

## نقد و بررسی نظریه مطابقت از منظر فالفه غرب (فرگه، راسل، ویتگنشتاین) و فلسفه صدرایی

امیرعلی آزادی

کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران  
azadiiii3000@gmail.com

### چکیده

بحث ما در این مقاله بررسی و نقد نظریه مطابقی صدق از منظر فرگه، راسل، ویتگنشتاین متقدم و متأخر و فلسفه صدرایی می‌باشد. راسل و ویتگنشتاین متقدم، هر دو قائل به نظریه مطابقت هستند، با این تفاوت که راسل عقیده و تصور را موصوف صدق قلمداد می‌کند، ولی ویتگنشتاین متقدم زبان را. علی‌رغم تفاوت‌های بنیادین، فرگه، ویتگنشتاین متقدم و متأخر و فلسفه صدرایی (با آن برداشتی که از آن شده است)، تصور را به عنوان علم و یا متعلق آن رد می‌کنند. فرگه، ویتگنشتاین متأخر و فلسفه صدرایی، در انکار هر گونه تعریف از صدق؛ نیز با هم مشترک‌اند. اهمیت دادن به زبان از سوی فرگه و ویتگنشتاین‌ها و مبنا شمردن علم حضوری از سوی فلسفه صدرایی، تمایز عمده‌ی این دو نحله‌ی فکری است. نظریه‌ی بازی‌های زبانی ویتگنشتاین متأخر و نظریه‌ی اضطرار عقل طباطبائی که هر دو منکر ضرورت هستند، نمایانگر اشتراک عمیق این دو فیلسوف از دو دنیای متفاوت است.

واژه‌های کلیدی: تصور، مطالعه تطبیقی، فلسفه عام، علم حضوری، صدق، مطابقت، فرگه، راسل، ویتگنشتاین.

## مقدمه

یک جمله را از سه جنبه می‌توان بررسی کرد، که دو جنبه‌ی آن مربوط به مسئله‌ی صدق است. "درخت سبز است" چرا؟ چون مثلاً دارای رنگدانه‌هاست و یا به هر دلیل تجربی دیگر. "درخت سبز است" چرا؟ چون ادراک حسی ما آن را می‌گوید و یا به دلیل آنچه فلاسفه‌ی استعلایی کانت می‌گوید و... . "درخت سبز است" چرا؟ چون مطابق با واقع است، یا به دلیل آنکه منسجم با سایر گزاره‌ها و قضایا است و... . سؤال اول و پاسخش مربوط به علوم تجربی و علوم تجربی هم شاخه‌ای هستی‌شناسی است. سؤال دوم از منظری مربوط به مسئله‌ی ماهیت لام و معرفت و از منظری دیگر به مسئله‌ی اثبات صدق گزاره‌ها مربوط می‌باشد. سؤال سوم و پاسخش، مربوط به مسئله‌ی چیستی صدق است. همانطور که ملاحظه می‌شود، از دو جنبه به صدق می‌توان نگاه کرد از منظر چیستی صدق و از این منظر که چگونه صدق یک گزاره را میتوان اثبات کرد که البته دومی منوط به اولی است. یعنی مسئله‌ی چیستی صدق نسبت به مسئله‌ی اثبات صدق تقدم منطقی دارد. در نتیجه ابتدا باید بدانیم که وقتی می‌گوییم: «درخت سبز است» صادق است، منظور از صادق بودن چیست؟ آیا مطابقت با واقع است؟ یا انسجام و هماهنگی با سایر لاوم است؟ یا مفید بودن در عمل است؟ و یا اصلاً صادق بودن تعریفی ندارد و زاید است؟ اینها تنها نظریه‌های معروف در تعریف صدق می‌باشند. وقتی دانستیم که صادق بودن و نیز کاذب بودن به چیست، آنگاه سراغ این مسئله می‌رویم که چگونه میتوان در موارد مخالف دانست که یک گزاره صادق است، مثلاً وقتی دانستیم که لات صادق بودن گزاره‌ی «درخت سبز است»، مطابقت با واقع است، می‌پرسیم که چرا مطابق با واقع است و مثلاً جواب می‌دهیم یا می‌شنویم که چون از طریق ادراک حسی به دست آمده و ادراک حسی ملاول رابطه با شی محسوس خارجی است و بنابر سنخیت لات و ملاول، ادراک حسی مطابق با واقع است و یا... . آن چیزی که در این مقاله ما به آن هستیم بررسی معروف‌ترین نظریه‌ی چیستی صدق یعنی مطابقت از منظر برخی فلاسوفان غربی و شرقی می‌باشد. قبل از آن برای آنکه با اصل نظریه‌ی مطابقت بیشتر آشنا شویم، خوب است به صورتی عقلانی، آن را بیشتر تلایل کنیم:

## مطابقت نسبتی است که موجود نمی‌شود، مگر آنکه دو طرف آن موجود شوند.

بنابراین در نظریه‌ی مطابقت با سه چیز روبرویم:

۱- مطابق: مطابق یا موصوف صدق هر چیزی می‌تواند باشد: گزاره، تصور، گزاره و تصور باهم، تصویر، شی و یا هر چیز دیگری. اما از آنجایی که بحث ما، معرفت شناختی است و بحث معرفت شناختی همانطور که از نام آن برمی‌آید، به دنبال شناخت ماهیت و چیستی لام است. در نتیجه ما صرفاً به مطابق علامی می‌پردازیم. حال سلام میتواند گزاره باشد یا تصور باشد و یا ترکیبی از آنها. به نظر شق چهارمی وجود ندارد. لاه لامی مسمی به حضوری هم وجود دارد که بنابر رأی فالاین به آن هیچگاه مورد سؤال از مطابقت و عدم مطابقت قرار نمی‌گیرد، چون خودش با وجود اصلاح نزد ما حاضر است.

از آنچه درباره‌ی لام حضوری گفته شد دانسته می‌شود لاومی که از مطابقت و عدم مطابقتشان سؤال می‌شود، اصل و اصیل نیستند. آینه و حاکی هستند. وسپاه ای هستند که از آنها برای دستیابی به غیر آنها استفاده می‌شود. اصلاً به همین سبب از مطابقتشان پرسیده می‌شود: آیا این تصور یا گزاره در حکایتگری اش صادق است؟ آیا میتوان از آن برای دستیابی به واقعیت استفاده کرد؟ بنابراین ویژگی (آینه و مثال) بودن مطابق ما حتماً باید از غیر به دست آمده باشد، و آلا چه جای سؤال که آیا مطابق با غیر است یا خیر؟

تا اینجا دانسته شد که مطابق حتماً باید خصوصیت آینه ب و حاکی بودن و ویژگی از غیر به دست آمدن را همراه هم داشته باشد البته این دو لازم و لازم هم هستند. یعنی مطابق اول باید از غیر حاصل شده باشد و بعد عین آن نباشد،

بالا که شبیح آن، آینه ی آن، حاکی آن باشد، تا پرسش از مطابقت منعقد شود. برخی ویژگی سومی را هم برای مطابق در نظر می گیرند و آن اینکه، مطابق حتماً باید به صورت جلاهِ خبری قضیه تصدیق جلاهِ توصیفی و امثالهم باشد. یعنی تصور یا مثلاً اسم نباشد مطابقت در تصورات معنا ندارد؛ یعنی تصورات متصف به صدق و کذب نمی شوند. تقابل میان مطابقت و عدم مطابقت، تطابق عدم و لاکه است. بنابراین ممکن است چیزی باشد که قالبیت اتصاف به هیچ کدام را نداشته باشد؛ توضیح آنکه، تصور عبارت است از وجود ارتسامی یک شیء بدون آن که تحقق یا عدم تحقق آن وجود لحاظ شود؛ مطابقت در این جا پس معنی ندارد. در مقابل تصدیق عبارت است از حکم به تحقیق یک شیء با قطع نظر از وجود تصویری آن پس به ناچار باید مطابقی خارج از اعتبار ذهن داشته باشد.

رنه دکارت نیز در این زمینه در کتاب تأملات می گوید: «بعضی از افکار من از قبیل صور اشیاء است و عنوان مفهوم، تنها برای اینها مناسب کامل دارد، مانند وقتی که انسان، گول آسمان فرشته و یا حتی خدا را تصور می کنم. بعضی دیگر هم به صورت های دیگر است، مثلاً وقتی که اراده می کنم، می ترسم، حکم به ایجاب و سلاب میکنم همواره چیزی را به عنوان موضوع عمل ذهن ادراک می کنم؛ اما با این کار، به مفهومی که از آن چیز دارم، چیز دیگری هم اضافه می کنم از این قسم افکار را اراده یا انفعالات و بعضی را احکام می نامند.

اما راجع به مفاهیم اگر تنها خود آنها را در نظر بگیریم و به چیز دیگری استنادشان ندهیم واقعاً نمی توان آنها را متضمن خطا دانست؛ زیرا خواه من بزی را تخیل کنم و خواه غولی را صدق هیچ کدام از این دو تخیل کمتر از صدق دیگری نیست ... بدین ترتیب، تنها چیزی که باقی میماند تصدیقات است که باید ت مراقب باشم مبادا در آنها خطا کنم.

۲- مطابق آن چیزی است که مطابق دارای نسبت مطابقت با آن است. مطابق که به آن واقعیت هم گفته می شود از نظر ما تنها و فقط و تنها می تواند، عالم محسوس و مادی باشد. اثبات این مطالب با توجه به ویژگی های مطابق میسر است. گفتیم که مطابق حتماً باید برگرفته ی از غیر و عکس و حاکی آن باشد.

این امر وقتی صورت می بندد که ارتباط مستقیم و حضوری با آن غیرممکن نباشد، نشود که آن را بی واسطه دریافت اینها ویژگی های عالم محسوس و مادی است. این عالم است که به واسطه ی ویژگی های هستی شناختی اش، ارتباط حضوری و بی واسطه با آن ممکن نیست. قالاین به عوالم مجرد و غیرمادی، مانند عالم مثل، عالم اندیشه فرگه و امثالهم، هیچگاه مسأله ی مطابقت علوم متخذ از آن عوالم با آن عوالم، برایشان پیش نمی آید. زیرا به واسطه ی ویژگی های هستی شناختی آن عوالم بی واسطه و حضوری با موجودات آنها ارتباط برقرار می شود. پس چه جای سؤال از مطابقت (و به راستی عجیب است، اندیشه ی کسانی که به صرف آنکه نظریه ی صدقشان را مطابقت قرار داده اند)، به دنبال آن کسانی که به صرف آنکه نظریه ی صدقشان را مطابقت قرار داده اند، به دنبال آن هستند که برای انواع و اقسام گزاره ها از عدمی و فلاسفی و سلابی گرفته تا حقیقی و منطقی، مطابق پیدا کنند و آن مطابق را هم حقیقی محسوب می کنند و برای توجیه این مطابق به چه راهکارهایی که متوسل نمی شوند. غافل از آنکه نظریه ی مطابقت، فقط در جایی صورت میبندد که مطابق عکس و ظل باشد و مطابق عالم مادی و محسوس. هر چیزی جز این فرض و اعتبار و بافته ی عقل است. نسبت مطابقت نسبتی است که میان مطابق و مطابق برقرار است.

از آن، این است که از طریق مطابق میتوان مطابق را شناخت. حال بنابر ماهیت مطابق که می تواند، زبان تصور و یا ترکیبی از آن دو باشد و نیز با برداشت های بعضاً متفاوتی که از مطابق وجود دارد، توضیح مفهوم مطابقت متفاوت و مفهومی به ظاهر متکثر می شود. اما همانطور که گفتیم، منظور از آن در همه جا صرفاً این است که رابطه ی مطابق با مطابق به گونه ای است که می توان از طریق آن، این را دانست.

### تطبیق و بررسی

۱- نظریه ی صدق راسل و ویتگنشتاین متقدم، مطابقت است. وف صدق از نظر راسل عقیده است. عقیده ی صادق، عقیده ای است که با ترکیب معینی از امور مطابقت داشته باشد و عقیده ی کاذب آن است که چنین مطابقتی نداشته باشد. عقیده

نسبتی است واحد که میان ذهن و چند چیز دیگر (لااقل دوچیز) که نسبتی میان آن چند چیز برقرار است میباشد. حال اگر نسبت که خود یک امر موجود خارجی است، طرفین خود را به همان ترتیبی که نسبت و جهت اعتقاد ترکیب کرده است، ترکیب و متحد کند، عقیده صادق و الا کاذب است.

اما موصوف و مطابق صدق از دیدگاه ویتگنشتاین متقدم، زبان است. زبان مشتی از الفاظ گفتاری و نوشتاری نیست الاکه متشکل از نشانه ها یا حکایت کننده هایی است که به شیوه و نحوه ای معین با یکدیگر نسبت یافته اند. اگر این شیوه ی ترکیب مطابق با نحوه ی ترکیب اشیاء و وضعیت چیزها، بود گزاره صادق والا کاذب است. همانطور که ملاحظه می شود علی رغم اختلاف اساسی راسل و ویتگنشتاین در مورد تلاق صدق هر دو بر این عقیده اند، آنچه موصوف صدق را صادق یا کاذب می گرداند، نحوه ی ترکیب امور و اشیاء است.

۲- دیدگاه راسل درباره ی نظریه ی مطابقت نمونه ی کامل یک رویکرد منسوخ شده است. اینکه ما بعد از کانت زندگی کنیم و هنوز قائل باشیم که نسبت های بین اشیاء اموری عینی هستند، مورد قبول رسد نه تنها نسبت های بین اشیاء برگرفته ی از خارج (جهان محسوس) نیستند، لاکه اشیاء نیز به همین گونه اند.

۳- اگر منظور راسل از عقیده همان تصورات باشد که قاعدتاً همان است زیرا زبان نیست، همه ی آن استدلالهایی که بر رد تصورات اقامه شد، نظریه ی راسل را هم رد می کند. مهم ترین آن استدلالها، از نظر ما، این است که تصورات دیده نمیشوند، پس لام نیستند شرح (این استدلال در بند ۱۲ است).

۴- مهم ترین اشکالی که بر ویتگنشتاین متقدم وارد است، به اعتقاد ما همان شیوه ی فلاسفه ورزی اوست که خود به صورت مفصل به نقد آن پرداخته است. به راستی چه چیزی ما را توجیه می کند که ماهیتی ای از اشیاء و امور، برای خود در نظر بگیریم و احکام آن را به شیوه ای کاملاً پیشینی استخراج کنیم و آن را به یک صورت به افرادش نسبت دهیم. فطرت، ساختار عقل، بدیهی بودن و اموری از این قبیل، نمی تواند اصالت این روش را در مقابل مدعیات شکاکانه، اثبات کند: فطرت، ساختار عقل و بدیهی بودن شکوه و صلابت خود را از دست می دهند، تنها وقتی که فرض کنیم این امور در موجودات دیگر مثلاً جنیان می توانند به گونه ای دیگر باشد.

۵- مسأله ی صدق از نظر ویتگنشتاین متقدم و متأخر و فرگه و لاسفه ی صدرایی، اولین مسأله ی فلاسفه نیست. ابتدا باید ماهیت گزاره ها و چگونگی معناداری آنها مشخص شود، سپس سراغ صدق و کذب آنها را گرفت. این دیدگاه ویتگنشتاین متقدم بود ویتگنشتاین متأخر، معتقد بود که صدق و کذب اصلاً مسئله ی فلاسفه نیست. کاربرد روزمره ی واژگان صدق و - و کذب که با کاربرد واژه ی

گزاره درهم تنیده است معنای آنها می باشد. فرگه صدق و کذب را مدلول جملات الاقی می کند، یک شی نه صفت اندیشه ها یا جملات. هر جلاهای صدق و کذبش را از طریق اندیشه نشان میدهد. بنابراین صدق و کذب تعریف ندارد. در نتیجه یک مسأله ی فلاسفی نیست. زبان نجانبانده هم ملاوم است که مسئله ی اولیه ی الاسفه ی صدرایی هستی شناسی است شناخت موجود به وجود مطلق.

۶- فرگه ، ویتگنشتاین متقدم و متأخر وللاسفه ی صدرایی، از نظر از آنها، لام تصور نیست. استدلالهای هر کدام از آنها متفاوت از یکدیگر است. اما آنچه هم در میان استدلالهای فرگه و هم ویتگنشتاین متأخر، در رد تصورات رؤیت می شود، رؤیت نشدن تصورات خواهد آمد. اینکه آیا ویتگنشتاین متأخر، استدلالهایش در رد تصورات مأخوذ یا متأثر از فرگه بوده است، مسلامه ای نیست که ما به دنبال آن باشیم چرا که متعقب این مسائل گمان می کند که گویا یک تفکر یا اندیشه، تنها به ذهن یک فرد است که می رسد و بقیه ی افراد، در دوران بعد اگر آن اندیشه را تکرار کردند، از او تقلید کرده اند.

این مسأله را در برخی موارد انکار نمی کنیم اما تعقیبش را لاقلاً در این مورد ضروری نمی بینیم. (هر چند برسبیل رایج خود برخی از این مباحث را در متن آورده ایم.

ویتگنشتاین متقدم، تقریباً استدلالی در این باب ندارد. استدلال های فلاسفه ی صدرایی هم که نتیجه ی استنتاج است.

۷- فرگه، ویتگنشتاین متقدم و متأخر، هر سه زبان را جزء ماهیت لم قرار میدهند. از نظر فرگه این زبان (جلاه است که اندیشه را بیان می کند و از طریق آن مدلول (صدق یا کذب را نشان میدهد. اندیشه اگر لباس ادراک پذیر جلاه را نپوشد، درک نمی شود. ویتگنشتاین متقدم، زبان را آینه و ظل واقعیت الامداد می کند: اندیشه گزاره های معنادار است گزاره ی معنادار گزاره ای است که براساس ساختارش، واقعیت را توصیف میکند پس تنها زبان داریم و واقعیت. در نتیجه از طریق زبان است که واقعیت را درک می کنیم و اندیشه — ورزیم. از نظر ویتگنشتاین متأخر هم که، چیزی جز بازی های زبانی مخلاف نداریم. و کاربرد واژگان معنا است. به اعتقاد ما فصل مقوم للافه ی تلالای را باید دانستن زبان به عنوان جزئی از ماهیت لام الامداد کرد ارزش مسائل مطروحه در این دانش صرفاً به خاطر همین مسأله است و الا اگر تصور و امثالهم را علام بدانیم، دیگر چه اهمیتی دارد که بررسی کنیم مثلاً معنای اسم خاص چیست؟

۸- لاسفه ی صدرایی با اینکه ام را تصور ر الامداد نمی کنند، اما زبان را هم جزء ماهیت لام قرار نمی دهد علت این امر اعتقاد به لام حضوری است. ما می توانیم اعلام داشته باشیم اما این لام بی صورت باشد. لام ما به . ود، به لات و به معاللمان ونیز به همه ی چیزهای دیگر که قاعدتاً جزئی از این سه دسته اند حضوری است. چون همه ی امور و چیزها یا ملول نفس ما هستند و یا لات نفس ما. لام بی صور ، و حضوری، وجه ممیزه ی فلاسفه ی صدرایی و فلاسوفانی است که با رد تصورات به عنوان لام به زبان متوسل شده اند. چون شاید چیز دیگری برای توجیه معرفت های خود نداشتند. هر چه خواسته باشیم در رد و انتقاد بر فرگه و ویتگنشتاین ها بگوییم از همین منظر است. به راستی که نقطه ی افتراق است. از یک طرف عده ای می گویند درک ما از احساسات درونی مان، مانند احساس درد و محبت و غم و... به واسطه ی زبان است. این زبان است که مشخص میکند ما چه رابطه ای را با احساساتمان برقرار کنیم، حتی نامیدن آن را زبان ملاوم میکند، وقتی بازی زبانی نامیدن رایاد گرفتیم، می توانیم احساساتمان را نام گذاری کنیم و از طرفی هم عده ای معتقدند که ما به خود لام داریم و این لام محقق است حتی اگر هیچ ادراک حسی هم نداشته باشیم چگونه می توان میان این دو قوم داوری کرد، وقتی که مسلاه برهان ناپذیر که نه بیان ناپذیر است: من به خود لام دارم هر چند که شاید طرز بیان آن را از دیگران یاد گرفته باشم، اما زبان باشد یا نباشد احساسهای دیگر باشد یا نباشد، م لام دارم. اثبات کن. اثبات پذیر نیست. به خود، به درونت دقت کن متوجه می شوی.(چه کسی است که انکار کند، براین اثبات اعلام حضوری نفس به خود، بیشتر شبیه تنبیه هستند تا برهان.

۹- اینکه ما علام حضوری را به بی صورتی تفسیر کردیم و گفتیم همه ی علامها از این دسته اند، شاید ناخوشایند عده ای باشد و بگویند این تفسیر به رأی محض و در عین حال کاملاً دور از عقل است. در جواب، علاوه ی بر برهانهایی که آوردیم، از باب تنبیه می گوییم که فرگه هم برای اندیشه، ماهیتی این چنین قائل است. دیدیم که نظام معرفتی فرگه دارای سه جزء بود وقتی جلاسه ای مانند درخت است و یا زمین مدور است را میگوییم این جملات اندیشه را بیان ومدلول خود را که صدق باشد، نشان میدهند. حال سوال اینجاست تمایز این دو به چیست؟ به مدلول؟ مدلول هر دو صدق است به تصویرهای مخلافی که از آنها در ذهن نقشی می بندد گفتیم که تصورات ذهنی در نظام معرفتی فرگه تقریباً هیچکاره اند به اندیشه خوب تمایز اندیشه ها به چیست؟ اندیشه ها وقتی لباس ادراک پذیر جلاه را بر تن کنند، درک می شوند. به اعتقاد ما یعنی وقتی به واسطه ی زبان، متکثر ومتعدد می شوند، از آن عالم وحدت، فراچنگ می آیند، متکثر به لباس های گوناگون جملات می شوند، آنگاه درک می شوند. حال چه ایرادی دارد، ما هم بگوییم، لام ما حضوری یعنی به ست. تصورات مخلاف ظهور علام و لازمه ی ادراک هستند، اما خود لام نیستند.

۱۰- بر اساس آنچه درباره ی عالم اندیشه ی فرگه گفته شد، توان مقایسه ای میان آن و عالم ملای که لاسفه ی صدرایی به آن معتقد است، برقرار کرد: هر دو عالم، عالم وحدت و مجرد از ماده و تکثرات مربوط به آن هستند، موجودات عالم اندیشه ی فرگه، فهم می شوند، زمانی که متکثر به لباس زبان وجلاه شوند، عالم وحدت و مجرد از ماده و تکثرات مربوط به آن هستند، موجودات عالم اندیشه ی فرگه، فهم می شوند، زمانی که متکثر به لباس زبان وجلاه شوند، و موجودات عالم مثل لاسفه ی صدرایی با مشاهده ی از دور، تکثر و تمییزشان برای نفس حاصل می شود. هر چند که بدون این مشاهده ی از دور و تکثر و تمییز هم فهمشان ممکن است (چون نفس قلایت ترقی دارد و گفتیم که فهم اصلا به واسطه ی صورت نیست اما موجودات عالم اندیشه ی فرگه، فهمشان، فقط به واسطه ی زبان میسور است.

۱۱- مسئله ی چستی صدق در نظام معرفتی فرگه ویتگنشتاین متأخر و لاسفه ی صدرایی به لای منحل می شود، در واقع می توان نظریه ی صدق این سه را، نظریه ی صدق زائد دانست، توضیح آنکه در منظومه ی معرفتی فرگه، رابطه ی اندیشه و جلاه با صدق و کذب از نوع رابطه ی موصوف بفت نیست. صدق و کذب، صفت نیستند. نمی توان آنها را تعریف کرد. هر تعریفی از آنها به دور یا تسلسل می انجامد. رابطه ی آنها با جلاه و اندیشه آن است که جلاه اندیشه را بیان میکند و از طریق آن صدق و یا کذب را نشان میدهد. البته پنهان نیست که این عبارت به معنی آن نمی باشد که صدق و کذب هر جلاه ای ملاوم و بی نیاز از اثبات است. لاکه صرفاً به همان معنایی است که در متن شرح آن گذشت. یعنی رابطه ی اندیشه و صدق از نوع رابطه ی مفهوم و شی است: ناقص و کامل. به واسطه ی تکمیل با صدق و کذب است که اندیشه قلایت معرفت بودن را دارا می شود. و از جرگه ی جملات خیالی و شاعرانه خارج می شود. در نظام معرفتی ویتگنشتاین، معنای صدق و کذب را باید در کاربرد روزمره ی آن جست، نه آنکه یک سوپر مفهوم لاسفی از آن درست کنیم و به دنبال به دست آوردن احکام مخلافش (تعریف و معیار همچون مگس در بطری، سرگردان شویم. در لاسفه ی صدرایی هم صدق و کذب علوم را حضوراً می فهمیم بی آنکه نیاز باشد برای درک آن به چیز دیگری مراجعه کنیم. در نتیجه مسئله ی صدق و کذب دیگر مسئله ی لاسفی نخواهد بود.

۱۲- رابطه ی ما با تصوراتمان چگونه است؟ «ما به آنها لام حضوری داریم.

این به چه معناست؟ یعنی بدون هیچ واسطه ای آنها را می بینیم، درک می کنیم و وصف می کنیم. اما به اعتقاد ما تصورات دیده نمی شوند، بنابراین آن ارتباطی که با اشیا خارجی به واسطه ی مشاهده کردن آنها برقرار می کنیم، با تصورات نمی توان برقرار کرد: وصف کردن، انتزاع کردن و ... «چرا؟» چون شنیده، بوییده، چشیده و لمس نمی شوند. «این چه ربطی دارد به اینکه تصورات دیده نشوند؟» به دلیل آنکه اگر تصورات، اموری عینی باشند و دیده شوند، باید چشیده و شنیده و ... هم بشوند. هر امر عینی محسوس مثل درخت سنگ گل و ... علاوه بر اینکه دیده میشوند، شنیده و ... هم میشوند اما امور عینی بسیاری داریم که شنیده و چشیده و ... نمی شوند اما باز عینی هستند: فرشتگان، روح و ... ولی آنها دیده هم نمی شوند. اینکه تصورات دیده نشوند، بالواقع امری عجیب و اصلاً انکار بدیهیات است. آخر چگونه می شود، من درختی خیالی را که تصور کرده ام، نبینم، لاه با چشم بیرونی نمی بینم اما باحس درون که می بینم». ما می گوئیم چرا با- درون فقط می بینی؟ چرا لمس نمی کنی؟ چرا بو نمی کنی؟ چون فقط حس باطنی ام به کار دیدن درونی می آید. بسیار خوب چرا حسی درونی نداری که تصورات را لمس کند یا بچشد؟ این مشکل من نیست، تصورات اموری مجرد هستند که صرفاً دیده می شوند. مجرد از چه؟ چه طور مجردی هستند که دیده میشوند اما شنیده نمی شوند. مگر چه تفاوتی میان این دو حس وجود دارد؟ پاسخ این سوال را باید در اصالت دادن به حس بصر در لاسفه ی ارسطویی لاسفه ای که هنوز دست از سراندیشه ی ما برنداشته است.

انسان چیست؟ جسم نامی متحرک حساس بالاراده ی ناطق، همه ی این جنس و فصلها زاییده ی حس بصری هستند. چرا در تعریف انسان این را نمی گنجانیم که مثلاً بوی بدنش از همه متفاوت است یا اگر لمس شود با بقیه اختلاف دارد. و دهها مورد دیگر که می توان برای اختلاف او با دیگران از حس های چهارگانه مغفول مانده استخراج کرد. توجه و تأمل در این

مسأله می تواند ما را از خواب جزمی در مورد تصورات بیدار کند. انکار تصورات به عنوان لام و اینکه دیده نمی شوند، لوازم فراوانی دارد که مهم ترین آن باز اندیشی در اعمالی است.

۱۳- براساس آنچه در بند قبل گفته شد، اعمال عقل مانند: وصف کردن، انتزاع، تصور کردن، مشاهده و حتی استدلال کردن توجیه ها و فرضیه های عقل برای شؤن مخالف معرفتی خویش است. این توجیه ها و فرضیه ها نتیجه ی اجبار و اضطرار عقل، تحت تأثیر زبان، یا نحوه ی تربیت و به طور لای شکل زندگی انسان می باشد. این نظریه ی ما در واقع بسط نظریه ی اضطرار عقل علامه طباطبائی است که شرح آن گذشت [ فرق نظریه ی ما و ویتگنشتاین در اهمیت دادن به لام حضوری و زبان است که همانطور که بیان شد فرق فارق این دو دیدگاه است.

۱۴- بر این اساس اگر از نظر فرگه و ویتگنشتاین متأخر، ماهیت تصویری زبان ما را فریب می دهد و عقل و فهم ما را مسحور می سازد، به گونه ای که ویتگنشتاین متقدم را وادار ساخت که بگوید، اندیشیدن فقط در چارچوب ماهیت تصویری زبان ممکن است هر چند وی فهم امور فرازبانی را انکار نمی کرد و می گفت آن امور نااندیشیدنی اند از نظر ما هم ویژگی تصویر و تصویرسازی عقل، ما را فریب می دهد، فهم ما را جادو میکند، آن هم چه جادو کردنی.

۱۵- مقبول نیست، دیدگاهی که معتقد است، تصور جزئی ما از مثلاً درخت، نتیجه ی ادراک حسی درخت خارجی و برگرفته از آن است. اگر درست است که ما در تعریف درخت، بگوییم: جوهر قابل ابعاد سه گانه ی نامی. و اگر، ت است که ما حس جوهریاب نداریم، پس سوال اینجاست آن تصویری که حس از درخت برای ما به دست می آورد چیست؟ حتی این دیدگاه کانت که معتقد بود، آنچه از جهان محسوس به دست می آوریم، صرفاً عوارض وحسیات پراکنده و نامربوط به هم است که به واسطه ی زمان و مکان متحد میشوند و مثلاً تصویر حسی درخت؛ حاصل می شود، نیز خالی از اشکال نیست. مشکل اینجاست: درک ما از حسیات پراکنده اگر به صورت تصور است، پس این تصور هم باید به قول کانت متحد شده ی به واسطه ی زمان و مکان باشد، که در این صورت از آن مواردی که به واسطه ی زمان و مکان متحد شده اند، سوال میشود و اگر آنها هم تصور باشند مسأله تکرار و در نتیجه تلاسل به وجود می آید و هیچ لامی رای ما حاصل نمی شود و اگر تصور نباشد، پس ماهیت آنها چیست؟ لام ما به آنها چگونه است؟ آیا بسیط حقیقی هستند؟ بسیط حقیقی وجود دارد؟ ما هیچ چیز از جهان محسوس به دست نمی آوریم. این میخ آخر بر تابوت نظریه ی مطابقت است.

## منابع

۱. ابن سینا، الشفا (الهیات)، قم، ذوی القربی، ۱۴۲۸ هـ.ق.
۲. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
۳. استراترن، پل، آشنایی با ویتگنشتاین، ترجمه علی جوادزاده، تهران، نشرمرکز، ۱۳۷۸.
۴. افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی، دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.
۵. پایا، علی، فلسفه تحلیلی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
۶. پلنتینگا، آلوین، و دیگران، مفاهیم بنیادین در معرفت‌شناسی، ترجمه محمد حسین زاده، قم، زلال کوثر، ۱۳۸۲.
۷. پوپر، کارل، جامعه‌ی باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌ا... فولادوند، دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷.
۸. جوادی آملی، عبد...، ریحیق مختوم، ج ۱ و ۲، قم، اسراء، ۱۳۷۵.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۱۰. خاکیان، مرتضی، درآمدی بر نظریه‌های معرفت‌شناسی در اندیشه اسلامی، قم، سروش هدایت، ۱۳۷۸.
۱۱. دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
۱۲. دباغ، سروش، سکوت و معنا (جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین)، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۶.
۱۳. راسل، برتراند، جستارهای فلسفی، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۱۴. رضایی، مرتضی، و دیگران، درآمدی بر معرفت‌شناسی (دروس استاد غلامرضا فیامنی)، قم، موسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۱۵. سبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم، تصحیح سید ابراهیم میانجی، قم، چاپ اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ و ۲، تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۷. شریفی، احمدحسین، معیار ثبوتی صدق قضایا، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
۱۸. طباطبائی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱ و ۲، چهارم، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.
۱۹. عارفی، عباس، «نفس الامر و مناط صدق قضایا»، مجله ذهن، شماره ۷/۶، صفحات ۶۶-۲۳، ۱۳۸۰.
۲۰. عسکری یزدی، علی، شکاکیت (نقدی بر ادله)، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲۱. علوی‌نیا، سهراب، معرفت‌شناسی ریاضی ویتگنشتاین و کواچین، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۰.
۲۲. فرقانی، محمدکاظم، مسائل فلسفه‌ی اسلامی و نوآوری‌های ملاصدرا، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۵.
۲۳. فرگه، گوتلوب، «اندیشه» در فلسفه فرگه، ترجمه یارعلی کردفیروزجائی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
۲۴. فن، ک. ت، مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین، ترجمه کامران قره‌گزلی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
۲۵. فنائی اشکوری، محمد، علم حضوری (سنگ بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی)، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
۲۶. فومرتن، ریچارد، و دیگران، بازگشت به مبنای‌گرایی سنتی، ترجمه رضا صادقی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۲۷. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه از بنتام تاراسل، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
۲۸. کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، دوم، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
۲۹. کرد فیروزجائی، یارعلی، فلسفه فرگه، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
۳۰. کردی، محمد، قضایای حقیقیه، خارجییه و ذهنیه، قم، بی‌نا، ۱۳۸۱.
۳۱. کریپکی، سول ای، نام گذاری و ضرورت، ترجمه کاوه لاجوردی، تهران، هرمس، ۱۳۸۱.
۳۲. کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌ا... فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.



۳۳. گری‌لینگ، ای. سی. و دیگران، نگرش‌های نوین در فلسفه، ترجمه یوسف دانشور، ودیگران، قم، موسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۰.
۳۴. لاریجانی، صادق، فلسفه تحلیلی ۳ (دلالت و ضرورت)، قم، مرصاد، ۱۳۷۵
۳۵. لاکوست، ژان، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران، سمت، ۱۳۷۵
۳۶. مالکوم، نورمن، و دیگران، ویتگنشتاین و تشبیه نفس به چشم، ترجمه ناصر زعفرانچی، تهران، هرمس، ۱۳۸۲
۳۷. ماونس، هاوارد، درآمدی بر رساله‌ی ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۹
۳۸. مدرس زنوزی، آقاعلی، بدایع الحکم، الزهرا، ۱۳۷۶
۳۹. مرادی افوسی، محمد، معرفت‌شناسی قضایای حقیقیه و خارجی، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر، ۱۳۸۰
۴۰. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸
۴۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۵، پنجم تهران، صدرا، ۱۳۷۸
۴۲. معلمی، حسن، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸
۴۳. ملاصدرا، آگاهی و گواهی، ترجمه مهدی حائری یزدی، دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱
۴۴. موحد، ضیاء، از ارسطو تا گودل (مجموعه مقاله‌های فلسفی-منطقی)، تهران، هرمس، ۱۳۸۲
۴۵. نقیب زاده، میر عبدالحسین، نگاهی به نگرش‌های فلسفی سده بیستم، تهران، طهوری، ۱۳۸۷
۴۶. واله، حسین، متافیزیک و فلسفه‌ی زبان، تهران، گام نو، ۱۳۸۲
۴۷. ویتگنشتاین، لودویگ، برگه‌ها، ترجمه مالک حسینی، تهران، هرمس، ۱۳۸۱
۴۸. هادسون، ویلیام دانالد، لودویگ ویتگنشتاین، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، گروس، ۱۳۷۸
۴۹. هارتناک، یوستوس، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶
۵۰. هاک، سوزان، فلسفه‌ی منطق، ترجمه سیدمحمدعلی حجتی، قم، طه، ۱۳۸۲
۵۱. هاملین، دویدو، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴
۵۲. هکر، پیتر، ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران، هرمس، ۱۳۸۵
۵۳. هیتون، جان و دیگران، لودویگ ویتگنشتاین، (قدم اول)، ترجمه محمدفیروز کوهی، تهران، نشر و پژوهش شیرازه، ۱۳۸۱