

نظریه مطابقت

عبدالحسین خسروپناه

پاسخ داده است. حق مطلب آنست که مطابقت بمعنای حکایت تام قضیه از محکی خارجی و نفس الامر است؛ البته حکایت نیز به دو دسته حکایت عام و خاص تقسیم می‌شود. اشکال دیگر این است که معیاری برای تطابق اندیشه با واقع وجود ندارد به همین دلیل باید به تعریف دیگری از حقیقت رو آورد. پاسخ این است که ما از طریق بدیهیات اولیه و قضایای ضروری الصدق می‌توانیم مطابقت و عدم مطابقت را کشف کنیم. اشکال سوم به نفی جامعیت از تعریف مطابقت است بگونه‌ای که قضایای ریاضی، ذهنی، تاریخی و نفسانی از تعریف خارج می‌شوند، پاسخ این نقد نیز با تعمیم معنای نفس الامر به حال و گذشته و آینده، خارج و ذهن بدست می‌آید. چهارمین اشکال بر مبنای فلسفه دیالکتیک و تحول همه امور هستی استوار است و با تحول عالم، ملاک تطابق معنا نخواهد داشت، این شبهه نیز با توجه به معنای نفس الامر قابل حل است. اشکال پنجم و ششم. عدم تملک به واقعیت خارجی و نیز واقعی دانستن مقایسه ذهن و عین و نفی معیار از کشف صدق سازگاری است که با توجه به بحث معیار شناخت در فلسفه اسلامی پاسخ داده می‌شوند. هفتمین اشکال نسبت به مطابقت شناختهای اختیاری و ارزشی یعنی حقوقی و اخلاقی است که با وسعت دادن به معنای نفس الامر دفع می‌گردد و اشکال هشتم در باب عدم جریان تئوری مطابقت بر تعریف کذب است و اشکال نهم نیز پارا دوکس دروغگو است که در این مقاله به تفصیل مورد بحث قرار گرفته‌اند.

چکیده:

ارزش شناخت که مشتمل بر ملاک تمییز حقایق از اوهام و شناخت حقیقی از خطائی هست، از شاخه‌های مهم شناخت‌شناسی است که پیشینه آن از زمانی است که انسان به کشف خطای پاره‌ای از اندیشه‌های خود دست یافت و یا اختلاف‌های عالمان را مشاهده کرد به همین جهت معرفت‌شناسان درصدد یافتن ضابطه و معیاری برای توانایی تشخیص حقایق از اوهام بر آمدند ولی قبل از پی‌جویی از معیار شناخت، تعریف صدق و کذب یا شناخت حقیقی و شناخت خطائی ضرورت دارد بنابراین نباید بین معیار صدق (critrion) و تعریف صدق (definition) خلط کرد^۱ و اما در باب تحلیل ماهوی و تعریف مفهومی صدق دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده که با نظریه‌های صدق (Theories of truth) شناخته می‌شوند آن نظریه‌ها عبارتند از تئوری مطابقت، نظریه تلائم و همبستگی، نظریه عملگرا، نظریه‌معنایی، تئوری نسبت و نظریات کاهشگرا. مهمترین این دیدگاهها که از قدیم الایام توسط ارسطو^۲ و افلاطون^۳ و فارابی^۴ و ابن سینا^۵ تا قرون وسطی و دوره‌های میانه توسط توماس آکویناس و نوافلاطونیان^۶ و صدرالمتهلین^۷ و اندیشمندان معاصر چون ادوارد مور، استین، تارسکی، پوپر، مطهری، طباطبائی مورد تأیید قرار گرفته است همانا نظریه مطابقت (correspondence theory of truth) است پیام این نظریه، سازگاری (agreement) اندیشه و مطابقت آن با واقع و نفس الامر است و از آنرو که قضایا به سه دسته ذهنیه، خارجی و حقیقیه تقسیم می‌شوند، نفس الامر نیز اعم از ذهن و خارج و اعتبار خواهد بود.

پاره‌ای از نویسندگان این نظریه را مورد نقد قرار دادند در این نوشتار به نه اشکال مهم رسیدگی می‌شود یکی از اشکالات نظریه تطابق، ابهام در مفهوم مطابقت است که از ناحیه کسانی چون آژدوکیویچ مطرح گردیده، شبهه این اشکال در آثار فیلسوفان اسلامی در بحث وجود ذهنی نیز مطرح بوده و صدرالمتهلین با حمل اولی و شایع بدان

۱ - کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن ج ۴ ص ۱۲۷۶ و مسائل فلسفه ص ۱۴۹ و زبان حقیقت و منطق ص ۱۱۰، مسئله شناخت ص ۱۹۴ شرح مبسوط منظومه ج ۲ ص ۴۱۶، شناخت‌شناسی در قرآن ص ۴۵۳ و غیره.

۲ - متافیزیک ص ۷۹.

۳ - دوره آثار افلاطون ج ۳ ص ۱۵۰۸.

۴ - الجمع بین رأی الحکیمین ص ۸۰.

۵ - الشفاء، الالهیات ص ۴۸ و الاشارات ج ۱ ص ۱۱۲.

6 - The Encyclopedia of philosophy vol2. 224.

۷ - اسفار ج ۱ ص ۹۰-۸۹.

ارزش شناخت است که مشتمل بر ملاک تمییز حقایق از اوهام و شناخت حقیقی از شناخت غیر حقیقی (خطایی) می‌باشد. این بحث از آنجا آغاز شد که انسان در مواردی از شناخت‌هایش به کشف خطای در پاره‌ای از اندیشه‌هایش دست یافت و یا اختلاف‌های معرفت‌شناسانه‌ای را میان عالمان مشاهده نمود و این امر سبب شد تا این سؤال در ذهن او منقش گردد که آیا تمام اندیشه‌هایش حقیقی هستند و می‌توانند مصادیق شناخت حقیقی قرار گیرند؟ یا چنین حکم کلی را نمی‌توان در تمامی اندیشه‌ها بکار برد؟

و بنابراین احتمال دوم چگونه می‌توان شناخت حقیقی را از شناخت خطایی تمییز داد؟

شایان ذکر است که هرگونه اختلافی میان تفکرات بشری، مستلزم داوری و حکم بر خطا بودن پاره‌ای از آنها نیست زیرا بسا اختلافها که بصورت تشکیکی و شناخت عمیق و عمیقتر می‌باشند؛ ولی آنجا که شناختها بصورت تناقضی یا تضادی اختلاف داشته باشند بدون شک برخی از آنها صحیح و پاره‌ای دیگر سقیمند...

... حال که دانستیم همه ادراکات ما صحیح و حقیقی نیستند، باید بدنبال ضابطه و معیاری برویم که توانایی تشخیص حقایق از اوهام را به ما بدهد، ولی قبل از بررسی معیار شناخت می‌بایست به تعریف شناخت حقیقی و عبارت دیگر به تعریف حقیقت و خطا یا صدق و کذب پرداخت و بعد از آن نوبت به تمییز شناخت‌های صحیح و سقیم می‌رسد.

معمولاً بحث از تعریف حقیقت و خطا که جنبه ثبوتی دارد به «ملاک شناخت» و بحث از تشخیص شناخت صحیح از سقیم که جنبه اثباتی دارد به «معیار شناخت» توصیف می‌شود. بهر حال مسئله ارزش شناخت، خواه ملاک و خواه معیار شناخت، از اصلترین مباحث شناخت‌شناسی است که اصحاب حقایق و اهل معرفت را بعد از عبور از مرز سفسطه و پذیرش اصل واقعیت به نحله‌هایی تقسیم می‌کند.

بنظر نگارنده، نامگذاری این دو بحث به ملاک شناخت و معیار شناخت خالی از مسامحه نیست؛ زیرا تفاوتی بین ملاک و معیار وجود ندارد. بنابراین اگر بحث حاضر را به معیار شناخت حقیقی یا معیار صدق و حقیقت و نیز تعریف صدق و حقیقت تفکیک کنیم، دقیقتر بنظر می‌رسد.

تعریف صدق به تحلیل ماهوی و معنایی صدق می‌پردازد در حالیکه معیار صدق به ارائه ابزار و ملاکی

برای تشخیص صدق از کذب و حقیقت از خطا تلاش می‌کند. تفکیک بین معیار و تعریف صدق نزد فیلسوفان اسلامی و غربی مورد توجه بوده است.

پوپر می‌گوید: یک نکته دارای اهمیت قطعی است، اینکه بدانیم صدق به چه معناست - یا فلان گزاره تحت کدام شرایط راست است - غیر از این است و باید از این مسئله بوضوح فرق گذاشته شود که وسیله یا ملاکی در اختیار داشته باشیم که به قطعیت بگوییم فلان گزاره آیا راست است یا دروغ... فی المثل ممکن است بدانیم مقصودمان از گوشت خوب و گوشت فاسد چیست، اما شاید دست کم در بعضی موارد ندانیم که چگونه باید یکی را از دیگری تمییز داد... به همین وجه، هر پزشکی کما بیش می‌داند که غرض از «سل» چیست اما ممکن است همیشه موفق به تشخیص آن بیماری نشود.^۸

راسل، آیر و دیگر متفکران مغرب زمین نیز بر این تفکیک تأکید می‌کنند.^۹

فصل اول: (چستی صدق)

یکی از مسائل ارزش شناخت، ملاک شناخت یا تعریف حقیقت و خطا و صدق و کذب است. در این مسئله به پرسشهایی از قبیل «صدق و کذب چیست؟» پاسخ داده می‌شود ولی قبل از بیان رویکردهای مختلف در این مسئله، تذکر چند نکته مقدماتی ضرورت دارد.

الف) مسئله صدق و کذب و حقیقت و خطا، ناظر به ادراکات حصولی است و اندیشه‌های حضوری از این بحث تخصصاً خارجند، زیرا در علوم حصولی، و وساطت مفهومی میان عالم و معلوم خارجی تحقق دارد، و همین امر سبب می‌شود تا حقیقت و خطا، صحیح و سقیم معنا پیدا نکنند؛ ولی در علم حضوری که عالم مستقیماً با معلوم خارجی روبرو می‌شود خطا پذیری راه ندارد و بهمین جهت حقیقت و خطا - که از سنخ تقابل ملکه و عدم ملکه هستند - بر علوم حضوری منطبق نمی‌شوند (مگر آنکه حقیقت را بمعنای دیگری مانند خطا ناپذیری بدانیم).

ب) حقیقت و خطا و صدق و کذب در وادی تصورات و مفاهیم مفرده که خالی از نسبت و محمول و حکمند جریان ندارد زیرا در حقیقت و خطا، مقایسه میان دو امر ذهنی و خارجی صورت می‌گیرد؛ و بدون شک مفهوم و صورت ذهنی، حکایت از محکی خودش می‌کند اما از تحقق و عدم تحقق محکی خود حکایتی ندارد، بنابراین

۸- کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ج ۴ ص ۱۲۷۷ - ۱۲۷۶.

۹- ر.ک. به: برتراند راسل، مسائل فلسفه ص ۱۴۹ و زبان حقیقت و منطق ص ۱۱۰.

اگر بخواهیم فقط به حکایت مفهوم از محکی خودش توجه نماییم قطعاً تطابق بین حاکی و محکی بالذات برقرار است و در اینصورت هیچگاه خطا پذیر نخواهد بود ولی اگر بخواهیم از ناحیه تصور ذهنی به وجود و عدم محکی برسیم و از تطابق و عدم تطابق حاکی و محکی سخن بگوییم لازمه اش این است که هر تصور به تصدیق و قضیه بدل گردد.

عبارت دیگر، واقعیت خارجی از دو حال خارج نیست یا تحقق دارد یا تحقق ندارد و مفاهیم و ماهیتهای ذهنی از آنجهت که مفهوم و ماهیتند از وجود و عدم شیء خارجی حکایت نمیکنند زیرا «الماهیته من حیث هی لیست الاهی، لا موجودة و لامعدومه» پس محکی تصورات، امور خارجی نیستند مگر اینکه به قضیه و هلیه مرکبه یا بسیطه بدل گردند.

بتعبیر دکارت: «صورت علمی اگر در حد ذات خود و بدون ربط و نسبت آن به امر دیگر ملاحظه شود، نمی تواند خطا باشد، زیرا که خواه من گوسفندی را به تخیل در آورم یا حیوان موهومی را، در این حقیقت که من تخیل می کنم تفاوتی پدید نمی آید. بدینوجه، فقط درباره احکام است که باید کمال مراقبت را داشت تا خطا نشود. پس حاصل آنکه، مهمترین و معمولترین خطایی که ممکنست در حکم واقع شود این است که حکم بکنیم که صورتهای علمی که در ما موجود است با اشیاء خارجی شبیه یا مطابق است زیرا که محققاً، اگر ما صورتهای علمی را فقط حالات یا نحوههایی از فکر خود بدانیم، بدون آنکه آنها را به چیزی خارجی نسبت بدهیم دیگر تقریباً موردی برای خطا باقی نمی ماند.^{۱۰} البته در خصوص متعلق صدق و کذب، رویکردهای گوناگونی وجود دارد؛ عدهای گزاره (Proposition) را متعلق اصلی صدق و کذب می دانند همانگونه که قبلاً عبارت سبزواری در منظومه را نقل کردیم که فرمود:

«ان القضية لقول محتمل الصدق ای مطابقة الواقع و الكذب عدما»^{۱۱}

و گروهی عقیده و باور (belief) را به صدق و کذب متصف می کنند و اتصاف قضیه به آنها را مجازی می دانند و پاره دیگری از متفکران تصدیق حکم (Jugemert) را متعلق حقیقی برای حق و باطل و صدق و کذب دانسته اند.^{۱۲} در اینباره می نویسد «حق و باطل فقط به حکم تعلق می گیرد».

قطب الدین شیرازی در اینباره می گوید:

ان القضية قول یمكن ان یقال لقائله انه صادق فيه او کاذب فبالقول خروج المفردات التي هی التصورات

لأنها لا ینسب الی صواب او خطأ الا باعتبار مقارنة حکم ما و بالباقی خرجت المركبات الانشائية کالامرو النهی والاستفهام و الالتماس والتمنی والترجی والتعجب والقسم والنداء و نحوها مما لا یحتمل الصدق و الکذب الا بالعرض^{۱۳}

(ج) صدق و حقیقت در این بحث، مترادف بکار می روند، گرچه این دو واژه استعمالهای دیگری هم دارد؛ برای نمونه بمعنای مطلق هستی و وجود خارجی و نیز بمعنای موجود دائمی که بطلان در او راه ندارد، استعمال شده است. حق در این معانی، وصف وجود قرار گرفته در مقابل، واژه حق، وصف حکم یا عقیده و یا گزاره واقع شده آنگاه که گفته می شود فلان قضیه یا عقیده حق است یعنی، با واقعیت خارجی مطابقت دارد.

فارابی در کتاب فصوص الحکم در تبیین معانی حق می نویسد: حق مشتمل بر سه معناست: ۱ - مطابقت گفتار با واقع ۲ - موجودی که تحقق بالفعل داشته باشد ۳ - موجودی که بطلان در او راه پیدا نکند. حق بمعنای نخست وصف قضایاست و بمعنای دوم وصف موجودات بالفعل است و بمعنای سوم وصف حق تعالی است و بر غیر خداوند سبحانه حمل نمی شود.

و همچنین ابن سینا در الهیات شفا می نویسد:

اما الحق فیفهم منه الوجود فی الاعیان مطلقاً و یفهم منه الوجود الدائم و یفهم منه حال القول او المقدم الذی یدل علی حال الشئ فی الخارج اذا کان مطابقاً له فنقول هذا قول حق و هذا اعتقاد حق فیکون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائماً و الممكن الوجود حق بغیره باطل فی نفسه فکل ماسوی الواجب الوجود الواحد باطل فی نفسه و اما الحق من قبل المطابقة فهو الصادق الا انه صادق فیما احسب باعتبار نسبه الی الامر و حق باعتبار نسبه الامر الیه و احق الاقوال ان یکون حقاً ما کان صدقه دائماً و احق ذلك ما کان صدقه اولیای لیس لعل^{۱۴}

پاره ای از فیلسوفان غربی بین حق و صدق تفاوت قائل شده اند. حقیقت را وصف چیز حقیقی و صدق را وصف گوینده حق دانسته اند یکی از آنها در اینباره می نویسد:

۱۰ - ر.ک. به: رنه. دکارت، تأملات در فلسفه اولی، احمد احمدی ص ۴۰ و بل فولکیه، فلسفه عمومی، یحیی مهدوی ص ۳۴۴ - ۳۴۳.
۱۱ - حاج ملاحادی سبزواری، شرح المنظومه، قسم المنطق ص ۴۵.
۱۲ - بل فولکیه، فلسفه عمومی. ص ۳۴۵.
۱۳ - شرح حکمة الاشراق ص ۶۳.
۱۴ - ابن سینا، الشفاء، الالهیات، المقالة الاولى، الفصل الثامن (منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی) ص ۴۸.

مسئله ارزش شناخت، خواه ملاک و خواه معیار شناخت، از اصیلترین مسابحات شناخت‌شناسی است که اصحاب حقایق و اهل معرفت را بعد از عبور از مرز سفسطه و پذیرش اصل واقعیت به نحله‌هایی تقسیم می‌کند.

علامه طباطبایی در تفاوت صدق اخلاقی و منطقی چنین می‌نگارد:

الكذب خلاف الصدق و هو عدم مطابقة الخبر للخارج فهو وصف الخبر و ربما اعتبرت مطابقة الخبر و لا مطابقتها بالنسبة الى اعتقاد المخبر فيكون مطابقتها لا اعتقاد المخبر صدقاً منه و عدم مطابقتها له كذباً فيقال: فلان كاذب اذالم يطابق خبره الخارج و فلان كاذب اذا اخبر بما يخالف اعتقاده و يسمى النوع الاول صدقا و كذباً خبريين و الثاني صدقاً و كذباً مخبريين^{۱۵}

نسبت منطقی صدق اخلاقی یعنی مطابقت خبر با اعتقاد متکلم و صدق منطقی یعنی مطابقت قضیه با واقع، عموم و خصوص من وجه است، زیرا گاهی قضیه‌ای مطابق با واقع و عقیده متکلم است یعنی صدق منطقی و اخلاقی را داراست و در برخی موارد قضیه‌ای مطابق با واقع است ولی متکلم به آن اعتقاد ندارد یعنی صدق منطقی دارد و لکن فاقد صدق اخلاقی است و گاهی عکس مورد دوم است یعنی قضیه‌ای با عقیده گوینده مطابق است و صدق اخلاقی را داراست ولی با نفس الامر مطابقت ندارد و صدق منطقی را فاقد است.

ه) برتراند راسل، معرفتهای حسی و بتعبیر او معرفتهای مستقیم را نیز از بحث حقیقت و خطا خارج ساخته است. وی در توضیح این مطالب می‌گوید: معرفت و علم به دو گونه تقسیم می‌شود معرفت به حقایق و دیگری معرفت به اشیاء، معرفت به حقایق بر خلاف علم به اشیاء و اعیان، ضد و مقابلی دارد که نام آن خطاست و در مورد اشیاء و اعیان، یا علم به آنها داریم و یا نداریم، اما

معمولاً صدق در مقابل کذب استعمال می‌شود نه در مقابل خطا، و دروغگو کسی نیست که حتماً غلطی را گفته باشد بلکه دروغگر آن کسی است که امری را، که خود یقین دارد غلط است، حقیقی می‌نماید، ولی، صدق عبارت است از اینکه شخص آنچه را که خود به حقیقی بودن آن معتقد است حقیقی معرفی نماید. بنابراین، نه میان صدق و حقیقت ارتباطی ضروری موجود است و نه میان کذب و خطا و بالتیجه شهادت گواهی که در بند صداقت است ممکن است خطا و ناصواب باشد و شهادت دروغگویی ممکن است مقرون به حقیقت و صواب^{۱۵}.

پل فولکیه، حقیقت را در دو معنای انضمامی و انتزاعی استعمال می‌کند حقیقت انضمامی، آن چیزی است که می‌گویند حقیقی است؛ بدین اعتبار حقیقت با واقعیت یا وجود هم معنی است، به همین اطلاق است که می‌گویند خدا حقیقت دارد و حقیقت انتزاعی، وصف آن چیزی است که حقیقی باشد اعم از اینکه صفت امری باشد مطابق با فکر (حقیقت وجودی) و یا اینکه بالعکس صفت فکری باشد مطابق با امری (حقیقت منطقی)^{۱۶}

د) واژه صدق و حقیقت در علوم مختلف کاربرد یکسانی ندارد. در علوم ادبی و فلسفی معانی گوناگون دارد علمای معانی و بیان این اصطلاح را در دو معنا بکار برده‌اند ۱ - مطابقت خبر با اعتقاد مخبر^{۱۷} ۲ - مطابقت خبر با واقع^{۱۷}

گاه این دو اصطلاح به صدق اخلاقی و صدق منطقی یا صدق مخبری و صدق خبری نیز شناخته می‌شوند. صدق اخلاقی، وصف گوینده است یعنی گوینده قضیه‌ای را بر زبان جاری می‌کند که خود به صدق آن و مطابقت آن با واقع و نفس الامر اعتقاد دارد خواه فی الواقع مطابقت خبر بانفس الامر تحقق یابد و خواه چنین نباشد، ولی صدق منطقی و معرفت شناختی، وصف قضیه است چنانکه اهل منطق گفته‌اند:

الصدق هو المطابقة للواقع و الكذب هو اللامطابقة للواقع^{۱۸} ان القضية لقول محتمل الصدق ای مطابقة الواقع و الكذب عدمها^{۱۹}

۱۵ - فلسفه عمومی ص ۳۳۹ - ۳۳۸.

۱۶ - همان ص ۳۴۰.

۱۷ - ر.ک به سعد الدین نفتازانی، المطول ص ۳۵ - ۳۱.

۱۸ - مولی عبدالله بزدی، الحاشیه علی تهذیب المنطق ص ۵۴.

۱۹ - شرح المنظومه، قسم المنطق ص ۴۵.

۲۰ - علامه طباطبایی، المیزان ج ۱۹ ص ۲۷۹.

حالت ذهنی مثبتی که بتوان آن را بعنوان علم کاذب یا خطای درباره اشیاء وصف کرد، لاقلاً در مورد معرفت مستقیم وجود ندارد و هر چه را که با آن آشنایی داریم باید امری موجود باشد. البته از این معرفت ممکن است به نتایج غلط رسید؛ اما نفس معرفت بخودی خود گمراه کننده نیست. پس در معرفت مستقیم امکان دوشق مقابل که حقیقت و خطا باشد راه ندارد، اما در علم به حقایق این امکان هست و اعتقادات ما شامل اعتقادات صحیح و کاذب هر دو می‌گردد.^{۲۱}

اگر منظور راسل از این عبارت این باشد که ما وقتی با اشیاء محسوس بر خورد می‌کنیم دو گونه معرفت پیدا می‌کنیم. یکی معرفت به اینکه مثلاً من این شیء خارجی را سفید می‌بینم و دوم معرفت و عقیده به اینکه این شیء خارجی سفید است و قسم اول را معرفت مستقیم و قسم دوم را معرفت به حقایق بنامیم در اینصورت اشکالی به ادعای راسل وارد نیست. زیرا معرفتهای مستقیم همینکه تحقق پیدا کنند، صحیح و حقیقیند و امکان دو شق حقیقت و خطا یا صدق و کذب را ندارند، چرا که گوینده از احساس درونی خود خبر می‌دهد و در صورت صادق بودن و صدق اخلاقی گوینده می‌توان از صدق منطقی آن نیز خبر داد. ولی قسم دوم - یعنی معرفت به حقایق - دارای دو وجه می‌باشد یعنی آنکه اگر چه گوینده صادق باشد و صدق اخلاقی داشته باشد ولی بلحاظ صدق و کذب منطقی، احتمال حقیقت و خطا در آن راه پیدا می‌کند ولی اگر مقصود ایشان از معرفت مستقیم، هرگونه شناخت حسی در مقابل شناخت عقلی باشد ادعای ایشان واضح البطلان است چرا که خطای بسیاری از شناختههای حسی بر همگان آشکار است و همین منشأ پیدایش فرقه سوفسطائیان شده است. نتیجه اینکه وجدانیات که از سنخ علوم حصولی حاکی از علوم حضوریند، بلحاظ اینکه همیشه مطابقت را همراهی می‌کنند از دایره بحث صدق و کذب خارجند، یعنی دائم الصدقند.

راسل، در تبیین حقیقت و خطا می‌نویسد: در اقدام به کشف ماهیت حقیقت، هر نظریه یا توصیه‌ای را اختیار کنیم باید دارای سه شرط باشد:

۱ - نظریه ما درباره حقیقت باید چنان باشد که امکان خلاف آن یعنی کذب و بطلان را نفی نکند. بسیاری از فیلسوفان، از عهده انجام این شرط بر نیامده‌اند و فرضیاتی ساخته و پرداخته‌اند که بموجب آن کلیه تفکرات ما بایستی صحیح و حقیقت بوده باشد؛ لذا نتوانسته‌اند جایی برای کذب و بطلان پیدا کنند، لذا از این حیث باید بین فرضیه ما درباره اعتقادات و فرضیه (ما) درباره

معرفت اختلاف باشد، زیرا در خصوص معرفت مستقیم، محتاج نبودیم که ضد و مقابل آن را نیز بحساب آوریم.

۲ - پیداست که اگر عقیده‌ای نمی‌بود، کذب و باطل هم وجود نمی‌داشت و صدق و حقیقت هم نظر بتضایف آن کذب و باطل منتفی می‌بود. اگر عالمی تصور کنیم که ماده محض باشد دیگر در آن کذب و باطل جایی نخواهد داشت، چنین عالمی هر چند حاوی امور واقع هست، اما حقایق بمعنای اموری که از نوع کذب باشد در آن نمیتواند وجود داشته باشد در واقع، حقیقت از خواص عقاید و اخبار به آنهاست و لذا عالم مرکب از ماده محض که خالی از اعتقادات و اخبار درباره امور باشد حاوی حقیقت و بطلان هم نخواهد بود.

۳ - از طرف دیگر، باید گفت که صحت و بطلان هر عقیده متوقف، بر امری خارج از خود آن عقیده است، اگر من معتقد باشم که سر شارل اول را بریدند عقیده‌ام صحیح است، اما صحت این عقیده بواسطه امری که ذاتی خود عقیده باشد و بمجرد آن کشف گردد نیست بلکه بواسطه یک حادثه تاریخی است که قریب دو قرن و نیم قبل بوقوع پیوسته است؛ اما اگر عقیده داشته باشم که شارل اول بمرگ طبیعی مرده است عقیده‌ام باطل و خطا است و قوت و شدت این عقیده به هر درجه و مرتبه‌ای که باشد و هر گونه دقت و مراقبتی در طریق حصول آن بکار برم از بطلان وی نخواهد بود و علت آن باز همان واقعه‌ای است که مدت‌ها پیش واقع گردیده نه یک واقعیتی که ذاتی خود عقیده باشد، لذا هر چند حقیقت و بطلان از خواص اعتقادات است اما خاصیتی است که متوقف بر نسبت‌های میان این اعتقادات با امور دیگر است نه بر خاصیت ذاتی

«مبحث «چیستی صدق و حقیقت» در دو قرن اخیر یعنی از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی مورد کنکاش و چالش فراوان قرار گرفته است پاره‌ای از معرفت شناسان تعریف سنتی یعنی نظریه مطابقت را پذیرفته‌اند و گروه‌های دیگری در آن مناقشه نموده و نظریه‌های دیگری چون تئوری تلائم، عملگرا، نظریه معنایی، تئوری نسبیت‌گرا و نظریات کاهش‌گرا را مطرح ساخته‌اند.

فیلسوفان اسلامی نیز در بحث وجود ذهنی جنجالهای بسیار در باب مطابقت داشته‌اند، گر چه درباره ارزش و اعتبار علم کمتر سخن رانده‌اند. ولی درباره وجود ذهنی و ادله آن و نیز رابطه ماهوی معلوم بالذات با معلوم بالعرض و مطابقت آنها مطالب فراوانی نگاشته‌اند.

و باطنی خود آن عقاید.^{۲۲}

تلائم اشیاء و عقل بکار برده،^{۲۴} فلاسفه مدرسی عموماً و منطقدانان قرون وسطی و نو افلاطونیان و رواقیان نیز بر این دیدگاه استوار ماندند.^{۲۵}

پاره‌ای از فیلسوفان معاصر غرب چون راسل و یتگنشتاین (دراویل) که به اتمیزم منطقی اعتقاد داشت و نیز جورج ادوارد مور، استین، تارسکی، پوپر و... مدافع این نظریه هستند.^{۲۶}

افلاطون در رساله سوفیست می‌گوید:

بیگانه: ولی پندار نادرست، پنداری است بر خلاف آنچه هست مگر غیر از این است؟

ته‌ته‌تئوس: آری بر خلاف آنچه هست.

بیگانه: پس پندار نادرست این است که آدمی نباشنده را در نظر بیاورد و تصور کند؟

ته‌ته‌تئوس: بیگمان.^{۲۷}

پس از افلاطون شاگرد او یعنی ارسطو همین رویکرد را پذیرفت و صدق را در معنای مطابقت قضیه با واقع تفسیر کرد؛ وی در کتاب متافیزیک می‌نویسد: اما در واقع وجود هیچ چیز «میانی» در بین دو نقیض نیز امکان ندارد، بلکه درباره یک چیز، باید یک چیز را - هر چه باشد - یا ایجاب کرد یا سلب، این نیز هنگامی روشن می‌شود که ما تعریف کنیم که صدق و کذب (راستین و دروغین) چیست؟ زیرا گفتن اینکه «موجود» نیست یا «ناموجود» هست، دروغ (کذب) است، اما [قول به] اینکه «موجود هست» و «ناموجود» نیست راست (صدق) است.^{۲۸}

فلاسفه اسلامی و علمای منطق مشرق زمین نیز همین دیدگاه را گزینش کردند و اینک به پاره‌ای از عبارات این اندیشمندان توجه می‌کند.

۱ - قيل: عليه الصدق والكذب لا يمكن ان

۲۲ - مسائل فلسفه ص ۱۵۲ - ۱۵۱

23 - Correspondence theory of truth

۲۴ - دائرة المعارف بل ادوارد ج ۲ ص ۲۲۴.

25 - Ibid vd. 2pp . 224 - 225.

26 - Ibid pp.225 - 226.

۲۷ - دوره آثار افلاطون ج ۳ ترجمه محمد حسن لطفی (شرکت سهامی انتشارات خوارزمی چاپ دوم ۱۳۶۷) ص ۱۵۰۸.

۲۸ - ارسطو متافیزیک (مابعد الطبیعه) ص ۱۱۹.

مبحث «چیستی صدق و حقیقت» در دو قرن اخیر یعنی از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی مورد کنکاش و چالش فراوان قرار گرفته است پاره‌ای از معرفت شناسان تعریف سنتی یعنی نظریه مطابقت را پذیرفته‌اند و گروه‌های دیگری در آن مناقشه نموده و نظریه‌های دیگری چون تئوری تلائم، عملگرا، نظریه معنایی، تئوری نسبت‌گرا و نظریات کاهش‌گرا را مطرح ساخته‌اند و اینک بتوصیف و تبیین و نقد مهمترین نظریه‌های صدق می‌پردازیم.

فصل دوم: تئوری مطابقت^{۲۳}

این نظریه یکی از معروفترین نظریه‌ها در تعریف صدق و حقیقت و از قدیمیترین نظریه‌ها در باب تبیین ماهیت صدق است که (بعنوان نظریه کلاسیک) مقبول بسیاری از متفکران معرفت‌شناس و فیلسوفان مغرب و مشرق زمین قرار گرفته است بگونه‌ای که حتی شکاکان یونان باستان بعنوان پیشفرض شبهات خود تعریف مطابقت را مورد پذیرش قرار می‌دادند.

بنابراین نظریه، صدق و حقیقت عبارت از سازگاری اندیشه و مطابقت آن با واقعیت است. عقیده و باور، زمانی راست و صحیح و حقیقی است که با امر واقع سازگار درآید و با واقعیتها و اعیان خارجی مطابق باشد. پس قضیه صادق، قضیه‌ای است که با نفس الامر و واقع مطابقت داشته باشد و قضیه کاذب قضیه‌ای است که با نفس الامر خود مخالفت کند.

حقیقت و صدق بمعنای مطابقت فکر و اندیشه با واقع دارای سه جزء است:

الف: واقع و نفس الامر که محکی واقعی اندیشه بحساب می‌آید.

ب: اندیشه و فکر و صورت ذهنی که حاکی واقع محسوب می‌شود.

ج: نسبت و ارتباط میان حاکی و محکی که با تطابق و مطابقت شناخته می‌شود.

اصل و اساس نظریه مطابقت به افلاطون و سپس به ارسطو بر می‌گردد. گر چه این واژه توسط این دو بزرگوار استفاده نشده و برای اولین بار آکویناس صدق را در معنای

يعرفنا الا بالخبر المطابق وغير المطابق بتعريف الخبر بهما تعريف دورى و الحق ان الصدق و الكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمى اورد تفسيراً للإسم و تعييناً لمعناه من بين سائر التراكيب و لا يكون ذلك دوراً^{٢٩}

٢- واما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق الا انه صادق فيما احسب باعتبار نسبه الى الامر، وحق باعتبار نسبة الأمر اليه وحق الاقوايل ان يكون حقاً ما كان صدقه دائماً، وحق ذلك ما كان صدقه اولياً ليس لعله^{٣٠}

٣- و قد يفهم عنه (الحق) حال القول و العقد من حيث مطابقتها لما هو واقع فى الاعيان فيقال: هذا قول حق، و هذا اعتقاد حق و هذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق، فهو الصادق باعتبار نسبه الى الامر و حق باعتبار نسبة الامر اليه و قد أخطأ من توهم انّ الحقيته عبارة عن نسبة الامر فى نفسه الى القول او العقد و الصدق نسبتها الى الامر فى نفسه فانّ التفرقة بينهما بهذا الوجه فيها تعسف وحق الاقوايل ما كان صدقه دائماً وحق من ذلك ما كان صدقه اولياً و اول الاقوايل الحقّة الاولية التى انكاره مبنى كل سفسطة هو القول بانه لا واسطة بين الايجاب و السلب فانه اليه ينتهى جميع الاقوال عند التحليل و انكاره انكار لجميع المقدمات و النتائج^{٣١}

٤- فارابى در تعريف صدق مى نويسد: لما كان القول و الاعتقاد انما يكون صادقا متى

كان للموجود المعبر عنه مطابق له.^{٣٢}

شايان ذكر است كه انطباق و عدم انطباق تنها به امور خارجى اختصاص ندارد، بلكه ادراكات ذهنى را هم شامل مى شود. انطباق در امور خارجى مانند انطباق

جسم خارجى با ميزان و وسيله اندازه گيرى و انطباق در امور ذهنى يعنى تطابق ادراكات ذهنى با واقعيات آنها و مطابقت در امور ذهنى همان مطابقت قضايای با واقعيات و نفس الامر آنهاست، ولى بايد توجه داشت كه قضايای در منطق يكسان نمى باشد و بهمين جهت ملاك صدق در آنها يكسان نيست، زيرا قضيه بلحاظهاي گوناگون از جمله اعتبار جهت، تحصيل و عدول موضوع، تحقق افراد موضوع، سلب و ايجاب، سور قضيه و حمل و

شرط، تقسيماتى پيدا کرده است و قضيه موجه بر اساس وجود موضوعش به ذهنيه، خارجيه و حقيقيه تقسيم شده است.^{٣٣}

١- قضيه ذهنيه: قضيه اى كه موضوع آن فقط در ذهن موجود است و حكم در آن فقط بر افراد ذهنى حمل مى شود، مانند كل اجتماع النقيضين مغاير لا اجتماع المثليين.

٢- قضيه خارجيه: قضيه اى كه افراد موضوعش در يكي از زمانهاي سه گانه در خارج تحقق دارند، مانند هر سربازى در لشكر بر حمل اسلحه تواناست^{٣٤}. بعبارت ديگر قضايای خارجيه كه صادر كننده حكمند در صدد بيان حالات مخصوص است كه براى موضوع تحقق خارجى يافته يا خواهد يافت، مثل خانه ها ويران شد. خانه هاى را كه بعداً مى سازند ويران خواهد شد. شرط صدق اينگونه قضايای آنست كه موضوع قضيه در ظرف زمان متعلق به حكم وجود داشته باشد چه گذشته يا حال يا آينده باشد^{٣٥}.

٣- قضيه حقيقيه: قضيه اى است كه در آن حكم بر افراد محقق و مقدر موضوع حمل شود، يعنى هرگاه حكم در قضيه به افراد خارجى اختصاصى نداشته باشد بلكه موضوع حكم، افراد واقعى باشد چه آنكه افراد قبلاً موجود شده باشند يا پس از آن تحقق يابند، مانند هر جسمى متناهى است.

و اما در بيان ملاك ارزشيابى و صدق و كذب قضايای و تطابق آنها با واقع و نفس الامر توجه، به نكات ذيل ضرورى است.

الف) براى تشخيص صدق و كذب قضايای خارجى بايد مفاد آنها را با خارج سنجيد مثلاً براى تشخيص صحت قضيه آب، مركب از اكسيژن و هيدروژن است بايد از مقايسه آن با عالم خارج استفاده كرد، و براى

علامه طباطبائى پس از بيان پاسخهای مختلف پاسخ صدرالمتألهين را مبنی بر تفاوت حمل اولی و شایع می پذیرد، و اتحاد ماهوی صورت ذهنی با واقعیت خارجی را در تفسیر مطابقت تأیید می کند؛ ولی برای دفع این اشکالات به حمل اولی تمسک می جوید.

٢٩- الاشارات و التنبیهاات الجزء الاول فى علم المنطق ص ١١٢.

٣٠- الشفاء الالهيات ص ٤٨.

٣١- الحكمة المتعالية، الجزء الاول من السفر الاول ص ٩٠- ٨٩.

٣٢- فارابى، الجميع بين رأى الحكيمين ص ٨٠.

٣٣- شرح المنظومه ج ١، ص ٢٤٩- ٢٤٨ محمد رضا المظفر، منطق مظفر (مؤسسه مطبوعاتی اسماعيليان - ق، ١٣٤٤) ملاصدرا منطق نوين دكتور عبدالمحسن مشكوة الدينى ص ٥٩ ترجمه و شرح الاشارات و تنبيهات ج ٢ ص ٣١٤.

٣٤- منطق مظفر ص ١٤٣. ٣٥- منطق نوين ص ٢٧٤.

تشخیص صدق و کذب قضایای ذهنی باید مرتبه‌ای از ذهن را با مرتبه دیگری از آن مقایسه کرد و به تطابق یا عدم آن دآوری کرد. برای مثال با آزمایش قضایای سالبه و موجه‌ای که موضوع و محمول مشترک دارند و انطباق تعریف تناقض بر آنها می‌توان به صحت قضیه «نقیض سالبه کلیه موجه جزئی است» دست یافت و اما ملاک صدق و کذب قضایای حقیقی به مطابقت آنها با نفس الامر اعم از خارج محقق و مفروض می‌باشد.

ب) قضایایی که موضوعات و محمولات آنها از معقولات ثانیه فلسفی تشکیل یافته است، ملاک صدق و کذب آنها به چیست؟ استاد مصباح می‌نویسد: چنانکه می‌دانیم معقولات ثانیه فلسفی عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است یعنی از یک سو جنبه ذهنی و از سوی دیگر جنبه عینی دارند و در واقع از رابطه ذهن و عین حکایت می‌کنند. پس برای تشخیص صدق و کذب اینگونه قضایا باید روابط خاص ذهن و عین را در نظر گرفت... بنابراین برای ارزشیابی اینگونه قضایا بایستی بعد از تعیین دقیق حدود مفهوم و حیثیتهای خاصی که از آنها حکایت می‌کنند به بررسی روابط عینی پرداخت که آیا بگونه‌ای هستند که چنین مفاهیمی از آنها انتزاع شود یا نه؟ بعبارت دیگر باید روابط ذهن و عین را مورد آزمایش قرار داد، اگر امور عینی بگونه‌ای باشند که ذهن با توجه به روابط معینی مفاهیم مزبور را از آنها انتزاع می‌کند قضیه صادق و گرنه کاذب خواهد بود. مثلاً قضیه «معلول بدون علت تحقق پیدا نمی‌کند» صادق و قضیه «علت ناقصه بدون معلول تحقق نمی‌یابد» کاذب است زیرا ملاحظه می‌کنیم که اراده بدون وجود نفس تحقق پیدا نمی‌کند. پس رابطه بین آنها در خارج بگونه‌ای است که مفاد قضیه اول بر آن منطبق می‌شود، ولی نفس که علت ناقصه اراده هست بدون اراده هم موجود است. پس رابطه آن با اراده بگونه‌ای نیست که مفاد قضیه دوم اقتضا می‌کند.^{۳۶}

ج) ملاک صدق در قضایای سالبه یا قضایایی که موضوع آنها امور عدمی یا امور ممتنع باشند، بتبعیت از قضایای موجه بدست می‌آید. مانند «عدم علت، علت برای عدم معلول است»، «شریک الباری ممتنع است»، «شریک الباری موجود نیست».

بنابراین نفس الامر بمعنای واقع، اعم از ظرف خارج و ذهن و ظرف اعتبار است و نمی‌توان امر در کلمه نفس الامر را به عالم مجردات معنا کرد و مطابقت با نفس الامر را موافقت قضایا با حقایق موجود در عالم مجردات تفسیر کرد و یا نفس الامر را معنای شیء دانست. دیوید هیوم دو نوع حقیقت را مطرح می‌سازد. نوع

اول شامل روابط مفاهیم یا تصورات^{۳۷} می‌شود. آنچه در هندسه، جبر و حساب مورد بحث است جزء این نوع قرار می‌گیرد. بنظر هیوم قضایای ریاضی - چه آنهایی که از طریق شهود و چه احکامی که از راه برهان اثبات می‌شوند و یقینی تلقی می‌گردند، همه روابط مفاهیم را بیان می‌نمایند. اثبات اینگونه قضایا کار فکر است و با اشیاء خارجی یا تجربیات حسی ارتباط ندارد. نوع دوم از امور خارجی^{۳۸} بحث می‌کند. قضایایی که درباره امور خارجی بیان می‌شوند معمولاً غیر یقینی یا احتمالی هستند و آنچه را که در زمان و مکان معین رخ می‌دهد بیان می‌دارند. از نظر هیوم اینگونه قضایا از طریق حواس یا حافظه بدست می‌آیند و طریق اثبات آنها با آنچه در مورد قضایای ریاضی یا منطقی معمول است فرق دارد.^{۳۹}

این سخن صحیح است ولی کامل نیست زیرا حقایق بر چهار قسمند الف) حقایق ریاضی و ذهنی ب) حقایق خارجی ج) حقایقی که به قضایای حقیقیه تبیین می‌شوند د) حقایق اخلاقی.

فصل سوم: اشکالات نظریه تطابق

نظریه مطابقت، با فرض پذیرش بیشتر فلاسفه و اهل منطق، گرفتار اشکالات و اعتراضات پاره‌ای از نویسندگان قرار گرفته و آنها را به نظریه‌های دیگری در باب صدق و کذب کشاند. و اینک به پاره‌ای از اشکالات این نظریه می‌پردازیم:

اشکال ۱. یکی از مهمترین اشکالات نظریه تطابق، ابهام در مفهوم مطابقت است. از عبارت ارسطو در متافیزیک پیوند مدلول قضیه با واقع و نفس الامر استفاده می‌شود.^{۴۰} لایب نیتز از آنرو که به جوهر فرد و منادها اعتقاد داشت و هر علم و ادراکی را به جوهر فرد منتسب می‌کرد و جوهر فرد را بدون در و پنجره می‌دانست که چیزی از خارج بر او وارد نتواند شد و هر چه ادراک می‌کند از درون خود اوست، حتی محسوسات که بقاعده همسازی پیشین بر جوهر یعنی بر نفس معلوم می‌گردد.^{۴۱} وی ادراکات را به آشکار و پنهان تقسیم می‌کرد و ادراکات آشکار را نتیجه اجتماع ادراکات پنهان می‌دانست؛^{۴۲} در نتیجه مطابقت نزد لایب نیتز به رابطه منادها آگاهی و دیگر منادها تفسیر می‌شود.^{۴۳}

۳۶ - دروس فلسفه ص ۶۳ - ۶۲.

37 - Relations of ideas. 38 - Matters of fact.

۳۹ - دکتر علی شریعتمداری، فلسفه، ص ۳۸۷.

۴۰ - متافیزیک ص ۱۱۹

۴۱ - محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۹۸.

۴۲ - همان، ص ۹۷ - ۹۶.

43 - Paul Edwards, vol p.72.

یکی از علمای غربی نیز در باب ابهام مفهوم مطابقت چنین می‌نگارد: البته مراد این نیست که خود فکر با واقعیتی که وصف می‌کند عیناً یکی است، شاید مقصود این باشد که فکر با واقع شباهت دارد و انعکاسی از آن است؛ ولی حتی این تعبیر از مطابقت فکر با واقع هم در نظر بعضی از فیلسوفان باطل است. اینها می‌پرسند چگونه فکر، شبیه چیزی می‌شود که بالکل با آن مغایر است و چگونه فکر که فقط دارای بعد زمانی است و بعد دیگری ندارد شبیه چیزی است که مقید به مکان است؟ یا چگونه فکر شبیه به مکعب یا آبشار نیگارا می‌شود؟ مدافعان تعریف متعارف، در پاسخ این انتقادات تذکر می‌دهند که جریانی که عمل تفکر است با مضمون تفکر دو تا است. و تأکید می‌کنند که برای حقیقت داشتن، فکر لازم نیست که جریان عمل تفکر شبیه واقعیت باشد بلکه مضمون فکر باید با آن شباهت داشته باشد؛ ولی معترضان می‌گویند مضمون شباهت، مفهوم واضحی نیست زیرا معین نمی‌کند که شباهت بین مضمون فکر و واقعیت چه اندازه باید باشد تا بتوان آن را فکر حقیقی خواند، همین امر سبب شد تا این تعریف فاقد معنی محصل باشد.^{۴۴}

فیلسوفان اسلامی نیز در بحث وجود ذهنی جنجالهای بسیار در باب مطابقت داشته‌اند. گر چه درباره ارزش و اعتبار علم کمتر سخن رانده‌اند. ولی درباره وجود ذهنی و ادله آن و نیز رابطه ماهوی معلوم بالذات با معلوم بالعرض و مطابقت آنها مطالب فراوانی نگاشته‌اند. برای نمونه علامه طباطبایی می‌فرماید:

الاشکال الاول: ان القول بحصول الماهیات بانفسها فی الذهن یستلزم کون الشیء الواحد جوهرأ و عرضاً معاً و هو محال...

الاشکال الثاني: ان الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة کیف، بناء علی مذهبوا الیه من کون الصدرالعلمية کیفیات نفسانیة ثم انا اذ تصورنا جوهرأ، کان مندرجاً تحت مقولة الجوهر - لاحتفاظ الذاتیات - وتحت مقولة کیف كما تقدم، و المقولات متباینة بتمام الذوات فیلزم التناقض فی الذات.^{۴۵}

الاشکال الثالث: ان لازم القول بالوجود الذهنی و حصول الاشیاء بانفسها فی الاذهان کون النفس حارة باردة عریضه طویلة متحیضة متحرکة مربعة مثلثة مؤمنة کافرة و هكذا عنه تصور الحرارة و البرودة الی غیر ذلك و هو باطل بالضرورة.

الاشکال الرابع: انا تصور المحالات الذاتیه کشریک الباری و اجتماع النقیضین و ارتفاعهما

وسلب الشیء عن نفسه فلوکانت الاشیاء حاصله بانفسها فی الاذهان، استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتیه.^{۴۶} علامه طباطبایی پس از بیان پاسخهای مختلف پاسخ صدرالمتألهین را مبنی بر تفاوت حمل اولی و شایع می‌پذیرد، و اتحاد ماهوی صورت ذهنی با واقعیت خارجی را در تفسیر مطابقت تأیید می‌کند؛ ولی برای دفع این اشکالات به حمل اولی تمسک می‌جوید و می‌فرماید: صورت ذهنی همان واقعیت خارجی است اما به حمل اولی گر چه به حمل شایع تفاوت دارند و اگر اتحاد به حمل اولی باشد در تحقق مطابقت حاکی و محکی کفایت می‌کند.^{۴۷}

پاسخ: شبهه ابهام در مفهوم مطابقت، تا آن درجه که مخالفان این تعریف را نمود کردند، نیست معنای این مطلب که فلان گزاره یا عقیده یا حکم مطابق است این است که آنچه در ذهن گوینده می‌گذرد یا ابراز شده است همان است که در عالم واقع تحقق یافته است و حکایت تام از محکی خارجی و نفس الامری دارد. محقق دوانی در این باره می‌نویسد:

«المطابقة مع ذی الصورة بمعنی ان الصورة تكون مأخوذة منه و کاشفه منه»^{۴۸} «ان کل صورة مطابق لذیها و مبدء لا نکشافه و هما متحدان ذاتاً و متغایران اعتباراً بناءً علی الاتحاد الذاتی بین العلم و المعلوم»^{۴۹}

وقتی گفته می‌شود هوا روشن است، آفتاب طلوع کرده است، باران می‌بارد، منظور این است که واقع نیز چنین است حال برای فهم بیشتر واژه مطابقت، توجه خوانندگان محترم را به نکات ذیل جلب می‌کنم:

الف) مسئله مطابقت و عدم مطابقت در علم حصولی مطرح است و علم حضوری دایره مدار وجود و عدم است نه مطابقت و عدم مطابقت.

ب) مطابقت به معنای حکایت تام حاکی از محکی است. البته «حکایت» به دو صورت تقسیم می‌شود:

۴۴ - ک. آزدوکیویچ، مسائل و نظریات فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر ص ۳۷ - ۳۶.

۴۵ - علامه طباطبایی، بدایة الحکمة ص ۳۰.

۴۶ - همان ص ۳۵.

۴۷ - ر. ک. به اسفراج ۱ ص ۲۶۹ به بعد و شرح مسیوط منظومه ج ۱ ص ۲۵۵ و نهاية الحکمة علامه طباطبایی (مؤسسه نشر اسلامی) ص ۳۶ به بعد.

۴۸ - ملا جلال الدین دوانی، العجالة (حاشیة الدوانی علی التهذیب) قندهار: دارالاشاعة العربیة، ۱۳۹۵ ه. ق. ص ۸۳.

۴۹ - علامه طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی استاد مطهری ج ۲ (انتشارات صدرا) ص ۳۸.

حکایت عام که شامل تصورات و تصدیقات و قضایای صادقه و قضایای کاذبه می‌شود تصورات و قضایای کاذبه نیز از نفس الامر و مصداق خود لا بشرط از تحقق و عدم تحقق، حکایت عام دارند و اما حکایت خاص مختص قضایا و تصدیقات صادقه است که از واقعیت خارجی حکایت دارند.

خلاصه سخن آنکه همه صور ذهنی اعم از تصویری و تصدیقی و قضیه‌ای، صادقه و کاذبه، مطابقت حکایتی بمعنای عام را دارند و صرف نظر از واقع متحقق، محکی خود را نشان می‌دهند ولی مطابقت حکایتی بمعنای خاص، مخصوص قضایا و تصدیقات صادقه است بهمین دلیل صور تصویری، صدق و کذب ندارند زیرا حکایت از واقع نمی‌کنند و تنها محکی خود را صرف نظر از وجود و عدم نشان می‌دهند.

میرداماد در تعلیقات منطقیه بر حکمة الاشراف تقابل مطابقت و عدم مطابقت را تقابل عدم و ملکه می‌داند و در تفسیر این جمله که لا مطابقة فی التصورات اصلاً می‌نویسد:

«ان التصورات لا تحتمل المطابقة و عدمها... لان التصور هو الوجود الا رتساماً للشیء مع عدم اعتبار تحقق اولا تحقق للمرتسم فی نفسه، مع قطع النظر عن هذا الوجود التصوری الارتسامی، فلا یعقل هناك مطابقه و لا لا مطابقة.»

و التصدیق هو الحكم بتحقیق الشیء مع قطع النظر عن الوجود التصوری فله لا محالة مطابق خارج عن اعتبار الذهن و ان كان ذلك المطابق نفس ذلك الشیء الموجود فی الذهن من دون اعتبار خصوص وجوده الذهنی فان طابق الحكم المطابق كان صادقاً و الا كان كاذباً»^{۵۰}

قطب الدین رازی نیز می‌نویسد:

ان القضية قول یمكن ان یقال لقائله انه صادق فیه او كاذب فبالقول خرج المفردات التی هی التصورات لانها لا ینسب الی صواب و خطأ الا باعتبار مقارنه حکم ما و بالیاقی خرجت المركبات الانشائیة كالامر و النهی و الاستفهام والا لتماس و التمنی و الترجی و التعجب و القسم و النذر و نحوها مما لا یحتمل الصدق و الكذب الا بالعرض^{۵۱} در شرح اشارات نیز آمده است «و التصورات الساذجة لا ینسب الی الصواب و الخطا ما لم یقارن حکماً»^{۵۲} (ج) مطابقت و عدم مطابقت و حکایت در قضیه و تصدیق نیز مطرح است ولی باید توجه داشت که قضیه

همان صورت ذهنی مرکب از موضوع و محمول و نسبت و حکم است که شأنیت صدق و کذب را دارد. بنابراین حکایت از نفس الامر و حکایت خاص را داراست گر چه لزوماً صادق نیست؛ ولی صور تصدیقی بمعنای فهم صدق قضیه است و علاوه بر اینکه حکایت و کاشفیت خاص را دارد بعنوان فعل نفس، از صدق قضیه در عالم نفس الامر نیز حکایت دارد؛ حال این فهم واقعاً مطابقت با واقع داشته باشد یا خیر؟ سخن دیگری است. بنابراین قضایا و تصدیقات، پیراسته از جهل مرکب نیستند گر چه در بحث معیار شناخت خواهد آمد که پاره‌ای از قضایا و تصدیقات ضروری الصدقند و از آنها به بدیهیات یاد می‌شود، خواه بدیهیات اولیه که ضروری الصدق بودن آنها بالذات است و به قیاس دیگری مستند نیست و خواه بدیهیات ثانویه که ضرورت صدق آنها به بدیهیات اولیه استناد دارند.

(د) مطابقت و عدم مطابقت در جملات و قضایای لفظی مطرح نیست و اصالتاً صور ذهنی و مفاهیم به این دو وصف متصف می‌شوند؛^{۵۳} همچنانکه در انشائیات نیز مطرح نیست زیرا مطابقت و عدم مطابقت فرع بر حکایت مفهوم حاکی از محکی خودش است و حکایت در انشائیات وجود ندارد.^{۵۴}

شایان ذکر است که حروف از محکی خود حکایت دارند ولی حکایت آنها غیر استقلالی است و مطابقت و عدم مطابقت آنها تابع طرفین است.^{۵۵}

اشکال ۲. برخی دیگر از متفکران در مقام رد تعریف متعارف حقیقت می‌گویند اصلاً ممکن نیست بتوان معلوم کرد که اندیشه‌های ما مطابق با واقع است یا نه بهمین دلیل دنبال تعریف دیگری باید رفت؛ بنابراین مفهوم حقیقت بعنوان مطابقت فکر با واقع، مطلوبی غیر قابل حاصل است و بجای آن باید مفهوم دیگری از حقیقت اختیار کرد که بتواند ما را قادر سازد به اینکه تعریف کنیم کدامیک از افکار و اقوال ما مقرون به حقیقت

۵۰ - منطق و مباحث الفاظ، تعلیقات منطقیه میرداماد (انتشارات دانشگاه تهران ص ۲۹۱ - ۲۹۰).

۵۱ - شرح حکمة الاشراف، ص ۶۳.

۵۲ - شرح الاشارات، ج ۱، ص ۱۶.

۵۳ - ر.ک به غزالی، محک النظر، تحقیق د.ر. رفیق العجم (بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۴ هـ.ق) ص ۱۴۶.

۵۴ - شرح حکمة الاشراف، ص ۶۳.

۵۵ - ر.ک. به جعفر سبحانی، تهذیب الاصول، ج ۱ (مؤسسه النشر الاسلامی) ص ۳۲.

و صدق و کدام خطا و کذب است؟

این عقیده مبتنی بر دلایل شکاکان قدیم است که می‌گویند اگر کسی بخواهد بداند که فکر یا گفتار معینی مطابق با واقع هست یا خیر، نه فقط خود فکر بلکه واقع را هم باید بشناسد و برای رسیدن به این شناخت ملاکها و روشهایی را بکار ببرد؛ ولی چگونه می‌توان یقین داشت که این ملاکها و موازین، واقعیت سیر معوج را بر ما مکشوف می‌سازد حال صحت و سقم این ملاکها یا بوسیله همین ملاکها صورت می‌گیرد که خود مشکوک و محتاج تفحصند یا بوسیله ملاکهای دیگر و هکذا الی غیر النهایه... خلاصه اینکه هرگز قادر نخواهیم بود علم موجهی از واقعیت بدست آوریم و لذا هیچگاه نخواهیم توانست بدانیم که فکرهای ما مطابق با واقع است یا نه؟ این تفکر، بسیاری از فیلسوفان را بر آن داشت تا تعریف حقیقت را بعنوان مطابقت فکر یا واقع رد کنند و تعریف زیر را پیشنهاد کنند: قول صادق و حقیقت آن است که مطابق با ملاکهای قطعی و تغییرناپذیر باشد اما مطابق با واقع بودن یا نبودن قولی که به این نحو شناخته نشده است باز امری است که ما نمی‌دانیم، و چنانکه شکاکان گفته‌اند هرگز هم نخواهیم دانست.^{۵۶}

به عقیده کسئوفانس: آدمی هرگز نمی‌تواند به حقیقت کلی برسد و آنچه وی می‌پندارد که تمام حقیقت است در واقع جز سایه‌ای از آن در پندار و اندیشه آدمی نیست. معرفت برای انسان تدریجاً دست می‌دهد.^{۵۷}

پاسخ: این اشکال نیز با دفع شبهات شکاکان مندرج است زیرا اولاً ارائه استدلال جهت نفی اعتبار ملاک صحت و سقم گزاره‌ها با پیش فرض پذیرش ملاک استدلال انجام شده است ثانیاً در درون استدلال استحالته دور و تسلسل مورد استناد قرار گرفته ثالثاً این گفته شکاکان که نمی‌توانیم بگوییم که آیا فکری مطابق با واقع است یا نه؟ در بحث معیار شناخت پاسخ داده خواهد شد و با اثبات تصدیقات ضروری الصدق و اثبات مطابقت بدیهیات اولیه با واقع، اینگونه شبهات دفع می‌شوند بنابراین راه حل حکمای اسلامی در اعتقاد به گزاره‌های بدیهی کلید معماست.

اشکال ۳. تعریف حقیقت به «مطابقت با واقع و خارج» جامع افراد نیست زیرا قضایای ریاضی، ذهنی، تاریخی، و نفسانی را شامل نمی‌شود چرا که حقایق ریاضی و نفسانی وجود خارجی ندارد و موضوع قضایای تاریخی نیز زایل شده است و بهمین جهت تطابق و عدم

تطابق بر این دسته از قضایا صادق نخواهد بود.

یکی از علمای غربی در توضیح این اشکال می‌گوید: «معمولاً در تعریف حقیقت (یا صدق) می‌گویند که آن مطابقت فکر یا متعلق خود و یا مطابقت فکر است با واقع اما این تعریف، نه بر حقایق ریاضی که متعلق آنها وجود خارجی ندارد درست منطبق می‌شود و نه بر حقایق نفسانی که وجود آنها کاملاً ذهنی است و نه بر حقایق تاریخی که موضوعات آنها از بین رفته است. صادق بودن این تعریف درباره حقایق تجربی هم خالی از اشکال نیست زیرا که برای ذهن، موضوع خارجی جز یک دسته احساس و صور چیز دیگری نیست؛ درباره حقیقت باید گفت که آن یک نوع نیست بلکه چون حقیقت، محصول فکری است که بنحو علمی هدایت شده باشد و بطور علمی فکر کردن تفکر حقیقت است بهمان اندازه که علوم متنوع است حقیقت هم انواع دارد.

حقیقت ریاضی، وصف قضایایی است که ذهن از اصولی که در آغاز این علم وضع کرده است بطور منطقی استنتاج می‌کند. حقیقت تجربی، وصف قضایایی است که تمام تجارب بشر و تمام تصورات کلیه وجدانها را خلاصه کند. حقیقت روانشناسی، وصف قضایایی است که موافق با تفکر عمیق هر یک از افراد بشر باشد. حقیقت تاریخی، وصف قضایایی است که با روش پسندیده، از مدارک و اسناد صحیح استنباط شده باشد. در اینکه آیا می‌توان از اخلاق هم گفتگو کرد یا نه نظر دانشمندان مختلف است و... انواع خطا، باندازه انواع حقیقت است. خطای ریاضی عبارتست از استدلال غلط، و خطای تجربی معلول مشاهده نادرستی است که از روی شتابزدگی صورت گرفته باشد، در روانشناسی خطا از تفکر ناقص و سطحی ناشی می‌شود و در تاریخ از اجرای روش بدیا بکار بردن مدارک مجهول»^{۵۸}

پاسخ: این شبهه از دیرباز ذهن حکمای اسلامی را بخود مشغول ساخته و منشأ طرح تئوری نفس الامر بسط آن شده است بگونه‌ای که غیر از واقعیات خارجی، واقعیات ذهنی و اعتباری را نیز در برگیرد؛ بهرحال این اشکال ناشی از درک ضعیف مستشکل نسبت به نظریه تطابق است زیرا اولاً اینکه دانشمندان اسلامی و غربی که

۵۶ - مسائل و نظریات فلسفه ص ۴۰ - ۳۸.

۵۷ - دکتر شرف الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان (تهران انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی) ص ۱۷۱.

۵۸ - فیلسین شاله، فلسفه علمی، یحیی مهدوی، ص ۲۴۹.

به تئوری تطابق روی آورده‌اند مطابق با واقع و نفس الامر را اعم از ذهن و خارج اراده کرده‌اند نه فقط خارج در مقابل ذهن را؛ بنابراین مطابقت و عدم مطابقت در حقایق ریاضی و نفسانی جریان پیدا می‌کند.

دوم اینکه: در باب حقایق نفسانی این نکته قابل توجه است که این حقایق اگر با علم حضوری درک شدند خطا نپذیرند و این مطلب گذشت که مسئله حقیقت به علوم حصولی مربوط است و علوم حضوری از دایره این بحث خارجند. سوم اینکه: نسبت به قضایای تاریخی نیز این نکته مورد غفلت قرار گرفته است که نفس الامر در هر قضیه‌ای متناسب با همان قضیه هست. بدین ترتیب اگر موضوعات قضایای تاریخی اکنون تحقق ندارند اما در ظرف خودشان تحقق داشته‌اند و قضایا را باید با محکی و مطابق موجود در ظرف خودشان در نظر گرفت.

چهارم اینکه: «شاله» میان تعریف حقیقت و معیار تشخیص حقیقی از خطا و عبارت دیگر میان مقام ثبوت و اثبات خلط کرده است و این خلط از آنجا روشن می‌شود که ایشان برای حقیقت و خطا انواع و اقسامی بیان می‌کند در حالیکه این اقسام مربوط به راههای تشخیص شناخت می‌باشند نه تعریف و ملاک حقیقت.

اشکال ۴. این تعریف زمانی صحیح است که عالم واقع و طبیعت، ثابت و جامد باشد اما بر مبنای فلسفه دیالکتیک که عالم خارجی متحول و متغیر است ملاک تطابق ذهن با خارج معنا ندارد.^{۵۹}

پاسخ: اول اینکه ادعای مارکسیستها بطور کلی ناتمام است زیرا عالم به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم می‌شود و با وجود حقایق ثابت، تطابق شناخت با واقع خارج معنا پیدا می‌کند.

دوم اینکه در ملاک صحت و سقم قضایای تطابق هر قضیه‌ای با نفس الامر و ظرف زمانی خودش مورد نظر است.

اشکال ۵. مقایسه میان عقیده و واقعیت، زمانی امکان‌پذیر است که هر دو طرف مقایسه یعنی عقیده و واقعیت در تملک ما قرار گیرد و اگر واقعیت را در اختیار داشته باشیم دیگر چه احتیاجی به مقایسه خواهیم داشت؟ با توجه باینکه شناخت و مقایسه آن با واقع جنبه طریقت دارد و فی نفسه موضوعیت ندارد. مستشکل در توضیح این اشکال می‌نویسد:

برای اینکه مقایسه انجام گیرد باید بدانیم چه چیزهایی را مقایسه کنیم یعنی باور در یک سو و واقعیت در سوی دیگر، اما اگر هم اینک واقعیت را می‌دانیم چه حاجت به

مقایسه است چون فرض بر این گرفته‌ایم که راستی را در تملک داریم و اگر واقعیت را نمی‌دانیم چگونه می‌توان مقایسه کرد؟^{۶۰}

پاسخ: اول اینکه، منظور از تطابق معرفت با واقع و نفس الامر این است که آیا بعد از درک و شناخت ما از واقع و معرفت مجدد ما از واقع و نفس الامر، تطابقی میان آن دو معرفت برقرار است یا خیر؟ به عبارت دیگر معرفت از واقع داریم ولی شک در تطابق و عدم تطابق است و با مقایسه آن با نفس الامر به مطابقت و عدم مطابقت آن دو حکم می‌کنیم.

دوم اینکه: مستشکل میان بحث ثبوتی و اثباتی ارزش شناخت خلط کرده است و در بحثهای گذشته روشن شد که در اینجا دو مقام وجود دارد یکی تعریف حقیقت و دیگر مقام، راهی که شناختهای حقیقی را از شناختهای خطایی تمییز دهد؛ و این مطلب مستشکل که می‌گوید اگر هم اینک واقعیت را می‌دانیم چه حاجت به مقایسه است و اگر نمی‌دانیم چگونه می‌توان مقایسه کرد؟ در جواب می‌گوییم: در بحث ثبوتی و تعریف حقیقت، شناخت واقعیت خاصی ضرورت ندارد. آری در قضایای معین که می‌خواهیم از صحت و سقم آنها مطلع گردیم باید از واقعیت خارجی آگاه گردیم و البته در آن موارد نیز با ارجاع نظریات به بدیهیات، به صحت و سقم قضایا آشنا خواهیم شد.

اشکال ۶. خودمقایسه کردن امری است واقعی که درباره‌اش باوری داریم. ممکن است باور داشته باشیم که باوری معین با امر واقعی که راجع به آن است سازگاری دارد ولی این پرسش پیش می‌آید که از کجا بدانیم باورمان به آن سازگاری «راست» است؟ بر مبنای نظریه تطابق پاسخ می‌گوییم که باورمان اگر با سازگاری سازگار باشد یا با آن مطابق در آید، راست است اما اگر باور داریم که باورمان با سازگاری سازگار است از کجا بدانیم که این باور، راست است و بدین نحو دچار تسلسل می‌شویم.^{۶۱} این اشکال را بگونه دیگری نیز می‌توان مطرح کرد به این بیان که، حقیقت یعنی مطابقت ادراک با نفس الامر و سازگاری باور با واقع، یک ادراک ذهنی است که می‌توان از صحت و سقم و تطابق و عدم تطابق آن با واقع سخن

۵۹ - جعفر سبحانی، نظریه المعرفة، ص ۲۲۰.

۶۰ - جان هرمن رندل و جاستوس باکالر، در آمدی به فلسفه، امیر جلال الدین اعلم (تهران، انتشارات سروش) ص ۱۳۶.

۶۱ - در آمدی به فلسفه، ص ۱۳۷.

گفت که در آن صورت می‌بایست با همان ملاک سازگاری و نظریه تطابق از صحت و سقم آن خبر داد و دوباره همان ملاک مورد بحث قرار می‌گیرد و همینطور تا سر از تسلسل در می‌آوریم.

پاسخ: اول اینکه، مستشکل در این اشکال نیز بین مقام اثبات و ثبوت خلط کرده است. مقام ثبوت در بیان تعریف حقیقت و مقام اثبات در بیان معیار صدق و کذب باورها می‌باشد و این سخن که از کجابه راستی باورمان به سازگاری، عالم باشیم بحثی است اثباتی.

دوم اینکه: تسلسل زمانی محال است که تمام حلقه‌های سلسله بالفعل اجتماع در وجود داشته باشند مانند تسلسل در سلسله علت و معلول ولی در اینجا تسلسل محال لازم نمی‌آید زیرا وقتی که در بحث از ارزش شناخت و ملاک صحت و سقم قضایا ثابت کردیم که حقیقت یعنی تطابق اندیشه با واقع و برتری نظریه تطابق بر سایر دیدگاهها از جمله تعریف پراگماتیستها، نسبی‌گرایان، پوزیتیویستها، حس‌گرایان و نظریه اتفاق و اجماع روشن گشت صحت و سقم سایر قضایا را با نظریه تطابق و با استفاده از معیار اثباتی ارزش شناخت که ارجاع نظریات به بدیهیات باشد بدست می‌آوریم.

سوم اینکه: صحت و ارزش قضیه مذکور یعنی نظریه تطابق و تعریف حقیقت به تطابق قضایا با واقع با یک معیار اثباتی بدست می‌آید؛ چراکه این قضیه یک معرفت خاصی است که باید بطور مستقل از صحت و سقم آن سخن گفت و صحت این قضیه نیز به تحلیلی و تتولوژی بودن آن است زیرا با تحلیل مفهوم حقیقت مطابقت با واقع استخراج می‌شود.

اشکال ۷. نظریه تطابق در شناختهای غیر اعتباری و ارزشی معنا دارد ولی شناختهای ارزشی مانند شناختهای اخلاقی و حقوقی که بصورت انشائی و اعتباری می‌باشند از قبیل قضایای قابل صدق و کذب نیستند تا با نظریه تطابق به صدق و کذب آنها دست یافت. آیا در این صورت می‌توان ادعا کرد که ملاکی برای صدق و کذب شناختهای اخلاقی و حقوقی نمی‌توان ارائه داد.

پاسخ: استاد مصباح در پاسخ این اشکال می‌نویسد: اگر قاعده و حکم اخلاقی یا حقوقی بمنظور حکایت از ثبوت آن در نظام خاصی باشد، ملاک صدق و کذب آن مطابقت یا عدم مطابقت با مدارک و منابع آن نظام خواهد بود؛ اما هنگامی که منظور، حکایت از ثبوت واقعی مفاد آن باشد با صرف نظر از اینکه در نظام خاصی معتبر

شناخته شده یا مورد قبول جامعه‌ای قرار گرفته است در باره ملاک صدق و کذب آن اختلاف نظریه‌هایی وجود دارد. بعضی اساساً منکر اصول برای اخلاق و حقوق شده‌اند چنانکه پوزیتیویستها چنین بحثی را متافیزیکی و غیر علمی پنداشته‌اند. چیزی که می‌تواند بعنوان سندی برای این انکار ارائه شود اختلاف نظامهای ارزشی و نسبی بودن آنهاست. بعضی از فلاسفه قضایای ارزشی را از اعتباریات اجتماعی و تابع نیازها و رغبتهای تغییرپذیر مردم دانسته‌اند و از اینرو آنها را از حوزه بحثهای برهانی خارج شمرده‌اند.

روشن است که خواستهای شخصی و گروهی که همیشه منشأ اختلافات و فسادها است نمی‌تواند منشأ قوای اخلاقی و حقوقی بحساب آید؛ اما خواستهای والای انسانی اموری ثابت و تغییر ناپذیرند و از اینرو تغییر پذیری را دلیل خروج از مباحث برهانی قرار داد.

بعضی دیگر از فلاسفه اصول اخلاق و حقوق را از بدیهیات عقل عملی انگاشته‌اند و استدلال از مقدمات عقل نظری را برای آنها روا ندانسته‌اند. تعدد عقل و مدرکات آنها از یکدیگر قابل منع است چنانکه بدیهی بودن همه اصول اخلاقی نیز مورد قبول نیست.

حق این است که اصول اخلاقی و حقوقی مبین رابطه سبب و سببی بین افعال اختیاری انسان و هدفهای مطلوب در اخلاق و حقوق است که مانند دیگر رابطه‌های علی، امری واقعی و نفس الامری است و باید کشف شود نه اینکه بوسیله انشاء اعتبار گردد و ملاک صدق و کذب چنین قضایایی موافقت و مخالفت آنها با آن روابط واقعی و مصالح نفس الامری است... منشأ توهم نسبیّت در اخلاق و حقوق یکی همین قیود واقعی قضایای ارزشی است که منشأ استثنائاتی می‌شود.^{۶۲}

اشکال ۸. نظریه مطابقت در تعریف صدق، موفق است ولی در تعریف کذب ناکام خواهد ماند زیرا این جمله که گزاره یا عقیده کاذب آن است که با واقع مطابقت نداشته باشد بی‌معناست برای اینکه گزاره‌های کاذب اصولاً واقع ندارند برای نمونه، کسی می‌گوید برف سیاه است؛ حال دلیل کذب این گزاره مطابقت نکردن با کدام واقع است.^{۶۳}

پاسخ: این اشکال نیز وارد نیست و به مباحث الفاظ شباهت بیشتری دارد، برای اینکه می‌توان در تعریف کذب

۶۲ - محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱ درس ۲۰.

۶۳ - عبدالکریم سروش، جزوه جایگاه منطق در معرفت بشری، ص ۳۵ تا ۴۳.

بجای عدم مطابقت با واقع بگوییم عدم واقع، یعنی گزاره‌های کاذب واقع ندارند و کذب را نسبت به واقعیت، سلب تحصیلی تفسیر کنیم. (واقع همان سلب تحصیلی است) در ضمن عدم تطابق واقعیت‌های خارجی با گزاره می‌تواند کذب آن را ثابت کند.

اشکال ۹. مهمترین شبهه‌ای که بر نظریه مطابقت مطرح شده، پاره‌ای از پارادوکسهاست که مهمترین آنها پارادوکس دروغگو می‌باشد، این پارادوکس تقریرهای گوناگون دارد یکی از تقریرهای آن این است که «آنچه می‌گویم دروغ است» این اقرار بر حسب نظریه مطابقت، تناقض آمیز است زیرا از صدق آن، کذب و از کذب آن، صدقش لازم می‌آید.

و اینک به پاره‌ای از گفته‌های اهل منطق و معرفت‌شناسان توجه می‌کنیم:

اثیرالدین ابهری (در تنزیل الافکار فی تعدیل الاسرار) می‌نویسد:

ان قول القائل: كل كلامي كاذب في هذه الساعة
اما ان يكون صادقاً او كاذباً: فان كان صادقاً لزم كذبه
و صدقه و ان لم يكن صادقاً لزم ان يكون بعض افراد
كلامه في هذه الساعة صادقاً ضرورة وجود كلامه في
الخارج و ذلك القول ليس غير هذا الكلام اذ لا وجود
لغيره في هذه الساعة، فتعين صدق هذا الكلام، فلزم
صدقته و كذبه^{۶۴}

رگه‌هایی از شبهه پارادوکس دروغگو در آثار فارابی و ابن سینا یافت می‌شود، ولی بصورت جدیدتر در آثار فخر رازی، اثیرالدین ابهری، خواجه طوسی، کاتبی، تفتازانی، میرسید شریف جرجانی، دشتکی، دوانی به پاسخ آن پرداخته شده است و اینک به پاره‌ای از پاسخها اشاره می‌شود:

ابهری در پاسخ به این پارادوکس می‌نویسد: کذب این کلام مستلزم صدقش نیست زیرا صدق این کلام عبارتست از اجتماع صدق و کذب آن (زیرا وقتی گفته می‌شود کل کلامی کاذب، صادق است یعنی هم صادق است و هم کاذب) پس از کذب آن (یعنی کل کلامی کاذب) عدم اجتماع صدق و کذب کلام لازم می‌آید و از عدم اجتماع صدق و کذب کلام، صدق آن لازم نمی‌آید.

خواجه طوسی، پاسخ ابهری را مورد نقد قرار می‌دهد و می‌نویسد: اگر منظور وی از جمله «صدقته عبارتست از اجتماع صدقه و کذب» این است که مفهوم صدق همان اجتماع صدق و کذب است، چنین مطلبی صحیح نیست

ولی اگر منظور او این است که لازمه صدق خبر، کذب آن است در اینصورت صحیح نیست که کذبش مستلزم عدم این لزوم باشد و نمی‌پذیریم که کذب آن عبارت باشد از عدم چنین استلزامی، بلکه کذب آن مستلزم نفی کذب از کلام اوست؛ پس لازم می‌آید که کلام او کاذب نباشد و مراد ما از صدق نیز همین است پس کذبش مستلزم صدق آن است و اشکال تحقیق می‌یابد.

خواجه در مقام تحقیق به پاسخ دیگری رو می‌آورد و می‌نویسد:

و التحقيق ان الصدق و الكذب انما يعرضان
لكل خبر يفأير الخبر عنه، حتى يتصور كون ذلك
الخبر و الخبر الذي يقابله واقعين على طرفي
النقيض، بحيث اذا طابق احدهما المخبر عنه لم
يطابقه الاخر، فيكون احدهما صادقاً و الآخر كذباً، و من
يلزم من ثبوت كل واحد منهما ارتفاع الآخر، و من
ارتفاع كل واحد منهما ثبوت الآخر.

اما اذا كان الخبر هو بعينه المخبر عنه فلا
يتصور منه الصدق و الكذب، اذا لا يتصور المطابقة
و أنهما لا يتصوران الا بين شيئين و لا يتصور
المناقضة لان الشيء الواحد ان ثبت لم يرتفع شيء و
ان ارتفع لم يبق شيء يتصور منه ان يثبت. و ان كان
ذلك الخبر هو خبراً عن نفسه بانه كذب لا يمكن ان
يتصور منه المطابقة للإثنيته بمعنى الصدق و
يتصور منه عدم المطابقة لا بمعنى العدم المقابل
للملكة اعني الكذب بل العدم بمعنى سلب المطابقة
و هو عدم الصدق. فاذن لا يصدق على ذلك الخبر
انه صدق و لا انه كذب و ان حكم عليه باحدهما لزم
منه محال و يصدق عليه انه ليس بصدق و ليس
بكذب و لا يلزم من سلب احدهما ثبوت الآخر فلا
يعرض منه محال و قدبان من هذا ان الفلظ في هذا
الموضوع هو الحكم بعروض الصدق و الكذب الا لا
يعرضان له سبب و سبب عروضهما اما هو من نوعه
هو من باب سوء اعتبار الحمل.^{۶۵}

تفتازانی در شرح مقاصد در تقریر پارادوکس دروغگو می‌نویسد:

اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن
نفسها بعدم الصدق - فيتلازم فيها الصدق و الكذب،

۶۴ - منطق و مباحث الفاظ، تعدیل فی نقد تنزیل الافکار، ص ۲۳۵.

۶۵ - منطق و مباحث الفاظ، تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار
ص ۲۳۷ - ۲۳۶.

كما تقول هذا الكلام الذي اتكلم به الآن ليس بصادق، فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدى و امسى فيقال الكلام الذى اتكلم به غدا ليس بصادق اولاً شىء مما اكلم بعد غداً بصادق خارجيه، ثم يقتصر فى الغد على قوله ذلك الكلام الذى تكلمت به امس صادق، خاتماً صدق كل من الكلام الغدى و الأمسى يستلزم عدم صدقهما وبالعكس و هذه مغلطة تحير فى حلها عقول العقلاء و فحول الاذكياء و لهذا سميتها مغالطة خبراصم^{٦٦}.

ایشان در پاسخ به مغالطه خبراصم یا پارادوکس دروغگو می‌گوید: اولاً صدق و کذب، هم حال و وصف حکم و نسبت ایجابیه یا سلبیه قرار می‌گیرد و هم حکم و هم محکوم به و محمول شىء مثلاً صدق و کذب جمله هذا صادق یا کاذب، محمول واقع شده‌اند. ثانیاً تناقض آنجا تحقق می‌یابد که صدق و کذب دو حکم برای موضوع واحد یا دو حال برای حکم واحد باشد؛ اما اگر یکی حال و وصف حکم و دیگری حکم باشد تناقضی لازم نمی‌آید. برای نمونه جمله قولنا السماء تحتنا صادق باینگونه است که صدق و در آن حکم واقع شده و لکن حال حکم، کذب است بنابراین آنجا که صدق محمول و کذب وصف نسبت یا بالعکس قرار گیرند تناقضی لازم نمی‌آید. تفتازانی در پایان این بحث می‌نویسد:

لكن الصواب عندى فى هذه القضية ترك الجواب و الاعتراف بالعجز عن حل الاشكال^{٦٧} صدرالدين دشتكى در مقام پاسخ به این اشکال می‌نویسد:

اعلم ان كل واحد من الصدق و الكذب يستدعى تحقق خبر يوصف به فاذا تحقق ذلك الخبر صح الوصف باحدهما و الاثلا مثلاً اذا تكلم زيد بخبر صح ان قول زيد صادق او كاذب و ان لم يتكلم به لا يوصف وصف قوله بالصدق و الكذب هذا اذا اعتبر الصدق و الكذب مرة واحدة، اما اذا اعتبر مرتين بان يقال قول زيد صادق، كاذب او صادق او يقال قوله زيد كاذب، صادق او كاذب فلا يكفى فى صحته خبر واحد بل يستدعى تحقق خبرين صادق او كاذب... و ما نحن فيه من هذا القليل حيث لم يتحقق هناك الا خبر واحد.^{٦٨}

محقق دوانی خبریت قضیه پارادوکس را نفی می‌کند و

می‌نویسد:

ان مقتضى مدلول الخبر، صدق النسبة التى يتضمنها و هذا الكلام يقتضى صرياً كذب النسبة التى تتضمنها فلا يكون خبراً حقيقة بمعنى انه بالنظر الى خصوصه لا يحتمل الصدق و الكذب و ان احتملها بعد تجريد الاطراف عن الخصوصيات و اطلق عليه الخبر بهذا الاعتبار^{٦٩}.

و همچنین پاسخ می‌دهد اگر قضیه را خارجیه بگیریم مغالطه تحقق می‌یابد اما اگر حقیقیه فرض کنیم و حکم را بر طبیعت موضوع که بر افراد جریان دارد بار کنیم مغالطه‌ای لازم نمی‌آید.^{٧٠}

حق مطلب آنست که در پاسخ به این عویصه بگویم اولاً پارادوکس دروغگو متناقض و غیر قابل حل است و جملات متناقض باطلند و قضایای باطل همانند قضایای کاذب تنها از چیزی حکایت می‌کنند، اما با واقع مطابقت ندارند. ثانیاً ظهور کلام این است قضیه «کل کلامی کاذب» مصداق کل کلامی نمی‌شود؛ زیرا وقتی گوینده موضوع یعنی کل کلامی را تلفظ می‌کند تمام گزاره‌هایی را که تاکنون گفته است شامل می‌شود و هنوز کل کلامی کاذب بر زبان او جاری نشده که مشمول موضوع قرار گیرد.

نتیجه سخن این شد که نظریه مطابقت از هر گونه اشکالی رهایی یافت و تنها یک نکته باقی می‌ماند و آن اینکه واقعیت نزد عالم حاضر نمی‌شود تا تطابق و حکایت تام صورت ذهنی از واقع کشف شود و تنها مطابقت معرض با معرض دیگر میسر خواهد شد ولی از آنرو که اساس و ریشه و زیر بنای همه معارف، علوم حضوری است و در علوم حضوری، واقع خارجی نزد عالم حضور دارد و حقایقها بدیهیات اولیه نیز به علوم حضوری متکینند. بنابراین تطابق معرفت با معرفت در نهایت به تطابق معرفت با واقع منتهی می‌شود.

٦٦ - سعد الدين تفتازانى، شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٨٧ - ٢٨٦.
٦٧ - همان، ج ٤، ص ٢٨٧.
٦٨ - مير صدر الدين دشتكى، رسالة فى شبهة جذر الاصم، خردنامه صدرا، ش ٦ و ٥، ص ١١٢ - ١١١.
٦٩ - جلال الدين دوانى، نهاية الكلام فى حل شبهة كل كلامى كاذب نامه مفيد، ش ٥، ص ١٣٤.
٧٠ - همان، ص ١٠٤.