

معرفت بی واسطه در دیدگاه فرگه

یار علی کرد فیروزجائی

اشاره

فرگه یکی از فلاسفه مشهور در قرن حاضر است و آرای او مورد توجه بسیاری از فلاسفه غرب است. فرگه در فرایند معرفت‌نقشی برای مفاهیم ذهنی قایل نیست و به نظریه‌ی ما در معرفت، حقایق عینی را که اموری مشترک بین الاذهمانند مستقیماً به چنگ می‌آوریم.

نظر فرگه در باب معرفت از این جهت که معرفت را بی‌واسطه می‌داند قابل مقایسه با علم حضوری در فلسفه اسلامی است. نگارنده پس از گزارش تحلیلی - انتقادی آرای فرگه، نکات اشتراک و افتراق نظریه‌ی او را با علم حضوری در فلسفه اسلامی بر شمرده است.

فرگه فیلسوف و ریاضی‌دان آلمانی (۱۸۴۸-۱۹۲۵)، بنیان‌گذار منطق ریاضی و یکی از نقش‌آفرینان اصلی فلسفه تحلیلی است. وی در مسیر تحویل ریاضیات به منطق (یا پروژه

منطق‌گرایی) (Logicism) مباحث گوناگونی را دربارهٔ منطق مطرح می‌کند که از جملهٔ آنها، نقد تند او بر رهیافت روان‌شناختی (Psychologism) در منطق است. او در جریان این نقد، ارزش معرفتی صور ذهنی - اعم از تصور و تصدیق - را انکار می‌کند و دیدگاهی معرفت‌شناختی ارائه می‌کند. این دیدگاه با آنچه که در سنت فکری مسلمانان علم حضوری خوانده می‌شود، بسیار نزدیک است. در گفتار حاضر در صدد هستیم تا با طرح دیدگاه فرگه در این زمینه، میزان وابستگی نظریهٔ معرفت‌شناختی او را به علم حضوری بررسی و تحلیل کنیم. بدین منظور، نخست پس از اشاره‌ای کوتاه به رهیافت روان‌شناختی، نقد فرگه را از آنچه منجر به حذف مفاهیم ذهنی از عرصهٔ معرفت می‌شود مطرح می‌کنیم. سپس نظریهٔ دلالت و معنی‌شناسی فرگه را مطرح می‌کنیم که بر اساس آن، قلمروی جدیدی به نام قلمروی معنی معرفی می‌شود. معارف و علوم بشری متعلق به این قلمرو هستند و بنا بر ادعای فرگه، ذهن شناسنده بدون دخالت و میانجی‌گری مفاهیم و صور ادراکی ذهنی، آنها را به دست می‌آورد و بالاخره نکاتی تطبیقی و مقایسه‌ای دربارهٔ دیدگاه معرفت‌شناختی فرگه و علم حضوری در سنت فکری مسلمانان ارائه می‌شود.

رهیافت روان‌شناختی

در عصر فرگه، گرایشی تجربی رایج شده بود که تلاش می‌کرد روان‌شناسی را مبنای اصل قرار دهد؛ جان استوارت میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) مدعی بود که منطق علمی مستقل از روان‌شناسی و در عرض آن نیست، بلکه بخشی از روان‌شناسی و شاخه‌ای از آن است. این گرایش در عصر فرگه در آلمان طرفدارانی یافت. حس‌گرایان آلمان بر این باور بودند که انطباع حسّی، بنیان معرفت بشری است و مفاهیم و ادراکات چیزی جز طرح‌های بدلی انطباعات حسّی نیستند. در نتیجه علمی که به انطباعات حسّی و فرایند شکل‌گیری و تحولات آنها می‌پردازد، روان‌شناسی علم بنیادین است نه منطق. جوّ حاکم بر فضای منطق در عصر فرگه، چنین جوئی بود. فرگه چنین رویکردی را در منطق روان‌شناسی‌گری (رهیافت روان‌شناختی) نامید، اما آن را منحصر به وضعیت منطق در عصر و روزگار خود ندانست؛ بلکه منطق سنتی را سراسر و در تمام ادوارش مبتلا به این رهیافت دانست (Siuga 1980, P. 2631).

قبل از پرداختن به نقد رهیافت روان‌شناختی فرگه در منطق، توضیح کوتاهی دربارهٔ فرق بین روان‌شناسی و رهیافت روان‌شناختی لازم است. روان‌شناسی علمی است که به روان (= ذهن، روح) و رفتار، انگیزه‌ها، پندارها، خاطره‌ها، یادگیری و اموری از این مهم می‌پردازد؛ اما رهیافت روان‌شناختی، رهیافت یا روشی (در فلسفه یا معرفت‌شناسی یا هر علم دیگری) است که چگونگی شناسایی ما را از موضوعات شناسایی (= چگونگی معرفت ما به امور)، از روش تحلیل ذهن و کارکرد آن توضیح می‌دهد. منظور از رهیافت روان‌شناختی در منطق (ریاضیات) که فرگه علیه آن سخن می‌گوید، این است که در منطق به جای اینکه از اندیشه‌ها [فرگه معنی جمله را اندیشه می‌نامد]، روابط بین آنها و قوانین صدق به عنوان امور مستقل از ذهن و جدا از نفسانیات بحث شود، از آنها به عنوان محتوای آگاهی ذهن و اموری که قائم به شناسنده‌ای هستند، بحث می‌شود. فرگه در موارد گوناگونی از آثار خود، اظهار می‌کند که منطق در دام رهیافت روان‌شناختی گرفتار است و این حقیقت سبب تباهی و رکود آن شده است.

فرگه در جلد اول قوانین اساسی حساب می‌گوید:

در منطق سنتی نیز امیدی به فهم تمییزی نیست که من بین علامت مفهوم (maruof a concept) و خاصیت یک شیء (property of an object) نهادم؛ زیرا ظاهراً منطق سنتی به طور کامل تحت تأثیر روان‌شناسی قرار دارد. اگر انسان به جای اینکه خود اشیا و امور را بررسی کند فقط تمثلات ذهنی آنها، [یعنی] تصوره‌های را بررسی کند، طبیعی است که همهٔ تمایزات عینی از دست می‌روند و در عوض تمایزات دیگری مطرح می‌شوند که به طور کامل بی‌ارزش‌اند (Frege, 1997 b, V.I, P. 201).

وی در ادامه می‌گوید:

صدق نزد من چیزی عینی و مستقل از کسانی است که حکم و تصدیق می‌کنند، [اما] نزد منطق‌دانان روان‌شناسی گرا این طور نیست (Frege, 1997 b, P. 204).

یا می‌گوید:

من قلمروی عینی (objective) اما غیرمادی (non-actual) را می‌پذیرم، در حالی که منطق‌دانان روان‌شناسی گرا به طور خودکار تصور می‌کنند که امر غیرمادی، ذهنی [و شخصی] است (Frege, 1997 b, P. 204 - 205).

فرگه در این عبارتها از ابتلای منطق سنتی به رهیافت روان‌شناختی سخن می‌گوید. وی بر این نکته تأکید می‌کند که منطق‌دانان روان‌شناسی‌گرا به جای اینکه به امور عینی مستقل از ذهن و روان پردازند، تمثیلات و تصوره‌های ذهنی را بررسی می‌کنند؛ برای مثال صدق را که دغدغه اصلی منطق‌دانان است، امر ذهنی و شخصی می‌دانند. در نظر فرگه، منطق‌دانان سنتی تصور می‌کنند که اگر چیزی ذهنی نبود بلکه عینی و مال مشاع (common property) اذهان مختلف بود، باید بر حواس تأثیرگذار باشد و گویا ممکن نیست که چیزی هم عینی، مستقل و بیرون از ذهن شخص باشد و هم نتوان آن را با چشم مشاهده کرد، با گوش شنید یا به شیوه دیگری آن را احساس کرد؛ یعنی اگر چیزی خارج از ذهن است، مادی و بر حواس هم مؤثر است. به دلیل همین پندار، منطق‌دانان سنتی اموری مانند صدق، قضیه، مفهوم و غیره را ذهنی می‌دانند. فرگه با این دیدگاه مخالف است و معتقد است که عینی بودن، مساوی با مادی و مؤثر بر حواس بودن نیست (روشن است که این پندار که اگر چیزی عینی بود، باید مؤثر بر حواس و مادی هم باشد، در سنت فکری مسلمانان جایگاهی ندارد و مردود است). فرگه در مقام اثبات این ادعای خود که امر عینی ضرورتاً مادی و مؤثر بر حواس نیست، به عدد رو می‌آورد و با بررسی درباره آن، نشان می‌دهد که چیزی وجود دارد که عینی است، اما با حواس ترک نمی‌شود و مادی نیست (Frege, 1960, P. 36 - 37 & Frege, 1997 b).

فرگه می‌گوید که منطق‌دانان سنتی چون قلمرو عینی غیر مادی را نمی‌پذیرند، مفهوم را همان ایده‌ها و تصوره‌های ذهنی به شمار می‌آورند و بدین ترتیب به وادی روان‌شناسی وارد می‌شوند. فرگه در کتاب‌ها و مقالات گوناگون خود؛ مانند کتاب‌های مبانی حساب، و قوانین اساسی حساب و مقاله‌های: منطق و اندیشه، درباره معنی، مدلول و غیره در مورد این مسأله به بحث و بررسی پرداخته است. در نظر فرگه، تصوره‌های و تصدیقات موجود در ذهن موضوع بحث منطق نیست و منطق با اموری که موجود در ذهن و متکی به نفس شناسنده باشند، کار ندارد.

قبل از اینکه به انتقادهای اشکال‌های فرگه بر رهیافت روان‌شناختی در منطق پردازیم، لازم است به این نکته توجه کنیم که فرگه با منطق سنتی رایج در عصر خودش

مواجه بود و اشکالها و اعتراض‌های او متوجه منطقی است که در آن روزگار در آلمان و اروپا رایج بوده است. این منطق گرچه که همان منطق ارسطویی بود، اما کما بیش با منطق سنتی رایج در آثار اندیشمندان اسلامی تفاوت‌هایی داشت، با این حال انتقادات فرگه بر منطق سنتی به‌گونه‌ای است که متوجه منطق سنتی مسلمانان نیز می‌شود.

اشکالات فرگه بر رهیافت روان‌شناختی

اما بعضی از اشکالاتی که فرگه بر رهیافت روان‌شناختی در منطق وارد می‌کند و به بحث این مقاله مربوط می‌شود، به شرح ذیل است:

۱. اگر مفاهیم و اندیشه‌ها و اموری که منطق درباره آنها بحث می‌کند همان تصویرها و تصدیق‌های ذهنی باشند لازم است که این امور ذهنی دارای دو ویژگی ناسازگار و مختلف باشند:

أ. از یک سو باید ذهنی و شخصی باشند، چون بخشی از محتوای آگاهی در ذهن خاصی هستند و از سوی دیگر باید مشاع و مشترک بین اذهان گوناگونی باشند، چون قوانین منطق، قوانین ثابت و مشترک بین انسان‌ها است و درباره موضوعات ثابت و یکسانی مطرح است (Frege, 1997 b, P. 205).

۲. علاوه بر این، تناقض و تنافی بین احکام و قضایا [و به تعبیر فرگه تناقض و تنافی بین اندیشه‌ها] ممکن نیست، زیرا ادراکات هر شخصی غیر از ادراکات دیگری است و مبنای مشترکی وجود ندارد تا بر اساس آن، تناقض محقق شود. در نتیجه معیار بودن قوانین منطق و داور نهایی بودنش از دست می‌رود (Frege, P. 233 - 234. & Frege, P. 205 - 206). (Frege, 1997 d, 1997 b, P. 205 - 206).

۳. روان‌شناسی‌گری در منطق به ایدئالیسم معرفت‌شناختی منجر می‌شود (Frege, 1997 d, P. 244 - 245).

۴. حوزه امور روان‌شناختی از قبیل تصور و تصدیق، حوزه تجربه درونی و شخصی است که غیر قابل انتقال است، اما حوزه منطق، حوزه معانی عینی انتقال‌پذیر بین اذهان و اشخاص است. به عبارت دیگر اگر معرفت را مرکب از امور ذهنی؛ مانند تصور و تصدیق بدانیم، معرفت امری شخصی می‌شود و از فردی به فردی دیگر و یا از نسلی به نسل دیگر قابل انتقال نیست. علاوه بر این معرفت امری نسبی می‌شود که متناسب با افراد، نسل‌ها، زمان‌ها و مکان‌های متفاوت، مختلف

خواهد بود. (Frege, 1997 e, P. 154 – 155 & Logic, P. 234 – 237, & Abrief, Frege, 1997 a, P. 300).
(P. 240 P. 302 & Dummett, 1960, & Frege. 1997 c).
عمده اشکالات فرگه بر رهیافت روان‌شناختی در منطق، نکاتی بود که در اینجا به طور خلاصه
ذکر کردیم. البته او نکات دیگری نیز در این باره دارد که به جهت کوتاه کردن سخن و عدم
موضوعیت، در این گفتار از ذکر آنها چشم‌پوشی می‌کنیم.

یک بحث انتقادی

قبل از اینکه به راه حل پیشنهادی فرگه بپردازیم، یک بحث کوتاه انتقادی را درباره دیدگاه فرگه و
ادعاهای او مطرح می‌کنیم.

نخست اینکه: اگر رهیافت روان‌شناختی و روان‌شناسی‌گری در منطق بدین معنی
باشد که تصورها، تصدیق‌ها و به طور کلی محتوای ذهن از حیث وجودشان در ذهن،
قیام آنها به نفس، چگونگی حصول و تکون آنها در ذهن و تغییراتی که بر آنها عارض
می‌شود و تجزیه و ترکیب‌های فیزیولوژیکی‌ای که به آنها مربوط می‌شود، به وسیله
منطق‌دان بحث و بررسی شود، این رویکرد برای منطق خانمان‌سوز و تباه‌گر است و باید
از آن اجتناب کرد. اما اگر تصورها و تصدیق‌های ذهنی از جهت حکایت آنها از مطابق،
ما به ازای آنها و از لحاظ کاشفیت از واقع به وسیله منطق‌دان بحث شود، نمی‌توان آن را
روان‌شناسی‌گری نامید؛ زیرا حقیقت علم و معرفت همین است و راه دیگری غیر از این
وجود ندارد و علوم‌ی که در دست داریم، همه از راه مفهوم و تصورها و تصدیق‌های
ذهنی برای ما حاصل شده‌اند. می‌توان این‌گرایش را به جای روان‌شناسی‌گرایی،
مفهوم‌گرایی (conceptualism) نامید که نه تنها در منطق جایز، بلکه لازم و گریز ناپذیر
است. فرگه بحث از تصورها و تصدیق‌های ذهنی را به طور مطلق روان‌شناسی‌گری
می‌داند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که او حیث دومی را که برای تصورها و
تصدیق‌های ذهنی (یعنی حیث کاشفیت آنها) ذکر کردیم، خارج از قلمروی منطق
می‌داند. البته این تفکیک در آثار فرگه مشاهده نمی‌شود و احتمالاً او به هیچ‌وجه متوجه

آن نشده بود، اما در هر صورت تفکیک بین حیثیت وجود و حیثیت حکایت مفاهیم و تصوره‌های ذهنی، تفکیک درست و مناسبی است که غفلت از آن، موجب خلط و اشتباه می‌شود.

دوم اینکه: بر اساس تفکیک بین دو حیثیت مفاهیم و تصورها و تصدیق‌ها ذهنی، همه اشکالاتی که فرگه بر منطق سنتی وارد کرده است، رفع می‌شود. به این صورت که مفاهیم و اندیشه‌های ذهنی در اذهان مختلف وجودهای مختلف خاص هر ذهن را دارند، اما حکایت‌های یکسان و مشترک دارند؛ یعنی از واقعیت واحدی حکایت می‌کنند و امر یکسانی را کشف می‌کنند. بدین ترتیب هم اشکال نسبییت و غیر قابل انتقال بودن معرفت رفع می‌شود و هم توهم عدم امکان تناقض، تنافی، نقض ابرام و اشکالات دیگر. بحث در این زمینه نیاز به مجال دیگری دارد.

راه حل فرگه: معرفی معنی

پس از اشاره انتقادی مذکور، راه حل فرگه را برای مسأله مطرح می‌کنیم. فرگه در عوض کنار نهادن تصوره‌های و تصدیق‌های ذهنی از قلمروی معرفت و منطق، چه چیزی را جایگزین آن می‌کند که هم از اشکال‌های گفته شده به دور است و هم شایسته معرفت و منطق است؟ فرگه به جای محتوای آگاهی ذهن و مفاهیم ذهنی، «معانی» را پیش می‌کشد. معنی چیست؟ برای پاسخ به این پرسش چاره‌ای جز اشاره (ولو کوتاه) به نظریه دلالت (theory of reference) فرگه نیست. ما درباره اشیا می‌گوییم که پیرامون ما قرار دارند سخن می‌گوییم و اظهار نظر می‌کنیم؛ برای مثال درباره قلمی که با آن می‌نویسم، می‌گوییم: «این قلم سفید است» یا درباره میز می‌گوییم: «این میز از چوب ساخته شده است» و مانند آن. در اینجا واژه‌ها و الفاظی را استفاده می‌کنیم و درباره چیزهایی اظهار نظر و ابراز عقیده می‌کنیم. این واژه‌ها و الفاظ - هم به صورت منفرد و هم به صورت مرکب - بر چیز یا چیزهایی دلالت می‌کنند. فرگه آن چیزهایی را که الفاظ و واژه‌ها بر آنها دلالت می‌کنند و یا به عبارت دیگر آن چیزهایی را که بتوان درباره آنها سخن گفت، مدلول (bedeutung) می‌نامد. تا اینجا روشن است که برای دلالت لفظ بر چیزی، باید واژه و لفظی وجود داشته باشد که «دال» خوانده می‌شود و «مدلولی» وجود دارد که درباره آن سخن

گفته می‌شود. آیا دلالت فقط مبتنی بر واژه و مدلول آن است، یا چیز دیگری هم باید در بین باشد؟

در منطق سنتی گفته می‌شود که لفظ از راه صور ذهنی و مفاهیم بر اشیای خارجی دلالت می‌کند، اما فرگه به دلیل اینکه صور ذهنی را خارج از عرصه معرفت و منطق می‌داند، نمی‌تواند این نظر را بپذیرد. او به جای صور ذهنی و مفاهیم، از معنی (sinn) سخن می‌گوید و معتقد است که واژه از راه معنی بر مدلول دلالت می‌کند. فرگه در مقاله «درباره معنی و مدلول» به اثبات معنی و بیان احکام و ویژگی‌های آن می‌پردازد. اصطلاح «معنی» نزد فرگه، اصطلاح فنی خاصی است که غیر از اصطلاح عرفی «معنی» است. مراد از اصطلاح عرفی، معنی آن چیزی است که از لفظ اراده می‌شود یا از لفظ به ذهن خطور می‌کند، اما معنی مورد نظر فرگه، مستقل از اراده و ذهن است و مرادش چیزی غیر از تصورات ذهنی، رنگ‌آمیزی‌ها و سایه روشن‌هایی است که لفظ در ذهن ایجاد می‌کند. بنابراین مقصود وی از معنی امری عینی و مستقل از اذهان اشخاص است. اما برای همه اذهان قابل درک است (Frege, 1997 e, P. 154 – 155 & Frege, 1997 f, P. 342 – 345). معنی مشاع (common property) همه انسان‌ها است و هیچ کس نمی‌تواند آن را مانند تصورات ذهنی‌اش به تملک انحصاری خود درآورد و بنابراین قابل انتقال به افراد دیگر است. معنی به مرور زمان و اختلاف مکان تغییر نمی‌کند. فرگه بر بی‌زمان بودن معنی و بی‌مکان بودن آن و نیز وجود عینی و مستقل از ذهن انسانی آن تأکید فراوان دارد.

جایگاه معنی در نظریه دلالت فرگه بدین ترتیب است که: واژه معنی را بیان می‌کند (expresses) و از راه آن بر مدلولش دلالت می‌کند (stands for) یا آن را نشان می‌دهد (designate). بدین ترتیب نظریه دلالت فرگه مبتنی بر تثلیث: واژه، معنی و مدلول است. در نتیجه او سه قلمروی متناظر را عرضه کرده است: ۱. قلمروی الفاظ و واژه‌ها. ۲. قلمروی معانی. ۳. قلمروی مدلول‌ها.

در طرح فرگه معانی از جهتی مشابه تصورات ذهنی‌اند و از جهت دیگری مشابه مدلول‌ها و اشیای خارجی‌اند. از آن جهت که معانی محسوس نیستند و حواس از آنها تأثیر نمی‌پذیرد و برای مثال نمی‌توان آنها را با چشم مشاهده کرد، شبیه تصورات ذهنی

هستند چون تصوره‌های ذهنی را هم نمی‌توان حس کرد، بنابراین از اشیای خارجی فاصله می‌گیرند. اما از آن جهت که معانی از ذهن مستقل هستند، قائم به آگاهی و نفس آگاه نیستند، عینیت دارند، به اشیای خارجی شباهت دارند و از تصوره‌های ذهنی فاصله می‌گیرند.

فرگه معنی جمله را اندیشه می‌نامد و در مقاله‌ای به همین نام به تفصیل درباره آن سخن می‌گوید. در نظر او معانی جمله‌ها؛ یعنی اندیشه‌ها که وجود عینی در خارج دارند، علوم و معارف بشر را تشکیل می‌دهند و در اصل هر گونه معرفت و شناختی از راه ادراک معنی متناظر با آن به دست می‌آید و چون به صورت عینی وجود دارند و به ذهن اشخاص قائم نیستند، همواره ثابت و پایدارند و از آن جهت که هر شخصی می‌تواند از آنها آگاه شود، انتقال پذیرند (Frege, 1997 f, P. 336 – 337).

توجه و دقت در دیدگاه‌های فرگه که تاکنون توضیح داده شده است، روشن می‌کند که او منکر علم حصولی است. زیرا علم حصولی، علم به چیزی به واسطه صورت ذهنی و مفهوم ادراکی آن است و از نظر فرگه صور ذهنی نمی‌توانند معرفت، به آن معنی که ما در علوم به دنبال آن هستیم باشند. بدین معنی که علوم مرکب از حقایق ثالث و ابدی‌ای هستند که خزانه مشترک انسان‌ها هستند و در تملک ذهن یا اذهان خاصی نیستند، اما صور و مفاهیم ذهنی، شخصی و انتقال ناپذیرند.

اگر هر اندیشه‌ای به دارنده‌ای نیاز داشته باشد و به محتوای آگاهی او متعلق باشد، پس این اندیشه فقط به او تعلق دارد و هیچ‌گونه علمی وجود نخواهد داشت که مشترک بین افراد متعدد باشد و آنها بتوانند بر روی آن کار کنند. بلکه شاید بتوان گفت من علم خودم را خواهم داشت، یعنی مجموعه‌ای از اندیشه‌ها را که مالکش من هستم و دیگری علم خودش را هر یک از ما دلمشغول محتوای آگاهی خودش است (Frege, 1997 f, P.). (336)

بنابراین علوم باید مستقل از ذهن وجود داشته باشند که انسان در فرایند کسب معرفت از آنها آگاه می‌شود، اما چگونه این عمل معرفت تحقق می‌یابد و انسان عالم می‌شود؟

... اگر می‌خواهیم از [قلمروی] امر ذهنی و شخصی به طور کامل خارج شویم، پس باید معرفت را به مثابه فعالیتی تلقی کنیم که آنچه را که شناخته می‌شود نمی‌آفریند، بلکه

چیزی را که از قبل وجود داشته است، فراچنگ می‌آورد (grasps). استعاره فراچنگ آوردن (grasping) به صورت مطلوبی برای ایضاح این مسأله مناسب و شایسته است. اگر من مدادی را فراچنگ آورم، امور مختلفی در بدن من رخ می‌دهد: تحریک اعصاب، تغییراتی در کشیدگی و فشار عضلات، زردپی‌ها و استخوان‌ها، تغییراتی در گردش خون. اما مجموعه این حوادث نه مداند و نه مداد را می‌آفریند. مداد مستقل از این حوادث موجود است. برای [عمل] فراچنگ آوردن وجود چیزی که قرار است فراچنگ آید، حیاتی است. همچنین آنچه که ما به صورت ذهنی و عقلی فراچنگ می‌آوریم، مستقل از این فعالیت، [و] مستقل از تصورات و تغییراتی که متعلق به فراچنگ آوردن یا مقارن با آن هستند وجود دارد، و آن چیز نه مجموعه این تغییرات است و نه بوسیله این مجموعه به عنوان بخشی از حیات ذهنی ما خلق می‌شود (Frege, 1997 b, V.I, P. 206).

فرگه در نامه‌ای به هوسرل می‌نویسد:

قضیه فیثاغورث اندیشه واحدی را برای همه انسان‌ها بیان می‌کند، در حالی که هرکسی تصورات، احساسات و اراده‌های خودش را دارد که متفاوت از تصورات، احساسات و اراده‌های دیگران است. اندیشه‌ها [فراموش نکنید که فرگه معنی جمله‌ها را اندیشه می‌نامد] موجودات ذهنی نیستند و اندیشیدن تولید درونی چنین موجودات ذهنی‌ای نیست، بلکه فراچنگ آوردن اندیشه‌هایی است که پیشاپیش به صورت عینی حاضر و موجودند (Frege, 1997 c, P. 302).

عبارت‌هایی که دارای مضمون مشابه عبارت‌های مذکور هستند، در آثار دیگر فرگه نیز یافت می‌شود. فرگه در اینجا عنصر جدیدی را مطرح می‌کند که در بحث اصلی مقاله حاضر نقش کلیدی و مهمی دارد. فرگه با تفکیک بین تصورها و تصدیق‌های ذهنی و اندیشه، ادعا می‌کند که متعلق معرفت اندیشه است که امری عینی و مستقل از ذهن است، اما آگاهی از اندیشه و علم به آن با فراچنگ آمدن آن اندیشه به دست می‌آید.

در علم حصولی وقتی انسان به چیزی معرفت می‌یابد و از آن آگاه می‌شود این معرفت و آگاهی از راه صور و مفاهیم ذهنی به دست می‌آید؛ یعنی نخست صورت شیء خارجی در ذهن حاصل می‌شود و سپس نفس از راه آن به محکی و دارای صورت علم پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۲ - ۱۷۱؛ مطهری، بی‌تا، ص ۱۹۱ - ۱۹۰). همه علوم متعارف بشری از سنخ علم حصولی است و با وساطت صور ذهنی است. بر اساس این تبیین از معرفت، علوم ما عبارت‌اند از؛ تصورات و تصدیقات ذهنی. اما همان‌طور

که پیش تر گفته شد فرگه می‌پندارد که تصورها و تصدیق‌های ذهنی نمی‌توانند علوم بشری را تشکیل دهند، وگرنه معرفت امری درونی و روان‌شناختی خواهد شد که سرانجامش نسبت معرفت و انتقال‌ناپذیری آن یعنی سدّ باب افاده و استفاده علمی است. او معانی را جایگزین تصورها و تصدیق‌های ذهنی می‌کند و معتقد است که علوم و معارف بشری همین معانی‌اند که همواره و به طور ازلی و ابدی در خارج موجودند، ولی آگاهی انسان از آنها همیشگی نیست؛ بلکه وقتی که در صدد بر می‌آید تا از چیزی آگاه شود و اقدام به تلاش عقلی و ذهنی می‌کند، معنی را به چنگ می‌آورد و از آن آگاه می‌شود. البته تأکید اصلی فرگه بر بخشی از معانی، یعنی اندیشه‌ها است و بنابراین از فراچنگ آوردن اندیشه‌ها سخن می‌گوید. ذهن اندیشه را فراچنگ می‌آورد همان‌طور که دست به مداد چنگ می‌افکند و آن را فراچنگ می‌آورد. فرگه اندیشیدن به یک اندیشه را فراچنگ آوردن می‌نامد. او در پاورقی بر مقاله اندیشه می‌نویسد:

انسان چیزی را مشاهده می‌کند، تصویری دارد و اندیشه‌ای را فراچنگ می‌آورد یا به آن می‌اندیشد. وقتی که او اندیشه‌ای را فراچنگ می‌آورد یا به آن می‌اندیشد، آن را نمی‌آفریند، بلکه فقط در نسبت خاصی با چیزی که در قبل وجود داشته است، قرار می‌گیرد نسبتی متمایز از مشاهده کردن چیزی یا داشتن تصویری (Frege, 1997 f, P.).

(337)

فراچنگ آوردن فرگه را می‌توان به وجدان و یافتن برگرداند و بدین ترتیب به علم حضوری رسید؛ زیرا در عمل فراچنگ آوردن اندیشه، مفاهیم و صور ذهنی نقشی ندارند. علم حضوری علمی است که بدون واسطه به ذات معلوم متعلق می‌گیرد و وجود خارجی و عینی معلوم برای عالم حاضر است و عالم آن را می‌یابد. در علم حضوری، مفاهیم ذهنی هیچ نقشی ندارند و کاری برای عالم انجام نمی‌دهند، بلکه عین معلوم نزد عالم حاضر است و عالم آن را شهود می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۷۲ - ۱۷۱؛ مطهری، بی‌تا، ص ۱۹۱-۱۹۰).

فرگه می‌گوید:

عالم یا ذهن شناسنده، اندیشه‌ای را که از قبل موجود بوده است فراچنگ می‌آورد و آن را شهود می‌کند.

سخن فرگه دربارهٔ فراچنگ آوردن، منحصر به اندیشه [که معنی جمله است] نیست، بلکه معنی به طور مطلق؛ یعنی معنی هر واژه‌ای مال مشاع همهٔ انسان‌ها است و هر کسی می‌تواند آن را فراچنگ آورد و در یابد.

بدین ترتیب فرگه برای اجتناب از رهیافت روان‌شناختی در منطق و برای اجتناب از شخصی و نسبی شدن معرفت و علوم، به این دیدگاه روی می‌آورد که معانی واژه‌ها که متعلق معرفت و علم بشری را تشکیل می‌دهند، به صورت عینی و مستقل از ذهن در خارج موجودند و آگاهی انسان از آنها به این صورت است که آنها را فراچنگ می‌آورد. به عبارت دیگر بدون اینکه آنها را وارد حوزهٔ شخصی و انحصاری خود کند، شهود و وجدان می‌کند. معرفت به حقایق علوم گوناگون - فیزیک، شیمی، ریاضی، الاهیات و ... - به شیوهٔ فراچنگ آوردن آنها است. این تبیین، همهٔ علوم و معارف را از دایرهٔ علم حصولی خارج می‌کند و آنها را به روایت خاصی از علم حضوری برمی‌گرداند. البته قابل توجه است که نمی‌توان فراچنگ آوردن فرگه را با همهٔ لوازم و احکامش، بعینه همان وجدان در علم حضوری اندیشمندان اسلامی تلقی کنیم؛ زیرا اگر چه که در هر دو نقش واسطهٔ ذهنی منتفی است، اما تفاوت‌هایی نیز وجود دارد که باید بدان توجه کرد.

یک بحث انتقادی دربارهٔ معنی

تلاش فرگه این بوده است که اثبات کند، معنی به طور کلی و معنی جمله؛ یعنی به طور خاص اندیشه که معارف و علوم بشری مرکب از آن است امری ذهنی نیست، بلکه عینی است و مستقل از اذهان وجود دارد. دلیلی که او بر این ادعا اقامه کرده، این است که اگر معنی و اندیشه که علوم بشری را تشکیل می‌دهند امری ذهنی و به سخن او ایده یا تصور باشند، علمی که بین عالمان مشترک و قابل نقض و ابرام از سوی افراد مختلف باشد، ممکن نخواهد بود، هر کسی با ذهنیات اختصاصی خودش تنها و در جهان درونی‌اش محبوس می‌شود و معرفت انتقال‌ناپذیر می‌شود. فرگه برای فرار از این پیامدهای ناگوار - و در یک کلام برای اجتناب از نسبییت معرفت -، این نظریه را پیشنهاد می‌کند که: اندیشه امری است عینی و غیر ذهنی که امری مشترک همهٔ بشر است و فراچنگ آنها در می‌آید. در نقد این دیدگاه نکات ذیل قابل توجه است:

نخست: علوم و معارف متعارف بشری، مرکب از صور ادراکی ذهنی؛ یعنی تصورها و تصدیق‌ها هستند و وجودشان در ذهن هر چند که ذهنی، شخصی و انتقال‌ناپذیر است، اما حکایت‌گری و نشان‌دهندگی آنها نسبت به ماورای خودشان غیر شخصی و انتقال‌پذیر است.

دوم: قول به وجود معانی و اندیشه‌ها در خارج از قلمرو ذهن و نفس، به عنوان حقایق عینی نیازمند برهان متقن فلسفی است و فرگه چنین برهانی اقامه نکرده است. وی فقط در جریان ارائه نظریه دلالت و رفع مشکلی که درباره طرفین «این همانی» در قضایای اتحادیه برای او بوجود آمده بود، پای معنی را به میان آورده است (Frege, 1997 e. P. 151 – 153) در حالی که مشکل مذکور از راه‌های دیگری نیز قابل رفع است و برای رفع مشکل که راه حل دیگری دارد، نمی‌توان موجودات جهان را - بدون دلیل دیگری - دو برابر کرد.

سوم: بنا بر قول به اینکه تصورها و تصدیق‌های ذهنی واسطه معرفت بشر به اشیا هستند، حیثیت کاشفیت و حکایت‌گری تصورها و تصدیق‌ها، انسان را به جهان خارج رهنمون می‌شوند. بنابراین انسان در جهان درونی‌اش محسوس نمی‌ماند، زیرا از دریچه این صور به خارج نگاه می‌کند. اما بنا بر نظر فرگه، انتقال انسان به جهان خارج مبهم باقی می‌ماند.

فرگه گفته است:

برای انتقال به جهان خارج، تصورها و انطباق‌های ذهنی بی‌فایده‌اند و پای امر نامحسوس باید در میان بیاید تا انتقال به خارج میسر شود و همین امر نامحسوس؛ یعنی معنی است که در جهان خارج را به روی ما می‌گشاید (Frege, 1997 f. P. 343).

پرسشی که در این جا مطرح می‌شود، این است که این امر نامحسوس (یعنی معنی) درونی است یا بیرونی؟ اگر درونی و ذهنی باشد، چه فرقی با تصورها و مفاهیم ذهنی دارد؟ چرا تصورها و مفاهیم ذهنی ناتوان از خارج‌نمایی‌اند، اما این امر نامحسوس این قابلیت را دارد؟ (البته فرگه این شق را قبول ندارد) اگر این امر افزوده نامحسوس مستقل از ذهن و خارجی است (که مورد قبول فرگه است)، سؤال این است که چگونه چشم فهم انسان به این امر خارجی گشوده می‌شود و چگونه انسان از سرزمین نفس پا بیرون می‌گذارد و به آن امر خارجی چسب می‌اندازد؟ خلاصه اینکه، فرگه فراچنگ آمدن

را تبیین نکرده و تفسیر روشنی از آن ارائه نداده است تا پرسش‌های فوق پاسخ داده شود.

علم حضوری

در میان مباحث گذشته اشاره که از نظر فرگه بشر برای اینکه به چیزی علم پیدا کند، باید معنی متناظر با آن را فراچنگ آورد و در فرآیند معرفت مفاهیم و صور ذهنی نقشی ندارند. بنابراین می‌توان گفت که معرفت در نزد فرگه، همواره معرفت غیر مفهومی است و به همین سبب گفتیم که فرگه به علم حضوری نزدیک می‌شود و شاید بتوان تفسیر او را از معرفت، روایت خاصی از علم حضوری تلقی کرد. بنابراین شایسته است که برای روشن‌تر شدن نسبت بین علم حضوری در نزد اندیشمندان اسلامی و در یافتن معنی در نزد فرگه، نکاتی تطبیقی و مقایسه‌ای مطرح شود، اما لازم است که قبل از آن توضیح مختصری درباره علم حضوری ارائه شود.

برای به دست دادن تصویر روشنی از علم حضوری، باید آن را در مقایسه با علم حصولی مطرح کرد. یکی از تقسیمات علم (و اولین آنها)، تقسیم علم به حضوری و حصولی است. علم حصولی علمی است که در آن واقعیت علم با واقعیت معلوم دو تا است و عالم از راه علم به چیزی، به خود آن چیز منتقل می‌شود. در اینجا واقعیت علم به عالم حاضر است و از واقعیت معلوم حکایت می‌کند؛ مانند علمی که به اشیای پیرامون خود داریم. برای مثال وقتی که به ماه عالم هستیم، تصویری ذهنی در نزد خود داریم و آن علم ما را تشکیل می‌دهد و از معلوم که خود ماه خارجی است، حکایت می‌کند و هر گاه خواستیم ماه را به خاطر آوریم، در واقع تصویری را که از ماه در حافظه ما موجود است. احضار می‌کنیم و مورد ملاحظه قرار می‌دهیم. خلاصه اینکه در علم حصولی، عالم با وساطت تصویر ذهنی به معلوم علم دارد. اما علم حضوری علمی است که وساطت تصویر ذهنی در آن متفی است، واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و عالم بدون دخالت و وساطت مفهوم ذهنی شخصیت واقعی معلوم را می‌یابد. برای مثال وقتی که اراده می‌کنیم کاری انجام دهیم یا وقتی که خوشحال هستیم و یا از چیزی لذت می‌بریم، واقعیت اراده، خوشحالی و لذت را درک می‌کنیم و از آن آگاه هستیم و برای توجه به این امور، به صورت ذهنی نیاز نداریم. علم نفس به خودش از قبیل علم حضوری است؛

یعنی نفس از خودش آگاه است و این آگاهی به سبب صورتی ذهنی نیست، بلکه خودش نزد خودش حاضر است و از خود غایب نیست. البته نفس علاوه بر اینکه خودش را با علم حضوری درک می‌کند، با علم حصولی هم به خودش علم دارد؛ یعنی پس از اینکه خودش را به طور حضوری یافت، دستگاه ادراکی یعنی ذهن او می‌تواند از این یافته حضوری تصویربرداری کند که علم او به خودش از راه آن تصویر، علم حصولی خواهد بود. علاوه بر اینکه نفس به خودش علم حضوری دارد، به قوا، عملکرد، انفعالات، ادراکات و حالات درونی خود؛ مانند شک، یقین و غیره نیز علم حضوری دارد.

با توجه به این حقیقت که در علم حضوری، عالم معلوم را بدون میانجی‌گری صورت ذهنی درک می‌کند، امر دائرمدار یافتن و نیافتن است؛ یعنی یا عالم چیزی را درک می‌کند و علم حضوری به آن دارد و یا آن را درک نمی‌کند و بنابراین علم حضوری به آن ندارد و امکان فرض دیگری - یافتن نادرست یعنی کذب و خطا - در بین نیست. این امر بر خلاف علم حصولی است که میانجی‌گری صورت ذهنی، موجب این می‌شود که بتوان گفت؛ ممکن است واسطه نقش خود را به درستی ایفا نمی‌کند و بنابراین پای احتمال خطا به میان می‌آید. یعنی علم حضوری بر خلاف علم حصولی خطاناپذیر است. نکته دیگری که درباره علم حضوری باید توجه کرد، این که هر علم حضوری‌ای همراه با علم حصولی متناظری است. وقتی نفس چیزی را با علم حضوری یافت، دستگاه ادراکی او بدون واسطه فعالیت خود را آغاز کرده و از آن یافته حضوری عکس‌برداری می‌کند، تصویری از آن می‌سازد و علمی که به سبب این تصور برای نفس حاصل می‌شود، علم حصولی است. علم ما به دردها، غم‌ها، شادی‌ها و اراده‌های گذشته ما، از قبیل علم حصولی است (مطهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۳ - ۱۹۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۷ - ۱۷۱).

نکته مهم این است که بنیاد علم بر علم حضوری استوار است، زیرا علم عالم حتی در علوم حصولی در درجه نخست علم حضوری است. توضیح اینکه علم حصولی یعنی: تصورها و تصدیق‌های ذهنی که با علم حضوری برای نفس معلومند و نفس واقعیت آنها را به طور حضوری درک می‌کند و ممکن نیست که علم نفس به آنها، حصولی یعنی به

واسطه صور ذهنی دیگری باشد؛ زیرا در این صورت سلسله‌ای نامتناهی از صور ردیف می‌شوند و نفس هرگز عالم نخواهد شد. به عبارت دیگر اگر نفس به چیزی در خارج علم پیدا کند، باید به صورت ذهنی آن چیز عالم شود و برای اینکه به صورت ذهنی آن عالم شود، باید صورتی ذهنی از آن صورت ذهنی داشته باشد و برای اینکه به صورت ذهنی صورت ذهنی آن چیز عالم شود؛ باید به صورت ذهنی آن عالم شود و هلم جراً بتسلسل. بنابراین باید پذیرفت که علم نفس به صور ذهنی علم حصولی نیست، بلکه علم حضوری است و نفس صور ذهنی؛ یعنی علوم حصولی را با علم حضوری درک می‌کند. گذشته از این، علم حصولی به انحاء دیگری نیز وابسته به علم حضوری است که پرداختن به آنها، خارج از حوصله این مقاله است.^۲

نکات مقایسه‌ای

اکنون نکاتی تطبیقی و مقایسه‌ای را درباره فراچنگ آوردن اندیشه در نزد فرگه و علم حضوری در نزد اندیشمندان اسلامی ذکر می‌کنیم و بحث را خاتمه می‌دهیم.

۱. در علم حضوری در سنت اسلامی، مفاهیم و صور ذهنی هیچ نقشی ندارند، بلکه خود معلوم نزد عالم حاضر است و عالم آن را درک و شهود می‌کند. در نزد فرگه نیز معرفت به اندیشه‌ها، بدون دخالت و وساطت مفهوم و صور ذهنی تحقق می‌یابد و خود معلوم که معنی لفظ و اندیشه است، به چنگ عالم می‌آید و ذهن آن را درک می‌کند. البته هم علم حضوری سنت فکری اسلامی و هم فراچنگ آوردن اندیشه نزد فرگه، مقارن است با حصول صور ذهنی؛ با این تفاوت که در سنت فکری اسلامی، آن صور ذهنی علوم دیگری (علوم حصولی) هستند که از علم حضوری اخذ شده‌اند، ولی در نزد فرگه این صور ذهنی هر چند که اجتناب ناپذیرند، اما هیچ معرفتی برای انسان به بار نمی‌آورند و شایسته این نیستند که معرفت نامیده شوند.

۲. در سنت فکری اسلامی - به خصوص در دوران معاصر - علم حضوری نقطه آغاز تکون علم حصولی و سنگ‌بنای شناخت تلقی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۷-۱۷۱؛ علامه طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۹۹) و علم حصولی با گستره بیش‌تری در کنار علم حضوری پذیرفته می‌شود؛ اما فرگه هیچ نقشی برای علم حصولی در ساختمان و سازمان معرفت بشری قایل نیست و صور و ادراکات ذهنی را خارج از

عرصه معرفت می‌داند و بدین وسیله همه علوم از سنخ علوم حضوری می‌شوند. بنابراین هر دو سنت در تکیه بر علم حضوری - یعنی معرفت غیر مفهومی - مشترکند، اما در تجویز علم حصولی مختلفند.

۳. یکی دیگر از نکات قابل توجه، افلاطونی‌گری (Platonism) در دیدگاه بعضی از اندیشمندان اسلامی و فرگه است. ملاصدرا معتقد است که ادراک عقلی، مشاهده حضوری موجود مجرد عقلی است (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۹۸۹، ص ۲۹۰ - ۲۸۸). اما علامه طباطبایی به طور مطلق علم حصولی را به علم حضوری برمی‌گرداند و علم حصولی را محصول یک اعتبار عقلی می‌داند. توضیح اینکه صور ادراکی‌ای که به ظاهر قائم به ذهن و حال در نفس هستند، و از اشیای خارجی مادی؛ یعنی دارای صورت حکایت می‌کنند، در حقیقت موجودات مجردی هستند که از موجودات خسارچی مادی قوی‌تر و شدیدترند، به طوری که علت آنها محسوب می‌شوند. نفس این موجودات مجرد را مشاهده می‌کند و با علم حضوری درک می‌کند. بنابراین علم حصولی با همه اقسامش یعنی حسی، خیالی و عقلی، به علم حضوری برمی‌گردد و نفس وقتی که به اشیائی علم دارد، موجودات مجرد مثالی (در ادراک حسی و خیالی) یا عقلی (در ادراک عقلی) را از دور (در علوم معمولی) یا از نزدیک (در مشاهدات عرفانی) مشاهده حضوری می‌کند. این رویکرد رویکردی افلاطونی است، زیرا مانند افلاطون متناظر با اشیای مادی و محسوس، موجودات عقلی و مجردی فرض می‌شوند که به مشاهده نفس در می‌آیند و بدین وسیله معرفت تبیین می‌شود (طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۴۰ - ۲۳۷؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۵۶ - ۳۵۱).

فرگه نیز با قول به وجود مجرد معنی در جهان خارج، متناظر با شیء مادی و محسوس به نوعی دارای رویکرد افلاطونی است. در نظر فرگه، ذهن انسان در جریان علم و معرفت این موجودات مجرد و عینی را فراچنگ می‌آورد و همین موجودات مجردند که متعلق معرفت بشر هستند، نه صور ذهنی و نه اشیای مادی.

علامه طباطبائی علم حصولی را به علم حضوری برمی‌گرداند و معتقد است که علم در حقیقت فقط علم حضوری است، اما عقل انسان آن را به گونه‌ای اعتبار می‌کند که گویا علم حصولی (علم مفهومی) است. عقل انسان بین معلوم به علم حضوری (یعنی

امر مجرّدی که مشاهده کرده است) و مصادیق مادّی آن نسبتی برقرار می‌کند و یافته‌ی حضوری خود را، صورت ادراکی آن امر مادّی و حاکی از آن تلقی می‌کند و بر اساس همین اعتبار عقلی علم حصولی شکل می‌گیرد، اما به واقع چیزی بنام علم حصولی وجود ندارد (علامه طباطبائی، بی‌تا؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵).

اما در نظام معرفتی فرگه، ادراک حصولی یعنی علمی که محصول صور ذهنی باشد هیچ جایگاهی ندارد و معرفت فقط محصول فراچنگ آمدن معانی و اندیشه‌ها به طور مستقیم و بدون دخالت و وساطت مفاهیم است.

۴. در سنت فکری اسلامی - البته همراه با نوسانات و اختلاف‌هایی - اموری مانند: نفس، قوای نفس، افعال و انفعالات نفس، ادراکات و صور ذهنی می‌توانند متعلّق علم حضوری باشند (و نیز معلول برای علّت و علّت برای معلول و غیره)، (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۴ - ۱۷۲). اما در نزد فرگه فقط معانی و به خصوص معانی جمله‌ها، یعنی اندیشه‌ها هستند که متعلّق معرفت قرار می‌گیرند و فاعل شناسا آنها را فراچنگ می‌آورند. علاوه بر این، متعلّق علم حضوری در نزد متفکران اسلامی اغلب شخصی و انحصاری است، اما متعلّق معرفت در نزد فرگه و آنچه که فراچنگ می‌آید، همزمان می‌تواند نزد اذهان بسیاری حاضر باشد و فراچنگ آنها آید.

۵. مشکلی که درباره‌ی علم حضوری در سنت فکری اسلامی قابل طرح است، این است که علم حضوری با لذّات جنبه‌ی شخصی و فردی دارد و بنابراین تعمیم آن نیازمند یاری است و تلاش‌هایی در این باره صورت گرفته است تا چگونگی کلیت یافتن و تعمیم یافته‌های حضوری توجیه شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۲۵۲ - ۲۵۱). بر عکس علم حصولی دچار چنین مشکلی نیست. اما فرگه برای اینکه معرفت را از چنگ نسبی، شخصی و فردی بودن برهاند، به طور کامل علم حصولی و معرفت مفهومی را منکر شده است و معرفت را منحصر به فراچنگ آوردن معانی و اندیشه‌ها دانسته است که می‌توان آن را از نسخ علوم حضوری تلقی کرد.

۶. در سنت متفکران اسلامی علم حضوری غیر قابل اتصاف به صدق و کذب است، چون هیچ واسطه‌ای بین عالم و معلوم وجود ندارد تا در وساطت و حکایت‌گری آن تردیدی وجود داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۵)، اما نزد فرگه هر چند که

اصل فراچنگ آمدن اندیشه‌ها دایرمدار تحقیق و عدم تحقیق است؛ یعنی فاعل شناسا یک اندیشه را یا فراچنگ می‌آورد یا نمی‌آورد و در این مرحله صدق و کذب مطرح نیست، اما خود اندیشه‌ها - با قطع نظر از فراچنگ آمدن آنها - قابل اتصاف به صدق و کذب هستند، یعنی اندیشه‌ها یا صادقند یا کاذب، و همان طور که اندیشه‌های صادق داریم، اندیشه‌های کاذب هم داریم.

پی‌نوشت‌ها

۱. ترجمه non - actual به غیر مادی غریب می‌نماید، اما با توجه به توضیحات فرگه در جاهای مختلف درباره آن، منظورش چیزی است که حس از درک آن ناتوان است و اصلاً هیچ تأثیری بر حواس نمی‌نهند، و چیزی که هرگز حس را متأثر نکند، مادی نیست، لذا ما آن را غیر مادی ترجمه کردیم.
۲. برای توضیح بیش‌تر درباره علم حضوری، گذشته از منابع سابق الذکر، رجوع به کتاب ذیل مفید است: فنائی اشکوری، علم حضوری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۵.

منابع

۱. صدرالمتألهین شیرازی: *الحکمة التعلیبة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۹ م.
 ۲. طباطبائی، محمدحسین: *نهایة الحکمة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
 ۳. مصباح یزدی، محمدتقی: *تعلیقة علی نهایة الحکمة*، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
 ۴. مصباح یزدی، محمدتقی: *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران، شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، هشتم، ۱۳۷۷ ش.
 ۵. مطهری، مرتضی: *پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تألیف محمدحسین طباطبائی، ج ۳ - ۱، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
 ۶. فنائی اشکوری، یوسف: *علم حضوری*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۵ ش.
1. Dummett, M. *Frege: Philosophy of Language*, 2nd edition, Cambridge: Harvard University Press, 1981.

2. Frege, G. *The Foundations of Arithmetic*, tr. J. L. Austin, 2nd edition, Newyork; Harper Torch books / The Science Library, 1960.
3. Frege, G, 1997 a. «A brief survey of my logical doctrines» in *the Frege Reader*, P. 299-300, tr. Peter long & R. White Oxford: Blackwell.
4. Frege, Gottlob, 1997 b, *Grudgesetze der Arithmetik*, V.I, Selections, in *the Frege Reader*, P. 194-223, ed: M. Beany, tr. M. Beany, Oxford: Blackwell , 1997.
5. Frege, G, 1997 c. «Letter to Husserl, 1906», in *the Frege Reader*, P. 301-307, tr. Hans Kall Oxford: Blackwell.
6. Frege, G, 1997 d, «Logic» in *the Frege Reader*, P. 227-250. tr. Peter Long & R. White Oxford: Blackwell.
7. Frege, G. 1997 e. «on Sinn and Bedeutung» in *the Frege Reader*, P. 151-171, tr. Max Black Oxford: Blackwell.
8. Frege, G, 1997 f. Thought, in: *the Frege Reader*, P. 325-345, tr. Peter Geach & R. H. Stoothoff Oxford: Blackwell.
9. Siuga, Hans. D. *Gottlob Frege*. London; Routledge & Keagan Paul, 1980.

۵۲
نومین

پاییز و زمستان ۱۳۸۲ / شماره‌های ۱۶ و ۱۵