

## نقدِ فرگه بر روان‌شناسی‌گری

سیدمحمدامین مشک‌فروش\*

مهدی عظیمی\*\*

### چکیده

بنابر مکتب روان‌شناسی‌گری، قوانین منطق و ریاضیات چیزی جز گزارش‌های تعمیم‌یافته از الگوهای تفکر حاکم بر ذهن بشری نیست در نتیجه محتوای عبارت‌های منطقی، ایده‌هایی صرفاً ذهنی و آفریده ذهن بشرند و اگر ساختار ذهن ما به شیوه‌ای متفاوت با آنچه بالفعل است می‌بود، آن‌گاه قوانین منطقی چیزی متفاوت با آنچه از قضا در حال حاضر هستند می‌بودند. از نظر فرگه، بنیان این نظریه بر «مفهوم‌گرایی» و «ایده‌نگاری» معنای کلمات است. در باور فرگه معنای گزاره‌ها، که وی آن را «اندیشه» می‌نامد امری متمایز از «ایده»ها و مفاهیم حاضر در ذهن هر فرد است و وی با دو استدلال در صدد اثبات این امر است. عدم‌گفتمان مشترک و در نتیجه تبدیل زبان به امری شخصی و همچنین حاصل شدن نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی دو تالی فاسد پذیرش عدم تمایز «اندیشه» از «ایده» است. در این پژوهش روشن می‌گردد که اشکالات فرگه بر «مفهوم-گرایی» همچنان پابرجاست و به این اشکالات تا کنون پاسخ قانع‌کننده‌ای داده نشده است. رویکرد این پژوهش متمرکز بر استدلال‌های سلبی فرگه در نقد مفهوم‌گرایی و نه نظریات ایجابی فرگه در نحوه ادراک اندیشه‌هاست.

**کلیدواژه‌ها:** گوتلوب فرگه، روان‌شناسی‌گری، ایده، اندیشه، معنای واحد، نسبی‌گرایی، معرفت‌شناختی.

\* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، aminmoshk.70@ut.ac.ir

\*\* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، mahdiazimi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۱۰

## ۱. مقدمه

در اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم، در اروپا و به خصوص سرزمین‌های آلمانی زبان بحثی جنجالی در باب ارتباط بین منطق و روان‌شناسی در گرفته بود و تقریباً تمام فلسفه‌ی آلمانی زبان را تحت تاثیر خود قرار داده بود (Kush، ۲۰۰۷: ۲). مسئله بنیادین این مناقشه به این پرسش بازمی‌گشت که آیا علومی همچون ریاضیات، منطق و معرفت‌شناسی بخشی از روان‌شناسیاست یا خیر؟ در یک سوی این جدال، گرایش ایده‌آلیستی خاصی در اروپا به وجود آمد که می‌کوشید ضمن دست یافتن به قوانین ذهن به تبیین عملکردهای آن پردازد. این گرایش که با عنوان مکتب «اصالت روان‌شناسی» یا «روان‌شناسی‌گری (psychologism)» شهرت یافت، در ادامه حیات فکری خود به این نتیجه رسید که قوانین منطق و ریاضیات چیزی جز گزارش‌های تعمیم‌یافته از الگوهای تفکر حاکم بر ذهن بشری نیست و منطق نه بعنوان علمی مستقل بلکه در حکم بخشی از علم روان‌شناسی است. بنیان این نظریه بر این بود که معنای کلمات همانا ایده‌ها یا صورت‌های ذهنی است و در نتیجه محتوای عبارت‌های منطقی، ایده‌هایی صرفاً ذهنی و آفریده‌ی ذهن بشرند و قوانین منطقی تعمیم‌های تجربی (empirical generalizations) اندیشیدن انسانی‌اند. نتیجه چنین طرز تفکری این است که اگر ما به شیوه‌ای متفاوت با آنچه بالفعل استدلال می‌کنیم، استدلال می‌کردیم، آن‌گاه قوانین منطقی چیزی متفاوت با آنچه از قضا در حال حاضر هستند می‌بودند (ودبرگ، ۱۹۸۴: ۱۲۰).

اصطلاح «روان‌شناسی‌گری» از ترجمه آلمانی «Psychologismus» وارد زبان انگلیسی شد. این اصطلاح برای نخستین بار در سال ۱۸۷۰ توسط «یوهان ادوارد اردمن (Johann Eduard Erdman)» بکار بسته شد (Kusch، ۲۰۰۷: ۱). این مکتب با ظهور جان استوارت میل شیوه‌ای منسجم‌تر به خود گرفت. وی مدعی بود که محتوای همه‌ی اندیشه‌ها از تجربه نشأت می‌گیرد و منطق از روان‌شناسی مستقل نیست بلکه بخش یا شعبه‌ای از آن به شمار می‌رود (Sluga، ۱۹۸۰: ۲۶). تمایز منطق از روان‌شناسی تمایز جزء و کل است و مبانی نظری منطق از روان‌شناسی اخذ شده است (Ibid). البته شایان به ذکر است در برخی از نوشته‌های میل (John Stuart Mill) گرایش‌هایی یافت می‌شود که وابستگی میان منطق و روان‌شناسی را انکار می‌کند ولی شاید بتوان گفت تفکر غالب وی همسو و تقویت‌کننده‌ی روان‌شناسی‌گری است. (Kusch، ۲۰۰۷: ۲).

تفکر میل بر فیلسوفان حس‌گرای آلمانی همچون «هنریک زولبه» (Henrich Czolbe) تأثیری عمیق نهاد. زولبه با الهام گرفتن از میل بیان داشت که انطباع حسّی بنیان معرفت بشر است و مفاهیم، صرفاً طرح‌های بدلی و انعکاسی برای آن انطباعات هستند (فیروزجائی، ۱۳۸۶: ۳۸). از منظر وی کیفیات حسّی ناشی از صدا، مزه، رنگ و ... جنبش‌ها و تغییراتی است که در سیستم عصبی رخ می‌دهند و «هوش انسان» چیزی جز انعکاس این تغییرات در سلول‌های مغزی نمی‌باشد. مطابق با نظر زولبه، هیچ مفهوم پیشینی برای بشر وجود ندارد و همه‌ی مفاهیم، پسینی و ناشی از حواس انسان هستند و فرآیند حصول آنها برای انسان، به صورت یک روند فیزیکی محض است (فیروزجائی، ۱۳۸۶: ۳۸). حس‌گرایی افراطی زولبه تا جایی ادامه می‌یابد که وی اصول اولیه تفکر بشری همچون اصل امتناع تناقض (principle of contradictory)، این همانی (principle of identity) و اصل طرد شق ثالث را غیرفطری و ناشی از ادراک حسّی می‌داند. این حس‌گرایی افراطی باعث تحویل همه علوم از جمله منطق و ریاضیات به روان‌شناسی می‌گردد (Sluga، ۲۷: ۱۹۸۰-۳۳).

نقد روان‌شناسی‌گری با کارهای ویلهم ویندلبانند (Wilhelm Windelband) آغاز شد. وی در کتاب «تاریخ فلسفه مدرن» (Die Geschichte der neueren Philosophie) و نیز مقاله «روش نقادانه یا زایشی» (Kritische oder genetische Methode) کوشید با توجه به اصول روان‌شناسی به تبیین روش‌شناسی آن بپردازد. در روش وی، اصول منطق، اخلاق و شناخت‌شناسی به طور کلی معتبر هستند و تلاش روان‌شناسی‌گرایان برای اثبات اعتبار کلی آنها چیزی به غیر از آن نیست که تمام انسانها این اصول را بپذیرند. ویندلبانند دست یافتن به چنین حالتی در یک روش تجربی را آرزوی بیپرده‌ای دانست و معتقد بود دست یافتن به چنین اصول منطقی‌ای در تمام فرهنگ‌ها کاری غیر ممکن است. وی در نهایت چنین نتیجه گرفت که روان‌شناسی‌گرایی در نهایت تلاش فکری خود، به نسبی‌گرایی و «فلسفه اوباش» (philosophy of the mob) می‌انجامد (Kusch، ۱۹۹۵: ۱۰). پس از ویندلبانند، فیلسوف شهیر آلمانی گوتلوب فرگه (Gottlob Frege)، با دیدگاه «روان‌شناسی‌گری» به مخالفت برخاست و در آثار خود، با استدلال‌ات ضد روان‌شناسی‌گری به دفاع از استقلال منطق در برابر روان‌شناسی پرداخت. فرگه موفق شد با انتقادات خود نسبت به آراء روان‌شناسانه‌نگر هوسرل، وی را به بازنگری در فلسفه‌اش وادارد و بدین ترتیب نقش مهمی در تأسیس روش پدیدارشناسانه وی ایفا کرد (موحد، ۱۳۷۱: ۱-۱۰).

## ۲. انگاره فرگه از «روان‌شناسی گری در منطق»

از منظر فرگه وقتی منطق با تعبیر «قانون تفکر» به کار برده می‌شود، ممکن است گمان کنیم همانطور که قوانین فیزیک و شیمی بر «هستنده‌های» مادی حاکم اند، قوانین منطق نیز بر هست‌های اندیشه‌ای و ذهنی حاکم‌اند و در نتیجه این قوانین چیزی جز توصیف الگوهای حاکم بر ذهن بشری و تبیین روند و فعالیت ذهنی‌ای به نام «اندیشیدن» نخواهند بود، بنابراین علم منطق که بر این قوانین مشتمل است بخشی از روان‌شناسی خواهد شد (Frege, ۱۹۸۷: ۲۴۷). فرگه هنگامی که وارد نزاع روان‌شناسی‌گری می‌شود به رد جریان فکری‌ای می‌پردازد که تئوری معنا را به اموری مانند جریان‌ات ذهنی، تصورات ذهنی و مانند آن مربوط می‌کند. این جریان، بین فرآیندی که بر اساس آن معنای یک چیز فهمیده می‌شود و بین آن چه این فرآیند را می‌سازد و تشکیل می‌دهد خلط می‌کند. فرگه روان‌شناسی فیزیولوژی را بیش از هر علم دیگری دچار و گرفتار ایده‌آلیسم می‌داند و تلاش می‌کند تا نشان دهد این نگرش، با واقع‌گرایی کار خود را آغاز می‌کند اما در انتها به ایده‌آلیسم دچار می‌شود و به همین خاطر مجموعه‌ای به شدت ناسازگار است (Ibid, ۲۲۴-۲۲۵). از منظر وی، اگر برای اثبات امر عینی لازم باشد مبنایی اتخاذ گردد، از روان‌شناسی نمی‌توان مدد گرفت زیرا نقطه عزیمت واقع‌گرایانه دیدگاه روان‌شناسی در تقابل با آن قرار دارد. برای مثال به بافت عصب اشاره می‌کنیم و عمل ایده‌سازی را توجیه می‌کنیم. اما توجیه معرفت به همین جا ختم نمی‌شود بلکه اندیشیدن و تصدیق کردن نیز باید تبیین شوند. در همین نقطه است که آنچه به صورت رئالیسم آغاز شده بود مسیرش را تغییر می‌دهد و روان‌شناسی از ایده‌آلیسم سر در می‌آورد و رئالیسم اولیه، شاخه‌ای را که خودش بر آن تکیه داده است می‌برد زیرا با غیرواقعی شدن اندیشه، اجزای آن هم غیرواقعی می‌شوند و بدین ترتیب رئالیسم اولیه غیرواقعی و فریبنده می‌شود چون خود سلول و بافت عصبی و تغییرهای آن به ایده‌های صرف فروکاسته می‌شوند و سرانجام آناتومی و فیزیولوژی نیز به اوهام برمی‌گردند (Frege, ۱۸۹۷: ۲۲۴-۲۲۵).

در باور فرگه «روان‌شناسی‌گری» صادق بودن را با اعتقاد به صادق بودن (صادق دانستن) یکسان می‌انگارد در حالی که چنین نیست؛ زیرا چه یک شخص، چه افراد بسیار و حتی اگر همه به صادق بودن موضوعی اعتقاد داشته باشند باز هم نمی‌توان صادق بودن را به افراد معتقد به آن فروکاست. از این رو، اگر صادق بودن مستقل از این باشد که آیا شخصی آن را تصدیق می‌کند یا نه، پس قوانین صادق بودن نیز قوانین روانشناختی نیستند بلکه

شاخص‌هایی هستند که در یک بنیادِ جاویدان ریشه دارند، شاخص‌هایی که هرچند ممکن است اندیشه ما از آنها غفلت کند و حقیقتاً نیز چنین است اما هرگز خود دچار اختلال نمی‌شوند (Frege, ۱۹۸۳ : ۲۰۲-۲۰۳).

### ۳. اندیشه و ایده از دیدگاه فرگه

پیش از پرداختن به استدلال‌ات فرگه در طرد روان‌شناسی‌گری، لازم است تا به دو عنصر کلیدی و بنیادی وی در این باب، یعنی «اندیشه» و «ایده» پرداخته شود و معنای این دو، واکاویده گردد؛ زیرا از نظر وی، روان‌شناسی‌گری منجر به اتحاد «اندیشه» و «ایده» می‌گردد و این اتحاد در باور فرگه، امری باطل است.

فرگه در سال ۱۹۱۸ یعنی در حدود شش سال پیش از مرگش مقاله‌ای را تحت عنوان «اندیشه» به نگارش در می‌آورد. (موحد، ۱۳۹۰: ۸۸) وی از «اندیشه» معنای خاصی را در نظر دارد. از منظر فرگه، «اندیشه» معنا و محتوای یک جمله کامل است و مراد وی از «جمله کامل» قضایای اخباری‌اند که حالت توصیفی دارند نه انشائی و امری. (Frege, ۱۹۱۸: ۳۲۹). در واقع «اندیشه»، هر امری است که مسئله صدق در باب آن مطرح می‌گردد و می‌توان آن را به صدق و کذب متصف کرد و این، همان «مضمون قضیه خبری» می‌باشد.

عنصر بنیادین دیگر در فلسفه فرگه، «ایده» (idea) یا همان «صورت‌های ذهنی» است. فرگه «ایده» را آگاهی‌های جهان درونی فرد می‌داند و انطباعات حسّی، مخلوقات خیالی، احساسات، خلق و خواها، تمایلات، خواسته‌ها را از سنخ «ایده» برمی‌شمرد. (Ibid : ۳۳۴). وی با بیان چهار ویژگی کلی از «ایده» و وجه تمایز «ایده» از «اشیاء جهان خارج»، سعی می‌کند معنای آن را آشکار سازد. این چهار ویژگی عبارت است از:

۱. ایده‌ها قابل رویت و لمس نیستند و بوئیده، چشیده یا شنیده نمی‌شوند. در واقع ایده‌ها، ممکن است از امور حسّی روایت‌گری کنند اما با نظر به خودشان قابل ادراک حسّی نیستند. فرگه در این باب بیان می‌دارد که آنچه مورد ادراک حسّی ماست، اشیاء خارجی‌اند اما ادراک ما از اشیاء خارجی، حسّی نیست. از نظر وی، دیدن یک فضای سبز باعث ارتسام صورت بصری آن در من می‌گردد اما خود این صورت بصری نه سبز است و نه قابل رویت (Ibid : ۳۳۴)

۲. ایده‌ها «شخص وابسته» اند و حیثیت تعلقی دارند و ما دارنده آنها محسوب می‌شویم (Ibid : ۳۳۴)

۳. این ویژگی به نوعی از ویژگی دوم استنتاج می‌گردد و آن نیازمندی ایده‌ها به فردی است که دارنده آنهاست. از منظر فرگه، اشیاء جهان خارج وجودی مستقل از ما دارند اما ایده‌ها نمی‌توانند مستقل از دارنده خود، وجود داشته باشند. (Ibid: ۳۳۴-۳۳۵)

۴. ویژگی چهارم، با اهمیت‌ترین ویژگی «ایده» در تفکر فلسفی فرگه است که به نوعی از ویژگی دوم و سوم استنتاج می‌گردد. فرگه این ویژگی را چنین بیان می‌کند: «هر ایده تنها متعلق به یک شخص است و هرگز دو نفر دارنده‌ی یک ایده نیستند». (Ibid: ۳۳۵) استدلال فرگه در باب اثبات چنین خصوصیتی برای «ایده‌ها»، آن است که تشخیص و قوام اموری که به موضوعات تعلق دارند، به همان موضوعات است و چون ایده‌ها به موضوعات و متعلق‌های واحدی تعلق ندارند پس خود آنها نیز یکی نیستند. وی بیان می‌کند: «ایده‌های متعلق به من، ذاتا و طبیعتا چنان متقوم و وابسته به قلمرو آگاهی من هستند که هر ایده دیگری هم که افراد داشته باشند، متفاوت از ایده‌های متعلق به من است». (Ibid: ۳۳۵)

فرگه استدلال مذکور را از طریق برهان خلف نیز تقریر می‌کند: «اگر دو نفر دارای یک ایده باشند، ایده‌ها مستقل از آن دو نفر وجود خواهد داشت (که این خلاف فرض است)». (Ibid: ۳۳۵).

#### ۴. تمایز اندیشه از ایده

نقد فرگه نسبت به «روانشناسی‌گری» مبتنی بر تمایز «اندیشه» از «ایده» است. از نظر فرگه پذیرش «روانشناسی‌گری» منجر به تحویل همه امور از جمله «اندیشه» به «ایده» است و این تحویل، امری غیرقابل قبول است. فرگه اکثر استدلال‌ات خود، در مخالفت با «روانشناسی‌گری» را بر روی مخالفت با این اتحاد اقامه کرده است و به نوعی با بطلان ساختن «لازم» درصدد است تا بطلان «ملزوم» را نشان دهد. می‌توان خلاصه استدلال وی را در قالب یک قیاس مرکب، به صورت زیر بیان کرد:

- اگر روان‌شناسی‌گری صادق باشد، همه چیز به ایده فروکاسته می‌گردد.
- اگر همه چیز به ایده فروکاسته گردد، «اندیشه» نیز «ایده» خواهد بود.
- اما اندیشه ایده نیست.

- در نتیجه روان‌شناسی‌گری باطل است.

فرگه تالی گزاره دوم را با استدلالاتی نقض می‌کند که به آنها خواهیم پرداخت اما آنچه در اینجا اهمیت دارد بیان ملازمه مقدم و تالی گزاره اول می‌باشد. به بیان دیگر می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چرا روان‌شناسی‌گری مستلزم تحویل همه امور به ایده هاست؟ برای پاسخ به این سوال می‌بایست تبیین فیلسوفان پیش از فرگه در باب ماهیت علم مورد مطالعه قرار گیرد. در سنت فلسفی دکارت و همچنین تجربه‌گرایانی همچون هابز و لاک، آگاهی یافتن امری غیر از آگاهی یافتن از خود یا از ایده‌های خود نیست. آگاهی در این سنت‌ها گویی یک حباب یا یک جعبه به خود محصور است که راهی به بیرون از خود ندارد (Matheson, ۲۰۰۶: ۸۰). تأثرات و مفهومی‌ها در این فضای محصور، در حلقه‌ی ایده‌ها و تجربه‌ها قرار دارند و آگاهی ما به سوی این ایده‌ها جهت می‌گیرد و نه مستقیماً به سوی اشیای بیرونی. در این صورت فقط می‌توانیم به وجود آگاهی و حالت‌های آن اطمینان داشته باشیم و نمی‌دانیم چگونه باید ثابت کنیم که تماس ما با «جهان واقعی» یک توهم یا یک فرافکنی سوپژکتیو نیست. بنابراین ما کاملاً در «درون» هستیم، اما اینکه چگونه می‌توان به «بیرون» دست یافت معضلی بزرگ است (شاکری، ۱۳۹۳: ۱۳۰).

حال با پذیرش روان‌شناسی‌گری آنچه از جهان خارج درک می‌گردد به ساختارهای ذهنی من وابسته خواهد بود و در واقع داده‌های حسی به ذهن اجازه می‌دهند تا یک تمثیل و بازنما از جهان خارج را بسازد اما من هرگز دسترسی به خود اشیاء نخواهم داشت و مواجهه عینی و بی واسطه با جهان خارج نخواهم داشت، بنابراین پذیرش روان‌شناسی‌گری مستلزم فرو کاهش آگاهی به «آگاهی به خود» و «آگاهی به ایده‌های خود» می‌گردد. البته اینکه ایده‌ها می‌توانند «بازنمود حقیقی از جهان خارج» باشند و یا حتی بتوانند وجود آن را اثبات کنند مبحثی است که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

## ۵. استدلال اول: درک اندیشه واحد (وجود مفاهمه)

تقریر این استدلال به شکل قیاس استثنائی به این صورت است:

- اگر اندیشه، ایده باشد، امکان ادراک واحد از یک اندیشه وجود نخواهد داشت (اندیشه نیز شخص وابسته می‌گردد).

- درحالی که ادراک واحد از «اندیشه‌ها» وجود دارد.

- در نتیجه اندیشه ایده نیست.

ملازمه بین مقدم و تالی با نظر به ویژگی چهارم «ایده» قابل اثبات است. در بیان ویژگی چهارم روشن شد که ایده‌ها به دلیل «شخص-وابسته» بودن، مشخص به موضوع خود هستند و هیچ گاه یک ایده واحد بین دو فرد وجود ندارد. با توجه به این نکته اگر اندیشه نیز از سنخ ایده باشد، به تعداد مدرک‌های خویش دارای معانی خواهد بود و نمی‌توان به معنای واحد از یک اندیشه دست یافت و این، به معنای نفی آگاه و علم مشترک و مفاهمه است. فرگه بیان می‌دارد:

اگر آنچه را که من و شخص دیگر به عنوان مضمون قضیه فیثاغورس ادراک کردیم واحد نباشد دیگر نمی‌توان به نحو صحیح و واقعی گفت "قضیه فیثاغورس" بلکه باید گفت "قضیه فیثاغورس من" و "قضیه فیثاغورس او" و... و هریک از اینها با دیگری متفاوت است. اگر هر اندیشه‌ای مستلزم وجود دارنده آن و اندیشه هم متعلق به حوزه ادراک او باشد در این صورت، اندیشه فقط به او تعلق دارد و علم مشترک وجود نخواهد داشت. (Ibid : ۳۳۶).

فرگه در مبانی علم حساب، برای اثبات مدعای خویش از عدد یک استفاده می‌کند. وی بیان می‌دارد که اگر عدد یک، امری ذهنی همانند ایده باشد، باید بتوان آن را به ذهن دارنده-ی آن نسبت داد و گفت: «عدد یک زید»، «عدد یک عمرو» و... که هریک از این «یک‌ها» خواص اختصاصی خود را دارند؛ حال آنکه از عدد یک چنین چیزی فهمیده نمی‌شود بلکه برعکس، نزد همه‌ی کسانی که آن را درک می‌کنند امری واحد و یکسان تلقی می‌گردد (Frege, ۱۸۹۳ : ۲۰۴-۲۰۵). در باور فرگه، هنگامی که یک فرد بگوید: «یک، یک است» و دیگری بگوید: «یک، دو است» شخص نخست می‌تواند این اختلاف را مد نظر بگیرد و بگوید «یک من» خصوصیتی دارد و «یک تو» خصوصیتی دیگر. در این صورت نمی‌توان هیچ تلاشی برای رسیدن به یقین مصروف داشت، زیرا موضوع ضروری مشترک وجود ندارد. روشن است که این امر معنای واژه‌ی «یک» و معنای جمله‌ی «گاهی یک یک است» را از بین می‌برد (Frege, ۱۸۹۳ : ۲۰۵).

از منظر فرگه روان‌شناسی‌گری ما را دچار «زبان خصوصی» می‌کند که در این حالت، هر فرد تنها می‌تواند وضعیت ذهنی خود را تخلیه کند و دیگر هیچ‌گونه گفتمان، بحث، مشاجره، اختلاف و اتفاق نظر معنا نخواهد داشت. چنین تخلیه‌ای هم بیشتر شبیه اصوات بیانگر احساسات درونی است. همانگونه که «به به» به شخص دیگری اجازه نمی‌دهد که احساس خشنودی گوینده را درک کند، اظهار جمله‌های بیانی، به هیچ شخص دیگری



اجازه نمی‌دهد که معنای مورد نظر گوینده را دریابد (سالرنو، ۱۳۸۹: ۱۲۴). بنابراین بر پایه تفسیر روانشناختی از منطق، زبان طبیعی مجموعه‌ای است از صداهایی که هیچ مضمون و محتوایی ندارند و از آنجا که گفتمان معقول امر ممکن است و ما می‌توانیم با یکدیگر گفت‌وگو کنیم و معانی را به هم منتقل سازیم پس روان‌شناسی‌گری خطاست (همان).

در نظر فرگه منطق دانان روان‌شناسی‌گرا، چون قلمرو عینی غیر مادی را ممکن نمی‌دانند «مفهوم» را همان «ایده» تلقی کرده‌اند و آن را وارد حوزه روان‌شناسی می‌کنند و این امر باعث ایجاد یک ناسازگاری می‌گردد و «ایده» دارای دو خصیصه متقابل می‌شود:

۱. به طور کامل ذهنی و شخصی است.

۲. بین انسان‌ها مشترک و به طور یکسان مُدرک اذهان متعدد قرار می‌گیرد.

## ۶. نقد و بررسی استدلال اول فرگه

افلاطون در نظریه مُثل در نهایت کم و بیش آگاهانه به این باور می‌رسد که در محدوده معینی از زبان، واژه‌ها دارای معانی ثابت هستند به طوری که این معانی برای همه افراد وابسته به آن اجتماع زبانی، یکسان است. فرگه در رابطه با مفاهیم کلی و به خصوص مفاهیم حسابی این عقیده افلاطونی را آشکار ساخت. وی معتقد است اگر مفاهیم برای افرادی مختلف معانی متفاوتی داشته باشد آنگاه دانشمندان در اختلاف نظرهای حل ناپذیر می‌افتند (ودبرگ، ۱۹۸۴: ۱۴۲).

براساس دیدگاه منطق و فلسفه سنتی به ویژه در فلسفه اسلامی، میان صورت ذهنی و شیء خارجی رابطه این همانی برقرار است و در واقع، صورت ذهنی بر شیء خارجی انطباق دارد. حقیقت این انطباق به این همانی و وحدت ماهوی واقعیت منطبق شونده و واقعیت دیگر باز می‌گردد (عبودیت، ۱۳۸۷: ۲/۵۳). به عنوان مثال ابن سینا در الهیات شفا تصریح می‌کند که ماهیت معلوم در موطن ادراک محفوظ است (ابن سینا، ۱۳۹۴: ۱۴۰). فرگه در همین جا با فیلسوفان سنتی دچار چالش می‌شود و نظریه معرفت‌شناختی این فیلسوفان را مستلزم شخصی شدن معرفت می‌انگارد. در پاسخ به اشکالات فرگه بر نظریه وجود ذهنی و تطابق ماهوی ذهن و عین، برخی معاصرین بر اساس سنت فلسفه اسلامی، انتقاداتی را بر استدلال و همچنین مبانی فرگه وارد ساخته‌اند.

## ۷. اشکال اول: خلط میان مفهوم گرایی و روان‌شناسی گرایی

اگر مراد فرگه این است که محتوای قضیه امری روان‌شناسانه باشد به این معنا که قضیه چیزی است که بر اساس تغییرات اتفاق افتاده در عصب و سلول‌های مغز ایجاد می‌شود و برای توضیح آن به چیزی جز روان‌شناسی نباید رجوع کرد این دیدگاه به طور کامل نادرست است، زیرا صرفاً با ملاحظه امور روان‌شناختی نمی‌توان قضیه را تبیین کرد. به طور کلی بدون تمسک به تجرد نفس هیچ ادراکی را نمی‌توان توضیح داد. اما اگر مقصود این باشد که معنا و محتوای جمله امری است که در ظرف نفس و ذهن انسان تحقق می‌یابد این مقدار روان‌شناسی‌گری یعنی مفهوم‌گرایی لازم و گریزناپذیر است و منطقی نمی‌تواند عاری از آن باشد. به نظر می‌رسد باید بین روان‌شناسی‌گری افراطی و مفهوم‌گرایی تفاوت قائل شد. (فیروزجائی، ۱۳۸۲: ۴۰).

**بررسی اشکال:** به نظر می‌رسد این اشکال در واقع تکرار مدعا می‌باشد زیرا فرگه بیان می‌دارد که مفهوم‌گرایی به شخصی‌سازی معرفت منجر می‌گردد و چون معرفت امری شخصی نیست پس مفهوم‌گرایی باطل است. ضمناً بیان فرگه نسبت به مجرد بودن یا نبودن نفس نیز لا بشرط است و صورت‌های ذهنی چه منطبع در مغز باشند و چه قائم به نفس، اشکال شخصی‌سازی فرگه باقی است.

## ۸. اشکال دوم: وارد گشتن نقد فرگه بر نظریه ایجابی وی

اصلی‌ترین دغدغه فرگه این است که بر اساس روان‌شناسی‌گرایی؛ معرفت، امری شخصی و غیر قابل انتقال می‌شود. اما این اشکال بر اساس مبانی فرگه قابل حل نیست، چون در نظر او اندیشه، معانی الفاظ، صدق و کذب آنها برای همه اذهان عینی است اما این راه حل وی اشکال را حل نمی‌کند زیرا با وجود پذیرش عینیت امور مذکور، درک و فهم این امور که به وسیله اذهان صورت می‌گیرد شخصی است و این اشکال که از کجا معلوم است که فهم و درک دو طرف بحث در مورد یک اندیشه یکسان باشد، بی‌پاسخ می‌ماند (فیروزجائی، ۱۳۸۶: ۵۳).

**بررسی اشکال:** این اشکال در واقع نقدی بر بخش ایجابی نظریه فرگه است. فرگه پس از نقد روان‌شناسی‌گری و مفهوم‌گرایی، بر این باور است که «معنا» حقیقتی عینی و واقعی است و کارکرد ذهن تنها در فراچنگ درآوردن «معنا» است (فرگه، ۱۳۹۰: ۱۰۶). حال

اشکال‌کننده در طلب روشن ساختن معنای «فراچنگ آوردن معنی» است و بیان می‌کند که اگر این «فراچنگ آوردن» ادراک معانی عینی توسط ذهن باشد اشکالات فرگه بر نظریه ایجابی‌اش وارد است. با این حال، حتی اگر این اشکال بر اندیشه فرگه وارد باشد تاثیری در نقد سلبی وی از «مفهوم‌گرایی» نخواهد داشت و با این اشکال نمی‌توان به «مفهوم‌گرایی» برگشت.

### ۹. اشکال سوم: خلط حیثیت وجودی با حیثیت حکایت‌گری مفهوم

حل اشکال فرگه به این است که معرفت بوسیله مفاهیم حاصل می‌شود و وجود مفاهیم، به مدرك دارنده آنها قائم است و امری شخصی و غیر قابل انتقال است اما وجود مفهوم، معرفت نیست تا بتوان اشکال کرد که عدم امکان انتقال وجود مفاهیم، مستلزم انتقال ناپذیری و انحصاری ماندن معرفت می‌شود، بلکه معرفت حاصل از شأن کاشفیت و جنبه حکایتگری مفاهیم است که این جنبه مفاهیم، برای همه مفاهیم متناظر در اشخاص متفاوت، یکسان و یگانه است (فیروزجائی، ۱۳۸۶: ۵۴). در نتیجه اگر منظور از «ایده» و «تمثلات ذهنی»، ادراکات با لحاظ مذکور باشد، توجه منطبق دان به آنها لازم است و هرگز در منطق از «ایده‌ها» با قطع نظر از جنبه حکایت آنها بحث نمی‌شود (فیروزجائی، ۱۳۸۶: ۴۰).

در واقع، اشکال فرگه ناشی از عدم تفکیک وی میان دو حیثیت صورت ذهنی است. توضیح اینکه در فلسفه اسلامی صورت‌های ذهنی دو حیثیت دارند: حیثیت استقلالی و فی نفسه و حیثیت مرآت‌ی و حکایت‌گری، زیرا به هر مفهومی می‌توان دو گونه نظر کرد:

۱. به نحو استقلالی (ما فیه یُنظَر): اگر هر مفهومی را فی نفسه و به نحو مستقل لحاظ کنیم و به خود آن نظر داشته باشیم، طبق دیدگاه مشهور، کیف نفسانی و وجودی عرضی برای ذهن است. وقتی مفهوم به این نحو لحاظ می‌گردد موجودی مشخص و قائم به ذهن دارنده‌ی آن است و با مفهومی که در ذهن دیگری است هر چند هر دو، مفهوم و صورت ذهنی یک شی واحد باشند، متفاوت است زیرا صورتی که در زمان خاص در یک ذهن و نفس موجود می‌شود، غیر از صورتی است که در همان ذهن ولی در زمان دیگری وجود می‌یابد. از این رو صورت‌های ذهنی در این لحاظ، مختص افراد می‌باشد نه مُشاع میان همه افراد.

۲. به نحو مرآت‌ی (ما به یُنظَر): هر صورت ذهنی با اینکه برای خود یک موجود محسوب می‌شود ولی نمایان‌گر و آدینه موجود دیگری نیز می‌باشد. از این رو مفاهیم ذهنی حکم

تصویر و آئینه را دارند که با اینکه خود وجود مستقلی دارند، حاکی و نشان دهنده موجود دیگری نیز می‌باشند (عبداللہی، ۱۳۸۹: ۳۱).

بنابراین، تمثلات و ادراکات در عین حال که موجود در ذهن و دارای علل و عواملی هستند، دارای جنبه کاشفیت و حکایت نیز می‌باشند که فرگه نسبت به آن توجهی ندارد. ادراکات از این حیث متعلق به علم روان‌شناسی نیستند بلکه به دو حوزه دیگر تعلق دارند:

۱. معرفت‌شناسی: که فقط از نحوه حاکیت و کاشفیت و ارزش آنها بحث می‌کند.
۲. منطق: که اوصافی که از حیث کاشفیت به این ادراکات و تمثلات عارض می‌گردد را مورد بررسی قرار می‌دهد (نه اوصافی که از جهت وجود بر آنها عارض می‌گردد) که این اوصاف، همان است که ما معقولات ثانیه منطقی می‌نامیم. بنابراین، منطوق در عین حال که از ادراکات و تمثلات ذهنی بحث می‌کند، بخشی از قلمرو روان‌شناسی نیست (فیروزجائی، ۱۳۸۶: ۴۲).

از این رو راه نجات از حوزه روان‌شناسی، توسل به حوزه عینی غیرمادی غیرذهنی نیست بلکه راه نجات این است که به خصیصه حکایتگری مفهوم توجه کنیم که این ویژگی مفهوم، مشترک بین همه انسان‌هاست و مانند اصل وجود مفهوم و قیامش به ذهن، مُدرک شخصی نیست؛ نه اینکه مفهوم را صرفاً به یک ایده حسی و انطباق درونی منهای خصوصیت حکایت کاهش دهیم (فیروزجائی، ۱۳۸۶: ۴۶).

نتیجه آنکه با توجه به دو حیثیت صورت‌های ذهنی، روشن می‌شود که فرگه حکم حیثیت اول را به خطا به حیثیت دوم نسبت داده است، یعنی درست است که مفاهیم و معانی الفاظ وقتی به تنهایی لحاظ می‌گردند، اموری ذهنی شخصی هستند اما به لحاظ حیثیت حکایتگری خود، می‌توانند با یکدیگر مشترک باشند. به عبارت دیگر، هرچند مفهومی که هر فرد، از یک شیء مثلاً «الف» دارد غیر از مفهومی است که فرد دیگر از آن دارد، ولی هر دو مفهوم شیء الف را نشان می‌دهد (عبداللہی، ۱۳۸۹: ۳۲).

**بررسی اشکال:** به نظر می‌رسد این پاسخ مشکل را حل نمی‌کند زیرا با فرض پذیرش حیثیت حکایتگری صورت‌های ذهنی پرسش در اینجا است که به چه دلیل حیثیت حکایتگری صورت موجود در ذهن افراد، یکی است؟ به چه دلیلی باید پذیرفت که حکایتگری صورت موجود در ذهن فرد الف درست به همان نحوی است که صورت موجود در ذهن فرد ب از شیء خارجی حکایت می‌کند.

فرگه می‌تواند اشکال خود را در قالب شخصی شدن حیثیات حکایت بازسازی کند به این نحو که حیثیت حکایتگری صورت‌های ذهنی، امری شخصی و قائم اذهان گوناگون است و صورت‌های ذهنی افراد مختلف در این حیثیت با یک دیگر تفاوت دارند. بنابر این اگر قائل به یگانه‌انگاری حیثیت حکایتگری صورت‌های ذهنی هستیم باید بپذیریم که این حیثیت، امری ذهنی و شخص وابسته نیست بلکه امری عینی و مستقل از اذهان است.

اما اشکال بنیادین دیگری بر «مفهوم‌گرایی» وارد است. در پاسخ به اشکال فرگه گفته شد هرچند مفهومی که هر فرد، از یک شیء مثلاً «الف» دارد غیر از مفهومی است که فرد دیگر از آن دارد، ولی هر دو مفهوم شیء الف را نشان می‌دهد. پرسش دقیقاً همین جاست که «شی الف» که محکی<sup>۲</sup> عنه این دو مفهوم انگاشته شد چگونه ادراک گشت؟ اگر فهم و ادراک ما از «شی الف» بواسطه «مفهوم و صورت ذهنی الف» است چگونه گفته می‌شود «شی الف» مطابق با مفهوم الف است؟ به نظر می‌رسد در این مقام، وجود شی خارجی «الف» پیش فرض گرفته شده است و بدیهی انگاشته شده است. اما به نظر می‌رسد با پذیرش مفهوم‌گرایی، این ادعای بداهت، خود، بدیهی نیست.

بنابراین، حتی می‌توان پا را فراتر گذاشت و گفت چگونه می‌توان نشان داد که مفهوم الف، محکی<sup>۲</sup> عنه خارجی دارد؟ اگر ادراک ما از خارج به توسط مفاهیم ذهنی صورت بگیرد حتی اگر این مفاهیم رو به سوی امری داشته باشد و حیثیتی التفاتی داشته باشد چگونه می‌توان اثبات کرد که محکی<sup>۲</sup> عنه‌ای وجود دارد؟ و حتی با پذیرش محکی<sup>۲</sup> عنه، چگونه ما می‌یابیم که محکی<sup>۲</sup> عنه مفاهیم امری خارجی است؟

به نظر می‌رسد با پذیرش مفهوم‌گرایی تنها می‌توانیم به وجود آگاهی و حالت‌های آن اعتماد داشته باشیم و نمی‌دانیم که چگونه باید ثابت کنیم که تماس ما با «جهان واقعی» یک توهم یا یک فرافکنی سوپژکتیو نیست. بنابراین ما کاملاً در درون جای می‌گیریم و دست یافتن به «بیرون از خود» به معضلی بزرگ تبدیل خواهد گشت.

حیثیت التفاتی نیز نمی‌تواند به یافتن جهان خارج کمکی کند به همین خاطر هوسرل نیز که با توجه به حیثیت التفاتی به دنبال گشایش روزنه‌ای به جهان خارج بود در دوره متأخر خود با پرخشی اساسی از مواضع پیشین خود دست می‌کشد. در واقع وی به این نتیجه می‌رسد که اگر پدیدارشناسی به معنای پرداختن به آشکارگی هاست، هیچ معنایی ندارد جهانی را پیشاپیش مفروض بگیریم و از پیش بدیهی بیان‌گریم و سپس تلاش کنیم راهی بیابیم که این آشکارگی‌ها را با آن جهان فرضاً واقعی منطبق سازیم (زهاوی، ۱۳۹۲: ۲۴). وی

با این چرخش، نگرش طبیعی را در پراتنز می‌گذارد و وجود طبیعی از پیش بدیهی انگاشته شده را اپوخه می‌کند و این به معنای رد آن نیست بلکه به معنای تعلیق حکم درباره‌ی آن است، یعنی نه می‌گوییم هست و نه می‌گوییم نیست (همان : ۲۵). نتیجه آنکه «مفهوم‌گرایی التفاتی» نیز نمی‌تواند پاسخی قوی به اشکال فرگه باشد.

### ۱۰. استدلال دوم: نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی

این استدلال نیز به یکی دیگر از لوازم باطل اتحاد «ایده» و «اندیشه» اشاره می‌کند و به صورت یک قیاس استثنائی قابل بیان است:

- اگر اندیشه همان ایده باشد، لازمه‌اش نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی است.

- نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی باطل است.

- در نتیجه «اندیشه» همان «ایده» نیست.

در بیان ملازمه مقدم و تالی می‌توان گفت که با پذیرش ایده بودن «اندیشه» وقوع تناقض بین دو علم و دو «اندیشه» ناممکن خواهد بود، زیرا معیار و مضمون واحدی وجود نخواهد داشت تا طرفین ادراکات خود را نسبت به آن بسنجند و به صحت یا سقم دیدگاه خود واقف گردند و تضاد یا تناقض اندیشه‌های خود را نسبت به یکدیگر بیابند. همچنین تنازع بر سر صدق نیز واقعا بیهوده خواهد بود (Ibid : ۳۳۶). و این چیزی جز نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی نخواهد بود. فرگه در نقد نسبی‌گرایی به یک تمثیل اشاره می‌کند. از نظر وی پذیرش نسبی‌گرایی، همانند دعوی دو نفر بر سر اصلی بودن یک اسکناس صد مارکی است که هر یک در جیب خود دارند و از «اصلی» تنها همان اسکناس خود را اراده می‌کنند. (Ibid : ۳۳۶).

### ۱۱. نقد و بررسی استدلال دوم

بر پایه تفسیر روانشناختی از منطق همانگونه که تعمیم‌های مربوط به نحوه متداول لباس پوشیدن یک فرهنگ با فرهنگ دیگر متضمن تناقضی نیست، اختلاف قوانین یک جامعه با دیگر جامعه نیز به تناقض نمی‌انجامد. ما این گونه لباس می‌پوشیم و آنان به گونه‌ای دیگری. چه کسی درست عمل می‌کند ما یا آنان؟ این سوالی است نامعقول و بی‌معنا (سالرنو، ۱۳۸۹ : ۱۲۴). حال اگر مسئله صحت مطرح نشود امکان اتفاق نظر و یا اختلاف

نظر نیز از بین می‌رود زیرا اختلافِ نظر و تلاش برای حلّ آن دارای یک پیش فرضِ اساسی است و آن حداقل، امکانِ خطا در نظر و اندیشه یکی از دو طرف اختلاف است. اگر صحّت و خطایی در کار نباشد اختلافِ واقعی میان سخنگویانِ اندیشه‌های متفاوت وجود نخواهد داشت (سالرنو، ۱۳۸۹: ۲۴).

فرگه در مبانی حساب جلد اول بیان می‌دارد که این امکان وجود دارد که انسان‌ها یا موجوداتی دیگری کشف شوند که قادر باشند حکمی کنند که ناقضِ قوانینِ منطق ما باشد، اما اگر موجوداتی پیدا شوند که قوانینِ اندیشه‌ی آنان از بیخ و بُن ناقضِ قوانین ما باشد و در نتیجه مستمراً به نتایج نقیض (نتایج ما) حتّی در عمل رهنمون شوند چه باید کرد؟ (Frege, ۱۸۹۳: ۲۰۳) وی در ادامه بیان می‌کند که هر شخصی که در نظر او، قوانینِ منطق تجویز کننده شیوه‌های بایسته اندیشه‌اند و آنها را قوانینِ صدق می‌داند (نه قوانینِ طبیعی ناظر به صادق دانستن چیزی از سوی انسان‌ها) خواهد پرسید که کدام یک از این دو گروه برحقّ اند؟ قوانینِ ناظر به صادق دانستن در نزد کدامیک از این دو گروه مطابقِ قوانینِ صدق است؟ طرفدارِ منطقِ روانشناختی نمی‌تواند چنین پرسش‌هایی را بپرسد (Frege, ۱۸۹۳: ۲۰۳).

فرگه در باب بی معنایی توجیه با قبول روان‌شناسی‌گری بیان می‌دارد که با تصوّر روان‌شناسانه از منطق تفاوت بین مبانی توجیه کننده اعتقاد و عللی که آن را ایجاد می‌کنند موردِ غفلت قرار می‌گیرد و منطق‌دان به جای توجیه اثباتی مفادِ قضیه به تبیین عللِ ثبوتی اعتقاد می‌پردازد. یعنی توجیه به معنای درست کلمه غیرممکن می‌شود و توجیه چگونگی ورود و حصول آن اعتقاد به جای آن می‌نشیند و نتیجه‌ی این دیدگاه این است که هر چیزی معلولِ عواملِ روان‌شناسانه تلقّی می‌شود و کشفِ علمی به خرافات کاهش می‌یابد (Frege, ۱۸۹۷: ۲۴۶-۲۴۷).

در نقدِ استدلالِ فرگه گفته شده است که همه این اشکالات از غفلت از خصوصیات حکایتگری مفاهیم و ایده‌ها سرچشمه می‌گیرد زیرا اگر دو ایده گوناگون از مصادیقِ مشترک حکایت کنند رابطه تساوی ممکن خواهد بود چنانکه در همه حمل‌های شایع همین‌طور است و ارتباط ایده‌های متفاوت نیز از طریقِ مصادیقِ مشترک شان حاصل می‌گردد و بدین ترتیب، تعریف ممکن می‌گردد (فیروزجائی، ۱۳۸۶: ۴۸).

در پاسخ به این نقد نیز می‌توان گفت، مصداقِ مشترک تنها یک پیش فرض است که با پذیرش مفهوم‌گرایی راهی به اثبات آن وجود ندارد. اگر فهم و ادراک ما از مصادیق، تنها از

طریق مفاهیم باشد چرا باید وجودِ مصداق پذیرفته گردد و حتی با پذیرش وجودِ مصداق چگونه می‌توان مصداقِ مُشترکِ دو مفهوم را نشان داد؟ به نظر می‌رسد در این مقام، وجودِ شی خارجی پیش فرض گرفته شده است و گویی از پیش وجودِ شی خارجی بدیهی انگاشته شده است. اما به نظر می‌رسد با پذیرش مفهوم‌گرایی، این ادعای بداهت، خود، بدیهی نیست.

## ۱۲. نتیجه‌گیری

۱. روان‌شناسی‌گری در منطق همانا فروکاهش منطق به روان‌شناسی و ساختارهای ذهن بشری است. لازمه این دیدگاه آن است که قوانین منطقی را از «آنچه باید باشد» به «هست‌های اندیشه‌ای و ذهنی» تبدیل می‌کند که نتیجه آن وابستگی صدق به ساختارهای ذهن بشری است؛ و صدق یک قضیه، مستقل از علم و جهل بشر به آن قضیه نخواهد بود.

۲. فرگه با دو استدلال روان‌شناسی‌گری را مورد نقد قرار می‌دهد. یکی از آن استدلال‌ها این است که پذیرش روان‌شناسی‌گری منجر به شخصی‌سازی قوانین کلی منطقی می‌گردد و این مسئله منجر به خروج از معنای واحد و مفاهمه‌زبانی - معنایی می‌گردد.

۳. در استدلال دوم وی، لازمه پذیرش این نظریه را می‌توان گرایش به ایده‌آلیسم و همچنین پذیرش نوعی نسبی‌گرایی در صدق و معرفت به شمار آورد. به نظر می‌رسد با قبول روان‌شناسی‌گری در منطق، منطق و استدلال‌ات منطقی هیچ‌گونه حکایتی از جهان واقع نخواهند داشت و این نظریه به سمت ایده‌آلیسم میل پیدا خواهد کرد. اگر منطق ساخته‌الگوهای ذهن بشری باشد می‌توان گفت که منطق، طبیعت را با الگوهای حاکم بر ذهن می‌سازد و در واقع منطق حیثیت کاشفیت از جهان خارج از ذهن را از دست می‌دهد و این منطق نیست که از قوانین حاصل بر طبیعت بر ما کشف شده است بلکه این طبیعت است که در ساحت وجود انسانی محکوم به پیروی از الگوهای برساخته‌ی ذهن بشری است و مبتنی بر این دیدگاه قوانین منطق از هست‌های اندیشه و ذهن بشر حکایت می‌کنند نه بیان آنچه باید باشد مستقل از ساختار ذهن بشری. ضمن اینکه پذیرش روان‌شناسی‌گری فردی منجر به نوعی نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی خواهد شد و ساحت بین‌الذهانی علم را مورد تردید قرار خواهد داد. نیز، با توجه به اینکه با پذیرش این دیدگاه، مطابقت ذهن با جهان خارج امری نامفهوم تلقی می‌گردد و هیچ صدقی جز صدق به صورت «آنچه به نظر من می‌رسد» وجود نخواهد داشت لذا نسبی‌گرایی امری واضح به نظر می‌رسد.



## کتاب‌نامه

- ابن سینا حسین (۱۳۹۴)، الإلهیات من کتاب الشفاء، المحقق آیه الله حسن حسن زاده آملی، چاپ پنجم، بوستان کتاب، قم.
- زهاوی دان، (۱۳۹۲) پدیدارشناسی هوسرل، ترجمه مهدی صاحبکار و ایمان واقفی، چاپ اول، نشر روزبهان، تهران.
- سالرنو جوزف، (۱۳۸۹)، گوتلوب فرگه، مترجم: محمد سعیدی مهر، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، تهران.
- شاکری سید محمد تقی، (۱۳۹۳)، حیث التفاتی و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی، بوستان کتاب، چاپ دوم، قم.
- عبداللهی مهدی (۱۳۸۹)، بررسی دیدگاه گوتلوب فرگه در باب معنا، مجله ذهن، تابستان، شماره ۴۲، قم.
- عبودیت عبدالرسول، (۱۳۸۷)، درآمدی به نظام حکمت صدرانی، چاپ دوم، سمت، تهران.
- فرگه گوتلوب، (۱۳۹۰) اندیشه، ترجمه محمود یوسف ثانی، در فلسفه تحلیلی (مجموعه مقالات)، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ سوم، تهران.
- کرد فیروزجائی یارعلی، (۱۳۸۶)، فلسفه فرگه، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، قم.
- موحد ضیاء، (۱۳۷۱)، نقد فرگه بر پسیکولوژیسم هوسرل، نشریه فرهنگ، ویژه پدیدارشناسی، شماره ۱۱.
- ودبرگ اندرس (۱۹۸۴) تاریخ فلسفه تحلیلی از بولتسانو تا ویتگنشتاین، ترجمه جلال پیکانی و بیت اله ندرلو، حکمت، تهران، چاپ اول ۱۳۹۴ ه.ش.

Frege Gottlob, (1893) "Grundgesetze der Arithmetik, Volume 1", in the Frege Reader, ed& tr. M.B., 1<sup>st</sup> pub., Oxford: Blackwell.

Frege Gottlob, (1894) " Review of E.G Husserl,s philosophie der Arithmethik I", in the Frege Reader, ed. M.B., tr.Hans Kaal, 1 st. pub., Oxford : : Blackwell, 1997.

Frege Gottlob, (1897) Logic, in the Frege Reader, ed.M.B, tr.Peter Long and Roger White, 1<sup>st</sup> pub, Oxford: Blackwell, 1997.

Frege Gottlob, (1918) Thought, in the Frege Reader, ed.M.B, tr.Peter Long and Roger White, 1<sup>st</sup> pub, Oxford: Blackwell, 1997.

Hanson Philip (2006), Is Logic in our Head? From Naturalism to psychologism, Studia Logica.

Matheson Russell, (2006) Husserl : A Guide for rhe perplexed, CIPG, London.

Kusch Martin, (1995), psychologism: A case study in the sociology of philosophical knowledge, New York: Routledge.

Kush Martin (2007) psychologism , in Stanford Encyclopedia of philosophy, first published Wed Mar.

Sluga Hans.D, Gottlob Frege, 1 st, pub London: Routledge & Kegan paul, 1980.