اخلاقی آن معلوم نیست. لذا روانشناسی باید صدق اخلاقی را فرض بگیرد. بر خلاف فیزیک که نباید صدق اخلاقی را فرض بگیرد؛ زیرا اگر به قول شما اعتماد نکند، خودش می‌رود مسأله را آزمایش می‌کند، اگر شما گفتید که آب درصد درجه سانتیگراد جوش می‌آید و او خواست که صدق اخلاقی شما را فرض نگیرد، به آزمایشگاه می‌رود و مطلب را مورد آزمایش قرار می‌دهد و می‌بیند مطلب همینطور است که شما گفتید، اما در روانشناسی خودش کجا می‌تواند برود و مطلب را آزمایش کند؟ لذا چاره‌ای جز این ندارد که صدق اخلاقی شما را مفروض بگیرد.

یکی از دلایل بی‌اعتبار دانستن روانشناسی از نظر برخی مخالفین همین است که می‌گویند در روانشناسی

ما باید صدق اخلاقی را فرض بگیریم و تئوریهای روانشناختی توفیقشان مرهون گواهی افرادی است که نمی‌دانیم واقعاً راست می‌گویند یا دروغ. و این است که روش درون بینی<sup>(۱)</sup> ابتناء به مغالطه از راه انسان دارد. بالاخره باید اعتماد کند و آنچه را می‌گویند به خاطر اعتمادی که به آنها دارد، بپذیرد؛ ولی ما در هیچ جایی دیگر غیر از درون بینی این کار را نمی‌کنیم.

سؤال: ممکن است گفته شود مطلبی را که در روانشناسی مورد تحقیق قرار می‌دهند، از چند هزار نفر مختلف سؤال می‌کنند، به طوری که توافقی همه اینها بر کذب بعید است، لذا از این طریق می‌توانیم صدق اخلاقی را نیز احراز کنیم.

جواب: با این وصف باز احتمال کذب ولو به صورت خیلی ضعیفش هم می‌دهیم، یعنی به چیزی اعتماد کرده‌ایم که دلیلی بر مطابقت آن با واقع نداریم؛ به بیان دیگر: یک موجه کلیه با یک مورد خلاف هم رد می‌شود. اگر همه انسانها بگویند ما حب ذات را در خود می‌یابیم، در این هنگام ما می‌گوئیم که همه انسانها قدرت طلب هستند، و هیچ کس هم اعتراض نکرد. تا می‌آئیم اعلان کنیم که همه انسانها قدرت طلب هستند، آن وقت کافی است که یک نفر اعتراض کند و بگوید من هیچ قدرت طلبی در خودم نمی‌یابم. اینجا همین سالبه

جزئیة نقیض آن موجه کلیه می شود. پس می بینید که سرنوشت یک تئوری فقط به قول یک نفر بستگی دارد. آن وقت اینجا آیا سخن این شخص را بپذیریم یا نه؟ می بینید که یک نظریه مبتنی می شود بر صدق اخلاقی یا کذب اخلاقی که بر سخن این فرد قائل باشیم.

البته یک نکته در روانشناسی وجود دارد که می گویند کسی که چنان ادعایی را می کند، که من در خودم آن حالت را نمی یابم، مثلاً مقداری باید با او گفت و گو کرد. زیرا ممکن است که مراد از قدرت طلبی یا حب الذات را خوب نفهمیده باشد. ممکن است که فقط یک شکل قدرت را در نظر گرفته باشد در حالی که فکر نکرده که قدرت اشکال دیگری هم دارد. مثلاً راسل می گوید: ما آدم هائی را سراغ داریم که در عمرشان فقط دنبال علم بوده اند، ولی اینجا اگر گفتند که ما قدرت طلب نیستیم، باز ما مدعایشان را نمی پذیریم؛ چون می گوید من قدرت علمی را هم قدرت می دانم. ممکن است آن طرف بگوید من در عمرم هیچگاه دنبال جاه و مقام نرفته ام. او تصور نمی کند که مراد ما از اینکه می گوئیم همه انسانها قدرت طلب هستند، قدرت به معنای غامش می باشد که حتی شامل قدرت علمی هم می شود.

ولی باز مشکل حل نمی شود، یعنی با وجود این توفیقاتی که در قول آن طرف می کنیم باز ممکن است مصرانه بگوید من در درون خودم هرگز قدرت طلبی را

احساس نمی‌کنم. در اینجا سرنوشت یک قضیه کلی نیچه که گفته بود: «هر انسانی قدرت طلب است»، بستگی پیدا می‌کند به اعتماد اخلاقی یا عدم اعتماد به این شخص. و اگر اعتماد کنیم چاره‌ای نداریم که از این قضیه کلی دست برداریم و بگوئیم لااقل یک نفر پیدا شد که می‌گوید من چنین نیستم، پس قضیه شما اعتباری ندارد.

سؤال: در علوم طبیعی هم بسیاری از قضایای علمی و تئوریهای علمی وجود دارد که تا مدت‌ها اعتماد و اطمینان کامل به صحت آن ندارند، لذا می‌گویند مدتی با تردید صحت آن را فرض می‌گیریم، و طبق آن جلو می‌رویم، آن‌گاه اگر خلافتش را نیافتیم نسبت به آن مطمئن می‌شویم.

جواب: یک مطلبی هست که مخصوصاً از زمان پوپر و لاکاتوش، دو فیلسوف علم، مخصوصاً در علم قائل هستیم. اول مثالی بزنیم. شما می‌گوئید هر جسمی در اثر افزایش دما، افزایش حجم پیدا می‌کند، ولی بعد خودتان می‌گوئید منهای یخ و بعد می‌گوئید منهای آب بین صفر درجه سانتیگراد و چهار درجه سانتیگراد، هر چه افزایش دما می‌یابد اتفاقاً کاهش حجم می‌یابد همین که یخ را یافتید باید دست از موجه کلیه خود بردارید و این فرضیه را از فیزیک بیرون کنید. پس چرا از آن دست بر نمی‌دارید. به عبارت دیگر اگر هر ساله جزئی‌ای موجه کلیه را نقض می‌کند، پس چرا هر ساله

جزئیهای که می‌یابید می‌گوئید این قانون ما چند استثناء دارد.

پوپر و لاکاتوش این سخن را کاملاً پروراندند و گفتند: مطلب درست است و لکن باید فرق گذاریم بین لوازم منطقی و لوازم عملی. لوازم منطقی فرق دارد با لوازم عملی. می‌گفتند بله به لحاظ منطقی موجه کلیه با یک افراد از دست ما گرفته می‌شود، ولی از طرفی در علم ما نمی‌توانیم بدون قانون به سر ببریم. بنابراین می‌گوئیم ما به لحاظ منطقی، دیگر حق اظهار این موجه کلیه را نداریم، ولی چون نمی‌توانیم در باب افزایش حجم و افزایش دما هیچ حرفی نزنیم، لذا می‌گوئیم اولاً: صرف اینکه یک مورد نقض مشاهده شود، این ما را مجاب نمی‌کند که آن قانون کلی را از علم بیرون کنیم، بلکه باید بگوئیم تا یک نظریه دیگر نیابیم که همه مواردی را که این نظریه ما در آن موارد صدق می‌کند، آن هم صدق کند. و ثانیاً این مواردی که برای قانون سابق ما مورد نقص به حساب می‌آمدند در این نظریه جدید مورد نقص به حساب نیایند، یعنی بتوانند اینها را فرا بپوشانند و توجیه و موجه کنند و ثالثاً این نظریه جدید صرفه فکری داشته باشد یعنی سهولت محاسبه را نسبت به نظریه قبلی اقتضاء کند. پس اگر این نظریه جدید بتواند این سه شرط را واجد باشد، آن گاه میتواند جانشین نظریه قبلی گردد، ولی تا وقتی چنین نظریه پیدا نشده باشد، ما چاره‌ای جز این نداریم که با

همان نظریه قبلی بسر ببریم و وضع خود را بگذرانیم، به تعبیر خود پوپر ما بیلمان را عوض می‌کنیم، وقتی که یک بیل نوک تیزتری به دست آوریم، اگر نداشته باشیم ناچاریم با همین بیل معمولی در باغچه مشغول کار باشیم. در واقع از نظر عالم، نظریات مانند بیل برای باغچه هستند. اما با این همه، اینکه لوازم عملی ما را کشاند به پذیرش یک نظریه‌ای که علی العجالة اقامه شده، این غیر از این است که بالاخره این نظریه به لحاظ منطقی مخدوش است.

نکته: به هر حال این قوتی که در علوم حضوری و روانشناسی هست، ولی در علوم فیزیکی این قوت وجود ندارد، چاره نمی‌کند آن ضعفی را که در روانشناسی هست، ولی در فیزیک نیست. یعنی کسر و انکسار صورت نمی‌پذیرد تا بتوانیم بگوئیم بالاخره روانشناسی از فیزیک معتبرتر است.

مغالطه از طریق انسان خودش شامل دو قسم است:

۱. مغالطه از طریق انسان که به احوال خود شخص نظر می‌کند. این مغالطه را معمولاً شق «فحش آمیز» می‌گویند. یعنی من می‌گویم این شخص آدم خوبی است، پس حرفی هم که زد مطابق با واقع است و یا آدم بدی است و سوء نیت دارد، پس حرفی هم که می‌زند مخالف با واقع است. اینجا به خود شخص نظر کرده‌ام. چرا به این مغالطه فحش آمیز می‌گویند با اینکه هم جنبه

مثبت دارد و هم جنبه منفی؟ چون معمولاً از قسمت عکس آن استفاده می‌شود، یعنی حرف کسی را رد می‌کند، به خاطر اینکه سوء نیت دارد.

۲. تازه من کاری با شخص شما ندارم، بلکه با این کار دارم که شما تعلق به یک مکتبی یا حزبی دارید، آن گاه در آن حزب یا مکتب، من حسن نیتی نمی‌بینم، لذا سخن شما را هم به خاطر اینکه در آن عضویت دارید رد می‌کنیم. یعنی هی شما را در یک محیطی می‌بینم و در آن محیط بدی می‌بینم و از آن طریق می‌خواهم سخن شما رد کنم. این را شاخه محیطی می‌نامند، مثلاً من می‌گویم فلانی چون عضو حزب توده است، لذا حرفش ارزشی ندارد و یا مثلاً فلانی بهائی است و چون شما نسبت به آن گروه واکنش منفی دارید، تا می‌گویم فلانی بهائی است، دیگر حرفش هیچ ارزشی قائل نمی‌شوید.

**مغالطه ژنتیک<sup>(۱)</sup>:** مغالطه دیگری نظیر مغالطه از طریق انسان وجود دارد که مغالطه ژنتیک یا تکوینی یا وراثتی نامیده می‌شود. گاهی هم مغالطه از طریق منشاء گفته می‌شود، بدین معنی که قولی را اولین بار که در تاریخ ابداع کرده سراغ او برویم و آن شخص را ذم و تنقیص کنیم، تا در نتیجه خود آن قول را تنفیص کرده باشیم. فرق این با مغالطه قبلی فقط این است که در این

مغالطه ما باید یک ردیابی از اولین قائل این قول بکنیم و او را به نحوی تنقیص نمائیم. مثلاً در کشورهای اروپائی معمولاً می‌گویند سر وقت حرکت کنند. وقتی ما این را می‌شنویم تمام؟ موسولینی که شخص دیکتاتوری بوده در نظرمان جلوه گر می‌شود، آن گاه بگوئیم پس این قول هم باطل است و نباید مورد تبعیت قرار گیرد. از این نظر که سراغ اولین قائل این قول در تاریخ می‌روند. این را مغالطه ژنتیکی می‌گویند.

مثال دیگر: کسی گفته که قصاص در اسلام وجود ندارد و کار خوبی نیست، چون اولین بار حمورابی بود که قانون قصاص را وضع کرد (این در واقع مغالطه ژنتیکی است).

نکته: مفاد این نوع مغالطه را نباید با مسائل علم رجال مقایسه کرد، ممکن است کسی بگوید: علم رجال مبتنی بر مغالطه است، یعنی شما می‌گوئید فلانی یک عالم شیعه‌ای است و حافظه قوی هم دارد و نیز عادل است، بنابراین قولش را می‌پذیرید.

در اینجا دو مطلب قابل توجه است:

اول اینکه اگر بحث ما، بحث نقلی باشد مثل تاریخ، فقه (بخشی از فقه)، صرف، علم لغت و... شکی نیست که اگر بنا باشد ما از طریق نقل چیزی دریافت کنیم، یکی از شرائط که در ناقلان هست، شهرت آنها به صدق است، یعنی مسلماً ناقلی را که مشهور به صدق است، بیشتر می‌توانیم به او اعتماد کنیم تا ناقلی را که مشهور

به کذب است (مانند ابوهریره).

دوم اینکه قراردادهائی که یک مکتبی برای ما می‌گذارد، این قراردادها را نباید دال بر مغالطه گرفت، یک وقت هست که یک مکتبی با طرفداران خودش قرار داد می‌بندد، مثلاً یک حزبی به افرادش می‌گوید اگر می‌خواهید آراء ما را در هر موردی بفهمید بدانید که سخنگوی ما این شخص است. این شخصی که سخنگوی حزب معین و معرفی شده، ممکن است دروغ هم بگوید، اما من ملتزم شده‌ام که آراء و نظریات حزبی را از او بشنوم. مثال دیگر: شما فقه را پذیرفته‌اید فقه اسلامی یمن (قسم) را اهمیت می‌دهد با اینکه احتمال زیاد وجود دارد که انسانها سوگند دروغ بخورند، اما من که این نظام حقوقی را پذیرفته‌ام باید نسبت به یمن ملتزم باشم. البته قبل از پذیرش آن میتوان مناقشه کرد و گفته شود که آن نظام حقوقی که اصلاً در آن یمن باشد و مبتنی بر یمن باشد، آن نظام را نمی‌پذیریم. ولی اگر آن نظام را پذیرفتیم، باید به اصول آن پایبند باشیم. در اینجا من نمی‌گویم هر که قسم می‌خورد سخن مطابق با واقع می‌گوید، بلکه ما موظف شده‌ایم به اینکه هر که را قسم می‌خورد، سخن او را مطابق با واقع بدانیم و ما در دین این قرارداد دوم را قبول کرده‌ایم که هر کس سوگند خورد، حتماً سخنش مطابق با واقع است، این مغالطه خواهد بود.

پس به طور خلاصه اقتضای پرداختن به علوم نقلی

این است که راستگو بودن و دروغگو بودن را بهاء دهیم و همچنین در امور دینی و فقهی، ما یک سلسله از قراردادها را پذیرفته‌ایم، لذا به مقتضای آن هم باید ملتزم باشیم.

#### ۲.۲.۲.۴. مغالطه واژه‌های گرانبار یا کلمات

ثقلیه<sup>(۱)</sup>: این مغالطه به این معنی است که ما در گزارشی که می‌کنیم کلماتی دارای بار ارزشی به کار می‌بریم (اعم از بار ارزشی مثبت یا منفی). این مغالطه مخصوصاً در علم تاریخ‌نویسی خیلی محل بحث است، که مثلاً می‌گویند شما چه حق دارید بگوئید نادرشاه وقتی هند را فتح کرد، جنایت نمود یا مثلاً مغولان در ایران جنایت کردند، بلکه باید فقط تعداد کشته شدگان را بگوئید که مثلاً ۱۷ میلیون نفر در جنگ جهانی اول کشته شدند و یا مثلاً در جنگ جهانی دوم ۲۷ میلیون نفر کشته شدند. اما نباید بگوئید که جنایت رخ داد. حتی لغت قتل عام را برخی گفته‌اند که بار ارزشی دارد و نباید استعمال شود، چون این لغت تا به زبان می‌آید گویا یک کسی گفته همه اینها را بکشید. کشتن را بگوئید اما کشتار نگوئید. چون کشتار بار ارزشی منفی دارد. البته در بعضی موارد روشن نیست که لغت بار ارزشی دارد یا نه؟ مثلاً کسانی می‌گویند که لغت «شهادت» بار ارزشی مثبت دارد، لذا نباید گفت در فلان جنگ عده‌ای به

شهادت رسیدند، بلکه باید بگوئیم فلان تعداد آدم کشته شدند. یعنی مثلاً فلان مسلمان بگوید در جنگ‌های صلیبی این تعداد مسلمان کشته شدند، و مسیحی هم بگوید در جنگ این تعداد مسیحی کشته شدند، ولی هیچکدام نباید لفظ شهادت را به کار برند. از کجا میتوان فهمید که بار ارزشی در کلمه هست یا نه؟ آیا باید به خود کسانی که تعاطی می‌کنند، رجوع کنیم یا اینکه راه دیگری هم وجود دارد. در عرف‌های مختلف برخی از کلمات دارای بار ارزشی مثبت یا منفی هستند. مثلاً در مارکسیسم لغت کارگر بار ارزشی مثبت دارد و لذا مارکسیست‌هایی که پدرشان کارگر بود، با افتخار این را اعلان می‌کردند و اگر پدرشان بازاری بود، سعی می‌کردند کسی این را نفهمد، زیرا تاجر و بازاری بودن در عرف مارکسیسم یک بار ارزشی منفی دارد؛ به خلاف «کارگر». هم چنین لفظ کشاورز نزد مائوئیست‌ها دارای بار ارزشی مثبت هست. آیا واقعاً «کارگر» دارای بار ارزشی هست یا نه. پاسخ این است که از سیاقی به سیاقی دیگر و از جایی به جایی دیگر فرق می‌کند.

مثلاً یکی از نویسندگان بر این اعتقاد بود که کلمه «روحانی» را بکار نبرید، زیرا بار ارزشی مثبت دارد و باید به جای آن عالم بگوئید. در کلمه روحانی یک روحانیت و قداست و معنویت وجود دارد که در کلمات دیگر وجود ندارد. واقع مطلب این است که از

سیاق تا سیاق و از مکان تا مکان دیگر فرق می‌کند، هر جائی ممکن است کلمه‌ای بار ارزشی مثبت یا منفی برای خود داشته باشد.

کسانی گفته‌اند برای تشخیص اینکه کلمه‌ای بار ارزشی دارد یا نه؟ باید ببینیم که آیا کلمه سنجش‌پذیر هست یا نه؟ می‌گویند کلماتی که مفادشان سنجش‌پذیر است، بار عاطفی ندارند و آنهایی که مفادشان سنجش‌پذیر نیست، دارای بار عاطفی هستند. مثلاً اگر عالم بگوید طرف می‌پرسد شما اگر عالم دینی هستید این مسأله نکاح را برای ما توضیح دهید و اگر بتوانید جواب دهید معلوم می‌شود که واقعاً عالم دینی هستید. پس این کلمه بار عاطفی ندارد یا مثلاً اگر بگوئید من عالم به فلسفه هستم، می‌پرسم پس این مشکل ربط حادث به قدیم را برای ما توضیح بدهید. اگر بتوانید این مشکل فلسفی را حل کنید، می‌فهمند که واقعاً شما نسبت به این علم، عالم هستید. اما اگر گفتید که من روحانی هستم، دیگر این قابل تست کردن نیست، لذا لفظ روحانی بار عاطفی ندارد. گفته‌اند اگر کلمه طوری باشد که ما بتوانیم مصادیق این کلمه را از غیر مصادیق تشخیص بدهیم، یعنی تعریف از آن کلمه به دست بدهیم، تا من بفهم چه افراد و اشیائی مصداق آن هستند و کدام‌ها مصداق نیستند، اینجا کلمه بار ارزشی ندارد. اما اگر کلمه بیاناتی دارد که با آن نمی‌توان پی به مصادیق آن برد، این را می‌گویند بار ارزشی دارد، ولی

حق این است که این هم ملاک درست و خوبی نیست، زیرا بعضی از کلمات چنان هستند که قابل تعریف هستند و همچنین تشخیص مصادیق آنها هم برای ما ممکن است، ولی هنوز هم به نظر می آید که بار ارزشی دارند از جمله کلمه «کارگر» که در عرف مارکسیستی با اینکه مصداق آن از غیر مصداق آن قابل تشخیص است، در عین حال در آن عرف بار ارزشی دارد. پس به لحاظ سیاقها و موارد مختلف فرق می کند.

کسانی هم گفته اند برای اینکه تشخیص دهیم که آیا بار ارزشی دارد یا نه؟ راهش این است که ببینیم هر قدر مطلب قابل مفهومی شدن و ملفوظ شدن است. این بار معنایی کلمه است و هر چه را نمی شود به عبارت درآورد، بار ارزشی کلمه است. مثلاً من از شما می خواهم کارگر را تعریف کنید، شما هر چه مفهوم برای این کلمه بتوانید ذکر کنید مجموعه اش بار معنایی «کارگر» را می سازد و بار ارزشی آن است که قابل تبدیل به لفظ نیست. آنچه که قابل تبدیل به لفظ نباشد، ولو اینکه به ذهن ها هم تبادر کند، بار ارزشی لفظ خواهد بود.<sup>د</sup>

---

د- برای توضیح بیشتر پیرامون ملاک پی بردن به بار ارزشی کلمات رجوع کنید به تحلیل نوین از آزادی نوشته موریس کرونستین ترجمه جلال الدین اعلم؛ و کتاب *How to philosophize* هر چند که باز تحقیق کافی در این باب انجام نگرفته است.

۲.۲.۲.۲.۵. مغالطه از طریق مردم یا مغالطه آقایی:

می‌گویند<sup>(۱)</sup> این مغالطه به این معنی است که من حرفی را می‌زنم شما دلیل می‌آورید که این حرف نادرست است. من در پاسخ می‌گویم که «همه مردم می‌گویند». در اینجا به جای اینکه حرفم را مدلل کنم، بیایم آن را به همه مردم استناد بدهم. بعضی گفته‌اند این مغالطه نیست و از این میتوان استفاده کرد. مثلاً اگر فرضاً وزیر اقتصاد مملکت بودم و از من در مصاحبه سؤال از وضع اقتصادی شد و من می‌گفتم وضع خوب است بعد شما می‌گفتید که همه مردم می‌گویند وضع بد است، آن‌گاه من می‌گفتم که این حرف شما هم ارتکاب مغالطه «همه مردم می‌گویند» می‌باشد. اینجا به نظر می‌رسد که درست نباشد یعنی در واقع مغالطه نیست. در بعضی از امور، ما نیاز به گروه صاحب نظر و متخصص نداریم. بلکه باید از کل مردم نظر خواهی شود. مانند همین پی بردن به وضع اقتصادی مملکت. ولی اگر بگوئیم که «همه مردم می‌گویند نظریه نسبیت انیشتین غلط است.» این ارتباط مغالطه است. زیرا همه مردم حق اظهار نظر در این زمینه را ندارند، بلکه به گروه متخصص باید رجوع کرد. اما در مسائلی که همه مردم حق داوری درباره‌اش دارند، و ما در سخن خود استناد به قول همگان کنیم، اینجا مرتکب مغالطه نشده‌ایم.

مثل اینکه من بگویم برف سفید است و شما وقتی با این گفته مخالفت کنید من بگویم «همه مردم می‌گویند که برف سفید است» شما حق ندارید بگوئید چرا مرتکب مغالطه همه می‌گویند شده‌اید. زیرا همه مردم در اینجا حق اظهار نظر و داوری دارند، پس از قبیل مغالطه نمی‌باشد.

اما در یک مرحله دیگری در هر دو مورد مغالطه صورت می‌پذیرد و آن مرحله این است که من بگویم همه مردم می‌گویند، بدون اینکه استقرائی انجام داده باشم. در چنین صورتی مغالطه بودنش از این باب نیست که حتی اگر همه مردم هم بگویند باز این کلام قابل قبول نیست، بلکه به خاطر این است که شما استقرائی در این زمینه انجام نداده‌اید. اگر من استقرا نکرده بگویم که همه مردم می‌گویند...، این را استقراء ناتمام می‌گویند، ولی بعضی هم همین را نیز تحت عنوان مغالطه آورده‌اند.

جلد سوم

## فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۶	مغالطه از طریق توسل به زور
۹	مغالطه توهم همینطور
۱۲	مغالطه توسل به مرجع کاذب
۱۷	مغالطه استدلال از راه دلسوزی
۱۸	مغالطه تدقیق خطا
۲۱	مغالطه استدلال از راه عدد
۲۲	مغالطه شوخی بی ربط
۲۵	مغالطه آرزو اندیشی
۲۹	مغالطه کورکورانه
۳۴	مغالطه مصادره به مطلوب
۴۰	مغالطه دوری
۴۳	مغالطه حد وسط
۴۴	مغالطه تمثیلی
۴۹	حجت در مغالطه از راه تمثيل
۵۶	مغالطه سؤالهای مرکب
۶۰	مغالطه عوارض
۶۷	منهايم مصداق
۷۰	مغالطه تعميم شتابزده
۷۳	مغالطه سفید و سیاه دیدن جهان
۷۴	مغالطه راه قدمت

## فهرست مطالب

عنوان	صفحه
مغالطه عدم سبقت مقدمه	۸۷
تقسیم اصول بر حسب استفاده از آنها قبل از واقعیت	
داشتن واقعیات و بعد از آن	۹۱
توضیحی پیرامون اصل علیت و نظر اشاعه در مورد	
اصل علیت	۹۸
مغالطه اطلاق احتمالات بر حوادث گذشته	۱۰۶
بیان اجمالی پیرامون تئوری محبوبیت و تئوری	
مقاومت	۱۰۸

۷- مغالطه از طریق توسل به زور: <sup>(۱)</sup> مغالطه بعدی، مغالطه‌ای است که معمولاً از آن تعبیر به مغالطه از راه توسل به زور یا مغالطه از راه توسل به تهدید می‌کنند. این مغالطه که معمولاً به اسم لاتینش تعبیر می‌شود به *Argumentum ad Baculum* و گاهی هم در زبان انگلیسی به *appeal-to Force* تغییر می‌شود. بیشتر در کتابهای تفکر نقدی و منطق از عبارت لاتین *Argumentum ad Baculum* (یعنی استدلال از راه توسل به زور) استفاده می‌شود.

یک مرتبه از راه زور کسی را به کاری وا می‌دارند و یک مرتبه از راه تهدید به اعمال زور، این مغالطه بیشتر شق دوم را شامل می‌شود. چون قسم اول یک کار و عمل است و یک نوع استدلال نیست. اما اگر کسی را وعید و تهدید به اعمال زور کنند، در آنجا استدلال از راه زور تهدید به زور انجام گرفته است. معمولاً این استدلال به یک صورت دو شقی بیان می‌شود، نتیجه‌ای را که شما می‌خواهید بگیرید، این را یک شق می‌گذارند. و شق دیگر آن امری است که با تهدید می‌خواهند شما را نشان دهند. فرض کنید شما می‌خواهید اثبات کنید الف، ب است و طرف

می خواهد شما را از اینکه اثبات کنید الف، ب است باز بدارد. آن وقت به شما بگوید می دانی که اگر الف، ب باشد، آنگاه... و معمولاً آنچه بعد آنگاه می آورد در واقع یک نوع تهدید است. یعنی اگر بخواهید این نتیجه را بگیری آنگاه مستلزم این نتیجه هم هست. اما نه اینکه مستلزم این نتیجه است منطقاً؛ بلکه ما بر او بار می کنیم. چون اگر منطقاً بر او بار شود، هیچوقت مغالطه نخواهد بود. ارسطو این مغالطه را اولین بار تشخیص داد. معمولاً به این استدلال در ضرب المثل ها به او اشاره ای هم هست، وقتی گفته می شود الحق لمن غلب (حق با کسی است که غالب است) که انگلیسی ها همین الحق غلب را می گویند: *might is right* یعنی قدرت بر حق است، اشاره به همین مغالطه است، چون تجربه تاریخی نشان داده قدرت ها حرف خود را تحمیل می کرده اند. کسانی از این حالت روانشناختی در استدلال استفاده می کنند و راه تهدید را پیش می گیرند. در جنگ جهانی دوم وقتی سران سه کشور یعنی چرچیل، استالین و روزولت در تهران برای پایان جنگ ملاقات کردند که به آن گفته می شود کنفرانس سه طرفه یا کنفرانس تهران، در تاریخ آمده که چرچیل خطاب به دو فرد دیگر گفت در راه که من به تهران می آمدم، پاپ چند پیشنهاد برای پایان جنگ داشت، از من خواسته که اینها را به اطلاع شما برسانم. گفته شده اولین جمله ای که از دهان استالین بیرون آمد این بود که «پاپ

چند لشکر نیرو دارد». یعنی فقط کسی حق حرف زدن دارد که نیرو داشته باشد، بعد ببینیم چند تا نیرو دارد تا چه مقدار می‌شود به حرف او اعتنا کرد. این جمله از استالین خیلی مشهور است که «پاپ چند لشکر نیرو دارد». این واقعاً روحیه استالین را نشان می‌دهد که تنها کسی حق حرف زدن دارد که زور داشته باشد. و اگر زور دارد بگو ببینم چه قدر زور دارد تا به اندازه زورش به حرف او اعتنا کنیم.

خروشچف بعد از اینکه در روسیه به روی کار آمد، سیاست استالین زدائی را دنبال می‌کرد. یکی از جمله‌هایی که از او معروف است این جمله است که زیاد هم در کتابها نقل می‌کنند: «وقتی استالین می‌گفت برقصید، همه عالم می‌رقصیدند». یعنی هر کس می‌دانست استالین چه کسی است و می‌گفت، برقصید همه می‌رقصیدند. چون چاره‌ای جز رقصیدن نداشتند. و چنین روحیه‌ای بر استالین حاکم بود. از این رو امروزه گاهی به این مغالطه گفته می‌شود مغالطه استالینی. اگر در کتابها آمده Stalinistic fallacy (مغالطه استالینی) یعنی مغالطه از راه توسل به زور.

معمولاً این نوع مغالطه همه وقت در سیاست بین‌المللی صورت می‌گیرد. هر کسی می‌خواهد حرف مخفی بزند به او از سوی قدرتهای بزرگ گفته می‌شود، اگر این کار صورت بگیرد، کشتی‌های ما از فلان جا به حرکت درمی‌آیند، یا هواپیماهای ما از فلان جا

وقتی در استدلال یا عمل شما خطا وجود دارد و کسی به شما گوشزد می‌کند، شما فوراً نشان می‌دهید خود او نیز مرتکب این خطا شده بوده، حال یا خطای عملی یا خطای در مقام استدلال. مثلاً به شما می‌گویند تو در صف نانوائی نوبت را رعایت نکردی. شما به او می‌گویید تو هم رعایت نکردی. گویا دو خطا روی هم رفته یک درست را، درست کرده‌اند. این یک نوع دیگر این است که نشان دهند سخن فردی با سخن قبلی او ناسازگار است که از این هم تحت مغالطه تو هم همین‌طور نام می‌برند. مثلاً نشان دهیم که این سخنی که الان می‌زنی دیروز خودت منکر بودی. یا این کاری که الان می‌گوئی نباید کرد، دیروز می‌گفتی باید کرد، یعنی ناسازگاری موضع فعلی را با موضع سابق نشان دهیم. این هم مغالطه است. یعنی اگر من حرفی را زدم، شما نمی‌توانی بگوئی دیروز برخلافش را می‌گفتی. من دیروز خلافش را می‌گفتم یا نمی‌گفتم. سخن الان مرا رد کنید. چه کار دارید که من دیروز موضع موافق یا مخالف او را می‌گرفتم. اینکه ما ناسازگاری سخن فردی را با سخن قبلی او نشان دهیم، هیچ چیزی را نشان نمی‌دهد، بلکه یک مطلب وجود دارد و آن، این که نیست چون ما آدمیان بالطبع تمایل داریم مواضعمان را سازگارانه نشان دهیم. این خود قوت به نوع دوم مغالطه می‌دهد. چون معمولاً انسانها غیر از بعضی از صوفیه که می‌گفتند ما ابن‌الوقت هستیم و در معنای ابن‌الوقت

برمی‌خیزند و به فلان جا می‌نشینند، و معمولاً کشور ضعیف در چنین مواقعی می‌گوید ما پیام فلان کشور را دریافت کردیم، یعنی فهمیدیم چه می‌خواهد بگوید. این جمله، جملهٔ دیپلماتیک است «ما پیام امریکا را دریافت کردیم»، یعنی حرف او را فهمیدیم. و ما دگر حرفی نداریم. معلوم می‌شود این نتیجه هم بر حرف ما مترتب است. اگر این نتیجه هم مترتب است، ما از حرف خودمان دست برمی‌داریم.

۸- مغالطه توهّم همینطور<sup>(۱)</sup>: مغالطهٔ بعدی به اصطلاح لاتین To Quoque، به معنای توهّم همینطور است. To به معنای تو و Quoque به معنای also گاهی اصطلاح Two-wrongs make a right به معنای دو خطا یک صواب می‌سازند، دو باطل یک حق می‌سازند. بکار می‌رود. این مغالطه، مغالطه‌ای است که زیاد بکار می‌بریم. این مغالطه، مغالطه کسی است که مرا در عمل متوجه یک خطائی می‌کند یا متوجه یک خطائی در استدلال می‌کند، بعد برای اینکه تسلیم نشوم، می‌گویم تو هم همین خطا را کردی. مثل اینکه اگر من تنها این خطا را کرده بودم، خطا است. حال که دو نفر این خطا را کرده‌اند، صواب شده است.

این مغالطه اشتراک لفظی دارد، یعنی در کتابهای منطقی این مغالطه را به دو معنی بکار می‌برند: گاهی

---

1- You also یا To - Quoque

می گفتند، هر چیزی که در همان وقت حق به نظر ما برسد می گوئیم، ما هیچوقت خودمان را در بند گذشته و آینده قرار نمی دهیم که سخنی بگوئیم که فردا بتوانیم بگوئیم یا سخنی بگوئیم که دیروز هم می گفته ایم این خودش در بند گذشته و آینده بودن است. ما در هر مختصه ای از زمان و مکان و در هر شرائطی هر چه در همان مختصه و شرائط به نظرمان حق بیاید می گوئیم، گذشته چیز دیگری گفته ایم، گفته باشیم، در آینده چیز دیگری خواهیم گفت، بگوییم. برخلاف فیلسوفان نظام پرداز که علی القاعده همیشه باید در بند گذشته و آینده خود باشند، یعنی باید حرفی بزنند که با حرفی که دیروز یا فردا می گویند منافات نداشته باشد تا نظامی از دل او بیرون بیاید. اما اگر کسی موضع پرداز باشد و نظام پرداز نباشد، می گوید در هر حال این به نظرم حق آمده است. فردا هم چیزی می گویم که به نظرم حق آید. اینکه نشان دهید که در زمان گذشته چیزی گفته ام و در زمان آینده چیزی گفته ام نشان نمی دهد سخن من ناحق است. نهایت چیزی که نشان می دهد این است که یکی از دو سخن دیروز یا امروز باطل است، اما به هر حال نشان نمی دهد که سخن امروز باطل است. تفاوت دو سخن من نهایت نشان می دهد که یکی از دو سخن من باطل است، (نهایت عرض می کنم بخاطر اینکه اصولاً ممکن است این سخن من با سخن دیروز به لحاظ نسبت، زمان، جزء و کل، اضافه اش و بر همین قیاس

فرق کند) ولی نهایت چیزی که نشان می دهد، این است که سخن امروز من و سخن دیروز من یکی از آنها باطل است، اما نشان نمی دهد سخن امروز من باطل است. و شما دارید نشان می دهید برای باطل بودن سخن امروز من به اینکه سخن امروز من با سخن دیروز من مخالف است.

در منازعاتی که در پارلمان در کشورهایی که مثل انگلستان رخ می دهد. معمولاً به او گفته می شود منازعات P.Q. چند سال پیش بعد از انقلاب در آن زمان که کشورها همدیگر را متهم می کردند به اینکه تو به ایران اسلحه فروخته ای، یکی از اعضای پارلمان انگلستان گفته بود این منازعات پارلمان را باید از P.Q. تبدیل کنیم به منازعات T.Q. یعنی اینها منازعات پارلمانی نیست، بلکه مغالطات تو همینطور است، بحث نمی کنند که اصولاً فروختن اسلحه به ایران درست نیست بحث می کنند تو خودت دیروز به ایران اسلحه فروخته ای. یا شنیده ایم که سال گذشته می فروخته ای.

۹- مغالطه توسل به مرجع کاذب<sup>(۱)</sup>: مراد از مرجع همان کلمه Authority است. استدلال به قول مراجع درست است و هیچ مغالطه ای در او نیست، یعنی شکی در این نیست که در هر نظریه ای باید به اهل عرف

این نظریه رجوع کرد. اگر بخواهیم بدانیم فلان نظریه زیست‌شناسی که عرضه شده، درست است یا نه، باید از زیست‌شناسان جهان پرسید. این از الفبای فلسفه علم است که پذیرش و وازنش یک نظریه‌ای فقط و فقط کار اهل عرف آن نظریه است، دیگران نه حق پذیرش دارند و نه حق وازنش اهل عرف آن نظریه. بلکه وقتی عرف اهل آن علم و نظریه، آن نظریه را پذیرفتند یا وازدند، دیگران هم به استناد پذیرش یا وازنش اهل عرف آن نظریه، یا و می‌زنند و یا می‌پذیرند. در این جهت هیچ مغالطه‌ای هم نیست. چون پذیرش یا وازنش هر نظریه‌ای یک سلسله مبادی و مقدماتی دارد که اینها در اختیار همه انسانها نیست، فقط در اختیار عرف فیزیکدانان یا عرف ریاضیدانان یا عرف فقهاء است. در این شکی نیست اما در دو صورت، توسل به مرجع مغالطی خواهد بود، آن دو صورت عبارتند از:

۱. شخصی در جهتی قوت داشته باشد، اما در جهت دیگری به قول او استناد کنیم. مثلاً در اثبات وجود خدا به قول انیشتین توسل بجوئیم. این کاری است که در مطبوعات، کتابها و نوشته‌های ما زیاد می‌شود. مثلاً فرض کنید، ده شیمیدان طراز اول که برنده جایزه نوبل در شیمی هستند، بگوئیم اینها به خدا اعتقاد دارند، یا خودشان همه گفته‌اند ما به خدا اعتقاد داریم. این یک نوع توسل به مرجع کاذب است. یعنی در واقع توسل جسته‌ایم به مرجعی که در امر دیگری

مرجع کاذب است. یعنی در واقع توسل جسته‌ایم به مرجعی که در امر دیگری مرجع موثق است. اما در این جهت مرجع موثق نیست، امروزه بسیار فراوان این مغالطه صورت می‌گیرد. از تبلیغات مبتدل غربیان بگیرید که برای تبلیغ صابون و شامپو از فلان ستاره سینما نظر خواهی می‌کنند، که شما کدام صابون را بکار می‌برید، می‌گویند فلان صابون را، بعد می‌گویند فلان صابون، فلان است. یا برای تبلیغ اتومبیل یا برای تبلیغ مکان تفریح می‌پرسند شما کجا می‌روید برای تفریح، می‌گویند فلان جا، بعد می‌گویند پس فلان جا، فلان است. اما به صورت جدی‌تر هم خیلی صورت می‌گیرد.

مثلاً اثبات وجود خدا به قلم چهل دانشمند بزرگ، این دانشمندان هر کدام یا در فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، جانورشناسی، زمین‌شناسی یا گیاه‌شناسی صاحب نظر هستند. اما توسل به قول آنها در مسائل کلامی یا فلسفه دین هیچگونه حجیتی ندارد. چون قول هر کدام در جهت دیگری حجت است. نه در این جهت. بنابراین مغالطه در صورتی است که قول دیگری را تلقی به قبول کنی با اینکه قول او در این زمینه مرجع نیست، بلکه در زمینه دیگری مرجع است. البته ممکن است یک توجیه مختصری صورت بگیرید، ولی با این حال مغالطی بودن او محفوظ است. معمولاً این توجیه در نظر ما هست که یک فردی همچون انیشتین با

آن حدّت ذهنی که در ریاضیات یا در فیزیک دارد و کسی نمی تواند او را با آن حدّت ذهن فریب دهد، حتماً در مسائل کلامی هم گول بخور نیست. چون حدّت ذهن او جایی نرفته است. خوب آدم ساده لوحی نیست که انیشتین یا داروین شده، حتماً یک حدّت ذهنی دارد که به درجه ای در فیزیک یا ریاضیات رسیده است. طبعاً در مسائل کلامی هم به زودی نمی توان او را گول زد. پس اگر او به خداوند معتقد است معلوم میشود که یک دلیل متعینی هست در باب وجود خدا که آن دلیل متفق توانسته او را در باب وجود خدا تسلیم کند. بنابراین اگر در باب وجود خدا هم به انیشتین مراجعه کنیم، خیلی بی وجه نیست. به تعبیر دیگر ما تیزهوشی و زیرکی طرف را در علم خودش دلیل بگیریم که در زمینه دیگر هم همان تیزهوشی و زیرکی را دارد. اما واقعیت این است که گول نخوردگی صرف، کافی نیست بلکه باید یک سلسله مواد خام، هم در اختیار داشته باشد و اگر مواد خام در دست داشته باشد، دیگر هیچ مرجع کاذب نخواهد بود.

این نوع مغالطه معمولاً در کلمات بزرگان درجه یک و دو و سه، دیده می شود. نمونه آن این است که شما یک دور مجله مکتب اسلام را بخوانید بعد خواهید دید چقدر این مغالطه صورت گرفته است. من فقط دو نفر را دیدم که این مغالطه را در کتابهایشان مرتکب نشده اند: یکی مرحوم علامه طباطبائی و دیگری مرحوم

شهید صدر.

این نوع مغالطه یک سلسله پیش فرضهائی را نشان می دهد، مثلاً یکی از پیش فرضهای آن این است که غربیان همه ضد دین هستند. از اینرو اگر یک غربی حرف موافق دین زد، فوری حرف او را بعنوان مؤید ذکر می کنند. اگر بناست نقل قول از غربیان کنید، خوب بروید از همه غربیان الان نیم درصد آنها نقل قول کنید، چون همه آنها حرف موافق دین می زنند.

۲. نوع دیگر توسل به مرجع کاذب، توسل کسانی است که در همان زمینه کار می کنند، ولی بدون ذکر نام. مثلاً گفته می شود: شیمیدانان بزرگ. ولو اینکه آن مطلب گفته شده در رابطه با شیمی باشد، ولی نمی گوئیم کدام شیمیدان. یا زیست شناسان بزرگ، الان اعتقادشان بر این است. یعنی به تعبیری توسل به قول صاحب نظران بدون ذکر نام آنها، آن هم مغالطه توسل به مرجع کاذب است. و به گفته یکی از نویسندگان تفکر نقدی آقای دکی که می گوید من هیچوقت ندیده ام بگویند دانشمندان متوسط فلان رشته چنین می گویند، بلکه همیشه می گویند دانشمندان بزرگ آن رشته چنین می گویند. یعنی هر که این حرف را بزند، آن بزرگ است و این دلیل بر بزرگی او است. فیزیکدانانی که این حرف را زده اند، بزرگ بوده اند. بنابراین فیزیکدانان بزرگ بر این باور هستند.

۱۰- مغالطه استدلال از راه دلسوزی<sup>(۱)</sup>: از این راه است که معمولاً دیده‌اید ما برای اینکه بگوئیم فلان شخص چنین کاری نکرده شروع می‌کنیم به استدلال از راه دلسوزی. مثلاً در دادگاه وکیل مدافع می‌گوید: چطور متهم من دست به دزدی زده و حال آنکه تا حال کسی نگفته است فلان مورچه را آزار داده، وضعی را فراهم می‌کند که اصلاً ربطی به دزدی هم ندارد، یا مثلاً گفته می‌شود شما اصلاً تا حال دیده‌اید این در خانه سرزن خود فریاد زده باشد، در حالیکه فریاد کشیدن یا فریاد نکشیدن ربطی به دزدی کردن یا دزدی نکردن ندارد. مخصوصاً اگر فردی که محاکمه می‌شود، فرد ذی‌نفوذی باشد، این طریق باعث می‌شود در مردم طرفدار او اثر بگذارد و به دنبال آن مردم بر مراجع تصمیم گیرنده فشار بیاورند. دزد عادی اگر دزدی کند، هیچ تأثیری بر مردم ندارد. اگر دزد رئیس حزب باشد، و او را محاکمه کنند، اگر بتواند مظلوم‌نماهایی بکند، بعد ممکن است بر گروهی از مردم تأثیر بگذارد و مردم بر قوه قضائی فشار وارد کنند. از اینرو بزرگان وقتی می‌خواهند محاکمه شوند، هم خودشان و هم وکیل مدافعانشان خیلی از راه استدلال دلسوزی استفاده می‌کنند، مثلاً گفته می‌شود ایشان را ببینید، با اینکه ۳۰ سال است در این حزب کار می‌کند، اما هنوز خانه

اجاره‌ای دارد. یا وقتی که او را گرفتند ۱۵ تومان پول در جیب او بوده است.

معمولاً در کتابهای فلسفی از این مغالطه برای اثبات مدعیات فلسفی استفاده شده، مثلاً اشاره کردن به زندگی سقراط. اینکه سقراط سم شوکران نوشید. در جای خود درست است و یکی از مفاخر سقراط است، اما گاهی بر اینکه اثبات کنند مطلبی درست است، از راه تراژدیک جلوه دادن وضع سقراط می‌خواهند اثبات کنند معتقدات سقراط درست بوده است. مثلاً استدلالی که سیسرو در هنگام اعدام خود کرده است این است که می‌گفت وضع من مانند وضع سقراط است. ببینید ما در چه وضعی از دنیا می‌رویم، در حالی از دنیا می‌رویم که بچه‌هایمان پابرنه هستند. (چون هم سقراط و هم سیسرون بچه‌هایشان را پابرنه به دادگاه آوردند). یعنی اینقدر وضعمان فقیرانه است! ما اگر نمی‌خواستیم از راه عقایدمان به جائی برسیم، الان وضع زن و بچه‌هایمان این جور نبود و در این عقایدمان فقط حق مد نظر بوده است و هیچ چیز دیگری مد نظر نبوده است.

۱۱. مغالطه تدقیق خطا<sup>(۱)</sup>: precision به معنای

تدقیق است. آنگاه False precision به معنای تدقیق خطا است. تدقیق خطا از آن رو مغالطه است که چون

ذکر عدد دقت را نشان می دهد، انسان ذکر عدد کند، در جایی که ذکر عدد جائز نیست.

شکی نیست علوم تجربی و ریاضیات با کمی شدن پیشرفت کرده اند. از اینرو در چهار صد سال اخیر خود کمی گفتن ارزش دارد. بخاطر اینکه در حسن توفیقات کمی پیشرفت صورت می گیرد. اما در دو مورد انسان حق ندارد ذکر عدد کند. آن دو مورد عبارتند از:

(الف) در موارد مفاهیم کیفی انسان حق ذکر عدد ندارد، مثلاً نمی توان گفت درست سه برابر اعتمادی که به فلانی دارم، به تو دارم. ذکر عدد در اینجا مطلب را خیلی سنگین و دقیق می کند، ولی آیا کسی نیست بپرسد اصلاً اعتماد قابل اندازه گیری است که تو می گوئی من سه برابر اعتمادی که به فلانی دارم به تو دارم یا اینکه می گوئی خدا می داند من ده برابر اعتمادی که، به بچه ام دارم به تو دارم. حالا دروغ بودن او یک جا؛ اما از کجا ده برابر بودن او را اندازه گرفتی. ولی انسان وقتی این سخن را بگوید حرف او در دل طرف راسخ می شود. یا مثلاً گفته می شود: من ۷۵ درصد احتمال می دهم این طور باشد. در حالیکه نهایت چیزی که در دل انسان رخ می دهد، یا ظن است و یا شک و یا وهم. اما اینکه ظن او ۵۵ درصد است یا ۷۵ درصد یا ۹۳ درصد است، واقعاً قابل اندازه گیری نیست. اما در سخنان دیده می شود. گفته می شود ۹۰ درصد احتمال می دهم این طور باشد، اما اگر طرف

صادق القول باشد، این فقط نشان می‌دهد احتمال او ظنی است، یعنی به نظرش می‌آید این طرف در ذهن او می‌چربد. اما ۹۵ درصد و ۹۲ درصد او را از کجا می‌تواند تشخیص بدهد! بنابراین در مفاهیم کیفی که قابل اندازه‌گیری نیست، توسل به عدد خطا است.

ب) مورد دوم، موردی است که ذکر عدد در مفاهیم قابل اندازه‌گیری بکار رود. ولی وقتی است که اندازه‌گیری صورت نگرفته است. اگر گفته شود بیشتر پزشکان معتقد هستند مصرف سیگار سرطان می‌آورد، این کلام قوتی دارد اما اگر گفته شود  $73/5$  درصد پزشکان گفته‌اند مصرف سیگار سرطان می‌آورد، مخاطب فکر می‌کند حتماً در جایی تحقیقی صورت گرفته و گوینده بدون حساب حرف نمی‌زند. ولو فی الواقع بیشتر از این تعداد گفته باشند، اما عدد دقیق آوردن قوتی به کلام می‌دهد. اگر در واقع ۹۰ درصد پزشکان این حرف را زده باشند و من بگویم اکثر پزشکان این حرف را زده‌اند، در عین حال این کلام قوت این کلام را ندارد که بگویم  $73/5$  درصد پزشکان این حرف را زده‌اند. با اینکه  $73/5$  درصد از ۹۰ درصد کمتر است، ولی وقتی ذکر عدد می‌شود، مخاطب فکر می‌کند تحقیقات دقیقی صورت گرفته و این حرف بی‌حساب زده نشده است. از این نظر عدد در کار سیاستمداران نقش دارد. مثلاً سیاستمداری از عدد واقعی خبر ندارد، ولی وقتی می‌خواهد گزارش دهد با

عدد گزارش می دهد و می گوید در تحقیقاتی که صورت گرفته ۹۳ درصد با این پروژه موافق هستند ولو اینکه در واقع بیش از ۹۳ درصد موافق باشند، ولی همین که عدد را ذکر می کند، با اینکه تحقیق صورت نگرفته به کلام قوت می دهد.

۱۲. مغالطه استدلال از راه عدد<sup>(۱)</sup>: این مغالطه نظیر مغالطه قبلی است. از جهت اینکه با عدد سروکار دارد، منتهی فرقی این است که این استدلالی است که می گوید حق با اکثر مردم است، یعنی اگر رای و نظریه ای را اکثر مردم پذیرفتند، این رای، رای درستی است. و عدد قائلین به قولی را دلیل بر صحت آن قول بگیریم. یعنی قائل شدن به اینکه حق با اکثریت است. این یکی از مطاعنی است که بر ضد دموکراسی اقامه کرده اند. در کتابهای مختلفی که بر رد دموکراسی نوشته اند، یکی از مطاعن آنها این است که طرفداران دموکراسی مغالطه از راه عدد را مرتکب می شوند. چون به نظر می رسد بر این رای مبتنی است که تمام کسانی که حق رای دارند، به یک اندازه حق داورى دارند، در حالیکه فی الواقع این طور نیست، گاهی رای یک نفر به اندازه رای ده هزار نفر ارزش دارد و رای یک نفر هم هیچ ارزشی ندارد. بنابراین اولین مغالطه ای که در او صورت می گیرد، این است که همه افرادی که حق اظهار

نظر دارند، به یک اندازه حق اظهار نظر دارند، در حالیکه در واقع چنین نیست و فرق است بین کسی که دارای حسن نیت است و کسی که دارای حسن نیت نیست. دومین مغالطه‌ای که در او هست و به اینجا مربوط می‌شود، این است که اگر به رای بیش از ۵۰ درصد مردم به آن رای موافق دادند، این دلیل بر درستی اوست، در حالیکه گاهی به رایی ۵ درصد رای موافق می‌دهند و آن درست است.<sup>(۱)</sup>

۱۳. مغالطه شوخی بی ربط<sup>(۲)</sup>: شوخی نامربوط این است که مستدل وقتی می‌بیند استدلال خود ضعیفی دارد، برای انعطاف اذهان از آن ضعف، شوخی می‌آورد. مراد این نیست که شوخی کار خوبی نیست و خلاف ادب است. مثلاً معلمی از شاگردش پرسیده بود: انگشان پای خوک چند تا است. بچه در جواب گفته بود: آقا معلم کفش‌هایشان را در بیاورید بعد معلوم می‌شود. این یک شوخی است که یعنی ما نمی‌دانیم انگشتان پای خوک چند تا می‌باشد. ... یارندگان مهم و یاوران داروین فردی است به نام توماس هاکسلی. جد، اندروس هاکسلی است که الان از

۱- رجوع کنید به کتاب: بحران دموکراسی. نوشته روژلاکوب ترجمه دکتر تابنده و باز رجوع کنید به کتاب: بحران دنیای منجمد از رنه گنون با ترجمه دکتر سید ضیاءالدین دهشیری. رجوع کنید به کتاب: سیطره کمیت و علائم آخرالزمان از رنه گنون با ترجمه دکتر علی محمد کاردان،

متفکران معروف الهی انگلیس است. وی یکی از طرفداران مهم داروین بود و اساساً داروینیسْم مَرهون تلاشهای او است، چون داروین فقط یک زیست شناس بود و در هیچ زمینه دیگر اطلاعی نداشت و فقط یک رأی زیست شناسی ارائه کرد، وی این رای را قبول کرد و با فلسفه علم، دین، هنر و از هر سلاحی استفاده کرد که این داروینسْم را بیاورند. آنگاه یک زمانی یکی از اسقفان انگلیس در یک مناظره رادیویی در رد او چنین گفته بود: جناب ها کسلی شما که معتقدید انسان از نسل میمون است، در باب خودتان هم اعتقاد دارید که انسان از نسل میمون است؟ وی جواب داده بود: بله من هم انسان هستم و اعتقاد دارم از نسل میمون هستم. آنگاه اسقف گفته بود، آیا از ناحیه پدر و یا از ناحیه مادر از نسل میمون هستید؟ این در واقع وقتی است که انسان نمی تواند یک حرفی را اثبات یا رد کند و با یک شوخی اذهان را منعطف می کند و معمولاً وقتی یک شوخی انجام می گیرد، آن رشته از دست می رود و به دست آوردن آن خیلی مشکل است. گاهی در شوخی ها یک وجه نقصی نشان داده می شود که در آن صورت دیگر مغالطه نیست، چون گاهی یک فکاهی صورت می گیرد اما گوینده می خواهد یک مورد نقصی را نشان دهد. و این مورد نقض نشان می دهد مدعای مستدل از کلیت ساقط است.

۱۴. مغالطه مدعای بی ربط<sup>(۱)</sup>: این مغالطه از اقدام مغالطات است و به وسیله خود ارسطو کشف شده است که معمولاً به زبان اصلی او یعنی زبان یونانی از او نام می‌برند: Ignoratio Elenchi یعنی مغالطه مدعای بی ربط. منتهی مدعایی بی ربط نمی‌رساند که آن چه می‌خواهد بگوید. ارسطو می‌گفت: بعضی اوقات فردی مدعائی دارد، بعد از او مطالبه دلیل می‌شود، آنگاه وی دلیلی می‌آورد و اتفاقاً این دلیل تام است و فی حد نفسه هیچ نقضی ندارد، لکن یا اعم از مدعا یا اخص از مدعا را اثبات می‌کند. از این تعبیر کرد به Ignoratio Elenchi یعنی مدعای بی ربط ولی در واقع باید از او تعبیر کرد به دلیل بی ربط. یعنی دلیلی است که دلالت او تام است، اما برای مدعای دیگری نه برای این مدعا. حال میتوان عنوان «مدعای بی ربط» را اینطور توجیه کرد که این دلیل تام است و مدعائی را هم اثبات می‌کند، ولی این مدعا ربطی به مدعای اصلی ندارد یا به دلیل اعم بودن و یا به دلیل اخص بودن آن. البته خود ارسطو می‌گفت کسانی که مرتکب این مغالطه می‌شود دلیل اعم از مدعی یا اخص از مدعی است، ولی امروزه اختصاص نمی‌دهند به موردی که آنچه اثبات می‌شود با آنچه ادعا می‌شود اخص یا اعم باشد. بلکه اعم از این و اینکه اصلاً بیگانه باشد. البته این

مغالطه وقتی ارتکاب می‌شود که یک مدعی اثبات بشود لکن آن مدعی، مدعای اصلی نباشد. یعنی یک دلیل آورده شود که مدعائی را اثبات می‌کند. اما با مدعای اولیه بی‌ربط است.

### ۱۵. مغالطه آرزو اندیشی<sup>(۱)</sup>: مغالطه آرزو اندیشی

این است که چیزی را انسان قبول کند. یعنی چون مایل است که قبول کند. گفته شده است که این مغالطه در فلسفه و کلام زیاد صورت می‌گیرد. مثلاً استدلال بر اثبات وجود معاد از راه جاودانگی دوستی را گفته‌اند از این نوع مغالطه است. چون جاودانگی دوستی خوب است و کسی که می‌گوید شما جاودانه‌اید، بیشتر عواطف ما را نوازش می‌دهد تا آن کسی که می‌گوید شما بعد از مردن نیست و نابود می‌شوید، چون یک نوع جاودانگی دوستی در همه ما هست. اگر بخواهیم از راه جاودانگی دوستی اثبات معاد کنیم، گفته‌اند این مغالطه آرزو اندیشی است. از استدلالاتی که بر اثبات معاد شده است، یکی همین راه جاودانگی دوستی است و دیگری از راه عدالت دوستی است. کسانی پیدا شده‌اند و گفته‌اند اثبات معاد از این دو راه، از نوع مغالطه آرزو اندیشی است. چون هر کسی عدالت‌طلبی را دوست دارد. با این وجود اگر بخواهیم از این راه اثبات معاد کنیم، که در این عالم حق هر کسی را در دست

او نمی دهند، پس عالم دیگری هست که حق هر کسی را کف دست او می گذارند، دچار مغالطه شده ایم. برای اثبات وجود خدا کسانی خواسته اند از راه احساس تنهایی انسانها وارد شوند. و ناخشنودن از احساس تنهایی را دلیل بر وجود خدا گرفته اند.

در میان ما گاهی از جاودانه دوستی و عدالت دوستی اثبات معاد می شود، لکن لزوماً ارتکاب این مغالطه نیست، چون ضمائی به او ضمیمه می شود. مثلاً گفته می شود در عالم هر نیازی هست، در آن برآورنده آن نیاز هم وجود دارد. آنگاه پس از اثبات کلی گفته می شود در ما نیاز به جاودانگی هست، پس آن نیاز هم باید برآورده شود. یا در مورد عدالت طلبی هم به همین نحو. در این صورت دیگر مغالطه آرزو اندیشی نخواهد بود. مگر اینکه کسی نشان دهد که آن مقدمات کلی که می گوئیم هر دردی را درمانی هست و هر نیازی برآورنده نیازش در جهان وجود دارد، تمام نیست. یا مثلاً گاهی از راه اضافه وارد می شوند که این امور نیاز به طرف دارند تا طرفی وجود نداشته باشد، این امور موجود نمی شوند. در اینجا هم اگر خلود نفسی نباشد، عشق و حب خلود نفس در کسی متولد نمی شود. این را دم کسانی گفته اند و تأکید کرده اند که مراد این نیست که مفهوم آنها ذوالاضافه است، بلکه مراد این است که حقیقت آنها ذوالاضافه است، از این رو ممکن است استدلال از راه عدالت دوستی و جاودانه دوستی باشد، اما مغالطه آرزو اندیشی نباشد.

# تفکر نقدی

مغالطه کور کردن از راه علم

گفتار یازدهم



مغالطه کور کردن از راه علم<sup>(۱)</sup>: این مغالطه یک معنای اعمی دارد و یک معنای اخصی. معنای اعم آن این است که کسی با استفاده کردن از تعبیر قلمبه و سلمبه مخاطب خود را تحت تأثیر قرار دهد. این حالت را حالت «فضل فروشان» می‌گویند. peduntric در این نوع مغالطه، فرد می‌بیند اگر سخن خود را صریح، ساده و روشن بگوید مخاطبان عیب سخنش را می‌فهمند. لذا برای پنهان کردن نقص سخنش، از این روش استفاده می‌کند. به عنوان مثال این مغالطه در زبان عربی با به کار بردن اصطلاحات لاتین مورد پیدا می‌کند، کما اینکه در عرف ما می‌تواند با استفاده از لغات عربی باشد. در این مغالطه شخص مغالط دوکار می‌کند:

۱. نفس به کار بردن لغات دشوار که طرف را مرعوب می‌کند و به نظرش می‌آید که این از یک موضع علمی بالا وارد شده است.

۲. چون لغات دشوار به کار می‌برد، مخاطب کور می‌شود و عیب قضیه را نمی‌فهمد. به عنوان مثال اگر ما به طور ساده بگوئیم هر انسانی خودش را دوست می‌دارد و لذا دلش می‌خواهد که عمر طولانی کند و به همین جهت در تلاش است که هر چیزی را که به

طولانی شدن عمرش کمک می‌کند، به دست بیاورد و هر چه که عمر را کوتاه می‌کند از خودش دفع کند، حال اگر همین مضمون را به این صورت گفتیم که حب الذات مفطور هر انسانی و از جبلیات اوست، حب الذات منتج می‌شود به صیانة الذات، جذب النفع و دفع الالم می‌آورد، اگر این الفاظ را به کار ببریم. اولاً: طرف نمی‌فهمد که من چه می‌گویم و نادرستی آن را تشخیص نمی‌دهند و ثانیاً: می‌گویند این فرد خیلی دانشمند است (البته این حالت یا مربوط به انس و الفت اشخاص است یا چنین تعابیر و اصطلاحات علمی و گاهی هم ظاهراً به نظر مغالطه‌آمیز می‌آید) امروزه واقعاً گرایش به عکس این است، مخصوصاً از زمان ویتگنشتاین به این طرف گرایش این است که ما هر چه ساده‌تر بتوانیم مطالب خود را بیان کنیم بهتر است. ارسطو یک تعبیر زیبایی دارد که خواجه نصیرالدین هم ذکر می‌کند و آن این است که: سخن شما، سخنی باشد که عوام الناس بفهمند و خواص در آن اشکال نکنند. چنین سخن گفتنی مشکل است، گاه جانب افراط می‌کشد و گاه جانب تفریط؛ مثلاً تبیین حرکت جوهری صدرالمتألهین، اگر آن قدر ساده بیان شود که غیر مقصود او باشد، یا آنقدر مغلق بیان شود که عوام الناس نفهمند، از موارد افراط و تفریط خواهد بود. فهم آن است که هم ساده بیان شود تا عوام الناس بفهمند و هم خلاف مقصود گوینده نباشد. به این ساده‌سازی در زبان

انگلیسی می‌گویند simplification اما به ساده‌سازی که اصلاً جوهرهٔ کلام را از دست بدهد و چیز بی‌ارزش و مبتدلی شود، می‌گویند over-simplification.

این روش از زمان وتگنشتاین به بعد خیلی طرفدار دارد. او خودش سخن خوبی دارد که معروف است و می‌گوید: «هرکس سخنی را دشوار بگوید، من می‌فهمم و خودش خوب نفهمیده، آدمی که سخنی را خوب فهمیده باشد، می‌تواند آن را به سادگی بیان کند.» فیلسوفان تحلیل زبانی که متأثر از وتگنشتاین هستند دائماً اهتمامشان متوجه این مهم است که مطالب را هر چه ساده‌تر بیان کنند. این حالت اول مغالطه کور کردن از راه علم بود.

حالت دوم که اخص از حالت اول است آن است که بواسطه ارزش و حیثیتی که علوم تجربی در مجامع علمی از یک قرن و نیم پیش به این طرف پیدا کرده‌اند، انسان مدعای خودش را از راه علم تجربی بیان کند و حیثیت علوم تجربی را سرایت بدهد و برای حیثیت سخن خودش از آن سوء استفاده کند. این شق را مغالطه علم زدگان scientists نیز می‌گویند.

ایندو حالت تحت همان عنوان کور کردن از راه علم و دانش می‌آیند اما اگر لغت به معنای علم تجربی گرفته شود این عنوان برای حالت دوم انطباق است.

مغالطاتی که تا اینجا بیان شد ربطی به محتوای استدلال نداشت بلکه به قصد اثرگذاری بر دیگران بود،

اما دسته‌ای از مغالطات وجود دارند که به محتوای استدلال مربوط میشوند. در این مغالطات یک پیش فرض اثبات نشده‌ای را وارد استدلال می‌کنند. به این دسته از مغالطات «دارای پیش فرض ناموجه و نامعتبر» گویند. این مغالطات اثر بیشتری حتی در انسانهای فرهیخته دارند. (پیش فرضها در این مغالطات یا اثبات نشده است یا پیش فرضی است که طرف مقابل قبول ندارد).

یکی از این مغالطات که تحت عنوان «بعداً رخ داد، پس معلول امر قبلی است» یا «بعداً، پس به سبب» جان کلام در این مغالطه این است که دو حادثه‌ای را که یکی بعد از دیگری رخ داده به صرف اینکه دومی بعد از اولی رخ داده، آن را معلول اولی بدانید. به اصطلاح لاتین *Post Hoc ergo Propter Hoc* «بعداً رخ داد، پس به سبب آن رخ داد» ما خیلی وقتها از این مغالطه استفاده می‌کنیم و معمولاً زمانی که یک حادثه‌ای علت ناشناخته‌ای دارد، ولی بعد از حادثه‌ای رخ داده است می‌گوئیم: پس این حادثه علت آن است.

بحث در اینکه این نحوه استدلال مغالطه باشد یا نباشد، لااقل تا زمان دیوید هیوم به عقب برمی‌گردد. این که علیت چیزی را برای چیزی و معلولیت چیزی را برای چیزی از کجا می‌فهمیم، از مباحث مهم است. بحثی که هیوم درباره علیت و مخصوصاً تشخیص مصادیق علت و معلول می‌کرد، خارج از بحث ماست،

اما همینقدر بگویم که صرف اینکه حادثه‌ای بعد از حادثه دیگر بیاید حتی به تعبیر دیوید هیوم علت قلمداد شدنش اشتباه است. چه اینکه وی معتقد بود تشخیص مصادیق علت و معلولیت فقط از راه تجربه امکان پذیر است. و به تعبیر وی تنها وقتی میتوان گفت حادثه‌ای بعد از حادثه دیگر بیاید حتی به تعبیر دیوید هیوم علت قلمداد شدنش اشتباه است. چه اینکه وی معتقد بود تشخیص مصادیق علت و معلولیت فقط از راه تجربه امکان پذیر است. و به تعبیر وی تنها وقتی میتوان گفت حادثه الف علت است برای حادثه ب که یا حادثه الف همیشه قبل از حادثه ب بیاید یا همیشه متقارن با آن بیاید، ولی با تحلیل وی هم باز این نوع استدلال مغالطه است که صرف اینکه حادثه‌ای بعد از حادثه دیگر رخ داد ما آنها را معلول حادثه قبلی بدانیم. نظیر این مغالطه، مغالطه بعدی است که بگوئیم دو چیز با هم رخ دادند و چون با هم رخ داده‌اند یکی معلول دیگری است این مغالطه را معمولاً تعبیر می‌کنند به مغالطه دوم که از این مقوله است. چون با هر حادثه‌ای، هم همزمان با آن حادثه و هم قبل از آن حادثه، بی‌نهایت حادثه رخ می‌دهد، گزینش کردن یکی از این بی‌نهایت حادثه مقارن یا مقدم و علت قلمداد کردنش ترجیح بلا مرجح است. هیچ حادثه‌ای نیست که مقارن یا موخر از حادثه‌ای باشد. مثلاً سخن گفتن من در اینجا به همراه بی‌نهایت حادثه، مقدم و مقارن با آن می‌باشد

و انتخاب یکی از آن حوادث به عنوان علت یا معلول ترجیح بلامرجح است (البته این سخن من به معنای انکار علیت نیست، بلکه می‌خواهم بگویم که صرف تقارن و تقدم حادثه‌ای با حادثه دیگر علیت و معلولیت را نمی‌رساند) مثلاً مورخان فراوانی هستند که پیدایش تصوف در ایران را به بعد از حمله مغول به ایران برمی‌گردانند و لذا تصوف را معلول نوعی افسردگی معانی قوم ایران می‌گیرند در حالیکه این فقط نشان می‌دهد که تصوف از نظر تاریخی بعد از حمله مغول به ایران پیدا شده است، اما علیت را نمی‌رساند. حتی کسانی می‌گویند بعد از شروع جنگ (ایران و عراق) تمایلات عرفانی در ایران پیدا شده است، البته این واقعه‌ای است که بعد از شروع جنگ و حتی بعد از انقلاب تمایلات عرفانی زیاد شده و خانقاه‌ها رونق گرفته است، اما این علیت را نمی‌رساند. البته وقوع حادثه‌ای، حادثه دیگر را تداعی می‌کند و این غیر از علیت است.

**مغالطه مصادره به مطلوب<sup>(۱)</sup>:** معمولاً در کتابها اصطلاح لاتین را به کار می‌برند، یعنی مغالطه مصادره به مطلوب و خیلی بندرت لغت انگلیسی آن را به کار می‌برند. *begginig the qaotin* مغالطه مصادره به مطلوب، مغالطه‌ای صوری نیست. چرا که صورت

استدلال عیبی ندارد، بلکه آنچه را که باید اثبات بشود، گویا اثبات شده گرفته‌ایم. قدما می‌گفتند مغالطه از مطلوب یعنی در واقع کار را از مطلوب شروع می‌کنید و معمولاً باید کار به مطلوب ختم شود، در حالیکه شما از مطلوب شروع می‌کنید. در آثار خواجه نصیرالدین طوسی هم این مغالطه، به مغالطه مصادره به مطلوب تعبیر شده است، اما ما مصادره را به معنای شروع نمی‌گیریم، بلکه به معنای دیگری می‌گیریم، این مصادره به مطلوب در عرف ما آشناست، منتهی چند حالتش را ما کمتر مأنوس هستیم؛ یکی اینکه گاهی مصادره به مطلوب از راه تغییر لفظ صورت می‌گیرد، با اینکه در واقع مرتکب مصادره به مطلوب شده‌ایم. مثلاً<sup>(۱)</sup> پوزیتویستهای طرفدار اگوست کنت می‌گفتند: ما از فیلسوفان مابعدالطبیعی می‌پرسیم، چرا گیاه رشد می‌کند. می‌گویند چون قوه نامیه دارد، چرا سنگ رشد نمی‌کرد، چون قوه نامیه ندارد. و بعد هم می‌گوئیم قوه نامیه ندارد یعنی چه؟ می‌گویند یعنی رشد نمی‌کند، منتهی نگفتند چون رشد نمی‌کند، بلکه گفتند چون قوه نامیه ندارد و این مثل این می‌ماند که بگوئیم چرا تریاک خواب‌آور است، بگویند چون قوه مخدره یا منومه دارد. این در واقع مغالطه است، قوه منومه دارد یعنی چه؟ آن‌گاه یکی از طرفداران اگوست کنت می‌گوید: اگر

۱- ولو از این مثال نمی‌شود دفاع کرد.

کسی از من بپرسد چرا بعضی‌ها انگشتهای خودشان را می‌شکنند در جواب می‌گویم چون قوه شکستن انگشتان خودشان در آنها هست. خوب، همه چیز را میتوان اینگونه درست کرد:

دانی کف دست از چه بی‌موست؟

زیرا کف دست مو ندارد

منتهی این را کسی نمی‌گوید، حتماً می‌گوید: کف دست قوه نموالشعر ندارد. پوزیتویستها مخصوصاً طرفداران اگوست کنت به حق یا ناحق می‌گویند فیلسوفان مابعدالطبیعه اکثر استدلال‌اتشان همینطور است، حتی یک اصطلاح اینطوری را در نظر بگیرید: اینکه بگویند هر حرکتی محرکی دارد، اگر محرک اعم از غیر متحرک باشد یا خود متحرک، این دو با هم فرق می‌کنند. اگر از محرک مرادتان محرک غیر متحرک است، این درست است و واقعیت است، اما اگر از محرک، اعم از غیرمتحرک باشد یا نفس متحرک، این جمله خبری را بیان نمی‌کند و در واقع به این معناست که بگوئیم هر حرکتی، حرکت دارد. بحث قوه و فعل، ماده و صورت، حرکت، جوهر و عرض، ذاتی و عرضی، از بحثهایی هستند که معمولاً مطعون به این طعن هستند، مخصوصاً کتابهایی که فیلسوفان غربی در این یک قرن اخیر نوشته‌اند، دائماً دنبال کشف این مغالطه هستند، البته بعضی از آنها بواسطه اینکه به این مباحث ظنین هستند، واقعاً اشتباه می‌کنند و اگر کسی

به چیزی ظنین شد، کار دشوار می شود. در واقع فلسفه در معرض این ظن واقع شده است که کسانی به آن ظنین شده و آن را زیر ذره بین قرار داده اند و لذا بعضی وقتها تنها چیزی پیدا می کنند و خیلی مواقع هم اشتباه می کنند. این مسأله در پوزیتویستهای جدید (حلقه وین) هم هست، منتهی کمتر از پوزیتویستهای طرفدار اگوست کنت.

قسم دیگر این مغالطه آن است که از یک کلی برای جزئی استفاده شود، در حالیکه خود آن کلی وقتی صحت دارد که قبلاً جزئی اثبات شده باشد. مثلاً کسی بگوید ما نباید به اندونزی اسلحه بفروشیم، زیرا اساساً ما به کشورهای غیرخودمان نباید اسلحه بفروشیم. همین کلی که ما اساساً نباید... وقتی درست است که قبلاً اثبات شده باشد که به اندونزی نباید اسلحه بفروشیم دلیل بیاوریم که ما اصلاً به کشورهای بیگانه نباید اسلحه بفروشیم، اینکه نباید ما به کشورهای بیگانه اسلحه بفروشیم، یکی از راههای اثباتش این است که ثابت کنیم به اندونزی نباید اسلحه بفروشیم. نکته قابل ذکر اینکه اگر شما حکم کلی خود را از راه استقراء بدست آورده باشید، در آن صورت این حکم کلی را نمی توان برای اثبات مصادیق غیراستقراء شده بکار برد. مثل اینکه اگر ما حکم کلی به کشورهای غیرخودمان نباید... را از راه استقراء بدست آورده باشیم، یکی از ارکانش حرمت فروش اسلحه به

اندونزی است. این استدلال در علوم تجربی موجود رخ می‌دهد، چون علوم تجربی اتکاء به استقراء دارد. مثلاً چرا گاز نیتروژن سبکتر از هواست؟ در جواب بگوئیم گاز نیتروژن گاز است و همه گازها از هوا سبکترند. اینکه می‌گوئیم همه گازهای غیر از هوا، از هوا سبکترند، از کجا آمده است؟ وقتی که ما احوال نیتروژن را داشته باشیم، تا این را قبلاً ندانیم این کلی ممکن نیست. آن استدلالی که از ابوسعید ابوالخیر در مقابل ابوعلی سینا ذکر می‌کنند، و بعدها جان استوارت میل در کتاب نظام منطق خودش بر آن پافشاری کرد، یک پیش فرض داشت. اینکه بوسعید به بوعلی گفت: شما که می‌گوئید هر انسانی فانی است، سقراط هم انسان است، پس سقراط فانی است، از دو حالت بیرون نیست، یا شما خبر دارید که سقراط فانی است یا خبر ندارید. اگر خبر دارید که سقراط فانی است، پس چرا اساساً استدلال بکار می‌برید و اگر هم خبر ندارید که سقراط فانی است، پس کبری را از کجا آورده‌اید؟ (او این اشکال را به شکل اول می‌کرد و چون اشکال دیگر به شکل برمی‌گردد آنها هم وضعشان بدتر از شکل اول می‌شود). ابن سینا در جواب گفت: ما مشکل را با توجه به علم اجمالی و علم تفصیلی حل می‌کنیم. ابن سینا می‌گفت ما به فانی بودن سقراط علم اجمالی داریم، و برای تبدیل علم اجمالی به علم تفصیلی، این استدلال را تشکیل می‌دهیم. سخن در این است که اشکال

ابوسعید یک پیش فرض دارد و آن اینکه ما «هر انسانی فانی است» را از راه استقراء به دست آورده‌ایم، پس طبعاً تا وضع سقراط معلوم نشود، ما حق این چنین ادعایی را نداریم. اما ممکن است کسی بگوید که هر انسانی فانی است از راه استقراء به دست نیامده است تا اینکه توقف داشته باشد بر حال سقراط. تا اینجا با این فرض سخن پیش می‌رفت که استقراء به ما حکم کلی می‌دهد، حال اگر مثل پوپر فکر کنیم که می‌گفت استقراء به ما و حکم کلی نمی‌دهد. بلکه صرفاً حکم خارجیه به ما می‌دهد (به اصطلاح قدما کلی نما می‌باشد) مطلب شکل دیگری پیدا می‌کند. پوپر و طرفداران وی معتقدند استقراء قضایای مجریه در اختیار ما نمی‌گذارد، بلکه قضایای خارجیه در اختیار ما می‌نهند، یعنی وقتی ما در علم می‌گوئیم آب در حرارت ۱۰۰ درجه به جوش می‌آید، معنایش این است که آبهایی که تاکنون مشهود ما واقع شده‌اند در ۱۰۰ درجه به جوش آمده‌اند، به خلاف آنکه معتقد باشیم استقراء حکم کلی به ما می‌دهد. قدمای ما می‌گفتند با استقراء از دو قاعده «الاتفاقی لایکون دائماً و لا اکثریاً» و «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» می‌توانیم از قضایای شخصیه تجربی به قضایای خارجیه تجربی و از قضایای خارجیه تجربی به قضایای کلیه تجربی برسیم که از آن تعبیر به مجربات می‌کردند.

مغالطه بعدی که نظیر مغالطه مصادره به مطلوب

است، مغالطه‌ای است که معمولاً به مغالطه دور در مقام شهادت یا مغالطه دوری<sup>(۱)</sup> مشهور است. در این مغالطه حجیت شاهدی را از راه شاهد دیگر اثبات می‌کنند که حجیت همین شاهد دیگر از طریق شاهد اول اثبات می‌شود. غربیها معمولاً به کتاب مقدس خودشان مثال می‌زنند. مثلاً کسی بگوید «خدا وجود دارد» بگوئیم به چه دلیل خدا وجود دارد؟ جواب دهد چون کتاب مقدس می‌گوید «خدا وجود دارد». بعد بپرسیم به چه دلیل کتاب مقدس هر چه بگوید درست است؟ جواب گوید: چون کتاب مقدس هر چه بگوید سخن خداست. در واقع این هم یک مغالطه دوری است، اما جداگانه ذکر کرده‌اند. اعتبار کتاب مقدس مبتنی بر اعتبار قضیه خدا وجود دارد است و طرف بخواهد اعتبار دومی را با اولی ثابت کند. در حلقه‌های صوفیه معمولاً این مغالطه رخ می‌دهد و اساساً هر جا که مرید و مراد بازی باشد، چنین مغالطه‌ای رخ می‌دهد. می‌گوئیم چرا تو به سخن فلانی اعتماد داری؟ می‌گوید هر چه گفته تاکنون راست بوده، بعد بگوئیم به چه دلیل می‌گویی درست است؟ می‌گوید چون سخن ایشان است. این دور در مقام شهادت بیشتر اهمیتش در این است که علوم تجربی ظاهراً مشمول این دورند، مثلاً دکارت استدلال می‌کرد که من از این حیث

نمی توانم به حواس خودم اطمینان کنم که بعضی وقتها چوب را بر آب می گذارم و دو تکه می بینم با اینکه معلوم است دو تکه نیست. پس به حواسم نمی توانم اعتماد کنم. منتقدان دکارت اشکال می کنند از کجا می گویی چوب یک تکه است؟ دکارت می گوید: چون دست می کشم و می بینم و یا چوب را از آب بیرون می کشم و می بینم که یک تکه است و یا اینکه اگر چوب دو تکه باشد، هر تکه بدون اتکاء به چیزی، یکی در آب و یکی در خارج از آب، اثبات می کند که چوب در آب دو تکه نیست. منتقدان دکارت به او می گویند همه این استدلالات تو باطل است، چرا؟ چون وقتی شما چوب را از آب بیرون می کشید، یک حس شما می گوید یک تکه است و یک حس می گوید دو تکه است و در این صورت چه مرجحی داری که یک عضو را بر عضو دیگر ترجیح بدهی؟ و این اشکال در هر سه دلیل وجود دارد؟ بعدها کسانی متوجه شدند که این مشکل، کل علوم تجربی را شامل می شود چون وقتی من در علوم تجربی حکم می کنم الف، ب است، می گویم چرا الف، ب است؟ می گوئیم چون الف، ج است و ج، ب، است. بعد گفته می شود خود الف، ج است را از همین راه تشخیص داده اید (از راه حس) به تعبیر دیگر یک گزاره تجربی را وقتی می پذیریم که قبلش دو گزاره تجربی دیگر را پذیرفته باشیم. این است که نهایت علوم تجربی به شهادت حواس متکی است، مگر کسی

بگویند ما از علوم عقلی در علوم تجربی استفاده می‌کنیم و گرنه از کجا شهادت حس مقبول است. خود حس که نمی‌تواند بگوید.

به تعبیر دیگر اینکه حس حکمش مقبول است، اگر بگویند از راه عقل می‌فهمیم باید دلیلی عقلی ارائه کنید که ظاهراً چنین دلیل عقلی در کار نیست و اگر بگوئید حس گفته، مرتکب مغالطه دور در مقام شهادت شده‌اید. چون جمله شهادت حس معتبر است، مبتنی است بر اینکه شهادت حس معتبر است. این استدلال را اولین بار لایب نیتز می‌کرد. به نظر او کار علوم تجربی تنظیم رؤیاهاست (این ابتناء دارد بر معتبر بودن شهادت حس)، قبل از اینکه شما ده یا بیست تا خواب ببینید و بعد یک سلسله امور مشترک در این خرابها پیدا نمائید و اینها را تنظیم بکنید و به صورت یک علم در آورید.

لایب نیتز می‌گفت: کل علوم تجربی چنین است، چون هیچ دلیلی نداریم بر اینکه به حس اعتماد کنیم، بنابراین همه علوم تجربی اعم از فیزیک و مکانیک و غیره یک سلسله گزاره‌های کلی را بیان می‌کنند که این گزاره‌های کلی تعبیری از اوهام ما هستند. (لایب نیتز با اینکه در علوم تجربی صاحب مقام بود، برای آن ارزشی قائل نبود و برای سه علم ریاضی - فلسفه و منطق ارزش قائل بود) تنسیم احکام حسی بدو قسم مبین و غیرمبین و ارجاع دادن غیرمبین‌ها به مبین‌ها در

واقع یک قیاس مع الفارق است و مشکل را حل نمی‌کند، زیرا شاید حالات روحی ما وضعی دارد که غیر از حالات غیر روحی باشد.

**مغالطه حد وسط است**<sup>(۱)</sup>: این مغالطه را در انگلیسی گاهی می‌گویند. Englishman F. یعنی مغالطه انگلیسیان این است که ما در داوری طرفین نزاع همیشه حد وسط را بگیریم. مثلاً اگر کارفرما تقاضای افزایش ۱۰ درصد اضافه دستمزد کرد و کارگران تقاضای ۳۰ درصد را، ما بگوئیم ما حد وسط را می‌گیریم و می‌گوئیم ۲۰ درصد. مغالطه حد وسط یک مبدأ روانشناختی دارد؛ ارسطو اولین کسی است که گفت انسان از لحاظ روانی چنان ساخته شده است که افراط و تفریط را خودش نمی‌داند و بر مبنای این، اصل اخلاقی ابداع کرد: گفت ما چنان ساخته شده‌ایم که هر چیزی را در حالت وسط و اعتدالش دوست داریم و در اخلاق هم باید گفت حسن (خلق نیکو و قابل قبول) جانب حد وسط افراط و تفریط است. انتقادی که به ارسطو صورت گرفته است، آن است که بعضی خصلتها، حد وسط ندارد و بعضی خصلتها اساساً افراطش بد نیست مثل تقرب الی... است. انگلیسها چون روح محافظه کارانه‌ای دارند، خیلی اهل این مغالطه هستند و به همین جهت به این

مغالطه F. Englisman مغالطه می‌گویند.<sup>(۱)</sup> اما اگر کسی در علوم این مغالطه را مرتکب شود، خیلی وضع بدتر است. زیرا در امور نظری، صرف حد وسط بودن دلیل صحت نمی‌باشد (البته قائل به تفصیل شدن اگر با دلیل و برهان باشد، بد نیست، کما اینکه در امور عملی مغالطه نیست، مثل اینکه انسان بخواهد نزاع بین دو طرف را در معاملات حل کند) این مغالطه انواعی دارد و لاقلاً ۵ شق تشخیص داده‌اند که وارد بحث آن نمی‌شویم.

مغالطه تمثیلی<sup>(۲)</sup>: به همان معنایی که می‌گوئیم تمثیل یا قیاس منطقی اعتبار ندارد، مثلاً اینکه بگوئیم چون روشی دارای وجه مشترکی هستند، پس در یک امر دیگری هم اشتراک دارند مرتکب مغالطه از راه تمثیل شده‌ایم.

فرض کنید روشی داریم X و Y که ایندو وجه مشترکی دارند به نام a و چون چنین است نتیجه می‌گیریم که پس اینها ویژگی مشترک دیگری دارند که ویژگی b است، یعنی از ویژگی محرز a بخواهیم ویژگی مشترک دیگری به نام b را نتیجه بگیریم. در اینجا یک نکته وجود دارد، و آن اینکه آیا این همه در همه صور مغالطی است یا نه؟ این بستگی به حالت بین a و b دارد

۱- به کتاب روح ملتها مراجعه کنید.

که در بعضی از حالت‌های دیگر مغالطه نیست و آن جایی است که  $a$  مستلزم باشد، در اینجا از حکم  $a$  به  $b$  رسیدن مغالطه نیست، زیرا  $a$  بگونه‌ای است که هر جا بود، همراه  $b$  می‌باشد و مستلزم  $b$  است. منتهی برای نشان دادن این استلزام باید انواع پنجگانه استلزام را بگوئیم و بعد ببینیم کدامیک از استلزامات است.



# تفکر نقدی

صحبت در مغالطه از راه تمثيل

گفتار دوازدهم



صحبت در مغالطه از راه تمثیل ناتمام ماند. گفته شد که مغالطه از راه تمثیل اجمالاً آن است که در روشی فی المثل در  $X$  و  $Y$  یک ویژگی مشترک به نام  $a$  بیابیم و بعد بخواهیم استنتاج کنیم که پس ویژگی مشترک  $b$  را هم دارند. مثلاً فرض کنید که من در یک صندلی و صندلی دیگری، بین هر دو رنگ قهوه‌ای را بیابم که این همان است در مثال ما، بعد بگویم که این صندلی قهوه‌ای گران است، پس آن صندلی هم که قهوه‌ای است گران است. مغالطه همین است که از یافتن ویژگی مشترک چگونه میتوان ویژگی مشترک را نتیجه گرفت؟ و این را از قدیم الایام منع می‌کردند که درست هم هست. اما صحبت ما بر سر این است که خود  $a$  و  $b$  نسبت به هم چه حالتی می‌توانند داشته باشند؟ حالات این دو موجب تفاوت می‌شود.  $a$  و  $b$  نسبت به هم ۵ حالت می‌توانند داشته باشند. منظور از  $a$  اولین ویژگی مشترک است و منظور از  $b$  ویژگی است که بعداً می‌خواهیم نتیجه بگیریم.

یک حالت آن است که  $a$  و  $b$  دو مفهوم مساوی باشند. در اینجا مغالطه صورت نمی‌گیرد.  $a$  و  $b$  دو مفهوم باشند که از نسب اربعه، نسبت تساوی را داشته باشند.

حالت دوم این است که  $a$  اعم باشد و  $b$  اخص. در

این حالت ارتکاب مغالطه وجود دارد، یعنی انسان بین دوشی یک ویژگی اعم ببیند و بعد بخواهد بین آنها یک ویژگی اخصی را نتیجه بگیرد.

حالت سوم وقتی است که  $a$  اخص از  $b$  باشد. در این صورت مغالطه صورت نمی‌گیرد. دوشی که یک ویژگی اخص دارند، بخواهیم ویژگی اعم آنها را نتیجه بگیریم. حالت چهارم وقتی است که میان دوشی  $a$  به لحاظ مفهومی نسبت تباین برقرار باشد. در این حالت که  $a$  و  $b$  به لحاظ مفهومی تباین دارند، به لحاظ مصداقی ممکن است دو حالت داشته باشند: یک وقت در عالم واقعی  $a$  نسبت به  $b$  علیتی دارد، مثلاً از لحاظ خارجی و واقعی داریم که اگر آفتاب به کاغذ سفید رنگی بتابد، کاغذ را زرد رنگ می‌کند، حال به فرض آنکه این علیت در کار باشد، یک نوع علیت خارجی است. حال با وجود چنین علیتی بگوئیم دو کاغذ دارای این ویژگی مشترکند که هر دو کاغذ تحت اشعه خورشیدند و بعد از این ویژگی مشترک نتیجه بگیریم که پس هر دو در حال زرد شدند که از یک ویژگی مشترک، ویژگی مشترک دیگری نتیجه شده است. در اینجا از لحاظ مفهومی میان «تحت تأثیر نور خورشید بودن» و زرد رنگ شدن، نسبت تباین وجود دارد، ولی در عالم واقع  $a$  نسبت به  $b$  علیتی دارد و هرگاه این علیت را قبول داشته باشیم، می‌توانیم از  $a$ ،  $b$  را نتیجه بگیریم و این بلاشکال است. پس در این حالت هم ارتکاب مغالطه

نخواهد بود.

حالت پنجم اين است كه بين دو مفهوم عليتي واقعي در كار نيست، بلكه يك امري «عزمي و تصميمي» dcisional در كار است. در منطق تحت بحث استلزامات، مطرح مي شود كه استلزامات چند نوع است. يعني در قضيه شرطيه، كه مقدم مستلزم تالي است، ۵ قسم استلزام قابل تصور است، كه البته اين به ماده قضيه برمي گردد و الا از نظر صورت قضيه، چنين چيزي نيست. صورت قضيه شرطيه هميشه اينطور است كه مثلاً اگر الف، ب باشد، آنگاه ج، د است. ولي وقتي ماده قضيه را نگاه مي كنيم، استلزام مقدم نسبت به تالي ۵ نوع است:

۱- استلزام منطقي.

۲- استلزام تعريفی.

۳- استلزام مادی.

۴- استلزام به حسب فرض.

۵- استلزام نوع پنجم، يك نوع استلزام خاصي است كه مربوط به بحث ما مي شود و در اینجا به بقيه استلزامات كاري نداريم.

استلزام منطقي مثل آنكه بگوئيم: اگر الف، ب باشد و ب، ج، آنگاه الف، ج است. به تعبير ديگر اگر هر قياس معتبري را چنان قرار دهيم كه مقدمات آن مقدم يك قضيه شرطيه باشد و نتيجه آن تالي شرطيه باشد، استلزام مقدم آن نسبت به تالي اش استلزام

منطقی است.

استلزام تعریفی وقتی است که در مقدم چیزی را به یک شی نسبت دهیم و در تالی اجزاء تعریف را نسبت بدهیم، چنانکه بگوئیم: اگر زید مجرد باشد، آنگاه زید ازدواج نکرده است که در اینجا «ازدواج نکرده» بودن از اجزاء تعریفیه «مجرد» است.

استلزام علّی و معلولی آن است که هرگاه کشف یک رابطه علّی و معلولی در عالم واقع فراهم شود، بعد آن را در قالب قضیه درآوریم، مثل مثالی که برای تابیدن خورشید بر کاغذ می زدیم.

در استلزام مادی، قضیه شرطیه نیست، بلکه در واقع حملیه است، ولی در قالب شرطیه ابراز می شود و به جهت تأکید است. منطقیون غرب معمولاً این مثال را می زنند که «اگر استالین مهربان است پس من خرم». در واقع می خواهند بگویند پس استالین مهربان نیست. قضیه حملیه است و به صورت تعیین هم می باشد. منتهی آنچه را که در قالب یک قضیه حملیه مدعی هستیم، نقیض را مقدم می کنیم و بعد آن را در مقام یک امر معلوم البطان قرار می دهیم. در این مثال ادعا می شود که استالین مهربان نیست، حال نقیضین اینرا مقدم قرار می دهد و امر واضح البطلان را تالی. در نتیجه با نقیض تالی، نقض مقدم نتیجه گرفته می شود که نقض مقدم همان مدعا بوده است.

البته بعد در منطق بحث می شود که آیا این استلزامها

معتبر هم هستند یا نه؟ و این استلزام معتبر نیست، چنانکه در منطق می‌گوئیم: «ان کان هذا ناهقاً، فهذا ناطقاً». استلزامش کمتر از استلزام این مثال است. استلزام در این قضایا به معنای اعم است. در یک اصطلاح لزوم را در مقابل اتفاق قرار می‌دهیم و یا در اصطلاح دیگر استلزام را در مقابل استصحاب صرف قرار می‌دهیم، یعنی مصاحبت صرف. و این قضایا را اتفاقیه می‌گویند، ولی استلزام یک معنای اعمی هم دارد که به تعبیر خواجه شامل استصحاب هم می‌شود. می‌دانیم که منطقیون ما گاهی لزوم را در مقابل اتفاق قرار می‌دادند و لذا می‌گفتند گاهی واقعاً استلزام است و گاهی صرف استصحاب و صاحب دو امر. گاه هم استلزام را به معنای اعم می‌گرفتند که شامل استلزام به معنای اخص می‌شد و هم شامل استصحاب چنانکه در بیانات خواجه است. پس در بحث ما هم استلزام به معنای عامش است که شامل معنای استصحاب صرف و عدم استلزام واقعی هم تلقی می‌شود.

یک استلزام را هم استلزام عرفی یا تصمیمی (Decisional) می‌گویند که این مورد بحث ماست. و در این بحث استلزام را برای همین نوع بیان کردیم. استلزام عرفی یا تصمیمی مثل آنکه: «اگر به خانه ما بیائی، به خانه تو می‌آیم.» این علی و معلولی نیست. چون ممکن است به نظر برسد که در واقع آمدن تو به خانه من علت برای آمدن من به خانه تو می‌شود، ولی

مفصل بحث شده که این طور نیست. در جایی رابطه علی و معلولی است که هیچ بستگی به پسند و ناپسند من و ذوق و سلیقه من نداشته باشد و بلکه در عالم واقع رابطه‌ای برقرار باشد. در بحث خودمان می‌گفتیم که بین دو مفهوم a و b چهار حالت و نسبت وجود دارد: مساوی، اعم بودن a، اخص بودن a و تباین. در تباین گفتیم که دو حالت دارد، یک قسم علی و معلولی بود که در آنجا گفتیم ارتکاب مغالطه نیست. قسم دیگر قسم عزمی است که همین مورد است، یعنی ما تصمیم گرفته‌ایم و عزم کرده‌ایم بر یک امری. چنانکه اداره‌ای تصمیم گرفته که مثلاً زن استخدام نکند.

در عالم واقع زن بودن علیتی نسبت به استخدام نشدن ندارد، اما عزم و قرارداد و تصمیم بر آن شده است. حال اگر بگوئیم که شهین زن است و استخدام هم نشده و بعد بگوئیم که مهین هم زن است، پس این هم استخدام نمی‌شود، یعنی از یک امر مشترک بین ایندو که انوئیت است، امر مشترک دیگری را که استخدام نشدن باشد، نتیجه بگیریم. در اینجا مونث بودن هیچگونه علیتی نسبت به استخدام ندارد، بلکه مبتنی بر عزم و اراده و تصمیم است. در اینجا هم مغالطه صورت نگرفته است.

البته هم در حالت عرفی و تصمیمی و هم در حالت علی و معلولی تا وقتی مغالطه نخواهد بود که کشف رابطه علی و معلولی درست باشد یا در حالت

تصمیمی تا وقتی جعل رابطه درست باشد. تا وقتی کشف در حالت قبلی و جعلی در حالت اخیر وجود دارد، استدلال از حالت مغالطی بودن بیرون می آید.

سؤال: در حالت علی گاه ممکن است  $b$  علت  $a$  باشد.

جواب: خیر، ما در بحث  $a$  را علت  $b$  می گیریم.

سؤال: اگر  $b$  هم علت  $a$  باشد، ظاهراً مغالطه نباشد.

جواب: بستگی دارد که علیت منحصر بفرد باشد، یا نه، یک حالتش مغالطه است.

سؤال: منحصره باشد یا حتی  $a$  معلول  $b$  باشد، ولی  $b$  علت منحصره باشد.

جواب: در این صورت منحصره نیست، یا حتی هر دو معلول علة واحده باشند.

سؤال: اگر جایی علة منحصره باشد به آن رابطه علی و معلولی هم می گویند.

جواب: بله، ولی مورد ما حالتی بود که  $a$  را علت  $b$  بدانیم.

سؤال: ... در جایی که استلزام دو چیز برای روش تحقیق و تحصیل هر دو یکسان باشد، در مرحله عمل مثلاً هر دو از راه تجربه به دست آمده، آیا اینجا هم مغالطه است؟

جواب: البته مورد آن در اینجا نیست. چون اینجا صحبت بر سر وصف است، ولی آن روش است. استلزام روشی و متدیک است. فرض کنید من استلزام

الف، ب است را از راه تجربه به دست آورده‌ام. قضیه ج، د است را هم با روش تجربه به دست آورده‌ام، حال آیا اگر قضیه الف، ب است، از دست من گرفته شد، قضیه ج، د است هم از من گرفته می‌شود، چون هر دو با یک روش به دست آمده‌اند؟ این ملازمه روشی مستلزم روشی است که خیلی هم در ارتباط بین علوم مختلف مورد بحث است، ولی محل بحث ما نیست.

سؤال: مشمول مغالطه هم نیست؟

جواب: خیر، در اینجا اصلاً قضیه‌ای در کار نیست: در واقع ما در اینجا یک وصفی که بین  $X$  و  $Y$  مشترک بود، می‌خواهیم علت برای وصف دیگری در  $X$  و  $Y$  قرار دهیم که وصف غیر از  $a$  است و کاری به قضیه نداریم.

**مغالطهٔ سؤالهای سرکب<sup>(۱)</sup>** سؤال مرکب در برابر  $Q$ . single یا  $Q$ . simple مطرح می‌شود. اگر کسی بگوید «آیا دست از کارهای بدت برداشته‌ای یا نه؟» اول به نظر می‌رسد که در استفهام دیگر ادعائی وجود ندارد بلکه سؤال است. ولی در واقع در چنین سؤالی گویا یک چیز را پیش فرض گرفته‌اند و آن اینکه گویا در حال انجام کار بد بوده است. چنین سؤالی را سؤال Complex می‌گویند. سؤال مرکب سؤالی است که لافل «یک» یا " $n$ " تا پیش دآوری یا " $n$ " تا قضیه و به

تعبیر ادقی "π" تا اخبار در آن مستتر است. این شخص چه جواب بدهد «بله» و چه بگوید «نه»، در هر دو حال یک خبر اثبات می‌شود و آن اینکه در قبل کار بد می‌کرده است.

یا یک کسی سؤال می‌کند که آیا هنوز هم دزدی می‌کنی؟ اینجا هم در جواب هر چه گفته شود، سابقه دزدی در هر حال ثابت است. در مقابل سوال مرکب، سؤال یا است، یعنی سؤالی که گویا هیچ اخباری در آن مندرج نیست. در این مورد بحثی را مطرح خواهیم کرد. شخص مغالط از طرف مقابل سؤال مرکبی می‌کند و بعد طرف مقابل چه بگوید «بله» و چه «نه»، اخبارات مندرج در سؤال بر او ثابت می‌شود. مثلاً قاضی در دادگاه سوال کند که آیا پولهایی که دزدیده بودی خرج کردی یا نه؟ هر چه در جواب بگوید اقرار بر دزدیدن وجود دارد. در واقع اگر در یک سوال و جوابی از مخاطب سؤالی کنیم که مخاطب چه بگوید «بله» و چه بگوید «نه»، بشود آن، یک یا چند خبر مندرج در سوال مرکب شود، ولی ار او جواب بله یا خیر نخواهیم، بلکه بخواهیم که در مورد سوال اظهار نظر کند و حتی یکی از اظهار نظرهایش این باشد که آن پیش فرضها را تخطئه کند.

سؤال: اگر پاسخ «نه» بگوید که دیگر مغالطه نیست؟  
جواب: خیر، اگر پاسخ او منحصر بین نفی و اثبات باشد، تنها جواب سؤال خواهد بود و اعترافی بیشتر از

آن نیست، یعنی اعتراف بر قسمت اخبار نمی توان گرفت. اگر مخاطب مقید نشده باشد به جواب مثبت یا منفی که اصلاً ارتکاب مغالطه نیست، ولی اگر قید شده باشد، حتی در صورت جواب مثبت هم اقرار بر پیش فرضهای سؤال نیست. مثلاً در مثال بالا، اگر مخاطب در مقابل سؤال دزدی جواب بدهد که «بله» این فقط اعتراف بر آن است که خرج کرده است، ولی اعتراف بر آن نیست که دزدی هم کرده است. ولی اگر مخاطب مقید نباشد، در این صورت پاسخ مثبت بدهد جوابش اعتراف بر دزدی هم می باشد و مغالطه هم نیست و اگر مقید باشد در صورت پاسخ به ایجاب هم اعتراف بر دزدی نیست، بلکه فقط اعتراف بر آن است که بله، پول خرج شده است.

در اینجا یک بحث وجود دارد و آن این است که اصلاً سؤال ساده وجود دارد؟ آیا می شود سؤال مرکب نباشد؟ بعضی ها معتقدند که سؤال ساده بلامصدق است و همه سؤالات مرکبند. چنانچه خانم امت و آقای هسکر در کتاب های تفکر نقدی خود همین را گفته اند. اگر چنین اعتقادی داشته باشیم، باید گفت وقتی مغالطه ارتکاب شده که اخباریات مندرج در سؤال مورد قبول طرف مقابل نباشد. فقط همین مغالطه است. در بادی نظر به نظر می رسد که اگر به کسی بگوییم «شب به خانه ما می آئی یا نه؟» سؤال ساده است، ولی با وارد شدن این شبهه به نظر می رسد که ظاهراً چیزهایی را پیش

فرض گرفته‌ایم. لااقل این پیش فرض که توان و قدرت آن را داری که به خانه ما بیایی. حتی اگر پیش فرض وجود خود مخاطب را از آن صرف نظر کنیم، آیا سؤال ساده وجود دارد یا نه؟ چنانکه کسی بگوید: آیا امشب خسوف می‌شود یا نه؟ ظاهراً باید امکان خسوف شدن مفروض باشد. جناب هسکر می‌گوید: امکان در پیش فرض سوالات هم وجود دارد که اگر در مورد انسان باشد از آن تعبیر به اختیار می‌کنیم؛ لذا گفته که نباید این را مغالطه بدانیم. یعنی آن پیش فرضهایی که مورد توافق بین طرفین است که مخاطب آنها را قبول دارد، دیگر مغالطه نیست و به تعبیر دیگر باید اسم مغالطه را هم عوض کرد و نباید گفت مغالطه سوال مرکب چون همه سوالات ما سوال مرکبند، بلکه باید گفت سؤالهایی میتوان کرد که مورد قبول مخاطب می‌تواند باشد و می‌تواند نباشد. به نظر شما چگونه است؟ به نظر می‌رسد که همینطور است و سؤال غیرمرکب نداشته باشیم.

سؤال: اینکه آقای هسکر می‌گوید سوال همیشه مرکب است یعنی همیشه لااقل یک پیش فرض دارد و لازمه‌اش این است که پیش فرضهای آن هم تسلسل داشته باشد، یعنی نمی‌شود به جایی ختم شود که دیگر پیش فرض نداشته باشد، چون اگر این امر ممکن بود، دیگر سوال از آن سوال بسیط می‌شد ولی اثبات چنین امری مشکل است که بگوئیم پیش فرضها

تسلسل دارند.

جواب: چرا می‌گوئید بالمآل می‌رسیم به گزاره‌ای که دیگر در آن اخبار دیگری نیست؟ به هر حال چه به نحو بدیهی و چه به نحو اصول موضوعه باید به نقطه‌ای ختم شود.

جواب: این بیانات شرط لازم است، نه شرط کافی. چون از لحاظ معرفت‌شناسی اگر بپذیریم که بالاخره معلومات ما مبتنی می‌شود بر ۲ یا ۳ یا ۲۰ گزاره که آنها دیگر مبتنی بر گزاره‌های دیگر نیستند، باز هم شرط لازم برای رد سخن آقای هسکر در Simple.Q است، ولی شرط کافی نیست، چون باید در ضمن بتوانیم نشان دهیم که هر سؤالی به آنجا می‌رسد. چنانکه به صورت پیشینی استدلال می‌شد که بالاخره کل معلومات ما مبتنی می‌شود بر یک سلسله بدیهیات، ولی در عمل نمی‌توانیم نشان دهیم که این سخن چگونه مبتنی بر بدیهی است.

مغالطه عوارض<sup>(۱)</sup> فرض کنید شیئی دارای صفت  $n$  باشد. بعد حکمی را به شیئی نسبت دهیم. مثلاً  $X$  دارای  $n$  صفت است. مثلاً  $a$  و  $b$  و  $c$  و  $d$  و  $e$  و  $f$  و چون این شی دارای صفت  $b$  است، حکم کنم که  $x$ ،  $p$  است. آنگاه شما  $p$  را بگیرید و آن را به صفت  $e$  مثلاً نسبت بدهید. در این صورت به نظر می‌آید که مغالطه عوارض

را مرتکب شده‌اید. مثلاً  $x$  صندلی باشد و من به آن اشاره کنم و بگویم «من از این صندلی بدم می‌آید» در اینجا  $p$  بد آیند بودن صندلی است، ولی بد آوردن من به لحاظ رنگش باشد که این رنگ مثلاً همان صفت است، حال شما در جایی دیگر این را نقل کنید به این نحو که فلانی می‌گفت من از این صندلی بدم می‌آید، چون این صندلی چوبی است، این چوبی بودن همان صفت است. این مغالطه را مغالطه عوارض یا عارضه گویند.

آیا چنین موردی پیش آمده است؟ در فلسفه اخلاق بحثی را در مورد *Prima Facie* و *Factual* برای حل تعارض از دیوید راس فیلسوف اخلاق انگلیسی داشتیم. اجمالاً آنکه وقتی می‌گوئیم: هر راست گفتنی خوبست با اینکه راست گفتن است خوب است، کسی بگوید، خیر هر راست گفتنی خوب نیست، چنانکه اگر راست گفتن سبب اعانه به ظالم شود، دیگر خوب نیست. در مقام دفاع اگر بگوئیم راست گفتنی که ما بیان می‌داریم یک فعل است که دارای  $n$  وصف است. مثلاً زید فعلی را انجام می‌دهد که همان  $x$  است و این دارای  $n$  وصف است، یک وصف آن راستگوئی است و وصف دیگر آن این است که اعانه به ظالم است، حال بد بودن را که به فعل زید نسبت می‌دهیم، به خاطر اعانه به ظالم است و نباید به راست گفتن او نسبت داد. در واقع همان طور که از صندلی  $n$  صفت انتزاع

می‌کنیم، از فعل زید هم  $\Pi$  صفت انتزاع می‌کنیم که بد بودن فعل زید در اینجا به خاطر صفت اعانه به ظلم است، نه به خاطر صفت راست گفتن او. به عبارت دیگر ما هم می‌گوئیم فعل زید بد است بما انه اعانه به ظالم نه بما انه راست گفتن. پس میتوان ادعا کرد که هنوز هم می‌گوئیم هر راست گفتنی خوب است و این کلیت باقی است، اما راست گفتن بما انه راست گفتن نه به علت دیگری. همینطور در بد بودن اعانه به ظالم هم میتوان کلیت آن را حفظ کرد با اینکه ممکن است دافع اظلم باشد، چون از لحاظ اعانه به ظالم همیشه بد است و اگر خوب به سبب دیگری است. حال اگر کسی چنین چیزی را بگوید می‌تواند ادعا کند که ما یک سلسله احکام کلی غیر قابل استثناء در اخلاق داریم و اینکه گاهی گمان می‌کنیم استثناء دارد به خاطر آن است که یک مصداق در عین حال که مصداق یک مفهوم کلی است، مصداق یک مفهوم کلی دیگری هم در همان حال می‌باشد و حکم دیگرش به خاطر مصداق مفهوم دیگر بودن است.

این نوع احکام را راس می‌گفت *Prima Facie* که کلیت اخلاق استثناء پذیر نیست. منتهی اینکه افلاطون از قول استاد خویش سقراط در کتاب جمهوری دربارهٔ رد امانت مثال می‌زند به اینکه اگر کسی در حالت سلامت نفس شمشیری را به امانت داد و گفت به شرطی می‌دهم که هر وقت آن را مطالبه کردم، پس

بدهی و شما هم آن را قبول کردید و بعد در حالت جنون برگردد و شمشیر بخواهد و بگوید می‌خواهم با آن کسی را بکشم، طبعاً بنابر گفته سقراط نباید شمشیر را پس داد و راس می‌گوید در اینجا هم باید گفت «هر رد امانت خوب است». و کلیتش سر جای خودش هست، ولی مثال سقراط مصداق دو امر است که بما انه مصداق رد امانت است هنوز هم خوب است، ولی بما انه مصداق اعانه ظلم است بد است. پس حکم «هر رد امانت خوب است» کلیت خود را از دست نمی‌دهد و اینها استثناء هم بر نمی‌دارند. اینها *Prima Facie* هستند، منتهی استثناء در مقام عالم واقع و *factual* پیش می‌آید.

بنابراین طبق این قول کسی که بگوید هر راست گفتنی خوب است، درست نیست. مرتکب مغالطه عوارض شده است، یعنی فعل من که راست گفتن است مصداق راست گفتن است یعنی *b* و مصداق اعانه به ظالم هم می‌باشد، یعنی *e* و نسبت دادن قبیح به خاطر مصداق *e* بودن است نه مصداق *b*، ولی مغالط آن را مصداق *e* فرض می‌کند و البته اینکه آن را مصداق *e* بدانیم درست است، ولی حکمی که شده به خاطر آن است که شی دارای وصف *b* است و بما انه *b* است نه بما انه دارای وصف *e* است. منتهی این مغالطه شقوقی دارد که در بحث بعد مطرح می‌کنیم.



# تفکر نقدی

مفاهیم مصداق

درس گفتار چهاردهم



## مفاهیم مصداق

در جلسه گذشته درباره مغالطه امر عرضی یا عارضی (Accedent) بحث مطرح شد. در این مغالطه شما یک حکم کلی (موجبه کلیه) را رد می‌کنید به این علت که امر کلی در یک مورد یا دو سه مورد نقض شده است، با اینکه در آن چند مورد هم فی الواقع حکم کلی نقض نشده است، بلکه امری مصداق دو مفهوم بوده است که بما اینکه مصداق مفهوم حکم شماست، هنوز هم جای خودش باقی است؛ منتهی بما اینکه مصداق مفهوم دیگری هم قرار گرفته، حکم علی حده‌ای پیدا کرده است، مثل اینکه شما می‌گوئید «هر راست گفتنی خوب است» بعد کسی می‌گوید: من این حکم کلی شما که «هر راست گفتنی خوب است» را رد می‌کنم. چرا؟ چون راست گفتن اگر اعانه به ظالم باشد، بد است. این سالبه جزئی را نقیض آن موجبه کلیه می‌گیرید.

این در واقع مغالطه است و اینجا مغالطه‌ای رخ داده است. چون توجه نشده که فعلی که از شخص صادر می‌شود، بما اینکه «صدق فی القول» خوبست و هنوز هم به خوبی خودش باقی است، و اما به جهت اینکه اعانه به ظالم است، بد است ولی ما در این مورد که حکمی نکرده بودیم، ما اولی را گفته بودیم خوبست و آن حکم کلی هنوز هم خوب است و به کلیتش باقی

است. به تعبیری یک امر عرضی خارجی، مصداق دو مفهوم واقع می‌شود. حکم ما روی این امر عرضی خارجی رفته اما بما انه مصداق مفهوم اول. شما فکر می‌کنید حکم کلی از دست ما گرفته شد، چون در یک مورد یا چند مورد راست گفتن درست نیست، در حالیکه توجه نشده است که در آنجا حکم بما انه مصداق لمفهوم الثانی تغییر می‌کند و گرنه در همان جا هم حکم بما انه ما مصداق لمفهوم الاول به حال خود باقی است. این فعل خارجی بما انه مصداق مفهوم صدق القول خوب است و حکمش به جای خود باقی است، اما بما انه مصداق مفهوم ثانی که اعانه به ظالم باشد، حکم دیگری دارد. پس در واقع این مغالطه، مغالطه‌ای است که شما بخواهید به گمان اینکه چند مصداق در خارج یافته‌اید که گویا آنها موجب کلیه شما را رفع می‌کنند، بخواهید دست از موجب کلیه خودتان بردارید، غافل از اینکه همین‌ها از آن رو که مصداق مفاهیمی هستند که موضوع حکم شما می‌باشند، هنوز هم همان حکم را دارند.

این تقریباً نظیر آن چیزی است که از زمان ابن سینا به بعد می‌گفتند: «اخذ ما بالعرض مکان بالذات». و اسم این مغالطه هم در واقع اشاره به این دارد که ما بالعرض را مکان ما بالذات اخذ کرده‌ایم. ما فکر می‌کنیم آنچه در خارج بد است، راست گفتن است در حالیکه این بما انه «راست گفتن» بد نیست، بلکه «بما انه اعانه ظالم» بد

می‌باشد. راست گفتن هنوز هم حسن سابق خودش را دارد. گاهی عکس این هم رخ می‌دهد. مثلاً سقراط در یکی از محاوراتش دارد که از شخص می‌پرسد آیا رد امانت خوبست یا نه؟ او می‌گفت: بله. سقراط می‌پرسد اگر شخصی در حالت سلامت، شمشیری به من سپرد و شرط کرد که شمشیر را به او بدهم و من قبول کردم و بعد در حالت جنون آمد و گنت شمشیر مرا بده چون می‌خواهم فلان کس را بکشم، آیا باید شمشیر را به او داد یا نه؟ طرف مقابل می‌گوید: نه، چون قتل نفس در کار است. پس رد امانت خوب است، 'دیگر یک حکم کلی نیست و باید دست از کلیتش برداریم، چون در این مورد رد امانت بد است.

حال اگر کسی عکس این کار را بکند یعنی بگوید چون رد امانت خوب است، اینجا هم باید پس داد، این مغالطه را می‌گویند مغالطه توسل به قاعده کلی در مورد عدم جواز توسل.<sup>(۱)</sup> علت اینکه توسل به قاعده کلی اشکال دارد، این است که آن موردی که شما می‌خواهید به آن توسل بجوئید نه فقط مصداق مفهوم موضوع حکم کلی شما است، بلکه مصداق مفهوم دیگری هم هست که آن مفهوم دیگر حکم دیگری دارد. به عبارتی در این مغالطه توجه نمی‌شود که این مصداق خاص، هم مصداق رد امانت و هم مصداق اعانه به

ظالم است. آن وقت می‌گوئید: چون رد امانت همه وقت لازم است، پس اینجا هم لازم است و توجه نمی‌کنید که مفهوم دوم که اعانه ظالم است، حکمش حرمت است نه وجوب، یعنی امر جزئی مورد خاص. مغالطه تعمیم شتابزده است.<sup>(۱)</sup> (این سه مغالطه خیلی از مسائلی را در ارتباط با هم ایجاد می‌کنند که فعلاً کاری به آن مباحث نداریم) اساساً تعمیم شتابزده در استقراء پیش می‌آید. استقراء به سه وجه می‌تواند نامعتبر باشد:

۱. اساساً تام نباشد (مراد این است که تعداد افراد محکوم علیهم از تعداد مشهود علیهم ولو یک نفر بیشتر باشد).

۲. افراد محکوم علیهم به قدر معتناهی بیشتر باشند، منتهی تعداد افرادی که مشهود واقع شده‌اند، مورد تعارف (typical) باشند.

۳. مانند مورد دوم است با این تفاوت که افراد مشهود علیهم، از افراد نامتعارف باشند.

مثلاً اگر کسی بگوید مواد مخدر باید مورد استفاده و خرید و فروش واقع شود، و دلیلش آن باشد که در بیماریها و تسکین درد از مواد مخدر استفاده می‌شود، و یا کسی بگوید قمار چیز خوبی است، چرا که کسی با قمار می‌تواند دو دختر خود را شوهر بدهد. اینها موارد

متعارف نیست. شبیه آنچه که بین قوه قضائیه امریکا و جهان پزشکی در رابطه با منع مواد مسکره به دلیل عواقبی همچون عربده کشی، چاقو کشی و... رخ داد که در اینجا استدلال می شد که موارد فوق، از موارد نامتعارف است و اولاً استعمال متعارف مسکرات چنین عواقبی را ندارد. ایضاً در مورد رهگذری که از دهی رد می شد و در مورد آن ده از چند نفر سؤال کرد که همگی گنگ بودند و به همین سبب این جهانگرد در کتابش نوشت من به دهی برخورد کردم که تمام افرادش گنگ بودند. این مغالطه تعمیم شتابزده در واقع به این موارد دوم و سوم اطلاق می شود نه به مورد اولی. به اولی می گویند مغالطه استقراء ناقص. این نکته در نظر سنجی ها هم خیلی اهمیت دارد؛ در یکی از سالها بنا بود «کندی دوم» رئیس جمهور شود. یکی نظر سنجی از سوی موسسه گالپ صورت گرفت (بزرگترین موسسه نظر سنجی در امریکا)، این موسسه گفت جمهوریخواهان پیروز می شوند، ولی اتفاقاً دموکراتها پیروز شدند. وقتی دلیل اشتباه در نظر سنجی را از موسسه گالپ پرسیدند، در جواب گفت: ما در این نظرخواهی از طریق شماره تلفنهای با مردم تماس می گرفتیم و نظرخواهی می کردیم که در این تلفنهای اکثراً گفته بودند ما طرفدار جمهوریخواهان هستیم، ولی بعد معلوم شد که طرفداران دموکراتها کمتر تلفن دارند، زیرا آنها اقشار کم درآمدتر مردم آمریکا هستند، لذا

موسسه‌های نظرخواهی باید سراغ مواردی بروند که خصوصیتی نداشته و حکم را مغشوش نمی‌کنند.

فقط یک نکته وجود دارد و آن در رابطه با «فرد با لذات» است که اگر شما فرد با لذات را پیدا کردید، ولو یک فرد، دیگر مشکلی ندارید و گفته می‌شود که «این» مغالطه تعمیم شتابزده نیست و چنین مغالطه‌ای آنگاه صورت می‌گیرد که ما دسترسی به فرد با لذات نداشته باشیم، خوب این مطلب درست است، اما مشکل در رابطه با خود فرد با لذات است. در بعضی موارد پیدا کردن فرد با لذات آسان است، مثل «هندسه». مثلاً شما در مورد یک مثلث ثابت می‌کنید که مجموعه زوایایش مساوی با ۱۸۰ درجه است و سپس این حکم را در مورد همه مثلثها جاری می‌کنید، چون فرد با لذات است و شما در این حکم چیزی را مورد استفاده قرار داده‌اید که مربوط به مثلثیت است نه مثلث خاص؛ مثل قائم‌الزاویه، بلکه از مثلثیت استفاده کرده‌اید که سه ضلع دارد و سه زاویه و این فرد با لذات مثلث است. در تمام ریاضیات و منطق وضع چنین است. در چنین مواردی نه تعمیم شتابزده است و نه استقراء ناقص (استقراءات ریاضی همه استقراءات تام هستند) این درست است، منتهی پیدا کردن فرد با لذات در غیر ریاضی و منطق امتناع دارد. مثلاً فرد با لذات انسان را ما از کجا پیدا کنیم که فلان حکم بروی انسان بما آنه انسان رفته است. شاید حکم روی انسان بما آنه له عوارض آخر رفته

باشد. در ریاضیات و منطق، پیدا کردن فرد با لذات از آن حیث آسان است که طبق تعریف و قرارداد خود ماست، ولیکن تفکیک میان افراد متعارف و نامتعارف مشکل است و لذا تفکیک دو شق مغالطه تعمیم شتابزده برای ما ممکن نیست.<sup>(۱)</sup>

**مغالطه سفید و سیاه دیدن جهان<sup>(۲)</sup>** طبق بیان ژان پیازه معمولاً انسانها تا سن ۹ سالگی مرتکب این قسم از مغالطه می شوند. اولاً مفاهیم به یک لحاظ بدو قسم تقسیم می شوند:

۱. مفاهیمی که بین متقابلان آنها یک خط قاطعی وجود دارد.

۲. مفاهیمی که بین متقابلان آنها خط قاطعی نیست، اما مثل پسر و دختر که خط قاطعی بین آنها وجود دارد و دومی مثل مفهوم فقیر و غنی و رنگها که این چنین نیست. این مغالطه در واقع می خواهد مانند فیلمهای سفید و سیاه همه چیز را منحصر در دو رنگ سیاه و سفید کند و به تعبیر دیگر دو راه پیش روی آدمی می گذارد و بس، در حالیکه شق سوم هم در کار است. (در این باب کتابهای تفکر نقدی بسط کلام داده اند. این

۱- در نوشته بعضی از متفکران ما دیده می شود که برخلاف مبانی آنها که فرد با لذات را اقتضا ندارد در مشکلاتی که پیدا می کنند، دائماً به فرد با لذات تمسک می کنند، در حالیکه فرد با لذات در آن زمینه ها نمی تواند بیاید.

مغالطه از سه دیدگاه بررسی می شود:

۱. دیدگاه روانشناختی.
۲. از دیدگاه معرفت شناختی.
۳. از دیدگاه تفکر نقدی و منطق.

**مغالطه از راه قدمت یا از راه قدیمی بودن<sup>(۱)</sup> این**  
مغالطه اشتراک لفظی دارد. البته به یک معنی هم هر دو وجهه جامعی دارند. اگر شما کهنه و قدیمی بودن چیزی را دال بر خوبی آن چیز یا بدی آن چیز بگیرید، در هر دو حال مرتکب این مغالطه شده‌اید (خوبی و بدی در مسائل علمی، صحت و سقم در مسائل نظری) هر دو صورت ممکن است منتهی تا یک زمانی یک صورتش بیشتر به کار گرفته می شد و از زمانی دیگر، شق دیگرش بیشتر به کار گرفته می شود. تا زمان رنسانس در دنیای غرب و در کشورهای غیر غربی تا زمانی که به تفکر رنسانس برسند، کهنگی یک چیزی دال بر خوبی و صحتش بود. قدما می گفتند بصریین چنین کردند، ما هم چنین می کنیم. در فلسفه سیاسی نمونه عالی این مطلب «ادمون برک» است. وی متخصص فلسفه سیاسی معروف امریکایی و فیلسوف برجسته سیاسی محافظه کار بود. که استدلالش این بود «قدما به فلان روش سیاسی عمل کردند و زندگی تاکنون ادامه پیدا کرده است، پس درست بوده و ما هم

به همان روش عمل می‌کنیم». تا رنسانس تفکر اینگونه بود. هنوز هم در برخی تعبیرات مثل تعبیرات کتب درسی گاهی چنین طرز تفکری مشاهده می‌شود. اما از رنسانس به این طرف مخصوصاً از قرن ۱۸ به بعد که اندیشه پیشرفت حاکم شد، ما مرتکب خلاف آن می‌شویم. اندیشه پیشرفت هم یک اندیشه جدیدی است و همه فکر می‌کنیم همه چیز در حال پیشرفت است. اما توجه نداریم که این اندیشه دو قرن بیشتر قدمت ندارد و از آن نامی در قدیم نبود، بلکه برعکس غالب مذهب و ادیان معتقد به پس رفت بودند و می‌گفتند ما هر چه به آخرالزمان نزدیک می‌شویم وضع بدتر می‌شود و در غالب آنها بشر حالت ابتدائش خوب بوده است، ظاهراً این اندیشه در میان ادیان منقرض شده هم بوده است.

نمونه این اندیشه در این دیده می‌شود که متفکران دینی سیر بشر را از توحید به شرک می‌دانند و این یک نمونه پس رفت عمده‌ای بوده است. اما از زمان هگل به این سو که در واقع پایه‌گذار اندیشه پیشرفت است، او می‌گفت: جهان وضعش چنان است که روز به روز به بهبودی می‌رود و حالت اولیه جهان یک حالت نامطلوبی بوده است و جهان آهسته آهسته رو به پیشرفت و ترقی سیر می‌کند. این اندیشه چنان جا افتاد که حتی عامی‌ترین مردم که مدرسه نرفته‌اند، قائل به اندیشه پیشرفت هستند. (البته جهت پیشرفت در نظر

آنها مهم است که الان ذکر می‌کنیم که شش قسم پیشرفت داریم.) یکی از آثار این اندیشه همین مغالطه‌ای است که می‌گوید: هر چیزی قدیمی‌تر است، بدتر است و هر چیز نو، بهتر است. نمونه‌اش در تفکر مارکسیست‌هاست که می‌گفتند هر نو از هر کهنه‌ای بهتر است و بالعکس هر کهنه‌ای از هر نویی بدتر است؛ یعنی دقیقاً همین اندیشه هگلی.

و اما ابهامی که در اندیشه پیشرفت است. قائلان به پیشرفت به شش قسم قابل تقسیم هستند و چون تعداد هر دسته‌ای نسبت به دسته سابق مرتب کمتر می‌شود، اندیشه پیشرفت را معمولاً به شکل یک هرم نشان می‌دهند:

۱- اولین پیشرفت که به نظر می‌رسد اکثر انسانها قبول دارند، پیشرفت در علوم تجربی است. اگرچه در این زمینه هم مناقشات وجود دارد.

۲- بعد از پیشرفت در علوم تجربی، پیشرفت در فن و صنعت است، البته بین این دو ملازمه‌ای وجود ندارد. ممکن است در یک ناحیه‌ای پیشرفت در علوم تجربی صورت بگیرد، ولی این پیشرفت تجسم خارجی پیدا نکند. فن و صنعت تجسم خارجی پیشرفت علوم تجربی است. بسیاری از متفکران از جمله «سید حسین نصر» در مورد جهان اسلام همین اعتقاد را دارند. کما اینکه تاریخ نویسانی هستند که فکر می‌کنند در جهان اسلام علوم تجربی پیشرفت نکرده است که ممکن

است به پیشرفت در علوم تجربی و علوم تبدیل آن به فن و صنعت پاسخ داده شود. البته دیگران این علوم پیشرفت مسلمین در علوم تجربی را اینگونه توجیه می‌کنند که مسلمین می‌خواستند جهان را بشناسند، بما اینکه آیتی از آیات خداوند است و نمی‌خواستند تا مسخر بر جهان شوند. کسانی علوم تجربی را تبدیل به فن و صنعت می‌کنند که بخواهند حاکم بر جهان شوند. آنگونه که فرانسیس بیکن می‌گفت: جهان را بشناسید تا امیر جهان شوید و از آن به بعد هم این اندیشه که ما از طریق علم جهان را تسخیر می‌کنیم به وجود آمد.

عده‌ای که قائل به پیشرفت علوم تجربی هستند و قائل به پیشرفت فن و صنعت نیستند، می‌گویند: در این زمینه خیلی تحقیقات صورت گرفته است که نتایج حاصله از آن تحقیقات نشان می‌دهد ما امروزه از جهت فن و صنعت از گذشتگان پیشرفته‌تر نیستیم و فن و صنعتی که از قدیم الایام برای ما باقی مانده است، از فن و صناعات کنونی ما پیشرفته‌تر است. (کتابهای «اریک دانیکن» به خصوص کتاب ارباب خدایان او که به فارسی هم ترجمه شده می‌گوید: فن و صنعت انسانها در ۲۰-۲۵ هزار سال پیش به مراتب بهتر بوده است و به آثاری مانند باغهای ارم و اهرام مصر استناد می‌کند).

۳- پیشرفت بعدی که عده‌ای قائلند و البته تعدادشان کمتر است، پیشرفت در رفاه زیستی و مادی

است. قائلان به اینکه لازمه پیشرفت فن و صناعت با پیشرفت در زمینه رفاه زیستی و مادی است، مانند خوردن و آشامیدن و... کمتر است.

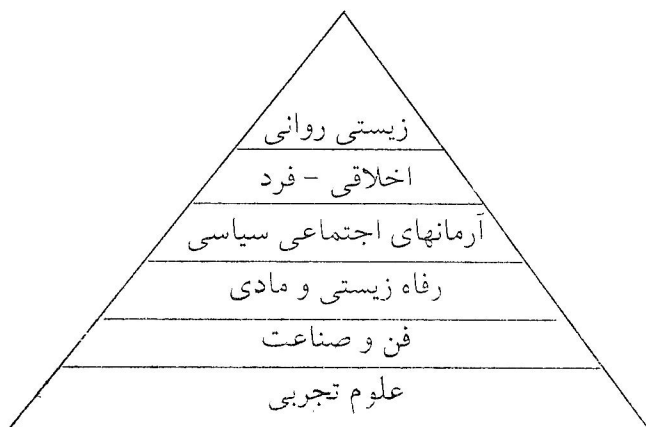
۴- از این کمتر، قائلان به پیشرفت در آرمانهای اجتماعی - سیاسی هستند که عبارتند از اندیشه‌هایی چون «نظم، امنیت، برابری، و آزادی». کسانی معتقدند که بشر در جهت اینها هم پیشرفت داشته است؛ مثلاً قائلند: واقعاً آستانه عدالت روز به روز بالا می‌رود و مظلومی که آدمیان هزار سال پیش نسبت به هم داشتند، مطلقاً وجود ندارد.

۵- از این بالاتر، پیشرفت اخلاقی - فردی است که باز قائلانش از قبلی کمتر است. مثلاً آیا حسادت، عجب در افراد کمتر شده یا حق‌طلبی پیشرفت کرده است؟ عده‌ای قائلند که در این جنبه هم پیشرفت بوده است.

۶- پیشرفت آخر، زیستی - روانی است. مثلاً طبق نظریه داروین ما معتقدیم انسان کنونی از یک انسان قبلی که به آن، انسان می‌گوئیم پدید آمده و او خود از یک موجود قبلی و به همین ترتیب اگر کسی این اندیشه را بپذیرد، انسان اولی نسبت به انسان کنونی از لحاظ قدرت فراگیری واقعاً تفاوت نموده، هم حافظه انسانهای کنونی بیشتر است و هم سرعت یادگیری و قدرت تفکر و دخل و تصرف با اعضاء و جوارحشان بیشتر می‌باشد. انسان اولی نمی‌توانست مانند انسان کنونی اعضاء و جوارح خود را به حرکت درآورد. مثلاً

میمونها نمی توانستند در زمینه حرکت انگشتان دست، قدرت مانوری که ما داریم داشته باشند. حال کسانی معتقدند انسانهای کنونی هم نسبت به انسانهای مثلاً صد هزار سال آینده قدرت تفکر کمتری دارند. هوشهای کمتر و حافظه های ضعیف تر دارند، و حتی قدرت مانور کمتری در اعضاء بدن دارند. مثلاً ممکن است آهسته آهسته قدرت مانور گوشهای انسان بیشتر می شود، بطوریکه پرده گوشهایشان سمت صدایی که می خواهد بهتر بشنوند منعطف شود. (البته این تغییر به تدریج رخ داده و خیلی بطنی است او لذا مشهود ما نیست، زیرا ما آثار مکتوب نهایتاً از ۶۰۰۰ سال پیش داریم و این مقدار برای چنین تحولاتی خیلی کم است). در مورد حیوانات الان اینطور است که قبلاً حیوانات گوشتخواری که باید به دنبال شکار و طعمه خود بدوند، هنگامی که طعمه خود را دنبال می کنند، گوشهایشان به طرف جلو منعطف می شود تا کوچکترین خش خش حیوان را متوجه بشوند و با تغییر مسیر او، تغییر مسیر بدهند و بالعکس حیواناتی که طعمه واقع می شوند، هنگام فرار گوشهایشان به عقب برمی گردد تا سریعتر از خود دفاع کنند و لذا می توانند از خود دفاع کنند. حال کسانی گفته اند: این خاصیت در ما انسانها نیست، لیکن اندک اندک انسان هم در این جهت پیشرفت می کند و قدرت مانور بیشتری در گوشها و

چشمه‌هایش پدید می‌آید.<sup>(۱)</sup>



سؤال: آیا وضعیت عرب جاهلی نسبت به ظهور اسلام یک نوع پیشرفت را نشان نمی‌دهد؟

جواب: پیامبر اکرم (ص) در شبه جزیره مبعوث شدند، حال شما این مردم را با مردم آتن ۵۵۰ سال یا ۱۰۰۰ سال قبل مقایسه کنید، ارسطو ۱۱۰۰ سال قبل از پیامبر ما بود، حالا شما جامعه‌ای که ارسطو و افلاطون و سقراط در آن زندگی می‌کردند را مقایسه کنید با مردم شبه جزیره. این مقایسه چه چیزی را نشان می‌دهد؟ آیا پیشرفت رخ داد؟ نه. لااقل باید گفت در بعضی جاها پیشرفت بود در بعضی جاها پس رفت، در همین شبه

۱- برای مطالعه بیشتر رجوع شود به کتاب: اندیشه ترقی در جامعه و تاریخ، سیدنی پلارد. ترجمه حسن اسدپور پیرانفر؛

جزیره ۴۰۰ سال قبل از اسلام پیشرفت معنوی به مراتب بیشتر از جاهلیت بوده و لغت جاهلیت به همه دوران قبل از اسلام اطلاق نمی‌شود، بلکه تقریباً از ۱۵۰ سال قبل از ظهور اسلام تا زمان اسلام را زمان جاهلیت می‌گویند، چون از لحاظ دینی واقعاً در این ۱۵۰ سال انحراف حاصل شده بود، والا قبل از آن در همین شبه جزیره خیلی از لحاظ معنوی وضع بهتر بوده است. حالا نهایت چیزی که می‌توانید بگوئید این است که در نقطه‌ای پیشرفت بوده و در نقطه‌ای پس رفت و در نقطه‌ای هم توقف و سکون و رکود، در حالیکه ما می‌خواستیم بگوئیم کل بشر از لحاظ زیستی و روانی، آرمانهای سیاسی - اجتماعی و... در حال پیشرفت است یا نه؟ آیا می‌توان به پیشرفت ملتزم شد یا نه؟ البته اندیشه پیشرفت روی دو یا سه یا چند آدم نظر نمی‌کند. ما باید حرکت عمومی بشر در طول تاریخ را در نظر بگیریم. از لحاظ خود دین لااقل ادیانی که تاکنون شناخته شده‌اند، همه قائل به انحطاط هستند، یعنی وضع رو به بدتر شدن می‌رود، لذا است که در مورد حضرت حجت علیه السلام هم این بحث هست که ایشان بعد از اینکه زمین پر از ظلم و جور می‌شود، ظهور می‌فرمایند.

بحث خیلی جدی‌ای که راسل در فلسفه دین مطرح کرد (هر چند خودش فیلسوف دین نبود) این بحث بود که از کجا آدم می‌فهمد که مطلبی را قائل است یا قائل

نیست؟ مثلاً شما از کجا بفهمید که به معاد قائل هستید؟ او می‌گفت نه در مقام قول و نه در مقام نظر و رأی، هیچکدام قدرت ندارند اعتقاد شخص را نشان بدهند. اظهارات و مصاحبه‌های شخص ولو صادق الوقل هم باشد، نمی‌تواند ملاک باشد حتی برای خودش، و مقام نظر و رأی، اعتقاد کسی را هم نمی‌توان نشان بدهد. او می‌گفت: تنها عمل است که می‌تواند اعتقاد کسی را ثابت کند، حتی برای خود شخص. البته او عمل در موارد خطیره را منظور نظر داشت. اعتقاد یک امر قلبی است. انسان باید در عملش نشان بدهد. اگر شما گنیتید  $2+2=4$  ولی در معاملات خود طوری عمل کردید که گویا معتقدید  $2+2=5$ ، در این صورت چگونه می‌توان به حرف و استدلال شما مبنی بر  $2+2=4$  اعتماد نمود. اساساً مومن و کافر را به این آسانی‌ها نمی‌توان شناخت. اشخاصی هستند که حرف‌هایشان طوری است که انسان می‌گوید اینها چندان اعتقادی ندارند، ولی در عمل چنان عمل می‌کنند که نشان می‌دهند، خیلی مومن‌اند و اعتقاد راسخی دارند و بر عکس هم هست. ما دائماً اعتقادات مردم را پرسشنامه‌ای کرده‌ایم، آقا! شما به معاد جسمانی قائلید یا نه؟! اینها محفوظات ما هستند مانند تاریخ و جغرافی.

سؤال: ممکن است کسانی عمل کنند، ولی قصد و نیت ریا داشته باشند. لذا اعتقاد قلبی ندارند...

جواب: عمل در موارد خطیره یعنی همین. آنکه اعتقاداتشان را نشان می‌دهد عمل در موارد خطیره هست که در چنین مواردی انسان، خالص از ریا و فریبکاری است.

# تفکر نقدی

مغالطهٔ عدم سبقت

گفتار چهاردهم

در جلسه قبل عرض کردم که مغالطه از راه قدمت، مغالطه‌ای است که یا قدمت را دال بر درستی و صحت و یا از آن طرف دال بر نادرستی و سقم می‌گیرد. هر دو وجه این مغالطه بسیار زیاد ارتکاب می‌شود. کسانی قدمت یک رأی را دال بر این می‌گیرند که این عقیده و رأی صحیح است یا صواب. (صحیح در امور نظری و صواب در امور عملی) از آن طرف هم عده‌ای قدمت عقیده‌ای را دال بر خطا و سقم می‌گیرند (خطا در امور عملی و سقم در امور نظری). هر دو تا وجه مغالطه را مغالطه از راه قدمت می‌گویند. در هر دو وجه تفاوت به قدمت است، حال یا قدمت را دال بر صحت بگیریم یا دال بر سقم.

منتهی همانطور که عرض کردم صورت دوم این مغالطه در روزگار ما بیشتر تکرار می‌شود. از رنسانس به این طرف عموماً و از زمان هگل به این طرف خصوصاً، که اندیشه پیشرفت رایج شد (این اندیشه که بشر در حال پیشرفت است) این اندیشه دستمایه‌ای شد برای اینکه هر چیز که قدیمی و کهنه است را نادرست بدانند و هر چیزی که نسبت به چیز دیگری نو است، وجه صحت و صواب بیشتری داشته باشد. در قدیم تقریباً خلاف این ارتکاب می‌شد، یعنی هر چیزی که قدیمی بود، خود قدمتش را دال بر درستی و راستی اش

می گرفتند.

اما در بعضی کتابهای منطق یا تفکر نقدی، و خصوصاً در کتابهایی که بیشتر به تفکر نقدی مربوط است، وقتی که ما قدمت را دال بر درستی یا خوبی بگیریم، می گویند مغالطه از راه قدمت صورت گرفته است و وقتی که قدمت را دال بر بدی یا نادرستی بگیریم، می گویند مغالطه از راه نو بودن صورت گرفته است (Argumentum ad Novum). این است که می توان گفت: مغالطه از راه قدمت و مغالطه از راه نو بودن از مفاهیمی اند که اذا اجتماعاً، افتراقاً و اذا اجتماعاً. گاهی مغالطه از راه قدمت به هر دو شق، هم آن که قدمت را دال بر خوبی و هم آن که قدمت را دال بر بدی بگیریم، اطلاق می شود؛ ولی گاهی مغالطه از راه قدمت، را اختصاص می دهند به اینکه قدمت را دال بر خوبی بگیریم و اما اینکه قدمت را دال بر بدی بگیریم، از آن تعبیر می کنند به «مغالطه از راه جدید بودن» که در واقع جدید بودن را دال بر خوبی گرفتن است. این تفاوت در کتابهای منطقی هست که من در جلسه قبل فراموش کرده بودم و الان این را گفتم، تا وقتی دوستان کتابهایی را مطالعه کردند، به ابهام دچار نشوند. این توضیحی بود راجع به مطلبی که جلسه قبل گفته بودم. مغالطه عدم سبقت:<sup>(۱)</sup> این مغالطه نظیر مغالطه قبلی

است و شاید حتی بتوان آن را در مغالطه قبلی مندرج کرد. جان کلام در این مغالطه و پیشفرض اثبات نشده‌اش این است که هر چه شایسته بوده است، قبلاً انجام یافته است، هر سخنی درست بوده است، قبلاً گفته شده است. یعنی نمی‌شود که شما سبقت بگیرید در یک رأی یا عقیده‌ای، و هر امری را کسانی قبلاً به آن مرتئی و معتقد بوده‌اند.

به این مغالطه گاهی می‌گویند: «مغالطه محافظه کاران» Conservatists' Fallacy، یعنی مغالطه کسانی که می‌خواهند وضع موجود را حفظ کنند. مثلاً فرض کنید کسی با قدغن کردن استعمال دخانیات مخالف است. می‌گوید: همانطور که استعمال دخانیات الآن رایج است و قدغن و محرم نیست، به همین ترتیب رایج و مشروع و قانونی بماند و آن وقت این جور استدلال می‌کند که: اگر واقعاً استعمال دخانیات ضرری داشت، قبلاً قدغن کرده بودند. بالاخره لااقل ۵۰۰ سالی هست که استعمال دخانیات رایج است. اگر واقعاً ضرری می‌داشت، قبلاً قدغن شده بود. در واقع می‌خواهد وضع موجود یعنی قدغن نبودن استعمال دخانیات حفظ بشود و چنین استدلال می‌کند: اگر استعمال دخانیات ضرری داشت که موجب قدغن شدن آن بشود، قبلاً این ضرر را موجب قدغن کردنش گرفته بودند. اینکه تا الآن قدغن نشده است، پس این را دلیل این می‌گیریم که دیگر نباید قائل

به قدغن شدن آن بشویم.

این نوع استدلال اتفاقاً زیاد رخ می دهد. خصوصاً در امور عملی، چیزی را که تاکنون رایج نبوده است، مثلاً می بینید وقتی به پیرمرد یا پیرزن عامی بگویید که خوردن روغن حیوانی برای بدن ضرر دارد، می گوید: قدما این همه روغن حیوانی می خوردند و اتفاقاً خیلی هم عمر می کردند. یعنی به نظرش می آید که چون در قدیم رایج بوده و ظاهراً کسی از آن اجتناب نمی کرد، این دلیل است که الان هم وضع را همینطور حفظ کنیم و وضع را ادامه دهیم.

به تعبیری، اگر چیز شایسته‌ای نظراً یا عملاً وجود داشت، قدما به آن چیز شایسته متوجه می شدند و اگر قدما متوجه نشده اند، معلوم می شود که چیز شایسته‌ای در کار نبوده است. این استدلال خیلی به مغالطه از راه قدمت نزدیک است. به همین خاطر در بعضی از کتابهای منطقی این مغالطه را در آن یکی مندرج می کنند و دیگر به آن عنوان جداگانه‌ای نمی دهند. در عین حال به این مغالطه، گاهی مغالطه محافظه کاران (Conservative) هم می گویند. این مغالطه فقط در موردی پیش می آید که موضوع حکم چیز مستحدثی نباشد. اصطلاح مغالطه محافظه کاران با این مغالطه بیشتر مناسب است و اصلاً می توان جواری این مغالطه را تعبیر کرد که از مصادیق مغالطه قبلی نشود.

مغالطه Apriorism یا مغالطه تصمیم، البته به

معنای لغوی آن که همان کر کردن باشد، نه به معنای اصطلاحی آن که عزم و جزم کردن است.

خود Apriorism یعنی اصل تقدم بر تجربه را اخذ کردن و اگر تصمیم را به معنای اصل لغوی اش در نظر بگیریم، می توان مغالطه Apriorism را به مغالطه تصمیم ترجمه کنیم. تصمیم یعنی کر کردن خود. البته اینکه می گویند تصمیم گرفتم و مقصودشان این است که عزم جزم کردم، در واقع یعنی خودم را نسبت به هر سخن دیگری کر کردم، یعنی گوشم بدهکار هیچ حرفی نیست و بنا دارم که این کار را انجام دهم. این مغالطه یک بحث جدی معرفت شناختی را می طلبد که من در اینجا فقط بطور اشاره عرض می کنم. دوستان این مطلب را انشاء الله در جاهای دیگر ببینند.

## تقسیم اصول بر حسب استفاده از آنها قبل از واقعیت داشتن واقعیات و بعد از آن

شکی نیست که اصول و نظریاتی را که داریم، باید با واقعیات بسنجیم. در واقع محک درستی و نادرستی اصول و نظریات ما مواجهه آنها با واقعیات است. اصل و نظریه‌ای باید مقبول بماند که در مواجهه با واقعیت سربلند بیرون بیاید و اگر اصلی در بوته آزمایش با واقعیات نادرستی‌اش معلوم شد، پافشاری بر آن اصل ناشایسته است. به تعبیر دیگر قیف و صافی و فیلتر نظریات واقعیات‌اند. یعنی هر نظریه‌ای را عرضه کردیم، آماده باشیم تا اگر واقعیتی مخالف آن بود، دست از آن نظریه برداریم. این شکی درش نیست.

حال اگر کسی نظریه‌ای را بپذیرد، ولی بگوید واقعیات‌ها باید خودشان را با نظریه من وفق بدهند، این را می‌گویند ارتکاب مغالطه Apriorism.

نمونه خیلی خوبی که غربیها برای این مغالطه می‌آورند، نمونه گالیله است. گالیله تلسکوپ را بکار گرفت (البته اولین بار گالیله تلسکوپ را نساخته بود، بلکه او با استفاده از تعالیم تیکپراهه از تلسکوپ بطور جدی استفاده کرد و او اولین کسی است که در تاریخ استفاده جدی از تلسکوپ کرده است). روحانیان مسیحی بخاطر پذیرش هیئت بطلمیوسی و تأیید متون دینی قائل بودند که هفت فلک بیشتر وجود ندارد. گالیله تعدادی از روحانیون سرشناس را از واتیکان به

شهر پیه‌زا، آنجائی که او رصد خانه‌اش را برپا کرده بود، دعوت کرد. به آنان گفت: شما پشت این تلسکوپ بایستید و نگاه کنید که آیا افلاک ۷ تا هستند یا بیشتر. او در آن زمان فلک دیگری را کشف کرده بود و افلاک را ۸ تا می‌دانست. آن وقت علمای مسیحی گفتند که تعداد افلاک ۷ تا است. اگر تو بیشتر از ۷ تا می‌بینی یا چشمت معیوب است یا دستگاهت خراب است. این است که احتیاجی نیست باییم و از پشت این دستگاه نگاه کنیم. اگر هم باییم و نگاه کنیم و ۸ تا ببینیم یا چشم ما معیوب است یا دستگاه معیوبی است.

این در واقع ارتکاب همین مغالطه است، یعنی اصلی را قبول کرده‌اند که افلاک ۷ تا بیشتر نیست و لذا می‌گویند که واقعیات باید خودشان را با نظریه ما وفق دهند. ما دست از نظریه‌مان بر نمی‌داریم و از این نظریه نمی‌شود دست برداشت. واقعیات‌ها را باید جوری جفت و جور کرد که خودشان را وفق بدهند با این نظریه؛ یعنی ما خودمان را نسبت به هر چیز جدیدی، هر سخن مخالفی کر کرده‌ایم و سخنان دیگر را نمی‌پذیریم.

آن بحث معرفت شناختی که در اینجا لازم است، این است که: اینکه می‌گویند اصل باید خودشان را با واقعیات وفق دهند، خیلی محل تأمل است. در عین حالی که در نظر بدوی همین‌طور به نظر می‌آید که اصول و نظریات هستند که باید خودشان را با واقعیات وفق

دهند نه بالعکس. اما توی معرفت‌شناسی یک بحث جدی همین است که باید بین اصول تثکیک کرد. و از همینجاست که از حدّت این مغالطه کاسته می‌شود. گفته می‌شود که اصول را میتوان به دو دسته تقسیم کرد:

۱- اصولی که قبل از واقعیت دانستن یک واقعیت، مورد استفاده قرار می‌گیرند.

۲- اصولی که بعد از واقعیت دانستن یک واقعیت، مورد استفاده قرار می‌گیرند. بحث جدی روی همین «قبل» و «بعد» است.

وقتی بگویید این قلم واقعیتی از واقعیات جهان هستی است و بنابراین هر نظریه‌ای و اصلی که درباره قلمها دارد حرف می‌زند، خودش را باید با این واقعیت وفق بدهد. اگر این قلم خودش را با آن اصل ناسازگار نشان داد، باید اصل فدا شود نه واقعیت.

سؤال این است که آیا اینکه می‌گویید این قلم یک واقعیت است، آن را لخت و عریا از هر اصلی پذیرفته‌اید یا اینکه ممکن است یکی دو سه اصل باشند که قبل از آنکه واقعیت داشتن این شیء را قبول کنیم، آنها را قبول کرده‌ایم؟

اگر کسی اعتقاد داشته باشد که اصلاً واقعیت دانستن یک امر محتاج پذیرش هیچ اصل مقدماتی نیست، در این صورت باید ملتزم شود که همه اصول، بلا استثناء باید خودشان را با واقعیات وفق بدهند. لکن

اگر معلوم شود که خود اینکه ما بعضی امور را واقعیت دار می دانیم و بعضی را واقعیت دار نمی دانیم، خود همین مسبوق و متأخر از یک سلسله اصولی است، آن وقت دیگر چنین اصولی نمی شود که با واقعیات محک بخورند، آیا چنین اصولی داریم یا نه؟ ببینید، اینکه حکم می کنیم فلان چیز واقعیت دارد و بهمان چیز واقعیت ندارد، یکی از اصول مقدم بر این حکم این است که حکم حس معتبر است، تا حکم حس را معتبر ندانیم که نمی توانیم بگوییم به این دلیل که من چیزی را لمس می کنم یا می بینم پس چیزی هست. در واقع اینکه حکم حس معتبر است و آدم باید حکم حس را بپذیرد، خودش اصلی است. نظیر این، این محکم است که حکم عقل معتبر است. این هم یکی اصل است. باز نظیر این، این حکم است که ما علمی داریم که در آن علم خود معلوم پیش عالم حاضر است. «که این را «اصل علم حضوری» می گویند. اینها اصولی هستند مقدم بر واقعیت داشتن یک واقعیت.

اگر این اصول را داشته باشیم تازه آن وقت است که قائل می شویم فلان چیز واقعیت دارد. این اصول هیچ وقت نمی شود که واقعیات با آنها مناقضه کنند، چرا؟ چون آن شیئی که می خواهد - علی الفرض - با چنین اصلی مناقضه کند، اگر بخواهیم آن شیء را واقعیت تلقی کنیم، اول باید این اصل معتبر باشد تا فرع بر آن اصل، این شیء واقعیت داشته باشد. اینکه بخواهد

شیئی - علی الفرض - مناقضه‌ای نشان بدهد و بگوید که چون من در مقابل این اصل می‌ایستم و چون هر وقت واقعیتهای در مقابل نظریه‌ای بایستد، نظریه باید فدا شود، پس شما هم نظریه‌تان را فدا کنید؛ خود این شیء واقعیتهای از کجا فهمیده می‌شود؟ از همین فهمیده می‌شود. یعنی ما باید قبول کنیم حکم عقل را، حکم حس را، امکان علم حضوری را. اگر اینها را قبول نکنیم آن وقت اصلاً اینکه آن شیء واقعیتهای در مقابل یک نظریه‌ای بایستد، خود این واقعیتهای را کسی از او قبول نمی‌کند. این اصول، اصولی اند که قبل از واقعیت دانستن یک واقعیت مورد استفاده قرار می‌گیرند، ما تا این اصول را نداشته باشیم، نمی‌توانیم چیزی را واقعیت بدانیم. مثلاً شما می‌گوئید آب واقعیت دارد. از کجا می‌گوئید که آب واقعیت دارد؟ بخاطر این است که حکم حس را معتبر می‌دانید. اگر حکم حس را معتبر ندانید، به چه دلیل می‌گوئید آب واقعیت دارد؟

این است که اصلاً هیچ وقت این اصول در مصاف با واقعیت‌ها قرار نمی‌گیرند تا اینکه بگوییم که اینها باید خودشان را با واقعیتهای فوق بدهند. اصلاً واقعیت دانستن یک امر توقف بر پذیرش خود این اصول دارد. حالا در باب اینکه این اصول کدام هستند و چه هستند، خیلی بحث است. بعضی از این اصول خیلی مورد مناقشه هستند. در مورد اینکه حکم عقل معتبر

است و عقل موصل به واقع است، البته با قیود و شرائطی، و یا اینکه حکم حس معتبر است باز با قیود و شروطی؛ و این دو تا از اصول از این مقوله‌اند، شکی نیست. در باب اینکه علم حضوری برای انسان امکان دارد، این هم اصلی است که به نظر می‌آید مخالفی ندارد در اینکه داخل در همین صنف است. بعضی اصول هستند که در مقوم بودن آنها بر واقعیات دیگر، مناقشه هست مثل اصل علیت؛ که درباره‌اش بحث هست که آیا از اصول مقدم است یا نه؟ کسانی گفته‌اند که اصل علیت هم از اصول مقدم است، لذا هیچ واقعیتهایی نمی‌تواند در برابر این اصل قد علم کند و بگوید که از این اصل دست بردارید.

### توضیحی پیرامون اصل علیت و نظر اشاعره در مورد اصل علیت

البته دوستان توجه کنند که اصل علیت بما اینکه اصل علیت است، مورد نظر است نه اینکه علیت بین چه چیز و چه چیز برقرار است، مورد نظر در اینجا باشد. ببینید، اگر دوستان یادشان باشد در برهانی که بر وجود خدا از راه علت و معلول و امکان و وجوب می‌آوردیم، می‌گفتیم: ممکن الوجودی را در نظر می‌گیریم. حتی می‌شد از ممکن الوجود هم شروع نکنیم و بگوئیم: شیءای را در نظر می‌گیریم. بعداً می‌پرسیم آیا این شیء علتی دارد یا نه؟ اگر بگویند

ندارد پس مطلوب ثابت شد یعنی واجب الوجودی در عالم داریم. خود همین شیء واجب الوجود است. اگر بگویند علت دارد، می‌رویم سراغ علت آن. فرض کنید  $y$  علت آن باشد. می‌گوئیم خود این  $y$  علتی دارد یا نه؟ اگر  $y$  علت ندارد، پس واجب الوجود است و مطلوب ثابت شد. اگر بگویند:  $y$  هم علتی دارد و علتش فرضاً  $z$  است. این سلسله را ادامه می‌دهیم تا به یک واجب الوجودی که در سلسله وجود دارد برسیم. در تقریب دیگر از ممکن الوجود شروع می‌کنیم تا به واجب الوجود برسیم. بعد از اینکه واجب الوجود اثبات شد، حالا تصویری که از عالم داریم این است که ممکن الوجودی داریم که در مرتبه بالاتر از آن ممکن الوجودی دیگر هست و آن ممکن الوجود هم بالایی سرش ممکن الوجودی و همینطور تا برسیم به واجب الوجود. در واقع در برهان مذکور هم اثبات واجب الوجود می‌کنیم و هم تصویری از عالم ارائه می‌کنیم که در آن بین ممکن الوجودها هم علت برقرار است.

خوب، حالا اگر کسی مثل اشاعره باشد که علت را بین ممکن الوجودها قبول نکند و بگوید: من علت را فقط بین ممکن الوجود و واجب الوجود می‌پذیرم، و بگوید: اینکه شما می‌گفتید این شیء یا علتش واجب الوجود است یا ممکن الوجود که اگر واجب الوجود باشد مطلوب ثابت می‌شود و اگر ممکن الوجود باشد،

بالاخره باید منتهی به واجب الوجود شود، من فقط شق اول را درست می‌دانم. هر شیء ممکن الوجودی علت دارد و علتش فقط واجب الوجود است. آیا این شخص را می‌توان منکر اصل علیت دانست یا نه؟ غزالی هم چون اشعری بود، می‌گفت: اصلاً بریده شدن سر علت مردن نیست. اینکه می‌گویند سر شخص را بریدند و چون سرش قطع شد، مرد درست نیست. اصلاً علیتی بین اینها برقرار نیست. فقط واجب الوجود علت ممکن الوجودهاست، یعنی اگر دست روی هر ممکنی بگذارید و پرسید علتش چیست؟ می‌گویند علتش واجب الوجود است. به نظر اشاعره می‌آمد که دین هم این نوع علیت را می‌تواند بپذیرد، ولی علیت‌های دیگر را دین نمی‌تواند بپذیرد.

سخن Occasionalist‌های غربی مثل دکارت و مالبرانث و امثال اینها در واقع همین سخن اشاعره است. آنها مثال می‌زنند به اینکه دو ساعت در نظر بگیرید که هیچکدام عقب یا جلو نمی‌افتند. آنها را سر ساعت معینی کار بیاندازید و کوک زنگ آنها را روی ساعت خاصی تنظیم کنید. هر دو سر ساعتی شروع بکار می‌کنند و چون با هم کار افتاده و جلو و عقب هم نمی‌افتند، درست سر ساعت مثلاً ۵ صبح زنگ می‌زنند. زنگ زدن هیچیک علت زنگ زدن دیگری نیست. اگر یکی از این دو ساعت در شرق عالم باشد، و دیگری در غرب عالم، وقتی آن ساعت در شرق زنگ

می‌زند، جازماً و قاطعاً می‌توانیم بگوییم که آن ساعت در غرب هم همین حالا دارد زنگ می‌زند. در عین حالی که نه این علت آن است و نه آن علت این، بلکه طراح و مدیر و مهندس این دو ساعت، ساعتها را طوری تنظیم کرده است که هر وقت حادثه‌ای (= زنگ زدن) در این ساعت رخ می‌دهد، همزمان با آن، همان حادثه در ساعت دیگر رخ می‌دهد. به تعبیر قدمای ما این دو معلول علت واحده هستند و علیتی نسبت به یکدیگر ندارند.

اشاعره می‌گفتند دنیا همینطور است. یعنی درست است که شما می‌بینید هر وقت سر شخصی را قطع کنند او می‌میرد، لکن اینطور نیست که قطع سر در واقع علت مردن باشد، بلکه خدای متعال اراده فرموده که هر وقت قطع سری صورت پذیرد، همان وقت قطع حیاتی هم صورت گیرد. این دو مثل آن دو ساعت می‌مانند که همیشه همزمان زنگ می‌زنند. هم علت قطع سر و هم علت قطع حیات، خدای متعال است. خدای متعال عادتش جاری شده که هر وقت قطع سری واقع شد، قطع حیات هم صورت بگیرد. اما این علیت یکی را نسبت به دیگری ثابت نمی‌کند. اگر این را بپذیریم، با مذاق دینی سازگارتر است. از این نظر هم می‌گفتند که ما (اشاعره) می‌توانیم معجزه را توجیه کنیم، اما معتزله نمی‌توانند. چون وقتی واقعاً برای آتش علیتی نسبت به سوختن بدن قائل باشد، علیت انتساب و انقطاع

نمی‌تواند داشته باشد. با اینکه معجزات همه وقت اینجوری‌اند. ولی ما می‌توانیم بگوییم که تا الان عادت خدا بر این جاری شده بود که هر وقت شعله آتش بود، سوختن پوست بدنی که در آن قرار گرفته باشد هم باشد، ولی حالا استثنائاً خدا از عادت خودش دست برداشته و مشکلی هم ندارد.

این را خواستم عرض بکنم که آن اصل علیتی که محل بحث است که آیا از سنخ اصول مقدم است یا موخر و عموماً هم آن را از اصول مقدم می‌دانند، علیتی است عام که هم شامل علیت در نظر اشاعره می‌شود، یعنی علیت بین واجب الوجود و ممکن‌ها و هم شامل علیت معتزلی و امامی‌ها؛ یعنی علیت بین واجب الوجود و ممکن‌ها بعلاوه علیت بین خود ممکن‌ها نسبت به هم. علیت به معنای عامش یکی از اصولی است که عموم معرفت شناسان می‌گویند از این مقوله است، یعنی از اصولی است که قبل از واقعیت دانستن یک واقعیت مورد استفاده قرار می‌گیرد، اگر چه بعضی از معرفت شناسان آن را جزء دسته دیگر می‌دانند.

توجه دارید که حالتی وجود دارد که گویا یک اصول و نظریاتی اول هستند که چیزهایی را واقعیت‌دار می‌کنند و بقیه اصول و نظریات باید با آن چیزهایی که واقعیت‌دار تلقی می‌شوند، خودشان را تطبیق بدهند. پس نباید گفت که هر اصل و نظریه‌ای باید خودش را با

واقعیت وفق دهد والا جاروب می شود. چرا که بعضی از اصول واقعیت سازند و اصلاً به مصاف واقعیت نمی روند. بعداً واقعیهایی که از طریق اعمال این اصول ساخته شده اند، می توانند به جنگ اصول و نظریات دیگر بروند و در این جنگ اصول و نظریات هستند که شکست می خورند و واقعیات همچنان سر جایشان مستحکم اند.

در اینجا یک بحثی هم پیش می آید که دوستان آن را در فلسفه تحلیل زبانی می بینند و آن بحث نسب درونی و نسب بیرونی است. من فقط به این اشاره می کنم که ایده آلیست های مطلق انگلیسی اول این بحث را پیش کشیدند و بعد فیلسوفان تحلیل زبانی درباره اش اظهار نظر کرده اند. آن بحث به این بحث فعلی ما خیلی ارتباط دارد، ولی در اینجا ما بحثش را نمی کنیم.

پس اساساً مغالطه *Apriorism* اگر مورد داشته باشد، در مورد اصول بعد از واقعیت دانستن یک واقعیت است. اگر یکی از واقعیات، امری از خودش نشان داد که مخالف با یک تئوری و مخالف با یک نظریه بود، در اینجا شکی نیست که باید از نظریه دست برداشت. حال اگر به جای اینکه دست از نظریه تان بردارید، بخواهید همچنان بر نظریه تان تصلب بورزید و واقعیت را فدا بکنید، مرتکب مغالطه *Apriorism* شده اید، یعنی اصول مقدم بر تجربه را به هر قیمتی حفظ کردن و به آن اخذ نمودن.

دیگر نمی‌خواهم وارد این بحث بشوم که آیا چه چیزهایی را باید واقعیت دانست؟ آیا فقط اشیاء واقعیت دارند یا علاوه بر اشیاء، اوصاف موجود در اشیاء هم یک جور واقعیت‌اند (صفات نفسی) و یا اینکه علاوه بر اوصاف نفسی، صفات نسبی هم واقعیت‌اند؟ اگر صفات نسبی را هم واقعیت‌دار بدانیم مسأله پروسه‌ها پیش می‌آید که آیا فرایندها (=پروسه‌ها) هم واقعیت به حساب می‌آیند یا نه؟ این بحث خیلی ما را از بحث دور می‌سازد!

(در جواب از اشکال): البته اگر شخصی بگوید که هر اصلی را تا وقتی که با واقعیت‌ها مخالفت نکرده باشد، باید بر آن تحفظ کرد، می‌توان گفت که این گفته استثناء دارد و این استثناءش همین اصول مقدم‌اند، لکن چون لُباً می‌دانیم که مراد گوینده از هر اصل، اصول قسم دوم است، پس نباید گفت که استثناء می‌خورد.

بعضی وقتها جوری سخن گفته می‌شود که گویی هیچ پیشفرضی وجود ندارد. اگر کسی بگوید که هیچ پیشفرضی در عالم نداریم و واقعیت‌هایی که هستند لخت و عریان بر ذهن ما عرضه می‌شوند، قبل از اینکه یک سلسله پیشفرض‌هایی را قبول کنیم، حال اگر از این مغالطه ذکری به میان بیاورد، گویی می‌خواهد همه اصول و نظریات را به قیمت مواجهه نکردن با واقعیات حفظ‌شان کند.

ببینید، گاهی توجه نداریم که در ذهن بعضی‌ها چه

می‌گذشته است. خیلی از قدماء به این امری که ما آن را به راحتی می‌پذیریم قائل نبوده‌اند. ما به راحتی می‌پذیریم که این قضیه «حس موصل به واقع است» قابل اثبات نیست. باید این امر پیشفرض گرفته شود. یا همین که «عقل موصل به واقع است» یک پیشفرض است و قابل اثبات نیست و همینطور این مطلب که علم حضوری برای بشر امکان دارد. ما و شما این را خوب و راحت می‌پذیریم، اما توجه نمی‌کنیم که برای خیلی‌ها پذیرفتن اینها گران تمام می‌شده است. در قدیم - دویا سه هزار سال پیش - مشکل بود که این مطالب را بپذیرند. حال می‌گوییم اگر کسی ذهنیت ما را داشته باشد، هر وقت مغالطه Apriorism را مطرح می‌کند، مرادش فقط دسته دوم از اصول است. ولی اگر کسی مثل بعضی قدماء باشد که به هیچ پیشفرضی اعتقاد نداشته باشد و تمام معلومات بشری را مبتنی بر چند اصل بدیهی (که پیشفرض نیستند) بداند، اگر از این مغالطه سخنی به میان آورد، مرادش هر دو دسته اصول است.

**مغالطه اطلاق احتمالات بر حوادث گذشته:**<sup>(۱)</sup> این مغالطه عنوانش خیلی گویا نیست و معلوم نمی‌کند که واقعاً این مغالطه چیست؟ این مغالطه در واقع مغالطه کسانی است که می‌گویند یک واقعه‌ای چون احتمال

وقوعش خیلی ضعیف بود، ولی با اینحال اتفاق افتاده است، این دلیل می‌شود که یک عامل غیرطبیعی در وقوع این واقعه دخالت داشته باشد، یک عامل الهی و غیبی مداخله کرده است و سبب شده که این امر پیش بیاید.

اینکه این مغالطه باشد یا نباشد، خیلی محل بحث است و بحثهای زیادی هم شده، ولی عموماً گفته‌اند که این مغالطه است، چون یک پیشفرض اثبات نشده دارد. یک مثال خوبی که ادعای ارتکاب این مغالطه در آن می‌شود. این است که در کتابهایی برای اثبات وجود خدا از راه احتمالات استفاده می‌کنند<sup>(۱)</sup>. در این کتابها روی این امر پافشاری می‌شود که برای اینکه اوضاع و احوالی در کره زمین پدید آید که برای زیست نوع بشر مناسب باشد، باید امری با درجه احتمال نزدیک به صفر واقع شود، چون آنقدر حوادث تو در تو باید رخ بدهند که وقتی از لحاظ حساب احتمالات حساب کنیم، می‌بینیم احتمال وقوع این اوضاع تقریباً صفر است، ولی با این همه این اوضاع تحقق یافته‌اند. پس معلوم می‌شود که نظر عنایت از طرف خدای متعال بوده تا نوع بشر پدید آید و حفظ گردد. چرا؟ چون حساب احتمالات می‌گوید که احتمال پیدایش یک

۱- برای نمونه کتاب راز آفرینش انسان اثر موریس ترجمه محمد سعیدی و یا کتاب سرنوشت بشر ترجمه عبدالله توکل و یا آن چهل مقاله‌ای که تحت عنوان «اثبات وجود خدا» چاپ شده است.

ملکول خیلی ضعیف است. پیدایش دو تا ملکول بسیار بسیار ضعیف است. چه رسد به سه ملکول و دیگر چه برسد به پیدایش تعداد تقریباً نامتناهی ای از ملکولها. ببینید احتمالش چقدر ضعیف می شود!! حال چیزی که احتمالش در عقل قریب صفر است، یعنی احتمال اینکه مجموعه جهان طوری تنظیم گردد که نسل بشر پدید آید و ثانیاً حفظ هم بشود، با اینکه این احتمال نزدیک به صفر بود، رخ داده است پس معلوم می شود که عامل فوق طبیعی دست اندرکار بوده است تا این امر پدید آمده است.

اینجاست که کسانی گفته اند: در واقع مغالطه اطلاق احتمالات بر حوادث گذشته ارتکاب شده و نادرست است.

## بیان اجمالی پیرامون تئوری محبوبیت و تئوری مقاومت

کسانی می گویند که در تئوری محبوبیت هم در واقع ارتکاب همین مغالطه است. لذا تئوری مقاومت منطقی تر است. برای تبیین این دو تئوری به مثالی توجه کنید. فرض کنید گلخانه ای باشد که در آن از هر نوع گیاه و گلی یک یا چند نمونه وجود دارد. شما این گلخانه را به گل پرور و متخصص پرورش گل می سپارید. او در کارش بسیار ماهر و چیره دست است. اما وقتی این گل پرور به گلخانه وارد می شود، از اول یکی از گلها چشم او را می گیرد، یعنی علاقه بیش از حدی به آن گل پیدا

می‌کند و بنابراین می‌گذارد که گلخانه را جوری اداره کند که این گل به هر قیمتی که شده حفظ شود و از بین نرود. چون آن گل، گل محبوب است، دمای گلخانه را درجه‌ای تنظیم می‌کند که برای ماندن آن گل بهترین دما باشد. در اثر این کار، تعدادی از گلها و گیاهان از بین می‌روند، چون آن دما برایشان مناسب نیست. یک دسته اینجوری تلف می‌شوند. در باب نور گلخانه هم همینطور. کود، خاک، آب و سایر امور گلخانه همگی مناسب با آن گل انتخاب می‌شوند و به همین جهت گل‌های دیگری یکی یکی نابود می‌شوند؛ ولی گل پرور را باکی نیست، چون او می‌خواهد گل محبوب خودش باقی بماند. حال اگر کار این گل پرور ادامه یابد، به جایی می‌رسیم که جمع امور در خدمت آن گل است، ولو هیچ گیاه دیگری نماند. در این صورت باید گفت: گل X ماندگاری‌اش مرهون محبوبیت اوست. ماند چون محبوب بود. این یک صورت.

صورت دیگر هم تصور دارد و آن اینکه همین گلخانه را با تمام فروض پیشین به دست کسی بدهیم که علاقه خاصی به گلی ندارد و همه گیاهها در نظرش علی السویه‌اند، اما در عین حال بر خلاف گلکار قبلی، بسیار ناشی و آشفته کار است. خوب چون ناشی است می‌آید دمایی برای گلخانه تنظیم می‌کند. می‌بیند تعدادی از گلها از بین رفتند. دما را کاهش می‌دهد. باز تعدادی دیگر نابود می‌شوند. دما را افزایش می‌دهد

همینطور. در مورد آب و خاک و کود و سایر امور به همین نحو عمل می‌کند و با هر تغییر در آب، نور، حرارت و غیره بعدادی از گلها قتل عام می‌شوند. حال فرض کنیم که گل X بسیار مقاوم باشد و با تمام این تغییرات نابود نشود. آخر دست در این گلخانه فقط گل X می‌ماند و بس. ولی ماندگاری گل X مرهون مقاومت اوست. در هر دو حالت گل X باقی مانده است. در حالت اول به خاطر محبوبیت آن و در حالت دیگر به خاطر مقاومت آن. پس ماندگاری یک نوع در طبیعت را می‌توان دال بر محبوبیت آن نوع دانست و می‌توان دال بر مقاومت آن نوع گرفت. نمی‌توان گفت که الا و لابد این نوع که مانده چون محبوب بوده است. خیر شاید چون مقاوم بوده باقی مانده است.

حال کسانی که این مغالطه را ذکر می‌کنند. نمونه آن را همین می‌دانند. می‌گویند: الهیون معتقدند که چون مجموعه جهان هستی از درون اتمها گرفته تا کهکشانها، جوری تنظیم شده که نوع بشر پدید آید و به حیات خویش ادامه دهد، پس معلوم می‌شود که نوع بشری محبوب است. اولین اشکال بر این سخن همین است که چرا بقاء نوع بشر را دلیل محبوبیت او می‌گیرید؟ شاید به دلیل مقاومت او باشد، یعنی العیاذ بالله خدا یک فاعل آشفته کاری بوده و دائماً اوضاع عالم را تغییر داده ولی چون انسانها جان سخت بوده‌اند باقی مانده‌اند.

کسانی که می‌گویند: احتمال وقوع این واقعه خاص، یعنی احتمال وقوع اینکه در مجموعه جهان اوضاع و احوالی پدید آید که نوع بشر پیدا شود و باقی بماند، نزدیک به صفر است، ولی با این حال این حادثه رخ داده پس معلوم می‌شود که عامل الهی دخالت داشته که این امر بسیار ضعیف الاحتمال واقع شده است. این افراد در واقع مرتکب این مغالطه‌اند چون صرف وقوع پدیده‌ای در عین ضعیف بودن احتمال وقوع آن را دلیل بر مداخله یک عامل غیرطبیعی گرفته‌اند.

(در پاسخ به یک اشکال): البته تئوری محبوبیت و تئوری مقاومت هر دو از لحاظ حساب احتمالات، درجه مساوی دارند و اگر یکی از این دو درجه احتمالش بیشتر بود که راجح می‌شد. اشکالی که هست این است که چرا از میان این دو تئوری که به یک اندازه محتمل هستند، الهیون تئوری محبوبیت را برگزیده‌اند؟ اگر الهی بخواهد تئوری محبوبیت را دلیل بر ماندگاری انسانها بداند باید به جوری تئوری مقاومت را از میدان بدر کند. تا وقتی احتمال هر دو تئوری مساوی باشد، استناد به یکی و عدم التفات به دیگری در واقع ارتکاب مغالطه است. اگر در هر کدام از این دو تئوری، چه تئوری محبوبیت و چه تئوری مقاومت، بخواهید عامل الهی را دخیل بدانید مرتکب مغالطه شده‌اید ولی البته الهیون از تئوری محبوبیت استفاده می‌کنند و می‌گویند: چون می‌خواسته‌اند که ما انسانها بمانیم جهان را جوری

تنظیم کرده‌اند که باقی بمانیم. بلکه اگر کسی بتواند نشان دهد که تئوری مقاومت درجهٔ احتمالش کمتر است، تئوری محبوبیت راجح می‌شود و آن را باید اخذ کرد.

سؤال: گویا این‌های پیشفرضی دارند و آن اینکه نمی‌تواند یک شیء هم محبوب باشد و هم مقاوم. یعنی می‌گویند اگر محبوب بود مقاوم نیست و بالعکس. در حالی که می‌توان فرض کرد که خدا آن شیء محبوب را مقاوم هم کرده است.

جواب: بلکه این درست است. یعنی شق سوم هم وجود دارد. کسانی هم مثل آقای هاکسلی در کتاب «فلسفهٔ جاودان» گفته‌اند که یک شیء در عین اینکه محبوب است مقاوم هم می‌باشد و اصلاً مقاومتش دال بر محبوبیتش باشد. بلکه ولی ما داشتیم با آن فرضی صحبت می‌کردیم که این شق سوم را در کار نیاوریم. ممکن است کسی بگوید من شق اول و دوم را نمی‌پذیریم، ولی منحصر در این دو نیستم و شق سوم را می‌پذیرم، لکن باز با اتخاذ شق سوم از دام مغالطه نرهیده است.

این مغالطه اطلاق احتمالات بر حوادث گذشته در زندگی عادی هم پیش می‌آید. مثلاً کسی می‌گوید: من توی شهر تهران در محله‌ای که اصلاً احتمال نمی‌دادم دوست قدیمی‌ام را که مدت ۲۷ سال بود او را ندیده بودم، دیدم. فوراً آدم می‌گوید: دست خدا در کار بوده است والا اصلاً احتمال دیدن شخصی که ۲۷ سال بود

او را ندیده بودم، آن هم در آن منطقه تهران از نظر حساب احتمالات خیلی خیلی ضعیف است و چون احتمالش خیلی ضعیف است، ولی باز وقوع پیدا کرده پس معلوم می شود عامل غیرطبیعی در کار بوده است. غافل از آنکه در همان روز در همان منطقه صدها انسان دیگر را هم دیده ایم. دیدن آنها هم احتمالش خیلی ضعیف بود. منتهی ما وقتی که امر ضعیف الاحتمالی که به وقوعش علاقه ای داریم، اتفاق افتد، می گیریم دست خدا در کار بوده است، خدا می خواست که من او را ببینم. حال آنکه دیدن افراد دیگر در اتوبوس و خیابان هم به همان اندازه از احتمال بود، ولی چون دیدن آنها مورد علاقه ما بوده دیگر دست خدا را در وقوع آن نمی بینم.

«فولر» مثالی در فلسفه دین می زند. مثال جالبی است. مثال او حادثه ای است که چندین سال پیش در امریکا رخ داده است. حادثه چنین بوده: خانه ای در کنار خط راه آهن واقع بوده است. بچه ای از خانه بیرون آمده و سوار بر دوچرخه اش می خواسته از روی ریل عبور کند. هنگام رد شدنش چرخ دوچرخه در شنهای زیر ریل فرو می رود. بچه شروع می کند به پا زدن تا چرخ دوچرخه از شن بیرون آید. هر چه تلاش می کند موفق نمی شود. در این اثناء مادر بچه از پنجره می بیند که قطاری با سرعت دارد می آید و بچه هم آنقدر مشغول است که متوجه آمدن قطار نیست. مادر از خانه

بیرون می‌پرد و هر چه داد می‌زند بچه متوجه نمی‌شود. مادر که می‌بیند قطار خیلی نزدیک شده و دیگر فرصت نیست تا بدود و دست بچه را گرفته و او را به آن طرف خط آهن پرتاب کند، دست از بچه می‌شوید. ولی ناگهان قطار در حدود ۵ متری بچه می‌ایستد.

در تحقیقاتی که کردند معلوم شده بود که لوکوموتیوران در ظهر روز واقعه غذای بسیار چربی خورده بوده و اتفاقاً در هنگام غذا خوردن با دو تا از همکارانش نزاع پیدا می‌کند. پزشکان گفته بودند که چون غذا بسیار چرب بوده و همچنین شخص در حال غذا خوردن هم خشم پیدا کرده و غذا را با خشم و غضب خورده، اینها باعث شده که دفعه چربی خون بالا رود، نزدیک ساعت ۴ بعد از ظهر چربی خون بحدی می‌رسد که انسداد شرایین پیش می‌آید و لوکوموتیوران از فاصله ۱/۵ تا ۲ کیلومتری به محل حادثه سخته کرده و دستش رها می‌شود و قطار بدون هدایت او به جلو می‌رفته است، ولی رفتن قطار بدون هدایت لوکوموتیوران تا حد خاصی امکان دارد. وقتی قطار به ۵ متری آن بچه رسیده در واقع به نهایت حد امکان پیشروی بدون هدایت لوکوموتیوران رسیده بوده است، لذا در آنجا توقف کرده است.

فولر می‌گوید: انسان متعارف که این حادثه را ببیند می‌گوید: حتماً دست خدا در کار بوده است. حالا ولو خانواده‌ای بی‌سرپرست شده‌اند. منتهی کسی دیگر این

طرف قضیه را نمی بیند، بلکه فقط چون بچه ای نجات یافته و احتمال نجاتش خیلی ضعیف بوده، دست خدا را می بیند.

آیا واقعاً می توان چنین استدلالی کرد؟ آیا می شود به صرف اینکه احتمال خوردن غذای بسیار چرب توسط لوکوموتیوران احتمال دعوا و نزاع او با شخص دیگر و... این احتمالات همگی ضعیف اند، ولی با این حال واقع شده اند، استدلال کرد که پس دست خدا در کار بوده است؟ می گویند که این استدلال، ارتکاب مغالطه اطلاق احتمالات بر حوادث گذشته حساب احتمالات را اطلاق کنیم و ببینیم که احتمال وقوع فلان امر خیلی ضعیف بوده است. حال بگوییم اگر این امر ضعیف الاحتمال رخ داده معلوم می شود عامل فوق طبیعی دخالت داشته است.

(در جواب به اشکال): البته اگر احتمال وقوع امری صفر باشد، یعنی امری ممتنع الوقوع باشد، آیا فاعل مافوق طبیعی می تواند آن امر را ایجاد کند یا نه، مساله ای است که در بحث قدرت خدا می آید. در آنجا می گویند که آیا قدرت خدا به چه چیزهایی تعلق می گیرد؟ اگر کسی مثل دکارت بگوید که قدرت خدا علاوه بر ممکن الوجودها به ممتنع الوجودها هم تعلق می گیرد، حتی در جایی که احتمال وقوع یک امر صفر هم باشد، باز می تواند عامل الهی را دخیل بداند و آن کار را انجام پذیرفته بشمارد. اما اگر شخص، مثل

توماس اکویناس و عموم قدمای ما، معتقد باشد که قدرت خدا فقط به ممکن الوجودها تعلق می‌گیرد، در جایی که احتمال وقوع امری صفر باشد، بدون شک می‌گوید که دیگر فاعل مافوق طبیعی هم نمی‌تواند آن را ایجاد کند.

(در جواب اشکالات): البته من تئوری محبوبیت و مقاومت را تا آن حد که به مغالطه مربوط می‌شد گفتم و گر نه در بحث خودش سه دلیل آورده‌اند که تئوری مقاومت بهتر از تئوری محبوبیت است، یعنی سه وجه رجحان برای تئوری مقاومت ذکر کرده‌اند، منتهی آن مطالب دیگر به بحث مغالطه ما مربوط نمی‌شود.

(در جواب اشکال): این سخن همان است که جناب «تنانت» هم که طرفدار این تئوری است گفته است. ایشان گفته که شما باید فرق بگذارید بین آن موردی که موجودی هست و بعد وسایلی فراهم می‌آوریم تا باقی بماند و موردی که اصلاً موجودی نیست و وسایلی فراهم می‌کنیم تا به وجود آید. «تنانت» توی ۴ قسم اول و دوم از شش قسم سازگاری‌ای که نشان می‌داد در نظریه خودش برای اثبات این معنی هست، این تفکیک را بیان کرده است.

صرف نظر از مثال این مغالطه، این مغالطه هنگامی ارتکاب می‌شود که کسی فقط به دلیل اینکه حادثه‌ای در گذشته رخ داده که درصد احتمال وقوعش بسیار ضعیف بوده، بگوید: معلوم است که عنایتی از عوالم

بالا در کار بوده است که این حادثه واقع نشده است. معنای این سخن این است که فقط حوادثی باید رخ بدهند که درصد احتمال وقوع آنها بالا باشد.

بله اگر ما باشیم و بخواهیم ببینیم که آیا فلان حادثه رخ خواهد داد، باید درصد احتمال آن امر را بسنجیم. لکن نسبت به حوادث گذشته، هر امری که رخ داده حتماً به همراه درصدی از احتمال رخ داده است. دلیل نداریم که حتماً می باید درصد احتمال وقوعش بالا هم بوده باشد.

علاوه که بالا بودن و پایین بودن درصد احتمال، خیلی اش واقعاً بستگی به خود ما دارد. چون علم بشر کفاف نمی دهد که همه احتمالات را حساب کند و به تعبیر ریاضی اندازه این احتمال را نشان دهد، لذا درصد احتمال وقوع یک حادثه را بسته به خودمان محاسبه می کنیم. درصد احتمال وقوع امری را بالا می دانیم و در مواردی هم پایین. کم و بیش بودن درصد احتمال وقوع امور قابل تدقیق نیست.

(در جواب از اشکالی): نه، احتمال همیشه در عالم موجود دارد. اگر حاکم نباشد، احتمالی هم وجود نخواهد داشت. پس اگر بحث از اصل پیدایش جهان باشد، بحث از احتمال جا ندارد.

(در جواب از اشکال): اطلاق معجزه در آنجا ظاهراً خوب نباشد. معجزه به این معنا ظاهراً هیچوقت در فلسفه دین و کلام به کار نمی رود. مضافاً که بحث از

احتمال و کم یا زیادی آن وقتی است که براساس واقعیت‌های موجود سنجیده باشیم. برای یک حادثه احتمال مطلق در نظر نمی‌توان گرفت و وقتی واقعیت‌هایی وجود داشته باشند تا برحسب آنها درصد احتمال را حساب کنیم، در واقع فرض وجود جهان را کرده‌ایم. پس اینکه بگوییم احتمال را حساب کنیم، در واقع فرض وجود جهان را کرده‌ایم. پس اینکه بگوییم احتمال وجود جهان چقدر بود، معنا ندارد، بلکه حوادث درون جهان را می‌توان گفت که مثلاً احتمالش چقدر است. به تعبیر دیگر، همیشه احتمال وقوع یک امر در گروه گذشته آن است. مجموعه آنچه در گذشته یک شیء رخ داده احتمال وقوع شیء را کم یا بیش می‌کند. (در جواب از اشکال): خوب، این از نظر روانشناختی توجیه می‌کند که چرا انسان به چنین چیزی قائل است، ولی هنوز هم منطقاً دفاعی ندارد؛ یعنی نشان می‌دهد که این گذر روانشناختی نابجا صورت نگرفته است، ولی نشان نمی‌دهد که گذر منطقی هم نابجا صورت نگرفته است. منطقاً هنوز هم احتمال است.

(در جواب اشکال): یعنی شما می‌خواهید بگوئید که دین از انسانها باور موجه می‌خواهد نه علم. این را می‌خواهید بگوئید؟ این یک سخنی است که خیلی‌ها هم گفته‌اند؛ که دین از انسان فقط باور موجه می‌خواهد نه علم. علم علاوه بر باور موجه، مطابقت با واقع هم

دارد. البته در نزد خود شخص باور مطابق با واقع است و موجه است، ولی واقعاً نیاز به مطابقت با واقع ندارد، یعنی علم نیست و احراز مطابقت با واقع در آن شرط نشده است. لکن شاید از این ادعا نتوان دفاع کرد. لااقل این است که قدمای ما این مدعا را ندارند. (در جواب از اشکال): بله، این مطلب را خیلی از فیلسوفان دین احتمالش را داده‌اند و گفته‌اند: آنچه را که فیلسوفان، ریاضیدانان به عنوان تدقیق عقلانی انجام می‌دهند، دین از متدین نخواسته است. این سخن دیگری است و ربطی به بحث ما ندارد. در آنجا گفته‌اند که می‌شود انسان طرفدار تئوری محبوبیت باشد ولو اینکه تئوری محبوبیت هنوز هم از لحاظ مذاقه عقلی نقصی داشته باشد.

(در جواب از اشکال): این بسته به این است که Fideism را به چه تقریرش بگیریم، آیا Fideism علی‌رغم عقل را می‌گوییم یا fideism بی‌اعتنا به عقل