

نقدی بر واقع سلبی و برخی نظریه‌های ثبوت: مشکل تسلسل

مهدی اسدی*

چکیده

در این مقاله نخست به گزارش و تحلیل مختصر ادعا و ادله ثبوت معتزلی، دیدگاه سابق راسل درباره شیء اعم از وجود در مبادی ریاضیات، و دیدگاه بعدی راسل درباره واقعیت سلبی خواهیم پرداخت، سپس به این مسئله اشاره خواهیم کرد که به علت پویایی و احیای چنین دیدگاه‌هایی، حتی در سال‌های اخیر، بایسته است از نو به تحلیل و نقد جدی دیدگاه‌هایی چون واقع سلبی و نظریه‌های ثبوت پرداخته شود و در رد آن‌ها صرفاً به حس شهودی خلاف آن‌ها بسنده نشود. بر این اساس این جستار می‌کوشد برخی از مشکلات چنین دیدگاه‌هایی را نمایان سازد؛ اگر آن‌ها درست باشند به تسلسلی بی‌پایان می‌انجامند.

کلیدواژه‌ها: واقع سلبی، ثبوت، تسلسل، معتزله، راسل.

۱. مقدمه

تقریباً همه انسان‌ها، از جمله فیلسوفان، گرایش فراوانی دارند که فقط وجود را دارای واقعیت بدانند و سرشت و عقل شهودی آن‌ها از هر نوع توسعی در وجود به شدت گریزان است. با این همه، گاه برخی شهودها با برخی شهودهای دیگر تعارض پیدا می‌کنند و این جا است که برخی اندیشمندان، که از قضا در میان آن‌ها گاه اندیشمندان برجسته‌ای نیز یافت می‌شود برای حفظ برخی شهودهایی که به باورشان مهم‌تر است از دیگر شهودها فاصله می‌گیرند و آن را نقض می‌کنند. آشکارا دیدگاه‌هایی چون واقع سلبی و نظریه‌های ثبوت از جمله این امور به شدت خلاف شهود است.

* دکترای فلسفه اسلامی، دانشگاه تهران mahdiassadi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۵

ثبوت مشهور معتزلی که قرن‌ها پیش در جهان اسلام مطرح شد به شدت مورد مخالفت بوده است؛ مثلاً ابن‌سینا در مورد این دیدگاه گاه چنین تعبیری به کار می‌برد: «... هر کس می‌خواهد بر آن واقف شود به هذیان‌گویی‌هایشان، که بیش از این شایستگی پرداختن ندارد رجوع کند» (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۴۵).^۱

در فلسفه غرب نیز راسل از جمله اندیشمندان برجسته‌ای است که زمانی دیدگاهی مشابه دیدگاه معتزله داشت. البته او سپس خود در برابر این دیدگاه موضع گرفت و به تعبیر خود به حس واقعیت برگشت. ولی باید توجه داشت که برخی درصدد دفاع از ماینونگ برآمده‌اند و این روند هنوز هم ادامه دارد.

حتی خود راسل با وجود این که به حس واقعیت برگشته بود و ثبوت اعم از وجود را رها کرده بود، از نو به توسعه به مراتب سهم‌گین‌تر، یعنی واقعیت سلبی، دچار شد و هرگز از عقیده به (دست‌کم امکان) آن دست نکشید؛ چراکه مخالفان معمولاً جز حس شهودی و انزجار طبیعی از چنین دیدگاه‌هایی دلیلی در رد آن‌ها ندارند. این‌گونه شد که این‌که گزاره‌های سلبی صادق در خارج چه مابه‌ازایی دارند، مثبت یا منفی،^۲ از زمان راسل به بعد جزو دشوارترین مسائل فلسفی اختلافی بوده است. در واقع این بحث حدود یک سده به جد در فلسفه غرب مطرح بوده است و هنوز هیچ اندیشمندی به درستی نتوانسته است آن را به واقعیتی ایجابی برگرداند. برای نمونه، یکی از اندیشمندانی که به جد درگیر این مباحث بوده است در سال‌های اخیر شدت دشواری مسئله را چنین ترسیم می‌کند: ما هیچ نظریه خرسندکننده‌ای برای صدق‌سازهای حقیقت‌های سلبی نداریم، در حالی که؛

همه حقیقت‌های سلبی باید صدق‌سازهایی ایجابی داشته باشند. ولی آن‌ها چیستند؟ کجا هستند؟ این پرسش‌های کهن بسیار مشکل‌اند. جای هیچ شگفتی نیست که مردم در پی فرار از زیر بار پاسخ بدان‌ها بوده‌اند. ... من، در حالی که با شدت زیادی دندان‌هایم را به هم می‌فشرم، اعتراف می‌کنم که گنج صدق‌سازهای ایجابی برای حقیقت‌های سلبی نامکشوف مانده است (Molnar, 2000: 85).

در سال‌های اخیر در فضای فلسفی کشور ما نیز برخی اندیشمندان کوشش فراوانی در احیای چنین دیدگاه‌هایی کرده‌اند. برای نمونه، غلام‌رضا فیاضی، برای امتناع ارتفاع نقیضان، نفس‌الامر و واقع حقیقی را به وجود حقیقی و عدم حقیقی تقسیم می‌کند و عدم را مانند ه‌حده‌ام‌ع، حقیقی به‌شمار می‌آورد و بر آن است که عدم بیرون از هستی نیست و وجود و عدم متداخل‌اند (۱۳۸۸؛ ۱۳۸۹؛ ۱۳۹۱؛ ← ۱۳۹۰: ۲۳۹-۲۴۰ و ۳۰۶ و ۳۱۳).

از آنجا که تاریخ نشان داده‌است در رد چنین دیدگاه‌هایی نمی‌توان صرفاً به شهود و سرشت واقع‌گروی بسنده کرد این جستار می‌کوشد برخی اشکال‌های چنین دیدگاه‌هایی را نمایان سازد.

۲. اشاره به دیدگاه‌ها

در گزارش دیدگاه‌ها ما به پیش‌گامان مشهور چنین دیدگاه‌هایی، خواه در جهان اسلام خواه در غرب، بسنده خواهیم کرد.

۱.۲ ثبوت معتزلی

مشهور است معتزله برای حل مسائلی چون علم خدا به معدوم‌ها، در کنار وجود و عدم رایج، به شق سوم روی آوردند و معدوم‌های معلوم را نیز شیء دانستند. علم واجب باید شامل معدوم‌ها هم بشود در حالی که آن‌ها موجود نیستند که متعلق علم واجب قرار گیرند. بنابراین در مورد این معدوم‌ها، معتزله به اثبات اعمیت شیء از وجود پرداختند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۶۳-۱۶۴؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵ ق: ۱/۳۸؛ ملاصدرا، ۱۴۲۵ ق: ۳/۱۶۰-۱۶۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۴۷-۱۴۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۹).

به علت مشکلاتی چون از بین رفتن یا مطبوع‌نبودن بسیاری از آثار معتزله، به‌ویژه آثار معتزله متقدم، یافتن چنین دیدگاهی، با دلالتی آشکار بر ثبوت اعم از وجود، در منابع خود معتزله به‌شدت دشوار بوده، و به همین علت معمولاً این دیدگاه معتزله از آثار مخالفان آن‌ها گزارش می‌شود. با این همه، ابورشید نیشابوری (ز ۴۱۵ ق) معتزلی به‌تصریح در فی التوحید می‌گوید: «کل ذات لا بد لها من صفة ذاتية تتميز بها عن غيرها و تثبت لها في حال العدم و الوجود ... في العدم ذوات ... بلانهاية» (۲۲۲ و ۲۵۸).

این بدان معنا است که ذاتی چون سیاهی در همان ظرفی که معدوم است صفات ذاتی خود هم‌چون رنگ و سیاهی و ... را دارد: الف) «سیاهی سیاه است»؛ ب) «سیاهی رنگ است»؛ و غیره. پس در واقع این دیدگاه قاعده فرعی را نمی‌پذیرد، مگر با توسع معنای این قاعده به‌گونه‌ای که فقط ثبوت و شیئیت موضوع (به معنای عام‌تر از وجود آن) لازم آید و نه وجود موضوع. پس این دیدگاه در هر صورت ملازم با ثبوت اعم از وجود است. در برابر این دیدگاه همان دیدگاه رایج فیلسوفان و برخی از متکلمان دوره اسلامی قرار دارد که

می‌گوید اگر بتوانیم جمله الف را بگوییم، پس حتماً موضوع الف به یکی از وجودهای ذهنی و/یا خارجی موجود بوده است که ما توانسته‌ایم الف را صادق بدانیم؛ «السواد لا یكون سوادا قبل ان يحصل له احد الوجودین» (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۴۳). پس این دیدگاه رایج، بر خلاف معتزله، به هیچ روی با ثبوت اعم از وجود سازگار نیست.

مختار بن محمود عجمی معتزلی (یا تقی‌الدین ابوالمعالی صاعد بن أحمد العجمی الأصولی معتزلی (قرن ۶ ق)) نیز در *الکامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القدماء* (نگارش یافته در قبل از ۶۷۵ ق) در مورد برخی از معتزله می‌گوید:

... زعموا أن وجود الذات زائد علیه و منفک عنه فیجوزون کون الحقائق مقررة مع انتفاء الوجود عنها و هم جمع من المشایخ کأبی یعقوب الشحام و أبی علی الجبائی و أبی هاشم و أبی الحسن الخیاط و أبی القاسم البلخی و أبی عبد الله البصری و أبی إسحاق بن عیاش و قاضی القضاة و أبی رشید و ابن متویه و غیرهم، و زعم هؤلاء أن المعدومات قبل حصولها فی الوجود ذوات و أعیان و حقائق، و أن تأثیر الفاعل لیس فی جعلها ذوات بل فی جعل تلك الذوات علی صفة الوجود. ثم هؤلاء اتفقوا علی أن الذوات لا تختلف إلا بالصفات ثم اختلفوا فی أنها هل هی موصوفة بالصفات فی حال عدمها أم لا؟ (عجمی، ۱۴۲۰: ۱۷۰-۱۷۱).

پس این منبع معتزلی نیز به تصریح می‌پذیرد که برخی از معتزله برای اعدام در ظرف عدم‌شان نوعی تقرر و عینیت و ذاتیت قائل شده‌اند. هم‌چنین، اشاره به این مورد نیز بی‌مناسبت نیست که الفقیه العززی محمد بن یحیی مداعس (ز ۱۳۵۱ ق) که زیدی مذهب است، و بنابراین خود گرایش‌های معتزلی شدیدی دارد، در *الکاشف الأمين* می‌گوید:

... بعض أئمتنا علیهم السلام وبعض شیعتهم وبعض المعتزلة القائلین بأن الشیء یتناول الموجود والمعدوم ... الممكن. ... وقال بعض أئمتنا کالمهدی علیه السلام والبهمیة و غیرهم: ... هی ثابتة فی حال العدم و تسمى ذواتاً و أشياء لیصح تعلق العلم بها ... (مداعس، ۱۹۳۴: ۱۰۸ و ۱۴۲).

پس بر پایه این منبع زیدی معتزلی برخی از معتزله، از جمله برخی از زیدی‌ها، ثبوت اعم از وجود را پذیرفته‌اند. مطالب زیر نیز، از *منهاج المتقین* نوشته یحیی بن الحسن القرشی (۷۸۰ ق) زیدی، نشان می‌دهد که منظور از اعمیت شیء در این جا اعمیتی نیست که به مجاز و مباحثی صرفاً لغوی و نام‌گذاری محض برگردد:

... فإن الإشارة فی قوله تعالی: «إنی فاعل ذلك غداً» ظاهرها الرجوع إلى شیء معین فی نفسه، ... وكذلك قوله تعالی: «إنما قولنا لشیء إذا أردناه» یقتضی ظاهرها الانصراف إلى أمر معین یریده الله تعالی (القرشی الصعدی، بی‌تا: ۷۲).

... و لا یتبیت للذات فی حالة العدم من الصفات إلا الصفة الذاتية (همان: ۱۱۶).

... و المعتزلة أثبتوا التأثير فی المعدوم (همان: ۶۳۲).

امام عزالدین بن الحسن (ز ۹۰۰ ق) زیدی نیز در المعراج *إلی کشف أسرار المنهاج* می گوید:

... و قد ذهب أبو الحسین الخياط إلى أن المعدوم يجوز تسميته جسماً و حکى عن قوم أنه یوصف فی حال العدم بأنه جسم و جرم و یوصف بالمجىء و الذهب و الأکل و الشرب، و هذا إفراط فی إثبات الذوات فی العدم و علو جاوز الحد، و أعظم من ذلك تجویز بعضهم رجالاً راکباً علی فرس فی العدم (۲۷۵).

پس قدر متیقن برخی از معتزله که *لفظ* شیء را در مورد معدوم نیز به کار برده اند در واقع نیز شیء را اعم از موجود دانسته اند تا معدوم ممکن را نیز دربر بگیرد.^۳

به طور خلاصه، استدلال عمده معتزله چنین است: از معدوم خبر داده می شود (و بدان علم داریم)، و هر آنچه از آن خبر داده می شود (و بدان علم داریم) شیء است؛ پس معدوم شیء است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۱۹-۱۲۰).

یک نکته مهم در چنین برهانی این است که ظاهراً دلیل معتزله عام بوده، ادعای خود را باید در مورد هر نوع خبری، چه ایجابی و چه سلبی، پیش بکشند. چون دلیل شان مطلق است و چنین دلیلی متعلق هر نوع خبری، حتی خبرهای سلبی، را پوشش می دهد. پس متعلق خبرهای سلبی هم باید نوعی شیئیت داشته باشند. به عبارتی دیگر، هنگامی که آن ها می گویند خدا، یا گاهی ما، از معدوم های آینده علم و خبر داریم، چون قید ایجابی یا سلبی نمی آورند، پس علم و خبر سلبی را هم در نظر دارند.^۴

۲.۲ ثبوت راسلی

راسل نیز زمانی در *مبادی ریاضیات (Principles of Mathematics)* نوعی دیدگاه ثبوت معتزلی، و بلکه ادعایی فراتر، داشت. بندهای زیر کاملاً گویای این مطلب هستند:

هر آنچه بتواند متعلق اندیشه باشد یا بتواند در هر گزاره صادق یا کاذب رخ دهد، یا بتواند چونان یک (one) شمارش شود، من [آن را] ترم (term) می نامم. پس این وسیع ترین واژه^۵ در واژگان فلسفی است. من چونان مترادف با آن واژگان واحد (unit)، فرد (individual) و چیز (entity) را به کار خواهم برد. دو مورد اول بر این حقیقت پای می فشرند که هر ترم یک است، درحالی که سومی از این حقیقت ناشی می شود که هر ترمی شیئیت^۶ دارد، یعنی به یک معنایی هست (is). انسان، لحظه، عدد، کلاس، نسبت، کایمرا^۷، یا هر چیز دیگر که

بتواند ذکر شود، مسلم است که ترم باشد؛ و انکارکردن این که یک چنین چیزی ترم است باید همیشه کاذب باشد (44-45).

گزاره «A هست» («A is») ... بی‌استثنا در مورد هر ترمی صادق است. هست (is) در این‌جا کاملاً متفاوت است از است (is) در «سقراط انسان است»؛ آن می‌تواند چونان مرکب در نظر گرفته شود، و [نیز] چونان وجود محمولی واقعی A (ibid: 50).^۸

شیء (being) آن چیزی است که به هر ترم ادراک‌پذیر تعلق می‌گیرد، به هر متعلق ممکن اندیشه- کوتاه این که به هر چیزی که بتواند به نحو امکان‌پذیری در هر گزاره‌ای، صادق یا کاذب، رخ دهد و به خود همه چنین گزاره‌هایی [نیز]. شیء به هر آنچه بتواند شمارش شود تعلق می‌گیرد. اگر A هر ترمی باشد که بتواند چونان یک شمارش شود، آشکار است که A چیزی است، و بنابراین A هست. 'A is not' باید همیشه یا کاذب (false) باشد یا بی‌معنا (meaningless). چون اگر A هیچ (nothing) باشد، نمی‌توان گفت که آن نباشد (not to be)؛ 'A is not' به تلویح می‌فهماند (implies) که ترمی، A، وجود دارد (there is) که وجود^۹ش انکار می‌شود، و از این رو این [را به تلویح می‌فهماند] که A هست (A is). بنابراین اگر 'A is not' صدایی پوچ (an empty sound) نباشد، باید کاذب باشد - A هر چه باشد، آن مطمئناً هست (is). اعداد، الهه‌های هومری، نسب، کایمراها و فضاها چهاربعدی همگی شیئیت دارند، چون اگر آن‌ها [چیزهای یک‌جور] گونه‌ای چیز نباشند، نمی‌توانیم هیچ گزاره‌ای درباره آن‌ها طرح کنیم. بنابراین شیئیت صفت عام هر چیزی است، و ذکرکردن (to mention) هر چیزی یعنی نشان‌دادن این که آن هست (it is). در مقابل، وجود (existence) خاص برخی [از چیزها است که] فقط در بین اشیا است. وجود داشتن (to exist) یعنی داشتن نسبت خاصی با وجود-نسبتی که، اتفاقاً، وجود خود ندارد (ibid: 72 →).

آنچه وجود ندارد باید چیزی باشد، یا بی‌معنا خواهد بود وجودش انکار شود؛ و از این رو ما به مفهوم شیء نیاز داریم، چونان چیزی که حتی به ناموجود (non-existence) هم تعلق می‌گیرد (ibid: 455-456).

آنچه می‌تواند شمارش شود باید چیزی باشد، و باید یقیناً باشد (be)، گرچه به هیچ روی لازم نیست از مزیت اضافی وجود (the further privilege of existence) برخوردار باشد (ibid: 72).

همان‌طور که روشن است این‌جا راسل چون هر معلومی را موجود می‌داند به‌ناچار به این ملزم می‌شود که معلوم‌هایی چون الهه‌های هومری و کایمراها باید به‌گونه‌ای موجود باشند و بنابراین آن‌ها را شیء می‌داند. پس کوتاه این که در این‌جا متعلق شناخت و اندیشه، و بلکه هر متعلق ممکن شناخت و اندیشه، ثبوت (اعم از وجود) دارد.

البته می‌دانیم که راسل سپس در برابر این دیدگاه موضع گرفته است (← ۱۳۸۸: ۷۷-۷۹؛ 55-56: 1972) چون، او به **حس واقعیت** (sense of reality) و **شم واقعیت** (instinct of reality) برگشته است. آشکارا ما نیز قویاً با این نکته‌ای که راسل چنین تعبیرهایی را در مورد آن به کار می‌برد موافقیم و دیدگاهی ماینونگی را خلاف شهود و خلاف بدهت عقل فلسفی، و گاه حتی خلاف بدهت عقل عرفی، می‌دانیم. هم‌چنین می‌دانیم که راسل سرانجام نظریه توصیفات خود را پیش می‌نهد و به حل دشواره عدم، و نقد شدید ماینونگ می‌پردازد (1905 a; 1961: 45; 1905 b) ولی باید توجه داشت که برخی درصدد دفاع از ماینونگ برآمده‌اند و این روند هنوز هم ادامه دارد. بلکه راسل خود به شکلی دیگر دچار ماینونگی‌گری و نوعی ثبوت معتزلی شده است.

۳.۲ واقع سلبی

این دو گزاره صادق را در نظر بگیرید: الف) «تهران پایتخت ایران است»؛ ب) «تهران پایتخت ایرلند نیست». این دو گزاره هر دو صادق‌اند. پس باید مطابق با واقع باشند. در فلسفه غرب به این واقع معمولاً «صدق‌ساز» (truth-maker)، فکت (fact)، وضعیت‌های امور (state of affairs) و ... گفته می‌شود. آشکارا منظور از صدق‌ساز هر واقعیتی است که متعلق گزاره‌ای صادق، چه ایجابی و چه سلبی، قرار گیرد. در فلسفه اسلامی این معنا به برخی تقریرهای نفس‌الامر نزدیک است. پس واقع در این جا می‌تواند متعلق گزاره‌های صادق سلبی نیز باشد.

اینک مسئله این است که گرچه وجود متعلق الف در خارج هیچ مشکلی ندارد، وجود متعلق ب در خارج بسیار مشکل‌ساز و خلاف شهود است. چگونه امری ناموجود و سلبی و عدمی در خارج وجود دارد؟ در واقع این نوعی ثبوت معتزلی است که قرن‌ها پیش‌تر، در جهان اسلام به شدت مورد نقد قرار گرفته است. راسل که خود برای نخستین بار به جد واقعیت‌های سلبی را در فلسفه تحلیلی مطرح کرده است، واکنش بسیار منفی مخاطبان را چنین گزارش می‌کند:

... شما این احساس را دارید که ... گزاره‌های سلبی به نحوی از انحا باید بیان‌هایی از فاکت‌های ایجابی باشند. هنگامی که من این موضوع را در هاروارد تدریس می‌کردم استدلال کردم که فاکت‌هایی سلبی وجود دارند، و این تقریباً آشوبی پدید آورد: کلاس به

هیچ روی نمی‌توانست بشنود که فاکت‌هایی سلبی وجود دارند. من هنوز هم مایلم بیان‌دیشم^{۱۰} که آن‌ها وجود دارند (Russell, 1972: 41-42; ← Russell, 1919: 4).

۳. نقد واقع سلبی و نظریه‌های ثبوت: مشکل تسلسل

دیدیم که استدلال راسل این بود که «اگر A هیچ باشد نمی‌توان گفت که آن نباشد»^{۱۱} 'A is not' به تلویح می‌فهماند که ترمی، A، وجود دارد که وجودش انکار می‌شود، و از این رو [این را به تلویح می‌فهماند که] A هست (A is) «به عبارت دیگر، «آنچه وجود ندارد باید چیزی باشد، یا بی‌معنا خواهد بود وجودش انکار شود».

اگر چنین استدلالی درست باشد به تسلسلی بی‌پایان می‌انجامد؛ اگر این گزاره صادق را بیان کنیم که «نقیض ثبوت، که اعم از ثبوت موجود و ثبوت ناموجود است، ثبوت ندارد»، باید برای «نقیض ثبوت» یک *ثبوت* عام‌تری قائل شویم وگرنه طبق همان استدلال نمی‌توانیم ثبوت را از آن سلب کنیم (علامت *...*، در *ثبوت*، نشان‌دهنده آن است که با «ثبوت» به معنایی جدید روبه‌رو هستیم). به همین سان اگر این گزاره صادق را بیان کنیم که «نقیض *ثبوت*، که اعم از *ثبوت* ثابت و *ثبوت* نااثبات است، *ثبوت* ندارد»، باید برای «نقیض *ثبوت*» یک *ثبوت* عام‌تری قائل شویم وگرنه طبق همان استدلال نمی‌توانیم *ثبوت* را از آن سلب کنیم. پس بدین سان این زنجیره پایانی نخواهد داشت. هم‌چنین، جدای از این پیامد عجیب، عام‌ترین معنای ثبوت دربرگیرنده همه این ثبوت‌های تسلسلی بی‌کران می‌شود. پس عجیب‌تر این است که مجبور خواهیم شد ثبوتی خارج از همه این‌ها نیز در نظر بگیریم تا گزاره صادق زیر را صادق بدانیم: «نقیض عام‌ترین معنای ثبوت ثبوت ندارد». پس چنین استدلالی اگر پذیرفتنی است همه این زنجیره بی‌پایان ثبوت‌ها باید پذیرفته شود و اگر پذیرفتنی نیست همان ثبوت نخست نیز نباید پذیرفته شود.

به همین سان درباره واقعیت سلبی، فرض می‌کنیم متعلق و صدق‌ساز گزاره‌های عدمی چون «دایره مربع وجود ندارد» واقعیتی سلبی باشد. ولی در این صورت گزاره *سلبی*^{۱۲} صادق «نقیض واقعیت، اعم از مثبت و منفی، واقعیت ندارد» چه صدق‌سازی دارد؟ اگر بگوییم صدق‌سازی *سلبی* دارد، *سلب* در این جا معنایی خواهد داشت غیر از سلب در «واقعیت سلبی» رایج. پس در خارج دوگونه سلب داریم: ۱. سلبی که در برابر واقعیت‌های ایجابی است؛ ۲. *سلبی* که در برابر مطلق واقعیت ایجابی و سلبی است. به همین سان *واقعیت* به معنای عام‌تری نیز پیش می‌آید که مشتمل است بر ۱. این *سلب*

جدید و ۲. آنچه در برابر آن است، یعنی واقعیت اعم از ایجابی و سلبی رایج، که خود می‌شود *واقعیت ایجابی* جدید. ولی این سلسله تا بی‌پایان پیش خواهد رفت: گزاره *سلبی* *صادق* «نقیض *واقعیت*، اعم از *مثبت* و *منفی*، *واقعیت* ندارد» نیز صدق‌ساز *سلبی* جدیدی خواهد داشت. و به همین سان در جایی پایان نخواهد داشت. همچنین، فارغ از این پیامد عجیب، عام‌ترین معنای واقعیت و صدق‌ساز و وجود شامل همه این صدق‌سازهای تسلسلی نامتناهی می‌شود. پس عجیب‌تر این است که مجبور خواهیم شد صدق‌سازی خارج از همه این‌ها نیز در نظر بگیریم تا گزاره سلبی صادق زیر را صادق بدانیم: «نقیض عام‌ترین معنای واقعیت واقعیت ندارد».

بدین سان این مشکل نشان می‌دهد اگر این سلسله قابل‌پذیرش نیست، پس همان واقع سلبی نخست نیز نباید قابل‌پذیرش باشد؛ و اگر واقع سلبی نخست قابل‌پذیرش باشد، پس این سلسله نیز باید قابل‌پذیرش باشد، و گرنه ترجیح بلامرجح پدید خواهد آمد.

۴. نتیجه‌گیری

در این نوشتار نخست به گزارش و تحلیل ادله ثبوت معتزلی پرداختیم و نشان دادیم که ظاهراً دلیل معتزله عام بوده، ادعای خود را در مورد هر نوع خبری، چه ایجابی و چه سلبی، پیش‌کشیده‌اند، و بنابراین در نظر آن‌ها متعلق خبرهای سلبی هم باید نوعی شیئیت داشته باشند. هم‌چنین دیدیم راسل نیز زمانی دیدگاهی معتزلی، و بلکه فراتر، داشته است که بعداً خود در برابر آن دیدگاه موضع گرفته است. گفتیم با وجود این نه‌تنها دیدگاه قبلی راسل در فهم و نقد کسانی که درصدد دفاع از ماینونگی‌گری برآمده‌اند و می‌آیند مفید است، بلکه حتی خود راسل از نو به توسعی به مراتب سهم‌گین‌تر، یعنی پذیرش واقعیت سلبی، دچار شده است.

ما سپس در نقد چنین دیدگاه‌هایی نشان دادیم آن‌ها اگر درست باشند به تسلسلی بی‌پایان می‌انجامند. پس چنین دیدگاه‌هایی اگر پذیرفتنی‌اند همه این زنجیره بی‌پایان ثبوت‌های طولی باید پذیرفته شوند و اگر این زنجیره بی‌پایان ثبوت‌ها پذیرفتنی نیستند پس همان ثبوت نخست نیز نباید پذیرفته شود و گرنه ترجیح بلامرجح پدید خواهد آمد.

پی‌نوشت

۱. ابن‌سینا در *المباحثات* نیز این پاسخ شدیدالحن را دارد: «العاقل لا یضیع فکرة فی هذه الخرافات!» (۹۳-۹۴).

۲. «آن‌ها می‌توانند دو نوع باشند، که متقابل هم‌اند. «سقراط افلاطون را دوست دارد» و «ناپلئون ولینگتن را دوست ندارد» فاکت‌هایی‌اند که نوع‌های متقابلی دارند. ما نوع «سقراط افلاطون را دوست دارد» را مثبت می‌نامیم، و نوع «ناپلئون ولینگتن را دوست ندارد» را منفی» (Russell, 1919: 3).

۳. باید توجه داشت که نزد برخی از معتزله شیء صرفاً در لفظ در مورد معدوم نیز به‌کار می‌رود و گرنه در واقع شیء اعم از موجود نیست و معدوم ممکن را دربر نمی‌گیرد.

۴. اگر برخی از طرفداران چنین دیدگاه‌های از نو و با ادله‌ای بازسازی‌شده ادعای خود را صرفاً منحصر به امور ایجابی‌ای کنند که محقق خواهند شد، یا حداکثر به اشیای نامحقق ممکن ایجابی بسنده کنند، در این صورت ما در این نوشتار درصدد نقد آن‌ها نیستیم و در جستاری جداگانه و با نقدهایی مخصوص به ادعاها و ادله بازسازی‌شده آن‌ها درصدد سنجش آن‌ها بر خواهیم آمد. بلکه، حق این است که گرچه در طول تاریخ تلاش‌هایی در رد دیدگاه معتزله شده است، ما معتقدیم در این‌جا می‌توان ادعای معتزله را طوری بازسازی و تقویت کرد که پاسخ فیلسوفانی چون ابن‌سینا دیگر به راحتی کارگشا نباشد، ولی از آن‌جا که پرداختن به آن‌ها فراتر از حوصله این نوشتار است ما عجزاً به نقدهای خود بر ثبوت بسنده خواهیم کرد.

به هر روی، اشکال تسلسل به تقریری چون ثبوت راسلی و واقع سلبی در هر صورت وارد خواهد بود.

۵. 'the widest word'، و نیز می‌توان به این شکل ترجمه کرد: شامل‌ترین و عام‌ترین واژه.

۶. being. همان‌طور که به‌زودی خواهیم دید راسل در این کتاب، being را اعم از existence می‌داند. با توجه به اعم‌بودن شیئیت از وجود نزد برخی اندیشمندان مسلمان، ما being را شیء ترجمه می‌کنیم و existence را وجود، تا منظور راسل به راحتی منتقل شود.

۷. Chimaera، و نیز شیمر و خیمایرا، در فارسی غول‌شیر نیز نامیده شده است؛ هیولایی است که در اسطوره یونان سر شیر، بدن بز و دم افعی داشت و از دهانش آتش می‌بارید. گاهی نیز در هنر به صورت شیری که کله بزی شاخ‌دار از پشت آن بیرون آمده نشان داده شده است. کایمرا معنای دیگری هم در ادبیات علمی دارد که این‌جا مد نظر نیست.

۸. really predicating Being of A. باید توجه داشت که «وجود» در این‌جا می‌تواند معنایی اعم از وجود رایج داشته باشد و به معنای شیء معتزلی باشد. اگر بخواهیم Being را در این‌جا شیء ترجمه کنیم و به معنای اعم از وجود آن نزد راسل پای‌بند باشیم باید بگوییم: «شیء محمولی واقعی A» به هر روی، همان‌طور که روشن است در این مورد دوم منظور همان هل مرکب است؛ همان‌طور که در مورد قبلی نیز منظور هل بسیط است.

۹. being یا شیئیت؛ ولی عبارت ترجمه‌شده «شیئیت» در این‌جا متن را معلق می‌کند.

۱۰. البته راسل گاه می گوید: «... من با قطعیت نمی گویم که آنها وجود دارند بلکه آنها ممکن است باشند» (Russell, 1972: 42).
۱۱. هلت (Holt) با جانب‌داری از سخن راسل آن را بدیهی می‌پندارد: «... این حقیقت بدیهی که چیزی وجود ندارد (there is nothing) که نباشد (is not)» (Holt, 2005: 67).
۱۲. هم‌سان با استدلال قبلی، علامت *...*، در مثلاً *سلی*، نشان‌گر آن است که با «سلب» به معنایی جدید روبه‌رو هستیم.

منابع

- ابن سینا (۱۳۸۵). *الهیات شفاء*، به تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدارفر.
- الامام عزالدین بن الحسن (بی‌تا). *المعراج الی کشف اسرار المنهاج*، بی‌جا.
- راسل، برتراند (۱۳۸۸). *اتمیسم منطقی*، ترجمه جلال پی‌کانی، تهران: علم.
- رازی، فخرالدین ابن خطیب (۱۴۱۱ ق). *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات*، ج ۱، قم: بیدار.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). *المبادا و المعاد فی الحکمة المتعالیة*، ج ۱، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفرشاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه بر الاهیات شفاء*، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۴۲۵ ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عجالی، مختار بن محمود (۱۴۲۰ ق). *الکامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القداماء*، به تحقیق محمد شاهد، قاهره: المجلس الأعلى للثنون الإسلامیة.
- فیاضی، غلام‌رضا (۱۳۹۰). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش: حسینعلی شیدان‌شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فیاضی، غلام‌رضا (۱۳۸۸). «چیستی واقع و نفس الامر»، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، <http://qabas.iki.ac.ir/node/437>
- فیاضی، غلام‌رضا (۱۳۸۹). *درس اسفار*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/fayazi/asfar/89/691_891028
- فیاضی، غلام‌رضا (۱۳۹۱). همایش علمی «محمی‌الدین الهی قمشاه‌ای، حکیم معرفت و محبت»، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، <http://fayyazi.halgha.ir/1393/02/14/%D9%85%D8%AD%DB%8C%E2%80%8C%D8%A7%D9%84%D8%A7%DB%8C%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%87%DB%8C-%D9%82%D9%85%D8%B4%D9%87%E2%80%8C%D8%A7%DB%8C/>

القرشی الصعدی، یحیی بن الحسن بن موسی (بی تا). *منهاج المتقین فی علم الکلام*، بی جا.
مداعس، الفقیه العزی محمد بن یحیی (۱۹۳۴). *الکاشف الأمين عن جواهر العقد الثمین*، مؤسسة الإمام زید بن
علی الثقافیة.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶). *شرح الهیات شفاء*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵ ق). *تعليقة على نهاية الحكمة*، ج ۱، قم: مؤسسه در راه حق.
نیشابوری، ابورشید سعید بن محمد (۱۹۶۹). *فی التوحید، دیوان الأصول*، تحقیق محمد عبدالهادی ابوریده،
قاهره: وزارة الثقافة.

Holt, Edwin B. (2005). *The Concept of Consciousness*, Cosimo, Inc.

Russell, Bertrand (1903). *Principles of Mathematics*, Published in the Routledge Classics in 2010.

Russell, Bertrand (1905 a). 'On Denotin', *Mind, New Series*, Vol. 14, No. 56.

Russell, Bertrand (1905 b). 'Review of: *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, Mit Unterstützung des K. K. Ministeriums für Kultus und Unterricht in Wien Herausgegeben by A. Meinong*', *Mind, New Series*, Vol. 14, No. 56.

Russell, Bertrand (1919) 'On Propositions: What They Are and How They Mean', *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 2: Problems of Science and Philosophy.

Russell, Bertrand (1972). *The Philosophy of Logical Atomism*, Published in the Routledge Classics in 2010.

Russell, Bertrand (1961). *The Basic Writings Of Bertrand Russell, 1903– 1959*, Robert E. Egner and Lester E. Denonn (eds.), Reprinted in Routledge in 2003.

Molnar, George (2000). 'Truth-makers for Negative Truths', *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 78, No. 1.