

موصوف صدق در نظریه «مطابقت»

احمدحسین شریفی

چکیده

یافتن موصوف اولیه و اصیل صدق یکی از دغدغه‌های معرفت‌شناسانی است که از نظریه «مطابقت» در تعریف «صدق» دفاع می‌کنند. در این نوشتار، کوشش شده است ضمن طرح و نقد مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این حوزه، دیدگاه مورد قبول نگارنده نیز تبیین شود. در این میان، نشان داده شده است که نه مطلق «جمله» به عنوان زنجیره‌ای درست ساخت و کامل از کلمات در زبان طبیعی، می‌تواند موصوف حقیقی صدق باشد، نه «جمله خبری» مورد ادعای تارسکی و نه «جمله ابدی» مورد ادعای کواین. افزون بر این، نشان داده شده است که بر خلاف تصور راسل، «باور» نیز نمی‌تواند موصوف حقیقی صدق باشد؛ زیرا «باور» به معنای «فعل باور کردن» از مقوله فعل بوده و از محدوده صدق و کذب خارج است. «باور» به معنای «تصدیق» نیز متأخر از مرتبه صدق و کذب است. «تصدیق» به معنای «فهم صدق قضیه» است. پس ابتدا باید صدق و کذب باشد تا متعلق تصدیق واقع شود. باور به معنای «متعلق و محتوای باور» هم چیزی در عرض قضیه نیست، بلکه همان چیزی است که در اصطلاح، «قضیه» نامیده می‌شود. در نهایت، با توجه به مراحل قضیه، اثبات شده که موصوف حقیقی و اصیل صدق عبارت است از: قضیه معقوله یا مرحله ذهنی قضیه که حاکی از خارج است.

کلیدواژه‌ها: مطابقت، موصوف صدق، جمله ابدی، باور، تصدیق، قضیه، قضیه معقوله.

۱. نکات مقدماتی

نظریه «مطابقت» به عنوان کهن‌ترین و پرطرفدارترین نظریه در باب معیار ثبوتی صدق قضایا، دارای سه رکن اساسی است: مطابق، مطابق و نسبت مطابقت. به همین دلیل، برای تبیین دقیق این نظریه، باید دید اولاً، مطابق یا موصوف چیست؟ ثانیاً، مطابق کدام است؟ و ثالثاً، نسبت مطابقت به چه معناست؟ می‌توان گفت: همه یا دست‌کم اکثریت قابل توجهی از اختلافات مدافعان نظریه «مطابقت» مربوط به تنوع پاسخ‌هایی است که به هر یک از پرسش‌های سه‌گانه مزبور داده شده. در این نوشتار، به دنبال یافتن پاسخی معقول به پرسش نخست هستیم. به هر حال، اگر «صدق» یک صفت است، نخستین پرسشی که درباره آن مطرح می‌شود این است که موصوف آن چیست؟ چه چیزی را می‌توان متصف به صدق کرد؟ در این زمینه، می‌کشیم تا ضمن بیان نکاتی مقدماتی و طرح برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این باره، دیدگاه مورد قبول خود را تبیین نماییم.

۱-۱. تنوع دیدگاه‌ها درباره موصوف صدق

گزینه‌های متعددی از سوی افراد گوناگون به عنوان موصوف صدق معرفی شده‌اند.^(۱) از آن جمله، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: جملات، نوع جمله‌ها، فرد جمله‌ها، باورها، اندیشه‌ها،^(۲) ایده‌ها،^(۳) افعال گفتاری، احکام، گزاره‌ها، تصدیقات، اظهارات و قضایا. برخی از کسانی که نتوانسته‌اند در این قسمت تعیین موضع کنند از اصطلاح کلی و مبهم «موصوف‌های صدق»^(۴) استفاده کرده‌اند.

روشن است که پرداختن به تک‌تک گزینه‌های ذکر شده، مجال وسیع می‌طلبد، به ویژه آنکه حتی کسانی که بر روی یک اصطلاح درباره موصوف صدق توافق دارند، در تفسیر و تبیین آن باز هم اختلافات زیادی در میان‌شان مشاهده می‌شود. برای مثال، افراد زیادی «قضیه» را موصوف صدق دانسته‌اند، اما در اینکه منظور از «قضیه» چیست، دیدگاه‌های بسیاری مطرح شده است؛ و یا بعضاً مشاهده می‌شود که هرچند تعابیر مختلفی از سوی چند اندیشمند برای موصوف صدق مطرح شده است، اما با دقت معلوم می‌شود که اختلاف آنان صرفاً اختلافی لفظی و ظاهری است

و حقیقت مدعای همه آنان یک چیز است؛ مثلاً، یک معرفت‌شناس «جمله» را به معنایی گرفته که دیگری آن معنا را از «قضیه» اراده کرده است و یا منظور یک نویسنده از «باور» همان چیزی است که دیگری از «گزاره» اراده کرده. همین مسئله نیز حساسیت بحث «موصوف صدق» را افزایش می‌دهد. حتی اگر دو فیلسوف درباره موصوف صدق و تفسیر درست آن توافق داشته باشند، باز هم ممکن است درباره دلیل درستی آن اختلاف‌نظر داشته باشند؛ مثلاً، یکی از پایگاه و موقعیت فلسفه‌زبانی از آن دفاع کند و دیگری از موقعیت و پایگاهی دیگر؛ یکی با تکیه بر رئالیسم از آن دفاع کند و دیگری با پیش‌فرض ایده‌آلیسم.

بنابراین، معلوم می‌شود که در این موضوع، دیدگاه‌های متنوع و متعددی وجود دارند. روشن است که ما نمی‌توانیم در این مقاله، به همه این دیدگاه‌ها بپردازیم. به همین دلیل، می‌کشیم مهم‌ترین گزینه‌ها را با تکیه بر تقریرهای قوی‌ترین و مشهورترین مدافعان آنها مطرح کرده، به نقد و بررسی آنها بپردازیم.

۲-۱. تفکیک میان موصوف اولیه و ثانویه صدق

یکی از مهم‌ترین دلایل تنوع زیاد نظریات درباره «موصوف صدق»، عدم تفکیک یا عدم توجه به تفکیک موصوف‌های اولیه و ثانویه صدق است. توضیح آنکه امور فراوانی می‌توانند متصف به صدق و کذب شوند، اما در این میان، برخی از آنها اولاً و بالذات متصف به این اوصاف می‌شوند و برخی دیگر ثانیاً و بالعرض. دسته نخست را «موصوف‌های اولیه صدق» می‌نامیم و دسته دوم را «موصوف‌های ثانویه صدق». موصوف‌های ثانویه صدق اموری‌اند که صدق یا کذب آنها از صدق یا کذب موصوف‌های صدق دیگر نشأت می‌گیرد. روشن است که در بررسی دیدگاه‌های مختلف، در جست‌وجوی موصوف اولیه صدق هستیم. به همین دلیل، به صرف اینکه - مثلاً - جملات یا تصدیقات یا اندیشه‌ها یا ایده‌ها و امثال آن را می‌توان به صدق و کذب متصف نمود، نمی‌توان مسئله موصوف‌های صدق را حل شده تلقی کرد. باید دید چرا جملات متصف به این وصف می‌شوند؟ آیا ذاتاً دارای چنین صفتی هستند و یا بالتبع متصف به صدق و کذب می‌گردند؟

۲. بررسی دیدگاه‌ها دربارهٔ موصوف صدق

۱-۲. «جمله» به عنوان موصوف حقیقی صدق

یکی از گزینه‌های مشهور موصوف صدق، «جملات» است. این گزینه در میان معرفت‌شناسان معاصر مغرب زمین، مدافعان مشهوری نیز دارد.^(۵) اما پیش از هر چیز لازم است منظور از «جمله» را بیان کنیم. «جمله» اصطلاحی زبان‌شناختی است که بیشتر در علوم ادبی کاربرد دارد. هر زنجیرهٔ کامل و درست ساختی از عبارات در زبان طبیعی را می‌توان «جمله» نامید. برای مثال، «هوا گرم است»، «عدالت خوب است»، «راست بگو»، «آیا در بسته است؟» اینها همگی جمله به شمار می‌روند؛ اما «عدالت خوب» و «آیا برف» و همچنین «علی، خوب، عدالت» جمله نیستند.

۱-۱-۲. جملات بی‌معنا

این فرض با این کلیت، دارای اشکالات متعددی است. یکی از آنها مسئلهٔ جملات بی‌معناست؛ زیرا زبان صرفاً مشتمل بر جملات معنا دار نیست، بلکه جملات بی‌معنا نیز در زبان به کار می‌روند. جملاتی که ساختاری کامل و درست ساخت دارند، اما معنای محصلی ندارند؛ به تعبیر دیگر، جمله‌اند، اما معنای شناختاری ندارند؛ مانند: «چهارشنبه زرد است»، «مربع دایره است» و امثال آن.

اما می‌توان در دفاع از این فرض و در پاسخ به این اشکال، گفت:

اولاً، اگر چیزی واقعاً و بر اساس تعریف دقیق اصطلاح، «جمله» باشد، تنها در یک صورت بی‌معناست و آن اینکه برخی یا همهٔ مفردات آن، واژه‌هایی مهمل باشند؛ مانند «نارفت تختیاب ایران است».^(۶) ولی این‌گونه جملات در زبان عادی به کار برده نمی‌شوند؛ جز در موارد خاصی همچون ذکر مثال برای جمله بی‌معنا و امثال آن. اما مثال‌هایی از قبیل مثال‌های پیش گفته «چهارشنبه زرد است» و «مربع دایره است» از سنخ جملات بی‌معنا نیستند. آنها معنا دارند، اما کاذبند؛ یعنی محمولی که به موضوع نسبت داده شده با موضوع مرتبط نیست. به تعبیر دیگر، میان موضوع و محمول آنها رابطه‌ای برقرار نیست، نه اینکه از اساس فاقد معنا باشند.

ثانیاً، صدق و کذب فرع بر معناداری است. همین که از صدق بحث می‌کنیم، خود به خود جملات بی‌معنا را از بحث خارج کرده‌ایم. بنابراین، حتی اگر بپذیریم که جملات بی‌معنایی داریم، دلیل بر نادرستی مدعای مذکور نیست؛ یعنی نمی‌توان وجود جملات بی‌معنا در زبان را دلیلی بر ردّ این فرض دانست.

۲-۱-۲. جملات انشایی

اشکال دیگری که بر کلیت این فرض وارد است، اینکه بخش وسیعی از جملات، انشایی‌اند و هرگز نمی‌توان از صدق یا کذب آنها سخن به میان آورد. برای مثال، نمی‌توان از صدق یا کذب جملاتی همچون «امیدوارم که مصلح جهانی هر چه زودتر ظهور کند»، «پرو به مدرسه» یا «ساعت چند است؟» سخن گفت. اصولاً صدق و کذب یا به تعبیر دیگر، مطابقت با واقع یا عدم مطابقت با واقع فرع بر شائیت حکایتگری و گزارشگری از واقع است، در حالی که جملات انشایی چنین شائیتی ندارند.

برخی از معرفت‌شناسان مسلمان در پاسخ به این اشکال، چنین گفته‌اند: صدق و کذب اصالتاً مربوط به جمله خبری هستند و جملات انشایی اولاً و بالذات متصف به صدق یا کذب نمی‌شوند، اما ثانیاً و بالعرض قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارند.^(۷) برای مثال، وقتی مراد از جمله سؤالی «آیا شما چنین سخنی نگفتید؟» این باشد که «شما چنین سخنی گفته‌اید» در آن صورت، قابلیت صدق و کذب دارد. اما اگر مراد از آن، استفهام واقعی باشد، هرگز قابلیت صدق و کذب ندارد. و یا در صورتی که گوینده بخواهد با ابراز جمله «عجب هوایی!» خبر از مطلوبیت هوا بدهد، قابلیت صدق و کذب پیدا می‌کند، اما اولاً و بالذات صرفاً بیانگر تعجب گوینده جمله است؛ و یا اگر گوینده بخواهد با ابراز جمله «امیدوارم که مصلح جهانی هر چه زودتر ظهور کند» خبر از آرزوی قلبی خود بدهد قابلیت صدق و کذب دارد، وگرنه آرزویی بیش نیست.

در عین حال، اشکال مذکور به قوت خود باقی است؛ زیرا ما در پی یافتن موصوف حقیقی و اصلی صدق و کذبیم و نه اموری که به صورت ثانیاً و بالعرض متصف به صدق و کذب می‌شوند. بنابراین، با توجه به اشکال مزبور، می‌توان فرض نخست را به صورت ذیل اصلاح کرد:

۲-۲. «جمله خبری» به عنوان موصوف صدق و کذب

تارسکی به عنوان یکی از مدافعان این ایده، تصریح می‌کند که

منظور من از «جمله» در اینجا، چیزی است که معمولاً در ادبیات از «جمله خبری» قصد می‌شود.^(۸)

فیلسوفان اسلامی^(۹) نیز عموماً موصوف صدق را «جمله خبری» می‌دانند. البته تعابیر گوناگونی برای آن به کار می‌برند؛ همانند: «قول جازم»، «ترکیب تام خبری»، «ترکیب خبری» و «جمله خبری». «جمله خبری» بر اساس تعریف مشهور، به جمله‌ای گفته می‌شود که قابلیت صدق و کذب داشته باشد.

۲-۲-۱. نقد و بررسی

۲-۲-۱-۱. دوری بودن تعریف «جمله خبری»

چنین تعریفی از جمله خبری بر اساس نظریه «مطابقت صدق»، تعریفی دوری است؛ زیرا: بر اساس نظریه «مطابقت»، صدق عبارت است از «مطابقت خبر با واقع» و کذب عبارت است از: «عدم مطابقت خبر با واقع». حال اگر بخواهیم جمله خبری را با محوریت صدق و کذب‌پذیری تعریف کرده، بگوییم: جمله خبری جمله‌ای است که قابلیت اتصاف به صدق و کذب دارد، مبتلاً به دور در تعریف خواهیم شد. تعریف «صدق» وابسته به چیزی است که فهم خود آن چیز وابسته به فهم صدق است. معرف (صدق) به چیزی (خبر) تعریف شده است که خود آن چیز به معرف تعریف می‌شود.

گوتلوب فرگه، از معرفت‌شناسان و فیلسوفان بزرگ معاصر نیز این اشکال را تعمیم داده، معتقد است: اشکال دور موجب می‌شود که نه تنها تعریف صدق به مطابقت، بلکه هرگونه تعریفی از آن به شکست بینجامد؛ زیرا

در هر تعریفی، پاره‌ای از خصوصیات باید ذکر شوند و به هنگام اطلاق و حمل تعریف بر موارد و مصادیق، همیشه همین سؤال پیش می‌آید که آیا صادق است که

این خصوصیات در این مصداق هم وجود دارند یا نه؟ به این ترتیب، گرفتار دور خواهیم شد.^(۱۰)

البته راه حل خود وی این است که مفهوم «صدق» مفهومی منحصر به فرد و تعریف‌ناپذیر است.^(۱۱)

بیشتر فیلسوفان مسلمان این اشکال را نپذیرفته و به پاسخ آن پرداخته‌اند. در این زمینه، پاسخ‌های زیادی داده شده است. برخی سعی کرده‌اند با اصلاح تعریف خود از «جمله خبری»، این اشکال را پاسخ دهند و برخی دیگر از راه‌های دیگری به پاسخ آن پرداخته‌اند.^(۱۲) برای مثال، ابن‌سینا پس از طرح این شبهه، در پاسخ آن می‌گوید:

و المختار عندنا أنّ ماهية الخبر غنية عن التعريف.^(۱۳)

فخر رازی نیز پس از طرح شبهه و پاسخ‌هایی که به آن داده شده، معتقد است: هیچ‌یک از آنها نتوانسته است از عهده پاسخ برآید؛ اما خود وی نیز در نهایت، همان پاسخ ابن‌سینا را بهترین پاسخ دانسته، تصریح می‌کند که مفهوم «خبر» مفهومی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است.^(۱۴)

خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ به این اشکال می‌گوید: صدق و کذب از اعراض ذاتی خبرند. بنابراین، تعریف «خبر» با استمداد از این دو، تعریفی «رسمی» است که برای تفسیر این واژه (اسم) و تعیین معنای آن از میان سایر انواع ترکیبات آورده می‌شود و این هرگز دور نیست؛ زیرا بعضاً چیزی که به حسب ماهیت و ذات خود، امری واضح و بدیهی است، به دلایلی و در مواقعی با امور دیگر مشتبه می‌شود؛ اما عوارض ذاتی آن، که بی‌نیاز از تعریف هستند، با عوارض ذاتی امور دیگر مشتبه نمی‌شوند. در چنین مواقعی، هدف از ذکر عوارض ذاتی یک شیء، تعیین آن شیء و ابهام‌زدایی از آن و جلوگیری از درهم آمیختگی آن با امور دیگر است. اما دور در صورتی است که خود آن اعراض نیز برای بیان، محتاج آن شیء بودند، در حالی که در معنای «صدق» و «کذب» ابهام و التباسی نیست. بنابراین، می‌توانیم در تعریف «ترکیب خبری» بگوییم: چیزی است که تعریف صدق و کذب شامل آن می‌شود.^(۱۵)

به نظر می‌رسد بهترین پاسخ به اشکال «دور» پاسخی است که ملاً عبداللّه یزدی صاحب کتاب

حاشیه مطرح کرده است. وی می‌گوید: ذکر واژه «خبر» در تعریف «صدق» و «کذب» هیچ ضرورتی ندارد. «صدق» یعنی: مطابقت با واقع، و «کذب» یعنی: عدم مطابقت با واقع. ذکر خبر در این تعریف، قیدی توضیحی است. وی در تعریف «صدق» و «کذب» می‌گوید:

الصدق هو المطابقة للواقع و الكذب هو اللامطابقة للواقع، و هذا المعنى لا يتوقف على معرفة الخبر و القضية؛ فلا دور. (۱۶)

۲-۱-۲. جامع نبودن

برخی از معرفت‌شناسان در نقد این دیدگاه، که موصوف صدق را جملات خبری می‌دانند، گفته‌اند: همه جملات خبری توانایی اتصاف به صدق یا کذب را ندارند. (۱۷) برای مثال، جی. ال. آستین (J.L. Austin)، از معرفت‌شناسان معاصر، معتقد است: همه جملات خبری را نمی‌توان صادق یا کاذب دانست. آستین می‌گوید: جملات کارکردی (۱۸) مانند «قول می‌دهم که فردا آن را برگردانم» یا «من به شما اجازه می‌دهم که این کار را انجام دهید» و جملاتی که به عنوان تعریف یک کلمه یا اصطلاح به کار برده می‌شوند و یا جملاتی که به عنوان بخشی از یک رمان یا شعر و افسانه مورد استفاده قرار می‌گیرند همگی از سنخ جملات خبری‌اند، در حالی که قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارند. به عقیده آستین، چنین جملات و گزاره‌هایی اساساً به هدف مطابقت با واقع ابراز نمی‌شوند. کار اساسی و اصلی این دسته از جملات، گزارشگری از واقع نیست. (۱۹)

برخی از فیلسوفان اخلاق، مانند احساس‌گرایان (۲۰) و توصیه‌گرایان (۲۱) نیز بر این باورند که جملات ارزشی همگی از سنخ جملات غیر واقع‌نما و غیر خبری‌اند و به همین دلیل، قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارند؛ زیرا اساساً از چیزی خبر نمی‌دهند تا از مطابقت یا عدم مطابقت آنها با آن چیز سخن به میان آید. البته اینان می‌پذیرند که شکل ظاهری و ساختار ادبی برخی از جملات اخلاقی مانند «راستگویی خوب است» و «ظلم بد است» به صورت جمله خبری است، اما مدعی‌اند که باطن و حقیقت آنها چیزی بیش از ابراز احساسات و امیال و عواطف فردی یا گروهی نیست. در نهایت، ممکن است هدف از ابراز آنها برانگیختن احساسات

مشابهی در شنونده و مخاطب باشد.

نتیجه آنکه شکل صوری و ادبی جملات خبری نیست که موصوف صدق و کذب واقع می‌شود، بلکه موصوف حقیقی چیزی دیگر است. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت: تنها آن دسته از جملات خبری موصوف صدق و کذب واقع می‌شوند که بیانگر یک گزاره و نشانه یک قضیه باشند. اما جملات خبری اخلاقی یا جملات خبری کارکردی و یا جملاتی که در رمان‌ها و افسانه‌ها ذکر می‌شوند، چون گزاره یا قضیه‌ای را نشان نمی‌دهند، متصف به صدق و کذب نمی‌شوند.

ما هرچند با اصل این مدعا، که جملات خبری موصوف حقیقی صدق و کذب نیستند، موافقیم، اما با چنین نقدهایی همراه نبوده، آنها را وارد نمی‌دانیم؛ زیرا:

اولاً، جملاتی از قبیل «قول می‌دهم که فردا آن را برگر دانم»، که آستین آن را از جملات خبری کارکردی می‌داند، در حقیقت از سنخ جملات انشایی است. چنین جمله‌ای از سنخ وعده است و «وعد» و «وعید» دو قسم از اقسام متنوع جمله انشایی به شمار می‌آیند. و یا جمله «من اجازه می‌دهم به شما که این کار را انجام دهید» در حقیقت، از سنخ جملات امری است. البته امر وجوبی نیست، بلکه امر اباحه‌ای است، و ما پیش از این گفتیم که جملات انشایی اولاً و بالذات قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارند.

ثانیاً، جملاتی که به عنوان تعریف یک کلمه یا اصطلاح به کار می‌روند قابل اتصاف به صدق و کذبند؛ زیرا تعریف یک اصطلاح یا واژه می‌تواند تعریفی درست یا نادرست و کاذب باشد. همچنین جملاتی که در رمان‌ها و افسانه‌ها به کار برده می‌شوند نیز قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارند. البته مطابق صدق آنها در عالم واقع نیست، بلکه مطابق آنها امری اعتباری و فرضی است. ثالثاً، جملات اخلاقی نیز از این نظر هیچ تفاوتی با جملات تجربی و علمی ندارند. نباید فریفته ظاهر جملات شد. بسیاری از جملات هستند که ظاهری انشایی و دستوری دارند، اما حقیقت آنها اخباری است. برای مثال، زمانی که پزشک به بیمار خود دستور می‌دهد: «از این دارو استفاده کن» و زمانی که یک شیمیدان می‌گوید: «برای تهیه نمک طعام، باید کلر و سدیم را به

مقدار خاصی ترکیب کرد»، هرچند ظاهری انشایی و دستوری دارند، اما باطن آنها خبری و واقع‌گرایانه است. حقیقت دستور پزشکی این است که «راه دست‌یابی به بهبودی، استفاده از این داروست» و حقیقت دستور شیمی‌دان نیز این است که «راه تهیهٔ نمک طعام، ترکیب آن مقدار خاص از کلر و سدیم است.» به عبارت دیگر، شیمی‌دان با آن جمله، در حقیقت می‌خواهد بگوید: میان نمک طعام و ترکیب میزان خاصی از کلر و سدیم رابطهٔ علّی و معلولی برقرار است. اگر معلول (نمک طعام) را می‌خواهید، راه تهیهٔ آن ایجاد علتش (ترکیب میزان خاصی از کلر و سدیم) است.

در جملات ارزشی، اعم از حقوقی و اخلاقی نیز نباید فریب ظاهر آنها را خورد. باید دید حقیقت چنین جملاتی چیست. آیا صرفاً به منظور ابراز احساسات گوینده، تأثیرگذاری بر شنونده و توصیه و راهنمایی و ارشاد مخاطب ابراز می‌شوند؟ و یا هدف اصلی از ابراز آنها، توصیف واقعیت و اخبار از آنهاست؟ حقیقت آن است که هرچند ظاهر برخی از جملات ارزشی، امری و توصیه‌ای است، اما حقیقت و باطن آنها نیز حقیقتی خبری و واقع‌گرایانه است. جملاتی مانند «باید دست دزد را قطع کرد»، «در زمین دیگران خانه نکن / کار خود کن کار بیگانه نکن» و امثال آن، هرچند ظاهری امری و نهی دارند، اما در حقیقت، بیانگر رابطه‌ای حقیقی و واقعی، اعم از ایجابی، سلبی و خنثا، میان فعل اختیاری انسان و هدف مطلوب اویند.

۲-۱-۳. جمله نمی‌تواند موصوف صدق باشد

شکی نیست که جمله نیز به تبع قضیه، متصف به صدق و کذب می‌شود. توضیح آنکه هر چیزی ممکن است و می‌تواند چهار مرحله و مرتبهٔ وجودی داشته باشد: وجود عینی و حقیقی، وجود ذهنی، وجود لفظی، و وجود کتبی. وجود کتبی و لفظی تابع وجود ذهنی و وجود ذهنی نیز تابع وجود حقیقی است. همان‌گونه که وجود ذهنی متصف به صدق و کذب می‌شود، وجود لفظی و کتبی نیز به تبع وجود ذهنی، قابلیت اتصاف به صدق و کذب دارند. بنابراین، به تعبیر غزالی:

ان نظرت الی العبارة ... فانها مطابقة للعلم المطابق للحقیقة و المطابق للمطابق

مطابق. و ان نظرت الی الکتابه وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقیقة
فهی ایضا مطابقة... (۲۲)

اما همان‌گونه که در نکات مقدماتی گفته شد، سخن در پیدا کردن موصوف حقیقی صدق و کذب است و نه موصوفات تبعی و ثانوی، وگرنه روشن است که اگر قضیه «آب در لیوان است» صادق باشد، در آن صورت، جمله‌ای مثل «آب در لیوان است» که بیانگر همان قضیه است نیز به صورت ثانوی و بالتبع صادق خواهد بود. جمله به این دلیل صادق است که بیانگر یک قضیه است و چون آن قضیه صادق است، پس می‌توان گفت: جمله بیان‌کننده قضیه نیز صادق است. اما از اینجا نمی‌توان نتیجه گرفت هر جمله‌ای قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارد. جملات زمانی متصف به این وصف می‌شوند که بیانگر یک قضیه باشند. اصولاً اگر موصوف حقیقی صدق، جمله و ساختار ادبی قضیه یا همان قضیه لفظی باشد، مستلزم آن است که اگر در جایی یک معنا را با دو لفظ بیان می‌کنیم، صدق و کذب آن متفاوت باشد؛ مثلاً، روی میز بودن کتاب را ممکن است با زبان فارسی بیان کنیم و بگوییم: «کتاب روی میز است»، و ممکن است با زبان انگلیسی بیان کنیم و بگوییم: «The book is on the table.» حال اگر موصوف حقیقی صدق و کذب را قضیه لفظی یا جمله خبری بدانیم در آن صورت، باید دو حکم متفاوت داشته باشیم که صدق و کذب آنها نیز متفاوت باشد، در حالی که هر کسی می‌داند که هر دوی این جمله‌ها ناظر به یک مفهوم هستند و موصوف حقیقی صدق و کذب همان مفهوم است. بنابراین، الفاظ در بحث صدق و کذب تأثیری ندارند. اگر هم حکمی به آنها نسبت داده می‌شود بالعرض است. نگاه اولی و اصیل ما در بحث صدق و کذب، به مفهومی است که این الفاظ نمایانگر و نشانه آن هستند.

افزون بر این، همان‌گونه که برخی از معرفت‌شناسان معاصر غربی همچون ویلیام آلستون گفته‌اند، صدق و کذب در کاربردهای متعارف و غیر فنی، هرگز صفت جمله واقع نمی‌شوند. (۲۳)
برای مثال، اگر از کسی که تخصصی در مباحث فلسفی و منطقی و معرفت‌شناختی ندارد سؤال کنیم که آیا این جمله که «آن صندلی شکسته است» - و نه آن محتوایی که توسط آن ابراز می‌شود -

صادق است یا کاذب؟ بسیار بعید است که اصلاً متوجه پرسش ما شود. (۲۴)

همچنین جملاتی در زبان متعارف به کار برده می‌شوند که گاهی مشتمل بر الفاظ مشترکند و گاهی با اینکه مشترک نیستند معنای مجازی از آنها اراده می‌شود و در نتیجه، چند پهلو و مبهم هستند. و اگر جمله - یعنی ساختار ظاهری و ادبی - را به عنوان موصوف حقیقی صدق تلقی کنیم، در چنین مواردی پاسخگو نیست. (۲۵) برای مثال، جمله «علی بیدار است» را در نظر بگیریم. این جمله می‌تواند بیانگر این معنا باشد که علی هنوز نخوابیده است و می‌تواند بیانگر این قضیه باشد که علی آگاه و هوشیار است و فریب نمی‌خورد. درباره چنین جمله‌ای چه باید گفت؟ آیا این جمله صادق است یا کاذب؟ یا هم صادق است و هم کاذب؟ روشن است که وجه دوم معنا ندارد؛ یعنی نمی‌توان گفت: این جمله هم صادق است و هم کاذب؛ زیرا هر موصوف صدقی در یک زمان، یک ارزش صدق بیشتر ندارد. اگر معرفت من به «م» (۲۶) مستلزم آن باشد که «م» صادق است پس از اطمینان به صدق «م»، اگر کسی بگوید که «م» کاذب هم هست» در آن صورت، نمی‌توان آن را پذیرفت. نتیجه آنکه جمله مذکور ارزش صدق یکسان و واحدی ندارد؛ ارزش صدق آن بستگی به مفهومی دارد که از آن جمله اراده می‌شود.

ممکن است گفته شود: مثال مذکور به سبب ابهام و اشتراک لفظی، مبتلا به این اشکال است؛ زیرا «بیدار بودن» دست‌کم دو معنا دارد: معنایی تحت‌اللفظی و لغوی، و معنایی مجازی و استعاری. به تعبیر دیگر، معنای جمله مذکور وابسته به سیاق‌های متفاوت آن است. بنابراین، باید گفت: جملات با توجه به سیاق و قرائت خاص آنها، موصوف صدق واقع می‌شوند و نه بی‌توجه به سیاق آنها. بنابراین، وقتی می‌گوییم: «علی بیدار است» باید دید که این جمله را در چه قرائت و سیاقی به کار برده‌ایم: در سیاق و قرائت حقیقی یا مجازی و استعاری؟ در آن صورت، ابهامات و اشتراکات لفظی رهن تعیین ارزش صدق آن نخواهند شد.

از این گذشته، جملات غالباً متضمن نمایه‌ای‌ها (۲۷) و ضمائر انعکاسی و اشاره‌ای و اسئال آن هستند که معمولاً معنایی واحد دارند. اما با توجه به ویژگی‌های خاص به کار برنده آنها و شرایط خاص کاربردشان، گزاره‌های متفاوتی را بیان می‌کنند. برای مثال، جمله «من گرسنه‌ام»، که مشتمل

بر نمایه «من» است، می‌تواند برای بیان گزاره‌های متفاوت با ارزش صدق‌های متفاوت به کار رود. ارزش صدق آن بستگی به این دارد که چه کسی و چه زمانی آن را بیان کند. از این رو، ممکن است یک جمله علی‌رغم اینکه در سیاق و قرائت خاصی (قرائت خاصی از گرسنگی) به کار رفته است، باز هم بیانگر گزاره‌های متفاوت و ارزش‌های صدق متفاوت باشد؛ در یک زمان صادق و در زمانی دیگر کاذب باشد، و یا نسبت به شخصی صادق و نسبت به شخصی دیگر کاذب باشد. (۲۸)

۲-۳. «جمله ابدی» به عنوان موصوف صدق

پس از آنکه معلوم شد نوع جمله و فرد جمله نمی‌توانند گزینه‌های مناسبی برای موصوف صدق باشند، به بررسی یکی دیگر از گزینه‌های پیشنهادی از سوی برخی از معرفت‌شناسان معاصر می‌پردازیم: گزینه «جمله ابدی». (۲۹) این گزینه نیز با محوریت جمله و ساختار ظاهری و ادبی، می‌خواهد موصوف حقیقی صدق را تعیین نماید. توضیح آنکه جملات خبری را از یک حیث می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. وقتی دو جمله «احمد در ساعت چهار بعد از ظهر روز شنبه ۸۵/۲/۲۳ در شهر مقدس قم، در کتابخانه مؤسسه امام خمینی، پشت میز شماره ۱۲۷ مشغول نوشتن است» و جمله «او اینجا بود» را در نظر بگیریم، تفاوت‌های آشکاری میان آنها مشاهده می‌کنیم. برای مثال، صدق یا کذب جمله اول وابسته به هیچ مرجع ضمیر یا نمایه‌ای از قبیل «اینجا» و «آنجا» و «الآن» نیست، در حالی که صدق یا کذب جمله دوم وابسته به مرجع ضمیر «او» و قید مکان «اینجا» است. کواین دسته اول را «جملات ابدی» می‌نامد؛ جملاتی که قیود زمانی و مکانی در آنها به کار نمی‌رود؛ یعنی از واژه‌هایی همچون «الآن»، «امروز»، «دیروز»، «سال گذشته»، «سال آینده»، «اینجا» و «آنجا» در آنها استفاده نمی‌شود. همچنین مشتمل بر ضمیر نیستند. بدین روی، صدق و کذب آنها وابسته به مرجع ضمیرشان نیست، بلکه به طور صریح و روشن با تمام قیود و شرایط، بیان می‌شوند. روشن است که صدق و کذب چنین جملاتی به هیچ چیز دیگری جز خود این جمله وابسته نیست. این جمله اگر صادق باشد، برای همیشه و به صورت

ابدی صادق است، و اگر مطابق واقع نباشد برای همیشه و به صورت ابدی کاذب است. اکنون سؤال این است که چه جمله‌ای را می‌توان به عنوان موصوف صدق معرفی کرد: جملات معمولی یا جملات ابدی و پایدار؟ آیا می‌توانیم یک جمله را به طور کلی، صرف‌نظر از زمان و موقعیت و گوینده آن، صادق یا کاذب بدانیم؟ روشن است که نمی‌توان؛ زیرا یک جمله ممکن است در یک زمان صادق باشد و در زمانی دیگر کاذب، و یا نسبت به موقعیتی خاص صادق باشد و نسبت به موقعیتی دیگر کاذب. برای مثال، جمله «باران می‌بارد»، ممکن است امروز صادق باشد و فردا کاذب، یا «تعداد دانشجویان این کلاس بیست نفر است» ممکن است امروز صادق باشد و فردا کاذب؛ زیرا ممکن است به جای بیست نفر، پانزده نفر در کلاس حضور یابند. از اینجا معلوم می‌شود که جمله خبری را به نحو مطلق نمی‌توان موصوف صدق و کذب دانست. صدق و کذب یک جمله وابسته به شرایط و حالات خاص است. به همین دلیل، برخی از معرفت‌شناسان معاصر غربی به جای «جمله» - به نحو مطلق - سراغ «جمله ابدی» رفته‌اند. به طور خلاصه، «جمله ابدی» را می‌توان به این صورت تعریف کرد: «جمله‌ای که برای همیشه و مستقل از هرگونه شرایط خاصی که در آن شرایط گفته یا نوشته شده، صادق یا کاذب است.»

۲-۳-۱. تعیین دیدگاه کواین

ویلارد ون اُرمَن کواین (Willard Van Orman Quine; ۱۹۰۸-۲۰۰۰) از جمله مشهورترین فیلسوفانی است که در دوران اخیر، از گزینه «جمله ابدی» به عنوان موصوف صدق دفاع کرده است.^(۳۰) کواین هرچند وجود قضیه را به معنای «معنای جمله» انکار نمی‌کند، اما معتقد است: هیچ تفسیر فلسفی روشن و شفاف‌ی از این اصطلاح ارائه نشده و در نتیجه، اصطلاحی چند پهلو و مبهم است. از این رو، می‌گوید: اگر بتوان جایگزین بهتر، شفاف‌تر و روشن‌تری برای آن پیدا کرد، عاقلانه‌تر خواهد بود. به همین دلیل، سراغ جملات می‌رود. در عین حال، خود کواین نیز به این مسئله واقف است که مشکل این دیدگاه، که جملات را به عنوان موصوف‌های صدق بدانیم، این است که ارزش صدق آنها معمولاً متوقف بر شرایط خاص تولید آنهاست. صدق و کذب

جمله‌ای مانند «شما صد هزار تومان به من بدهکارید» وابسته به این است که چه کسی و خطاب به چه فردی و در چه زمانی آن را می‌گوید. این نوع جمله، که «شما صد هزار تومان به من بدهکارید»، بسته به شرایط تولید مصداق آن (یعنی فرد جمله‌آن)، می‌تواند، هم صادق باشد و هم کاذب.^(۳۱)

کواچین می‌گوید: جملات مربوط به علم حساب و ریاضی و همچنین جملات مربوط به قوانین فیزیک و سایر قوانین علمی، چون ارزش صدقشان ربطی به زمان و مکان و شرایط فردی و اجتماعی و امثال آن ندارد، همواره صادق یا کاذبند. چنین نمونه‌هایی جملات ابدی هستند. اما سایر جملات عادی را نیز می‌توان به جملات ابدی تبدیل نمود، به این صورت که به جای ضمائر و قیود اشاره‌ای و سایر الفاظ مبهمی که در آنها به کار رفته است، خود مرجع ضمیر و مشارالیه و امثال آن را ذکر کنیم. برای مثال، جمله «صهیونیست‌ها به روستایی در لبنان حمله کردند» را می‌توان به این جمله ابدی تبدیل کرد که «صهیونیست‌ها در روز هشتم مرداد سال ۱۳۸۵ روستای قانا در جنوب لبنان را بمباران کردند»، و یا جمله «شما صد هزار تومان به او بدهکارید» را به جمله ابدی «حسن حسنی در تاریخ ۸ مرداد سال ۱۳۸۵ صد هزار تومان به حسین حسینی بدهکار است» تبدیل نمود. چنین جملاتی ابدی‌اند، البته فقط در یک زبان خاص، آن هم در برهه‌ای خاص؛ مثلاً، در فارسی رایج در این زمان و نه بر اساس زبان فارسی هزار سال پیش یا هزار سال آینده.^(۳۲)

می‌توان اصول نظریه کواچین را به این صورت بیان کرد:^(۳۳)

۱. درست است که بیشتر معرفت‌شناسان «قضیه» را به عنوان موصوف صدق معرفی کرده‌اند، اما تصور درست و یکسانی از معنای این اصطلاح ندارند. همین ابهام و چند پهلویی واژه قضیه است که موجب شده است هر کسی با ارائه تعریف و برداشتی خاص از قضیه، آن را به عنوان موصوف صدق معرفی نماید؛ مثلاً، برخی از فیلسوفان هیچ تفاوتی میان «قضیه» و «جمله» قایل نبوده، آنها را یک چیز می‌دانند. برخی دیگر «قضیه» را به «معنای جمله» تعریف می‌کنند. اما حق آن است که قضیه چیزی جز «معنای جمله ابدی» و به عبارت دقیق‌تر، «معنای شناختی»^(۳۴) یک

جمله ابدی» نیست؛ یعنی چنان معنایی که ارزش صدق آن جمله را تحت تأثیر قرار می‌دهد و نه ویژگی شاعرانه آن یا لحن عاطفی آن را. در عین حال، این تعریف از قضیه نیز به سبب اینکه مشتمل بر واژه پیچیده و دشوار «معنا» است، نمی‌تواند تعریفی کارآمد و دقیق باشد. در حقیقت، باز هم اگر بخواهیم «قضیه» - به این معنا - را به عنوان «موصوف حقیقی صدق» بدانیم، موصوف صدق را امری مبهم و نامعلوم دانسته‌ایم. برای مثال، کاملاً روشن نیست که تحت چه شرایطی می‌توان دو جمله ابدی را، که دو شکل زبانی متفاوتند، به معنای قضیه یکسانی تلقی کرد. بنابراین، بهتر است به جای قضیه، سراغ جملات رفته، آنها را به عنوان موصوف حقیقی صدق تلقی نماییم. (۳۵)

۲. دیدگاهی که معنای جمله را موصوف صدق می‌داند، نمی‌تواند مورد قبول باشد؛ زیرا اولاً، تعبیر «معنای جمله» تعبیری ظریف و به بیان دیگر، «فزار و گریزان» است، به گونه‌ای که اگر کسی دیدگاه من (کواپن) را درباره عدم امکان ترجمه بپذیرد، این تعبیر کارآیی خود را از دست خواهد داد. ثانیاً، چرا باید جملات محسوس و قابل رؤیت را رها کرده، به معنای آنها بچسبیم؟ مگر نه اینکه راه فهم معانی، بازگشت و توجه و تمرکز بر همان جملات محسوس است؟ آیا جز با بازگشت به جملات، می‌توان گفت: چه جمله معنایی^(۳۶) را در ذهن داریم؟

۳. آنچه موجب شده است برخی از فیلسوفان معنای جملات را به عنوان موصوف صدق تلقی کنند، این بوده است که اولاً، مشاهده کرده‌اند بسیاری از جملات در یک زبان یا در زبان‌های متفاوت، دارای معنای مشابه و یکسانند و تمایزات جزئی آنها در ارزش صدقشان تأثیری ندارند. کواپن می‌گوید: این انگیزه، انگیزه‌ای خوب و مبارک است؛ اما اشکال آن این است که مفهوم «معنای جمله» [یا جمله - معنا] مفهومی فزار و گریزان است. ثانیاً، انگیزه دوم برای طرح معنای جمله به عنوان موصوف صدق این بوده است که جمله‌ای واحد می‌تواند در برخی موقعیت‌ها و نسبت به برخی شرایط صادق باشد و در موقعیت‌های دیگر و نسبت به شرایط دیگر، کاذب. برای مثال، جمله «رئیس جمهور از نمایشگاه کتاب دیدار خواهد کرد» هنگام ابرازش صادق بود، اما اگر پس از دیدار رئیس جمهور از نمایشگاه کتاب، ابراز شود کاذب خواهد بود. و یا صدق و

کذب جمله «من سر درد دارم» بستگی به این دارد که چه کسی و در چه زمانی آن را ابراز نماید.^(۳۷) اما می‌توان با افزودن اطلاعات تازه‌تر و دقیق‌تر به جملات خبری، صدق و کذب آنها را همیشگی و ابدی کرد؛ اطلاعاتی مانند مرجع ضمیرها، زمان‌ها، مکان‌ها، مشارالیه‌ها و امثال آنها. به تعبیر دیگر، آن دسته از جمله - معنایی که مربوط به معانی جملاتی ثابت‌تر و پایدارتر، یا به تعبیر دیگر مربوط به جملات ابدی‌اند، در معرض چنین تغییرات و تزلزل‌هایی نیستند. بدین منظور، کواین ابتدا جملات را به دو دسته جملات موقعیتی^(۳۸) و جملات ثابت^(۳۹) تقسیم می‌کند^(۴۰) و سپس می‌گوید: جملات ابدی و پایدار قوی‌ترین نوع جملات ثابت هستند. جملات نظری در ریاضیات و هندسه و علوم دیگر، از سنخ جملات ابدی هستند. گزارش‌ها و جملات مربوط به رخدادهای جزئی و خاص نیز اگر زمان‌ها، مکان‌ها، اشخاص و مرجع ضمیرها و نمایه‌ای‌ها - همگی در آنها ذکر شوند، ابدی خواهند بود. البته این بدان معنا نیست که انگیزه‌ها در تصدیق یا تکذیب جملات ابدی تأثیر ندارند. یک شخص ممکن است به دلایل شخصی و با انگیزه‌های خاصی، جمله‌ای ابدی را تأیید کند و در زمان دیگری با انگیزه‌های دیگری آن را تکذیب و با آن مخالفت نماید. اما وقتی چنین چیزی رخ می‌دهد او می‌گوید: قبلاً اشتباه کرده است و به خاطر در دست داشتن شواهد و دلایل بهتری دیدگاه خود را عوض کرده است، نه اینکه بگوید: ارزش صدق آن جمله تغییر کرده است.^(۴۱)

۴. کواین سپس به تبیین مدعای خود و توضیح اصطلاح «جملات ابدی» می‌پردازد. وی می‌گوید: اگر بناست معانی جملات ابدی را به دلیل ثبوت و پایداری بیشتر چنان جملاتی به عنوان موصوف صدق معرفی کنیم، چرا خود این جملات را موصوف صدق ندانیم؛ جملاتی که به جای واژه‌های مبهم و چند پهلویی مانند «من»، «شما»، «او»، «اینجا»، و «آنجا»، اسم‌ها، نشانی‌ها، ویژگی‌ها و جزئیات معین و مورد نیاز دیگری جایگزین شده باشند؟ مثلاً، به جای «دیروز» و «امروز» و «فردا»، تاریخ‌های دقیق آنها نهاده شود؛ بهترین گزینه و نامزد برای موصوف صدق، چنین جملاتی هستند. به هر حال، کواین معتقد است: جملات ابدی از این نظر که صدق و کذبشان مستقل از زمان، مکان، گوینده و امثال آن است، در مقایسه با سایر نامزدها، گزینه

مناسب‌تری برای موصوف صدق هستند. کواین می‌گوید: هیچ دلیل منطقی و معقولی در اختیار نیست که به جای جملات ابدی، معانی جملات یا قضایا را به عنوان موصوف صدق برگزینیم. (۴۲)

۵. تنها عیبی که جملات ابدی دارند این است که ارزش صدق آنها وابسته به زبان است. به همین دلیل، ممکن است ارزش صدق آنها از یک زبان تا زبان دیگر متفاوت و متغیر باشد؛ یعنی جمله‌ای ابدی که به زبان فارسی بیان می‌شود صادق باشد، اما ترجمه همان جمله را اگر به زبان انگلیسی یا عربی بیان کنیم، کاذب باشد. اما کواین معتقد است: این مشکل منحصر به جملات ابدی نیست، بلکه مشکلی فراگیر بوده، به هیچ‌روی نمی‌توان آن را حل کرد. نباید گمان شود که اگر قضایا را به عنوان موصوف صدق انتخاب کنیم در آن صورت، این مشکل را نخواهیم داشت، بلکه حتی با اتخاذ قضایا، یعنی معانی جملات به عنوان موصوف صدق، مشکل همچنان باقی است، هرچند صورت مسئله را به گمان خود، پاک کرده‌ایم. (۴۳)

۲-۳-۲. نقد و بررسی

۲-۳-۲-۱. عدم نجات از مشکلات نوع جمله‌ها

این تلقی از موصوف صدق، کار را بسیار مشکل‌تر از موصوف بودن نوع جمله‌ها می‌کند؛ زیرا در این تفسیر، غیر از خود زبان، که باز هم نقشی عمده در بحث صدق دارد، گزینه‌های دیگری همچون گوینده، زمان بیان، عوامل متنی و زمینه‌ای که مدلول یک اظهار را معین می‌کنند، مداخلیت پیدا کرده‌اند.

۲-۳-۲-۲. انتزاعی بودن جملات ابدی

کواین قضایا را به دلیل ابهامی که دارند و به دلیل انتزاعی بودنشان، گزینه مناسبی برای موصوف صدق ندانسته و معتقد است: جمله ابدی مشکلات هستی‌شناختی و مفهوم‌شناختی قضایا را ندارد. اما همان‌گونه که برخی از معرفت‌شناسان دیگر گفته‌اند: اگر بناست انتزاعی بودن را دلیل

نپذیرفتن قضیه به عنوان موصوف صدق بدانیم، گزینه جمله ابدی نیز مبتلا به همان مشکل است. دی. جی. اُکانور (D. J. O'Connor) می‌گوید: جایگاه هستی‌شناختی جملات ابدی نیز همچون جایگاه هستی‌شناختی قضایاست. همه مشکلاتی که در مورد قضایا وجود دارند در اینجا نیز هستند. جملات ابدی نیز حقایق و ذواتی انتزاعی اند.^(۴۴) این حقیقت را می‌توان هنگام برگرداندن جملات معمولی به جملات ابدی به خوبی مشاهده کرد. برای مثال، جمله معمولی چند پهلویی مانند «علی بیدار است» را به کدام جمله ابدی بازگردانیم؟ در هر صورت، معلوم می‌شود که جملات ابدی نیز خالی از انتزاع نیستند.

۲-۳-۳. تحویل‌ناپذیری همه جملات به جملات ابدی

اشکال دیگر این گزینه آن است که به سختی می‌توان در همه موارد، جمله ابدی را جایگزین جملات معمولی و به کار رفته در محاورات معمولی کرد؛ زیرا روشن است که نمی‌توان همه اصطلاحات اشاره‌ای و ارجاعی را، که وابسته به متن و سیاقی خاص هستند به نحوی مناسب ترجمه کرد. اصطلاحاتی مانند «اینجا» و «الآن»، که در زبان روزمره به کار می‌روند ترجمه‌ای روشن در ادبیات غیر اشاره‌ای و غیر ارجاعی ندارند.^(۴۵)

به تعبیر پل هورویچ، حتی اگر ما دیدگاه کواین را بپذیریم، معلوم نیست که به اندازه کافی از این نوع جملات برای تأمین ارزش‌های صدق همه مصادیق و نمونه‌های جملات غیر ابدی در اختیار داشته باشیم. جملات مبهم و مشترکات لفظی هرگز محدود به نمایه‌ای‌ها و اسم اشاره‌ها نیستند. بسیاری از نام‌ها، محمول‌ها و سورها نیز قابلیت تفاسیر مختلف و گوناگون را دارند.^(۴۶) پل هورویچ می‌گوید: با تعریفی که کواین از جمله ابدی دارد و با دقت در کارکردهایی که وی برای جملات ابدی برمی‌شمارد، معلوم می‌شود که اساساً هیچ جمله ابدی وجود ندارد.^(۴۷)

۲-۳-۴. برداشت نادرست از قضیه

نقد دیگری که بر کواین وارد است اینکه وی برداشت نادرستی از قضیه دارد. وی قضیه را به

عنوان معنای جمله تلقی کرده است و سپس می‌گوید: معنا امری مبهم است و هیچ معیاری برای تشخیص ترجمه قابل قبول از ترجمه غیرقابل قبول وجود ندارد. همچنین معیاری برای تشخیص اینکه دو جمله، معنایی واحد دارند یا نه، در اختیار نیست. نتیجه اینکه معیاری برای تشخیص قضیه نداریم. اما اولاً، هرچند بحث «معنا» یکی از مباحث پیچیده فلسفه تحلیلی است؛ ولی برای اینکه معنای جمله را به عنوان موصوف صدق تلقی کنیم، نیاز به حل همه مباحث مربوط به معنا نیست. ممکن است کسی بگوید: همین مسئله با تمام ابهامش، موصوف صدق است؛ همان‌گونه که - مثلاً - «ابر» چیزی مبهم است و به همین دلیل، به سادگی نمی‌توان نشان داد که مرز دو ابر کجاست. اما این مسئله موجب نمی‌شود متکر این حقیقت شویم که ابر حامل باران است. ثانیاً - همان‌گونه که در ادامه خواهیم گفت - قضیه به عنوان موصوف صدق، معنایی روشن و واضح دارد و هیچ ابهامی در آن نیست و اصولاً گره زدن آن به بحث مبهم و پیچیده «معنا»، کار درستی نیست.

۲-۴. «باور» به عنوان موصوف صدق

برخی از معرفت‌شناسان معتقدند: موصوف اولیه صدق و کذب عبارت است از: «باور».^(۴۸) در تعریف مشهور غربیان از «معرفت» - یعنی: باور صادق موجه -^(۴۹) «صدق» وصف «باور» قرار می‌گیرد. بر اساس این تعریف، می‌توان گفت: «موصوف صدق» عبارت است از: «باور». «باور» در این اصطلاح، جنس تعریف معرفت است و با «صدق» و «توجیه» مقید می‌شود. بنابراین، باور اعم از باور صادق و کاذب است؛ همچنین اعم از باور یقینی، مشکوک، مظنون و موهوم است. به همین دلیل، باوری را می‌توان معرفت دانست که افزون بر مطابق با واقع بودن، موجه و مستدل نیز باشد؛ یعنی فرد برای اتخاذ چنان باوری، دلیلی معقول داشته باشد.

۲-۴-۱. تبیین دیدگاه برتراند راسل

برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰) از جمله مشهورترین فیلسوفانی است که از ایده «باور» به عنوان

موصوف حقیقی صدق دفاع می‌کند، هرچند بعضاً سخنانی چند پهلو و مبهم نیز در این باره دارد، اما در جاهای متعددی گزینه «باور» را به عنوان موصوف حقیقی صدق معرفی می‌کند. در عین حال، می‌پذیرد که قضایا، جملات، گزاره‌ها و امثال آنها نیز ثانیاً و بالعرض متصف به صدق و کذب می‌شوند. راسل تصریح می‌کند^(۵۰) که وجود صدق و کذب در جهان، مبتنی و متوقف بر وجود باور است. اگر جهانی را در نظر بگیریم که صرفاً مشتمل بر واقعیت‌هاست و هیچ شخصی در آن وجود ندارد که باوری ناظر به آن واقعیت‌ها داشته باشد و یا اگر هم شخصی در آن جهان وجود دارد اما نسبت به هیچ چیزی باوری نداشته باشد، هیچ صدق و کذبی نیز در آن جهان وجود نخواهد داشت.

راسل در جایی دیگر و هنگام تبیین «باور»، «بی‌باوری»^(۵۱) و «شک»، می‌گوید:

زمانی که من از «باور» سخن می‌گویم، منظورم دقیقاً همان نوع چیزی است که معمولاً «حکم»^(۵۲) نامیده می‌شود.^(۵۳)

وی دلیل ترجیح اصطلاح «باور» را بر اصطلاح «حکم»، این می‌داند که اولاً، باور را بیشتر می‌توان مورد مطالعه تجربی در روان‌شناسی و علم‌النفوس قرار داد و ثانیاً، واژه «حکم» معمولاً از سوی ایده‌آلیست‌ها به کار برده می‌شود و کار آن مبهم کردن تمایز میان روان‌شناسی و منطق است! راسل در فصلی با عنوان «صدق و کذب» در کتاب نظریه معرفت می‌گوید: صدق و کذب اوصافی برای باورها و بی‌باوری‌ها و همچنین برای «قضایا» هستند. همچنین ثانیاً و بالعرض می‌توان جملات و نشانه‌ها را، که بیانگر باورها، بی‌باوری‌ها یا قضایا هستند، متصف به صدق و کذب نمود. اما وی در همین مقاله هم «باور» را بر «قضیه» ترجیح می‌دهد.^(۵۴)

وی در مقاله «در باب ماهیت صدق و کذب»، هرچند ابتدا می‌گوید: موصوف صدق عبارت است از: گزاره‌ها،^(۵۵) باورها یا حکم‌ها، اما بلافاصله اولاً، تصریح می‌کند که منظور او از «باور» و حکم یک چیز است؛ و ثانیاً، می‌گوید: صدق و کذب گزاره‌ها وابسته به صدق و کذب باورها و مشتق از آنها هستند. یک گزاره زمانی می‌توان متصف به صدق کرد که باور گوینده به آن باوری صادق باشد، و زمانی متصف به کذب می‌شود که شخصی که به آن باور دارد، باورش کاذب باشد.^(۵۶)

۲-۴-۲. نقد و بررسی

۱-۲-۴-۲. محتوای باور به عنوان موصوف حقیقی صدق

پیش از نقد این دیدگاه، لازم است به این نکته توجه شود که «باور» دارای معانی اصطلاحی متعددی است و کسانی که باور را به عنوان موصوف صدق پیشنهاد می دهند ابتدا باید مرادشان را از باور مشخص کنند. این کار موجب می شود که از مغالطه اشتراک لفظی در امان بمانیم. توضیح آنکه باور در یک تقسیم، بر سه نوع است: (۵۷)

۱. باور قضیه‌ای؛ (۵۸)

۲. باور کردن چیزی؛ (۵۹)

۳. باور به چیزی. (۶۰)

«باور قضیه‌ای» متناظر با «معرفت قضیه‌ای» است و منظور از آن باور کردن به صدق یا کذب یک قضیه است. باور قضیه‌ای را معمولاً به این صورت بیان می کنند: «ش باور دارد که "ق"» که یکی از تفاوت‌های مهم آن با «ش می داند که "ق"» این است که هر باوری ممکن است صادق یا کاذب باشد، اما هر معرفتی حتماً و فقط باید صادق باشد. به عبارت دیگر، «صدق» شرط تحقق معرفت است، اما شرط تحقق باور نیست؛ زیرا باور ممکن است کاذب باشد.

نوع دوم باور یعنی «باور کردن چیزی» معمولاً به این صورت بیان می شود که «ش"، "الف" را باور دارد.» (منظور از «الف» یک شخص یا متن یا اظهار و تصدیق و امثال آن است.) «علی، محمد را باور دارد» یا «علی قرآن را باور دارد» یا «علی گواهی عمار را باور دارد»، همگی نمونه‌هایی از باور کردن چیزی به شمار می آیند. باور کردن چیزی را می توان مبتنی بر باور قضیه‌ای دانست؛ به این معنا که این نوع باور از باور قضیه‌ای نشأت می گیرد؛ زیرا وقتی - مثلاً - علی محمد را باور دارد، به این معناست که او این قضیه را که سخنان محمد صادق هستند، باور دارد. یا وقتی گفته می شود: «علی قرآن را باور دارد» منظور این است که علی این قضیه را که هر چه قرآن می گوید صادق است، قبول دارد، و یا وقتی گفته می شود: «علی گواهی عمار را باور دارد»، بدین معناست که علی این قضیه را که چیزی که عمار گفته است صادق است، باور دارد.

بنابراین، «باور کردن چیزی» به «باور قضیه‌ای» تحویل برده می‌شود.

نوع سوم باور، یعنی «باور به چیزی» را معمولاً به این صورت بیان می‌کنند که «ش» به «الف» باور دارد» («الف» متغیژی است برای یک شخص یا نهاد یا مجموعه‌ای از تصورات و ایده‌ها.) در بسیاری از موارد، اعتقاد به چیزی اعتقاد به اهمیت یا سودمندی آن است، اما بعضاً معنایی جز اعتقاد به وجود چیزی ندارد. از این رو، زمانی که گفته می‌شود: «رضا به روح باور دارد» معنایش این است که رضا به وجود روح اعتقاد دارد، هرچند ممکن است به اهمیت یا سودمندی آن اعتقاد نداشته باشد. این نوع باور نیز مستلزم باور قضیه‌ای است.

نتیجه آنکه هرچند باور در یک تقسیم به سه نوع تقسیم می‌شود، اما با دقت بیشتر، معلوم می‌شود که منظور از «باور» در این مباحث، همان «باور قضیه‌ای» است؛ یعنی باوری که متعلق آن یک قضیه است. اما باور قضیه‌ای نیز به دو معنای متفاوت به کار می‌رود: گاهی منظور از باور، «فعل باور کردن» است؛ یعنی بیانگر یک حالت روان‌شناختی است. در حالت روان‌شناختی باور کردن شخص به یک قضیه، باور حالتی ذهنی است؛ یعنی حالتی است که در زمانی مشخص و تحت شرایطی خاص در ذهن پدید می‌آید و ممکن است تحت تأثیر محیط، رفتار صاحب باور و دیگر حالات روحی و روانی او قرار گیرد. روشن است که باور به این معنا را نمی‌توان موصوف صدق یا کذب دانست. بر اساس این معنا، دو نفر هرگز نمی‌توانند باور واحدی داشته باشند. اگر علی باور داشته باشد که هوا گرم است و حسن هم باور داشته باشد که هوا گرم است، آنان دو باور یا دو فعل باور کردن دارند.

اما گاهی منظور از «باور»، که به عنوان موصوف صدق و کذب تلقی می‌شود، متعلق باور یا امر مورد باور است. به تعبیر دیگر، منظور از «باور» محتوا و مضمون قضیه‌ای است. باور به این معنا می‌تواند متصف به صدق و کذب شود و می‌توان آن را به عنوان موصوف صدق پذیرفت. در این معنا از باور، می‌توان از باورهای مشترک سخن به میان آورد. در همان مثال سابق، وقتی علی باور دارد که هوا گرم است و حسن هم باور دارد که هوا گرم است، هرچند فعل باور آنان دو فعل متفاوت است، اما متعلق و محتوا و مضمون باور این دو نفر یک چیز است.

همان‌گونه که ویلیام آلتون متذکر شده است،^(۶۱) کسانی که باور را موصوف صدق می‌دانند، اغلب روشن نمی‌کنند کدام یک از معانی آن را مدنظر دارند. اگر منظور آنان فعل باور است، روشن است که فعل باور را نمی‌توان موصوف حقیقی صدق دانست. اما اگر منظور آنان متعلق باور است، این سخن پذیرفتنی است. برای مثال، وقتی من می‌گویم: باور دارم که آن درخت در حال خشکیدن است و شما پاسخ می‌دهید «این درست است یا صادق است» مرجع ضمیر «این» چیست؟ آیا منظور شما این است که فعل باور کردن من و آن حالت روان‌شناختی من صادق یا درست است؟ یا آنکه متعلق باور من یعنی خشکیدگی آن درخت را تأیید می‌کنید؟ روشن است که دومی است. منظور شما این است که چیزی را که من به آن باور دارم کاملاً درست و مطابق با واقع است، و هرگز منظور این نیست که «فعل باور کردن شما - که آن درخت در حال خشکیدن است - صادق است». بنابراین، وقتی گفته می‌شود: «باور شما که "ق" صادق است» در حقیقت، مساوی با این است که گفته شود: «چیزی که شما باور دارید، یعنی اینکه "ق" صادق است». از اینجا معلوم می‌شود که موصوف اصلی و اولی صدق و کذب، باورها نیستند، بلکه محتوای باورها هستند که اصالتاً موصوف صدق و کذب واقع می‌شوند.

همین نقد را جی. ال. آستین به این صورت بیان می‌کند:^(۶۲) زمانی می‌توانیم بگوییم: یک نفر دارای باوری صادق است که به چیزی که صادق است باور داشته باشد، یا اینکه باور داشته باشد که چیزی صادق است. بنابراین، خود باور به خودی خود، موصوف حقیقی صدق یا کذب واقع نمی‌شود، بلکه متعلق باور است که موصوف حقیقی صدق و کذب است.

۲-۲-۲. تقدم صدق بر باور

اشکال دیگر این دیدگاه آن است که اگر باور را مساوی و معادل حکم و تصدیق بدانیم در آن صورت، روشن است که تصدیق موصوف حقیقی صدق و کذب نیست؛ زیرا «تصدیق» در حقیقت، معنایی جز «فهم صدق قضیه» ندارد. به تعبیر دیگر، مرتبه تصدیق متأخر از مرتبه صدق است. تصدیق و تکذیب و تردید و شک و ظن اموری فراقضیه‌ای‌اند، مگر آنکه منظور از «تصدیق»، تصدیق لغوی باشد که به معنای باور است و ربطی به صدق قضیه و فهم آن ندارد.

۲-۵. «حکم» (تصدیق) به عنوان موصوف صدق

یکی دیگر از گزینه‌های موصوف صدق، که از سوی برخی از فیلسوفان معاصر مغرب زمین مطرح شده، «حکم»^(۶۳) است.^(۶۴) پل فولکیه، از اندیشمندان معاصر غربی، از این ایده دفاع می‌کند. توضیح نظریه فولکیه به این صورت است که صرف ادراک، نه قابل اتصاف به صدق است و نه قابل اتصاف به کذب. ادراک - اعم از ادراک حسی، خیالی یا عقلی - ادراک است و نه هیچ چیز دیگر. احساس و تخیل و تعقل، چیزی جز احساس و تخیل و تعقل نیست. آنچه ما با ادراک حسی درک می‌کنیم تا زمانی که فقط در محدوده حس و احساس است، نه می‌تواند صادق باشد و نه کاذب. همچنین آنچه را که در عالم خیال می‌سازیم تا زمانی که فقط امری تخیلی تلقی می‌شود، نمی‌توان گفت که صادق است یا کاذب. داستان‌سرایی که افسانه و داستان تخیلی خود را می‌سازد، مادام که آن را فقط یک افسانه و داستان تخیلی می‌داند، نمی‌توان از صدق و کذب یا حق و باطل بودن آن سخن گفت. به طور کلی، صورت‌های ذهنی (اعم از صورت‌های مفرد مانند مفهوم «خورشید»، ترکیبات ناقص مانند «خورشید تابان» و ترکیبات تام انشایی یا اخباری مانند صورت ذهنی «آیا خورشید طلوع کرده است» و صورت ذهنی «هوا سرد است») قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارند؛ زیرا همه اینها از قبیل تصورات هستند و نه تصدیقات. صدق و کذب زمانی مطرح می‌شود که حکمی و تصدیقی در میان باشد. زمانی که به مطابقت یا عدم مطابقت یک صورت ذهنی یا ادراک یا تخیل با واقع حکم می‌کنیم، در اینجا است که پای صدق و کذب به میان کشیده می‌شود. به تعبیر پل فولکیه،

حق و باطل فقط به حکم تعلق می‌گیرند. حقیقت بسیط و به قصد اول، مستلزم این قول است که اشیا واقعاً چنان است که ما آنها را ادراک می‌کنیم. حقیقت مرکب و به قصد ثانی، علاوه بر این، مستلزم وقوف و التفات ماست به اینکه ادراک ما حقیقی است، و بنابراین، مستلزم حکم دیگری درباره حکم نخستین است.^(۶۵)

۲-۵.۱. نقد و بررسی

این سخن که صدق و کذب به تصورات، اعم از تصورات مفرد و مرکب، تعلق نمی‌گیرد، سخنی

درست و قابل قبول است؛ اما این سخن که موصوف حقیقی صدق و کذب عبارت است از: تصدیق و حکم، سخنی ناپذیرفتنی است.

توضیح آنکه تصدیق و حکم هر کدام کاربردهای گوناگونی دارند. هرچند در برخی از کاربردها، این دو مساوی و به یک معنایند، اما هر کدام از آنها کاربردهای دیگری نیز دارند که با یکدیگر کاملاً متفاوتند. «حکم» در اصطلاح فیلسوفان و معرفت‌شناسان مسلمان، دست‌کم دارای چهار معنا و کاربرد یا چهار تفسیر است. (۶۶) دو تفسیر از حکم، که ارتباط بیشتری با بحث کنونی ما دارند، عبارتند از:

۱. «حکم» به معنای «ایجاب یا سلب نسبت»: حکم در این کاربرد، که کاربرد حقیقی و رایج آن نیز به شمار می‌رود، در تعریف مشهور اندیشمندان مسلمان از قضیه، در کنار موضوع و محمول یا مقدم و تالی، به عنوان جزء سوم قضیه به شمار می‌آید. اصولاً قضیه بودن قضیه وابسته به همین جزء آن است.

۲. «حکم به معنای تصدیق»: واژه «حکم» در اصطلاحی دیگر، به معنای «تصدیق» به کار می‌رود. این اصطلاح نیز از شیوع زیادی در میان فیلسوفان مسلمان برخوردار است. حاجی سبزواری در این باره می‌گوید:

الارتسامی من ادراک الحِجَا اَمَّا تَصَوُّرٌ يَكُونُ سَادَجَا
او هو تَصَدِيقٌ هُوَ الْحَكْمُ فَحَقْ وَ مَنْ يُرَكَّبُهُ فَيُرَكَّبُ الشُّطَط. (۶۷)

اصطلاح «تصدیق» نیز دارای کاربردها و تفسیرهای گوناگونی است. (۶۸) افزون بر تفسیر تصدیق به «حکم» - که در معانی حکم به آن اشاره شد - گاهی نیز تصدیق به معنای خود «نسبت» به کار می‌رود. در تفسیر سومی، این واژه به معنای «درک وقوع یا عدم وقوع نسبت قضیه توسط ذهن» به کار می‌رود. به تعبیر دیگر، به معنای درک تحقق یا عدم تحقق خارجی نسبت میان موضوع و محمول در قضیه است. برای مثال، ممکن است شخصی همه مدعیات کتاب هندسه اقلیدس را تصور کند، اما پیش از آنکه برهان آنها را برای او اقامه کرده باشند، آنها را تصدیق نمی‌کند. پیش از اثبات صدق این قضیه هندسی که «زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است»، استادی که این قضیه هندسی را می‌خواهد تدریس کند، هم قضیه دارد و هم تصدیق. اما شاگرد او فقط قضیه

را دارد و این قضیه او حقیقتاً یا صادق است یا کاذب، اعم از اینکه شاگرد به آن باور داشته باشد یا نه، آن را تصدیق کند یا نکند. اما شاگرد زمانی می‌تواند آن قضیه را تصدیق نماید که استدلال‌های اقامه شده برای اثبات آن قضیه را بپذیرد. یا کسی که به معانی لغات آشنایی دارد زمانی که می‌شنود «پرویز ایستاده است» همه اجزای این جمله را تصور می‌کند، با آنکه ممکن است آن را تصدیق نکند. بنابراین، «تصدیق» عبارت است از: فهم و درک وقوع یا عدم وقوع نسبت میان چند تصور مرتبط با هم، یا نسبت میان موضوع و محمول قضایا. تصدیق در حقیقت، شناختی است ناظر به نوعی ارتباط میان انسان و قضیه. انسان به گونه‌های متفاوتی می‌تواند با یک قضیه رابطه داشته باشد، که یکی از آنها رابطه تصدیقی است. به تعبیر بهتر و دقیق‌تر، می‌توان گفت: تصدیق عبارت است از: «فهم صدق قضیه». پس نمی‌توان گفت تصدیق موصوف صدق و کذب است؛ چراکه تصدیق به صدق و کذب قضیه تعلق می‌گیرد. باید صدقی باشد تا بتوانیم آن را فهم کرده، عمل تصدیق را محقق نماییم، وگرنه از اساس، تصدیق محقق نخواهد شد.

نتیجه آنکه هرچند تصدیق و حکم (به اصطلاح دوم) نیز می‌توانند متصف به صدق و کذب شوند، اما صدق و کذب آنها ثانیاً و بالعرض هستند؛ یعنی به سبب صدق متعلق آنها، یعنی قضیه، است.

۱-۵۲-۱. رابطه قضیه و تصدیق

درباره رابطه قضیه و تصدیق و تفاوت یا عدم تفاوت این دو، دیدگاه‌های متفاوتی در میان اندیشمندان مسلمان مطرح شده است. ظاهر کلمات علامه طباطبائی این است که ایشان «قضیه» و «تصدیق» را مترادف می‌داند. ایشان در *نهایة الحکمة* می‌نویسد:

یتقسم العلم الحصولی الی تصور و تصدیق؛ فانه اما صورة ذهنية حاصلة من معلوم واحد او كثير من غير ايجاب او سلب، كالعلم بالانسان و مقدم الشرطية، و یسمى تصوراً؛ و اما صورة ذهنية من علوم معها ايجاب او سلب، كالقضايا الحمالية و الشرطية، و یسمى تصدیقاً. (۶۹)

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، ظاهر این سخنان آن است که ایشان قضیه و تصدیق را مترادف می‌دانند. ایشان در کتاب *بداية الحکمة* به صورت شفاف‌تری ترادف این دو را بیان می‌کند:

ينقسم العلم الحصولی الى تصور و تصدیق؛ لانه اما صورة حاصلة من معلوم واحد او كثير، من غير ايجاب او سلب، و یسمى «تصوراً»، كتصور الانسان و الجسم و الجوهر؛ و اما صورة حاصلة من علوم معها ايجاب شیء لشیء او سلب شیء عن شیء، كقولنا: «الانسان ضاحک»، و قولنا: «لیس الانسان بحجر». و یسمى «تصدیقاً» و باعتبار حکمه «قضیه». (۷۰)

این دیدگاه مورد پسند برخی دیگر از اندیشمندان معاصر^(۷۱) نیز واقع شده است. به همین دلیل، برخی از آنان^(۷۲) تصدیق را مشترک لفظی میان دو معنا دانسته‌اند: تصدیق به معنای قضیه منطقی، و تصدیق به معنای حکم که امری بسیط بوده و نشان‌دهنده اعتقاد شخص به اتحاد موضوع و محمول است.

در عین حال، مشهور اندیشمندان مسلمان «تصدیق» و «قضیه» را دو چیز متفاوت دانسته‌اند، به این صورت که قضیه، لفظ (قضیه لفظی) یا مفهومی (قضیه ذهنی) است که بر ثبوت نسبت یا عدم ثبوت نسبت میان موضوع و محمول یا مقدم و تالی دلالت می‌کند، در حالی که تصدیق از اقسام علم حصولی است. بنابراین، «تصدیق» و «قضیه» مفهوماً متباینند و هیچ وجه مشترکی ندارند. تصدیق قسیم تصور است، در حالی که قضیه از اقسام تصور است. افزون بر این، تصدیق امری بسیط است و قضیه امری مرکب. و مرتبه تصدیق متأخر از مرتبه قضیه است. تصدیق به قضیه تعلق می‌گیرد. قضیه‌ای باید باشد تا مورد تصدیق یا تکذیب و امثال آن قرار گیرد. به تعبیر دیگر، تصدیق امری فراقضیه‌ای است. هر تصدیقی مستلزم وجود قضیه‌ای است. اما قضیه مستلزم وجود تصدیق نیست. به همین دلیل، هر یک از متناقضین قضیه‌اند، اما نمی‌توان گفت: هر دوی آنها متعلق تصدیق واقع می‌شوند. گاهی هر دوی آنها متعلق شک واقع می‌شوند و اگر یکی از آنها متعلق تصدیق واقع شود، نقیض دیگر هرچند قضیه است، اما مورد تصدیق واقع

نمی‌شود. چنین نیست که وقتی مورد تصدیق واقع نشد، از قضیه بودن نیز بیفتند. افزون بر این، موهومات و مختیلات و مشکوکات همگی قضیه‌اند، اما هیچ‌کدام تصدیق نیستند. قضیه موهوم داریم، اما تصدیق موهوم نداریم.^(۷۳)

۶-۲ «قضیه» به عنوان موصوف صدق

یکی از مشهورترین و کهن‌ترین گزینه‌ها برای موصوف صدق در میان همه معرفت‌شناسان، اعم از غربیان و مسلمانان، «قضیه»^(۷۴) است. این اصطلاح - همان‌گونه که خواهیم دید - هرچند در میان اندیشمندان مسلمان تعریفی تقریباً واضح دارد، اما در میان معرفت‌شناسان غربی تعریفی واحد و یکسان ندارد. درباره قضیه، مباحث زیادی در میان منطقدانان و معرفت‌شناسان غربی و اسلامی مطرح شده و درباره اصل وجود قضایا، انواع آنها، تمایز یا عدم تمایز آنها با جملات، احکام و گزاره‌ها، دیدگاه‌های فراوانی مطرح شده است.^(۷۵) ما بدون آنکه بخواهیم به همه مباحث مربوط به قضیه بپردازیم، ضمن اشاره به برخی از تعاریف این واژه در میان غربیان، بحث خود را بر دیدگاه ویلیام آلتون متمرکز می‌کنیم و صرفاً به جنبه‌هایی از این بحث اشاره خواهیم کرد که مربوط به موضوع بحث ماست؛ یعنی قضیه را از این حیث که موصوف صدق است، مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۶-۲-۱. انواع دیدگاه‌ها درباره تعریف «قضیه»

برخی از اندیشمندان غربی همچون اندیشمندان مسلمان، «قضیه» را، به معنای «جمله خبری» دانسته‌اند.^(۷۶) یا به تعبیر برخی از معرفت‌شناسان غربی، «قضیه» جمله‌ای است که با واژه «اینکه»^(۷۷) شروع می‌شود.^(۷۸) در مقابل، برخی دیگر «قضیه» را به معنای «محتوا و مفاد جمله خبری» تلقی کرده‌اند.^(۷۹) برای مثال، راسل قضیه را محتوای جمله می‌داند.^(۸۰) ممکن است با جملات متعدد از یک زبان و یا از زبان‌های متعدد، بخواهیم امر واحدی را بیان کنیم. آن امر واحد، که مشترک میان همه آن جملات است، «قضیه» نامیده می‌شود.

برخی دیگر قضیه را به معنای «مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن می‌دانند که یک جمله در آنها صادق است»؛ یعنی مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن که موجب صدق جمله می‌شوند، همان قضیه است. برخی دیگر قضیه را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «محتوای مشترک جملاتی با حالات مختلف». برای مثال، جملاتی مانند «سعید در را بست»، «سعید، در را ببند»، «آیا سعید در را بست؟» همگی محتوای مشترکی به نام «بستن سعید در را» دارند. این محتوای مشترک آنها، را که در جمله اول از آن خبر داده شده و در جمله دوم به آن دستور داده شده و در جمله سوم از آن پرسش شده، «قضیه» می‌نامند. روشن است که در این تفسیر قضیه را نمی‌توان موصوف صدق و کذب دانست. (۸۱)

پل هورویچ قضیه را به عنوان متعلق و محتوای نگرش‌های قضیه‌ای می‌داند؛ یعنی متعلق باور، حدس، حکم، شک و امثال آن. وی نیز موصوف حقیقی صدق و کذب را قضیه می‌داند و معتقد است: اموری همچون گزاره‌ها، باورها، فرض‌ها و امثال آن - همگی ثانیاً و بالعرض متصف به صدق و کذب می‌شوند. (۸۲)

از اینجا معلوم می‌شود که ترجمه و اژه «proposition» به «قضیه»، که در اصطلاحات فلسفی ما معنایی مشخص دارد، ممکن است موجب بدفهمی شود. از این رو، برخی از مترجمان آن را به «معنای جمله» ترجمه کرده‌اند. اما این ترجمه نیز صرفاً بر اساس برخی از نظریات و تفاسیر این واژه درست بوده و بر اساس تفاسیر و نظرات دیگر ترجمه‌ای ناقص است. به هر حال، اگر دیدیم که افراد گوناگونی متعلق صدق را «proposition» دانسته‌اند، این بدان معنا نیست که همگی آنها دیدگاه یکسانی دارند، باید دید که تفسیر آنها از این واژه چیست.

۲-۲. دیدگاه ویلیام آلستون

ما در اینجا تنها به طرح دیدگاه ویلیام آلستون، از معرفت‌شناسان معاصر غربی و از مدافعان این ایده، بسنده می‌کنیم. سپس با توجه به مباحثی که اندیشمندان اسلامی در این باب داشته‌اند، به تبیین دیدگاه مورد قبول خود خواهیم پرداخت.

آلستون معتقد است: موصوف اولیه صدق «قضیه» است، نه جمله، باور، گزاره^(۸۳) یا هر چیزی دیگر. منظور او از «قضیه» عبارت است از: معنا و محتوای گزاره یا باور و امثال آن. وی ابتدا بحث خود را با جملات شروع می‌کند و نشان می‌دهد که جمله به هیچ وجه نمی‌تواند موصوف حقیقی صدق باشد. سپس به بررسی گزاره و باور پرداخته، نشان می‌دهد که اگر منظور از «باور» آن حالت روان‌شناختی خاصی باشد که شخص دارد، نمی‌توان آن را موصوف صدق تلقی کرد. اما اگر منظور از باور، امر مورد باور یا چیزی باشد که متعلق باور قرار گرفته است در آن صورت، در حقیقت آنچه اصالتاً متصف به صدق و کذب می‌شود، همان محتوای باور است که در اصطلاح، آن را «قضیه» می‌نامیم. ما پیش از این و در لابه‌لای مباحث پیش‌گفته، نقدهای او را به دیدگاه‌های قبلی - کمابیش - ذکر کردیم و از تکرار آنها در اینجا خودداری می‌نماییم.

به هر حال، آلستون معتقد است: با توجه به نقدهایی که بر جملات، باورها و امثال آن به عنوان موصوف صدق داشتیم، پیشاپیش به سوی قضایا به عنوان موصوف حقیقی صدق کشیده شده‌ایم؛ زیرا قضیه چیزی جز محتوای^(۸۴) یک باور یا گزاره نیست. آلستون معتقد است: اساسی‌ترین و مهم‌ترین برداشت ما از قضیه این است که قضیه چیزی است که محتوای گزاره‌ها و سایر افعال «ایلوکیوشنری»^(۸۵) را شکل داده و مفاد باورها و سایر «نگرش‌های قضیه‌ای» را می‌سازد. اگر در این اصطلاحات و این تعریف اجمالی از قضیه دقت شود، به آسانی می‌توان پذیرفت که قضایا موصوف حقیقی و اولی صدق و کذب هستند. آلستون برای تبیین و تأیید مدعای خود، توضیحات مفصّلی ذکر می‌کند؛^(۸۶) از جمله، میان «عبارات قضیه‌ای» و محتوای افعال «ایلوکیوشنری» تفکیک قایل شده، می‌گوید: «عبارات قضیه‌ای» عباراتی در قالب «that p» هستند و برای روشن ساختن محتوای افعال «ایلوکیوشنری»، مانند گزاره‌ها و نگرش‌های روان‌شناختی «قضیه‌ای» مانند باورها، استعمال می‌شوند. نقش عمده عبارات قضیه‌ای این است که تعیین کنند درباره چه قضیه‌ای سخن می‌گوییم. من می‌توانم با گفتن «این قضیه که لیموها ترشند» روشن کنم که چه قضیه‌ای در ذهن من است؛ همان‌گونه که می‌توانم با گفتن «این گزاره که لیموها ترشند» روشن کنم که چه گزاره‌ای در ذهن من است و با گفتن «این باور که لیموها ترشند»

روشن کنم که چه باوری در ذهن من است.

اگر بخواهیم در قالب اصطلاحات اندیشمندان مسلمان، این سخنان آکستون را توضیح دهیم می توان گفت: موصوف حقیقی صدق و کذب قضیه معقول است و نه قضیه ملفوظ. «قضیه ملفوظ»، یا به تعبیر آکستون «عبارات قضیه‌ای»، که معمولاً همراه با واژه «که» بر روی یک جمله خبری ساخته می شود، در حقیقت، نشانه و علامتی برای معرفی آن قضیه ذهنی یا معقول است. ما با الفاظ و قضیه لفظی می توانیم به مخاطب خود نشان دهیم چه نوع قضیه‌ای در ذهن ماست. در این میان، آنچه موصوف حقیقی صدق و کذب است، قضایای ذهنی و قضایای معقول است و نه نمودهای لفظی آنها.

آکستون توضیحات مفصلی درباره انواع دیدگاه‌ها درباره چستی قضیه بیان می کند و در پایان، نتیجه می گیرد: همان تعریفی که ارسطو از قضیه ارائه داده، بهترین و رساترین تعریف است و خود وی نیز بر همین اساس، معتقد است: قضیه همان محتوای باور یا گزاره است که نمود ظاهری و ساختار لفظی اش معمولاً مشتمل بر «که» (that) است که بر روی یک جمله خبری وارد می شود؛ یعنی وقتی می خواهیم محتوای باورها، جملات و گزاره‌ها را مشخص کنیم از این قالب استفاده می نماییم. در نتیجه، موصوف حقیقی و اصلی صدق و کذب عبارت است از: قضیه. گزاره‌ها و باورها نیز، که متصف به صدق و کذب می شوند، به سبب محتوای آنها (م قضایا) است و جملات نیز اگر چنان منزلی داشته باشند و متصف به صدق و کذب شوند به سبب اشتقاقشان از گزاره‌هاست. (۸۷)

۲-۳. قضیه از دیدگاه معرفت شناسان مسلمان

فلسوفان و معرفت شناسان مسلمان درباره موصوف حقیقی صدق و کذب تقریباً نظریه یکسانی دارند. همه آنان بالاتفاق «قضیه» را به عنوان موصوف صدق پذیرفته اند. البته تعبیر «قضیه» در اصطلاح اندیشمندان مسلمان اغلب به صورت مترادف با تعابیری همچون «خبر»، «جمله خبری»، «قول جازم» و «ترکیب تام خبری» به کار می رود. (۸۸)

این سینا ضمن آنکه سه اصطلاح «قضیه»، «خبر» و «سخن جازم» را مترادف دانسته، در تعریف آنها می‌گوید:

این آن بود که چون بشنوی شاید کی گویی راستست و شاید کی گویی دروغست. (۸۹)

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در تعریف «قضیه» و «قول خبری» و «قول جازم» می‌گوید: قول خبری به قولی گفته می‌شود که لذاته معروض صدق و کذب واقع می‌شود و به آن «قول جازم» و «قضیه» نیز گفته می‌شود. (۹۰)

ظاهر این سخن و به ویژه مترادف دانستن «قضیه» با «قول جازم» و «خبر» و «جمله خبری» موهم آن است که موصوف صدق را ساختار ظاهری و ادبی یا همان جمله خبری دانسته‌اند و در نتیجه، مبتلا به همان مشکلات و نقدهایی است که پیش از این بر این دیدگاه مطرح شدند. اما صرف نظر از غیر دقیق بودن برخی عبارات، منظور فیلسوفان مسلمان ساختار ظاهری و ادبی و یا - به اصطلاح - قضیه لفظی نیست، بلکه موصوف حقیقی صدق و کذب را «قضیه ذهنی» می‌دانند. برای ارائه تبیینی دقیق از این نظریه، ابتدا لازم است میان مراحل گوناگون قضیه تمایز قایل شویم. توضیح آنکه قضیه را می‌توان حقیقی دانست که دست‌کم می‌تواند سه مرحله و مرتبه داشته باشد: کتبی، لفظی و ذهنی. (۹۱) به تعبیر دیگر، در هر قضیه‌ای می‌توان سه مرحله را از یکدیگر جدا کرد. (۹۲) بنابراین، باید دید کدام یک از اینها موصوف حقیقی صدق و کذب واقع می‌شود:

۱. قضیه کتبی یا مرحله کتبی قضیه در حقیقت، حالت نوشته شده قضیه لفظی یا ذهنی را می‌گویند که از خودش چیزی ندارد. از این رو، نمی‌تواند به صورت مستقل، به عنوان موصوف صدق یا کذب تلقی شود.

۲. قضیه لفظی یا مرحله لفظی قضیه در حقیقت، همان چیزی است که در قالب جمله خبری ابراز می‌شود. به نظر می‌رسد تعبیر «قول جازم»، «جمله خبری» و «ترکیب تام خبری»، که در تعبیرات بسیاری از فیلسوفان و مطلق دانان مسلمان به عنوان مرادف قضیه به کار رفته‌اند، همگی

ناظر به همین مرحله از قضیه، یعنی مرحله لفظی آن باشند.

۳. قضیه ذهنی یا قضیه معقول نیز عبارت است از: مفهومی مرکب که حاکی از وقوع یا عدم وقوع نسبت میان موضوع و محمول یا مقدم و تالی است. قضیه ذهنی در حقیقت، همان چیزی است که قضیه لفظی به واسطه آن از واقع حکایت می‌کند.

همان‌گونه که اشاره شد، متأسفانه اغلب فیلسوفان و معرفت‌شناسان مسلمان نیز به طور صریح مشخص نکرده‌اند که موصوف حقیقی صدق کدام‌یک از مراحل سه‌گانه قضیه است و اغلب «قضیه» را مرادف با اصطلاحاتی از قبیل «قول جازم»، «جمله خبری»، «ترکیب تام خبری» و امثال آن می‌دانند که بیشتر به همان مرحله اول یا دوم قضیه انصراف دارند. بسیاری از آنان خواسته‌اند با این تعابیر، اقوال غیر جازم، یعنی جملات انشایی، اعم از استفهام، امر، نهی، تمنی، ترجیحی، دعا، ندا و امثال آن را خارج کنند. توضیح آنکه اندیشمندان اسلامی ابتدا «قول» را به دو دسته تقسیم می‌کنند: تام و غیر تام، و «قول تام» را نیز به دو دسته کلی «جازم» و «غیر جازم» تقسیم می‌کنند. «قول تام جازم» را قولی می‌دانند که اولاً و بالذات متصف به صدق و کذب می‌شود. اما «قول تام غیر جازم» یا همان «جملات انشایی» را اولاً و بالذات متصف به صدق و کذب نمی‌دانند، گرچه به سبب مدلول التزامی، که أحياناً دارند، ثانیاً و بالعرض متصف به صدق و کذب می‌شوند.

۲-۳-۱. قضیه لفظی موصوف حقیقی صدق و کذب نیست

همان‌گونه که در بررسی جملات خبری به عنوان گزینه پیشنهادی برخی از معرفت‌شناسان برای موصوف صدق گفته شد، ممکن است به صورت تسامحی و مجازی، قضیه لفظی یا جمله خبری، اعم از ملفوظ یا مکتوب، را متصف به صدق و کذب کنیم، اما روشن است که قضیه لفظی نمود و جلوه لفظی قضیه ذهنی است. بنابراین، اگر صدق و کذب به قضیه لفظی نسبت داده می‌شود، به سبب و به تبع قضیه ذهنی است. تمام اعتبار قضیه لفظی به قضیه ذهنی است و قضیه لفظی از خودش چیزی ندارد. آنچه حقیقتاً و واقعاً متصف به صدق و کذب می‌شود چیزی است که قضیه لفظی بروز بیرونی آن است؛ یعنی همان قضیه ذهنی.

۲-۳-۶. قضیه ذهنی به عنوان موصوف حقیقی صدق و کذب

قضیه معقول یا قضیه ذهنی را می‌توان امری مشترک دانست که ممکن است مجموعه‌ای از جمله‌های خبری مترادف بیانگر آن باشند. این مرحله از قضیه با ساختار ظاهری و صوری جملات کاری ندارد، بلکه به محتوا و معنای جمله مربوط است. ممکن است جملات متعددی داشته باشیم که همگی آنها بیانگر قضیه واحدی باشند. به تعبیر دیگر، قضیه واحدی را می‌توان به کمک جملات متعدد و با زبان‌های متعدد ابراز کرد. برای مثال، جمله «حسین بن علی بن ابیطالب و عباس بن علی بن ابیطالب برادرند» همان قضیه‌ای را بیان می‌کند که دو جمله «حسین و ابوالفضل برادرند» و «حسین و قمر بنی هاشم برادرند» بیان می‌کنند؛ زیرا در هر جا و هر زمانی که جمله اول، یعنی قضیه لفظی اول صادق باشد، جمله یا قضیه لفظی دوم و سوم نیز صادق خواهد بود و هر زمانی که جمله اول کاذب باشد، جمله دوم و سوم نیز کاذب خواهند بود. به تعبیر دیگر، صدق و کذب این سه جمله کاملاً به یکدیگر پیوند خورده‌اند.

اما قضیه ذهنی نیز دو حیثیت دارد: گاهی به عنوان صورتی ذهنی و موجود در ذهن ملاحظه می‌شود و گاهی به عنوان امری که حاکی از یک واقعیت بیرونی و حقیقت نفس‌الامری است. روشن است که قضیه ذهنی را از این نظر که صورتی موجود در ذهن است، نمی‌توان به عنوان موصوف اصلی و اولیه صدق تلقی کرد؛ زیرا زمانی که می‌گوییم: «من باور دارم که آرامگاه ابن سینا در همدان است»، چیزی که من به آن باور دارم، صورت ذهنی بودن آرامگاه ابن سینا در همدان نیست، بلکه واقعیت آن است. به تعبیر دیگر، اگر کسی در تأیید سخن من بگوید «درست است»، روشن است که نمی‌خواهد وجود چنین صورتی را در ذهن من تأیید کند، بلکه می‌خواهد بگوید: واقعیت نیز همین‌طور است که شما می‌گویید؛ یعنی می‌خواهد ارتباط این گفته من را با واقعیت بیرونی تأیید نماید. بنابراین، آنچه حقیقتاً متصف به صدق و کذب می‌شود، عبارت است از: قضیه ذهنی از این حیث که حاکی است از این حیث که حاکی است، اگر مطابق با محکی خود باشد، متصف به صدق، و اگر مطابق محکی خود نباشد، موصوف کذب واقع می‌شود.

به بیان دیگر، از میان مراحل سه‌گانه قضیه، اتصاف مرحله اول و دوم به صدق و کذب ثانیاً و بالعرض است؛ یعنی به دلیل پیوند و پیوستگی‌شان با قضیه ذهنی است که متصف به صدق و کذب می‌شوند.^(۹۳) پس موصوف حقیقی صدق و کذب عبارت است از: مرحله ذهنی قضیه یا همان قضیه معقول؛ به این صورت که اگر مطابق با واقع و نفس‌الامر باشد، صادق، و اگر مطابق با واقع نباشد کاذب دانسته می‌شود.

علاوه حلی در شرح عبارات خواجه نصیرالدین طوسی در این باره، بیانی جامع و دقیق دارد که نقل آن در اینجا بی‌مناسبت نیست:

غالباً وجود کتبی یک چیز بر وجود عبارتی آن دلالت می‌کند و وجود عبارتی همواره بر وجود ذهنی و وجود ذهنی نیز بر وجود عینی دلالت دارد. توضیح آنکه هر چیزی ممکن است چهار نوع وجود داشته باشد: هر چیزی وجودی عینی دارد که ذاتی آن بوده و وابسته به ذهن افراد نیست، و وجودی ذهنی دارد که وابسته به تصور شدن آن توسط افراد است، و وجودی در عبارت دارد و آن زمانی است که اسم آن - که دال بر آن است - تلفظ می‌شود، و وجودی در کتابت دارد و آن زمانی است که شکلی نوشته شود که بر لفظی که دال بر آن است، دلالت دارد. بنابراین، وجود کتابتی غالباً بر وجود عبارتی دلالت دارد و نه دائماً؛ زیرا بعضاً کتابت یافت می‌شود، بدون اینکه به عبارتی تلفظ شده باشد، بلکه ذهن [بی‌واسطه] از آن به معنا منتقل می‌شود، بدون آنکه مکتوب را ذکر کند. اما وجود عبارتی دائماً بر وجود ذهنی دلالت می‌کند؛ زیرا کسی که اسمی را تلفظ می‌کند حتماً آن را زمانی که معنایش را تصور کرده است تلفظ می‌کند، حال یا تصور اجمالی و یا تفصیلی، و این دو نوع دلالت از سنخ دلالت وضعی‌اند که به اختلاف اوضاع، مختلف می‌شوند. اما دلالت چیزی که در ذهن است بر چیزی که در خارج است، از سنخ دلالت طبیعی است که با اختلاف و دگرگونی مردم، مختلف نمی‌شود.^(۹۴)

خلاصه آنکه منظور از قضیه‌ای که موصوف صدق و کذب واقع می‌شود آن چیزی است که

در ذهن انسان نقش می‌بندد و از راه‌های گوناگون می‌توان آن را ابراز و اظهار نمود. اصولاً قضیه ملفوظ را - به معنای حقیقی کلمه - نمی‌توان قضیه دانست. قضیه حقیقی همان صورت ذهنی است. «قضیه» امری ذهنی است و نه زبانی. متأسفانه خلط زبان‌شناسی و معرفت‌شناسی موجب شده است کسانی قضیه را با جمله خبری و ساختار ادبی اشتباه بگیرند. ساختار ظاهری و امور زبانی علایم قراردادی معانی‌اند که موجب تداعی معنای قضیه می‌شوند و این قضیه است که حاکی از معناست. زمانی می‌توانیم زبان را به کار بگیریم که چیزی در ذهن انسان نقش بسته باشد و با زبان بخواهیم آن امر ذهنی را اظهار و تعبیر لفظی آن را بیان کنیم، وگرنه چنانچه از قبل، چیزی در ذهن نداشته باشیم، زبان را برای چه منظوری به کار می‌گیریم؟

۲-۴۶. پاسخی به نظریه «مطابقت» مک تاگارت

با توجه به تعریفی که از «باور» و «قضیه» ارائه دادیم، روشن شد که باور همچون سایر افعال قضیه‌ای، مانند شک و احتمال، در حقیقت، به قضیه تعلق می‌گیرد، و منظور از قضیه نیز همان قضیه ذهنی است که از یک واقعیت عینی و خارجی حکایت می‌کند. بر این اساس، اگر بخواهیم باور یا سایر حالات ذهنی را به صدق و کذب متصف کنیم در حقیقت، یک واسطه به نام «قضیه» دارند؛ یعنی باور صادق باوری است که متعلق به یک قضیه صادق باشد، و قضیه صادق نیز قضیه‌ای است که مطابق واقع باشد.

اما مک تاگارت^(۹۵) (۱۸۶۶-۱۹۲۵)، از فیلسوفان انگلیسی قرن بیستم، با وجود دفاع از نظریه «مطابقت»، منکر وجود قضیه است و هیچ ضرورتی برای طرح «قضایا» نمی‌بیند. وی معتقد است: برای اتصاف باور به صدق و کذب، نیازی به این واسطه نیست، و می‌توانیم آن را نادیده گرفته، باورها را مستقیماً با واقعیت بسنجیم، به این صورت که هر باوری که مطابق واقع باشد، متصف به صدق، و هر باوری که مطابق واقع نباشد، متصف به کذب خواهد شد.

مک تاگارت می‌گوید: دلیل مدافعان وجود قضایا این است که شرط اتصاف حالات ذهنی به صدق و کذب، وجود قضایاست. یک باور فقط زمانی می‌تواند متصف به صدق شود که مطابق

یک قضیه صادق باشد و زمانی می‌تواند متصف به کذب شود که مطابق یک قضیه کاذب باشد. وی در پاسخ می‌گوید: تردیدی نیست که باورهایی وجود دارند که متصف به صدق و کذب می‌شوند. اما عامل صدق و کذب یک باور چیست؟ وی پاسخ‌های گوناگونی را که از سوی دیگران مطرح شده است، ذکر کرده و آنها را به عنوان عامل اصلی صدق باور نمی‌پذیرد؛ پاسخ‌هایی همچون انسجام و سازگاری با سایر باورها، سودمندی عملی، بدهت آنها برای فرد و امثال آن. در ضمن، می‌گوید: اگر من بگویم: «این میز مربع است» تنها چیزی که می‌تواند این باور را صادق کند این امر واقع^(۹۶) است که میز، مربع است؛ یعنی اینکه آن میز واجد ویژگی مربعیت باشد. پس «صدق» عبارت است از: مطابقت میان باور و امر واقع.

مک تاگارت می‌گوید: اگر این نظریه را درباره صدق باورها بپذیریم، هیچ دلیلی ندارد که بگویم: صدق باورها مستلزم مطابقت آنها با قضایای صادق است. برای صادق دانستن یک باور، به مطابقت دیگری میان باور و قضیه نیاز نیست. به هر حال، تنها دلیلی که برای واقعی بودن قضیه ارائه شده این است که باید چیزی باشد که مطابقت با آن موجب صدق باور شود، و ما معتقدیم که باورها صرفاً به سبب مطابقت با امور واقع صادق‌اند و قضیه در این میان، هیچ نقشی ندارد.^(۹۷)

۲-۴-۱. نقد و بررسی

دیدگاه رایج این است که ما یک باور داریم و یک متعلق باور که عبارت است از: قضیه ذهنی، و یک واقعیت خارجی که قضیه از آن حکایت می‌کند. وقتی می‌خواهیم مطابقت یا عدم مطابقت باور را با واقعیت خارجی بسنجیم ابتدا باید ببینیم متعلق آن باور چه قضیه‌ای است - زیرا باور یا تصدیق چیزی جز فهم صدق یک قضیه نیست - و سپس آن قضیه را با خارج بسنجیم. اما مک تاگارت مدعی است: نیازی به این واسطه، یعنی قضیه، نداریم. به نظر می‌رسد مک تاگارت بر اساس مبنای هگلی خود، این سخن را گفته است. توضیح آنکه بر اساس دیدگاه هگلی، که مک تاگارت نیز از مدافعان آن است، واسطه‌ای میان ذهن و عین نیست. ذهن و عین یک چیزند. بر اساس دیدگاه ایده‌آلیستی هگلی، واقعیت و عین همان چیزی است که در ادراک است. اگر این مبنا

را بپذیریم روشن است که برای بررسی مطابقت باور با واقعیت، نیازی به واسطه‌گری قضیه نداریم و می‌توانیم آن را حذف کنیم. بنابراین، مشکل اساسی دیدگاه مک تاگارت مشکل مبنایی است. اگر کسی مبنای هگلی او را بپذیرد، چاره‌ای جز پذیرش این رأی نخواهد داشت. ولی روشن است که باور ذهنی من، که حالتی نفسانی است، مستقیماً نمی‌تواند ارتباطی با واقعیت خارجی داشته باشد. باور زمانی می‌تواند با واقعیت خارجی مرتبط شود که ابتدا صورتی از آن واقعیت خارجی در ذهن فرد منعکس شده باشد (= قضیه)، و چون باور نیز متعلق آن صورت ذهنی است و آن صورت ذهنی بالذات حاکی از واقعیت خارجی است و قابلیت صدق و کذب دارد، باور نیز ثانیاً و بالعرض قابلیت اتصاف به صدق و کذب پیدا می‌کند.

صرف‌نظر از نقد مبنایی دیدگاه مک تاگارت، نقدی نیز می‌توان به ایشان داشت. توضیح آنکه همان‌گونه که پیش از این در بحث (۲-۴) گفته شد - باورها موصوف حقیقی صدق و کذب نیستند. اگر منظور از «باور» فعل باور کردن باشد، روشن است که فعل باور کردن را نمی‌توان متصف به صدق و کذب کرد و اگر منظور از «باور» متعلق و محتوای باور باشد در آن صورت، این همان چیزی است که دیگران به آن «قضیه» می‌گویند. منظور ما از «قضیه» همان چیزی است که متعلق باور و سایر افعال ذهنی و درونی همچون شک و ظن و امید و امثال آن واقع می‌شود. با توضیحاتی که مک تاگارت درباره باور ارائه می‌دهد، چنین به نظر می‌رسد که وی معنایی از باور را اراده کرده است که دیگران از قضیه اراده می‌کنند. بنابراین، اختلاف او با دیگران، صرفاً اختلافی لفظی است.

حق آن است که «باور» در معنای حقیقی خود، اصولاً از مقوله علم و معرفت نیست، بلکه همان «ایمان» و «اعتقاد» است که یک عمل قلبی و جوانحی است. به تعبیر دیگر، باور با تصدیق به معنای لغوی یک چیز است. اما ستأسفانه نادیده گرفتن این معنای حقیقی موجب شده است بسیاری از افراد آن را به معنای تصدیق اصطلاحی و منطقی یا همان «فهم صدق قضیه» تلقی کنند، و همین امر موجب خلط‌ها و خطاهایی شده است که کمابیش در این فصل، با برخی از آنها آشنا شدیم. به هر حال، «باور» یا «تصدیق» به معنای لغوی حاکی از قضیه نیست، بلکه به قضیه

تعلق می‌گیرد. بنابراین، بر اساس این دیدگاه، پذیرش قضیه به عنوان موصوف صدق، به معنای پذیرش دو مطابقت نیست؛ زیرا اساساً نمی‌توان گفت: باور مطابق با قضیه است و قضیه مطابق واقع، بلکه باور امری نفسانی است که به قضیه تعلق می‌گیرد.

۳. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

الف. «مطابق» یا «موصوف صدق» یکی از ارکان مهم نظریه مطابقت است. تردیدی نیست که اموری همچون جمله، باور، اندیشه، حکم، تصدیق، قضیه و امثال آن همگی به صدق و کذب متصف می‌شوند. اما سخن در این است که کدام‌یک از گزینه‌های مزبور موصوف اولیه و اصیل صدق هستند و کدام‌یک به صورت ثانوی و عرضی به صدق و کذب متصف می‌شوند.

ب. «جمله» به عنوان زنجیره‌ای درست‌ساخت و کامل از کلمات در زبان طبیعی، موصوف حقیقی صدق نیست؛ زیرا اولاً، شامل جملات بی‌معنا هم می‌شود و روشن است که صدق و کذب فرع بر معناداری است. ثانیاً، صرف‌نظر از اشکال نخست، جمله اعم از خبری و انشایی است و می‌دانیم که جملات انشایی اولاً و بالذات قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارند. حتی اگر گفته شود که نه مطلق جمله، بلکه «جمله خبری» موصوف حقیقی صدق و کذب است، باز هم پذیرفتنی نیست. البته نه به این دلیل که مستلزم دوری شدن تعریف صدق و کذب است، آن‌گونه که برخی پنداشته‌اند؛ چراکه ذکر واژه «خبر» در تعریف صدق و کذب، صرفاً برای توضیح است و می‌توان از ذکر آن خودداری کرد. همچنین نه به این دلیل که برخی از جملات خبری همچون جملات ارزشی و کارکردی، قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارند. چنان‌که عده‌ای دیگر گمان کرده‌اند. زیرا جملات ارزشی چنین قابلیت را دارند و جملات کارکردی نیز در حقیقت انشایی‌اند؛ بلکه به این دلیل که جملات خبری در حقیقت، جلوه قضایای ذهنی‌اند. شاهد این مدعا آن است که اگر یک حقیقت را با دو لفظ ذکر کنیم، هرچند جمله خبری یا قضیه لفظی ما متفاوت است، اما صدق یا کذب آن متفاوت نخواهد بود. افزون بر این، صدق و کذب در کاربردهای غیر فنی، هرگز وصف جمله، بدون لحاظ محتوای آن، واقع نمی‌شوند. همچنین

جملات چند پهلو را، که افزون بر معنای حقیقی، معنای مجازی نیز دارند، نمی‌توان بدون توجه به محتوای آنها متصف به صدق و کذب کرد.

ج. کواین، فیلسوف معاصر آمریکایی، آخرین تلاش را برای حفظ جمله به عنوان موصوف حقیقی صدق به کار برده است. وی نوع خاصی از جملات را با نام «جمله ابدی» به عنوان موصوف حقیقی صدق پیشنهاد می‌دهد. منظور وی از جمله ابدی جمله‌ای است که برای همیشه و مستقل از هرگونه شرایط خاصی که در آن شرایط گفته یا نوشته شده، صادق یا کاذب است. جمله‌ای که قیود زمانی و مکانی در آن به کار نرفته و به جای ضمیر، خود مرجع ضمیر آشکارا بیان می‌شود. هرچند کواین تلاش زیادی برای اثبات این مدعا به کار گرفته، اما حقیقت این است که گزینه جمله ابدی نیز گزینه مناسبی برای موصوف صدق نیست؛ زیرا اولاً، مهم‌ترین دلیل کواین برای انکار «قضیه» به عنوان موصوف صدق، انتزاعی بودن آن است، در حالی که جمله ابدی نیز در این جهت، دست کمی از قضیه ندارد. این حقیقت را می‌توان هنگام تبدیل جمله معمولی چند پهلوئی مانند «علی بیدار است» به جمله ابدی به آسانی مشاهده کرد.

ثانیاً، همه جملاتی که در زبان عادی و متعارف به کار برده می‌شوند، به آسانی قابل تحویل به جملات ابدی نیستند.

ثالثاً، هرچند بحث معنا یکی از مباحث پیچیده فلسفه تحلیلی است، اما برای آنکه معنای جمله را موصوف صدق تلقی کنیم، نیازی به حل همه مباحث مربوط به معنا نیست.

رابعاً، کواین برداشت درستی از قضیه ندارد. تفسیر قضیه به «معنای جمله» تفسیر درستی نیست.

د. معرفت‌شناسانی همچون راسل، «باور» را به عنوان موصوف حقیقی صدق پیشنهاد داده‌اند. راسل «باور» و «حکم» را مترادف به کار می‌برد و هر دو را یکسان به عنوان موصوف صدق تلقی می‌کند. البته با توجه به تعریف رایج معرفت در میان غربیان، یعنی «باور صادق موجه»، می‌توان گفت: تلقی بسیاری از آنان این است که موصوف حقیقی صدق همان «باور» یا تصدیق است. هرچند روشن است که منظور از «باور» در اینجا «باور قضیه‌ای» است. در عین حال، «باور

قضیه‌ای» دو معنای متفاوت دارد: گاهی منظور از آن «فعل باور کردن» و آن حالت روان‌شناختی خاصی است که کسی نسبت به قضیه‌ای پیدا می‌کند. بر اساس این معنا، دو نفر هرگز نمی‌توانند باور واحدی داشته باشند. اما گاهی منظور از باور «متعلق باور» یا «امر مورد باور» است. اگر منظور مدافعان ایده باور از باور، فعل «باور کردن» باشد، روشن است که نظریه‌ای نادرست است، و اگر منظور آنان محتوا و متعلق باور باشد، سخنی درست است. متعلق باور همان چیزی است که ما آن را «قضیه» می‌نامیم. افزون بر این، اگر باور را به معنای تصدیق دانستیم، در آن صورت روشن است که مرتبه تصدیق متأخر از مرتبه صدق و کذب قضیه است. تصدیق - در اصطلاح - به معنای «فهم صدق قضیه» است، مگر آنکه معنای لغوی تصدیق منظور باشد که ربطی به بحث صدق قضیه و فهم آن ندارد.

ه. برخی دیگر از معرفت‌شناسان مدعی هستند موصوف حقیقی صدق و کذب عبارت است از: «حکم و تصدیق». پل فولکیه مدعی است: صدق و کذب زمانی قابل طرح است که پای حکم و تصدیقی در میان باشد. در این باره باید گفت: «تصدیق» - در اصطلاح - به معنای فهم و درک وقوع یا عدم وقوع نسبت میان چند تصور مرتبط با هم یا شناخت وقوع یا عدم وقوع نسبت میان موضوع و محمول قضیه است. «تصدیق» شناختی ناظر به نوعی ارتباط میان انسان و قضیه است. رابطه تصدیقی با یک قضیه یکی از انحای روابطی است که هر انسان می‌تواند با یک قضیه داشته باشد. بنابراین، «تصدیق» - در اصطلاح - معنایی جز فهم و شناخت صدق قضیه ندارد. پس مرتبه تصدیق متأخر از مرتبه صدق است.

و. برخی از فیلسوفان معاصر «تصدیق» و «قضیه» را مترادف دانسته‌اند، در حالی که چنین نیست. تصدیق از اقسام علم حصولی است، اما قضیه لفظ یا مفهومی است که بر ثبوت نسبت یا عدم ثبوت نسبت میان موضوع و محمول یا مقدم و تالی دلالت می‌کند. تصدیق قسیم تصور است، اما قضیه از اقسام تصور است. تصدیق بسیط است و قضیه مرکب. هر تصدیقی مستلزم وجود قضیه‌ای است، اما هیچ قضیه‌ای مستلزم وجود تصدیق نیست. متناقضان با اینکه قضیه هستند، اما هر دوی آنها همزمان متعلق تصدیق واقع نمی‌شوند. قضیه مشکوک و موهوم و

محتمل داریم، اما تصدیق موهوم و محتمل و مشکوک معنا ندارد.

ز. بسیاری از معرفت‌شناسان مغرب زمین «قضیه» را به عنوان موصوف حقیقی صدق تلقی کرده‌اند، هرچند تفاسیر متفاوتی از این اصطلاح ارائه داده‌اند. از میان معرفت‌شناسان معاصر غربی، ویلیام آلستون کسی است که با توجه به سایر گزینه‌های موجود برای موصوف صدق، آگاهانه از گزینه «قضیه» دفاع کرده است. وی پس از نقد دیدگاه‌هایی که جمله، باور یا گزاره را موصوف حقیقی صدق می‌دانند، معتقد است: موصوف حقیقی صدق عبارت است از: «محتوای جمله»، «متعلق باور» یا «محتوای گزارش شده»، و همگی اینها را بیان‌هایی دیگر از «قضیه» می‌دانند. وی نیز همچون اندیشمندان مسلمان - هرچند «قضیه ملفوظ» را نیز ثانیاً و بالعرض موصوف صدق می‌داند، اما - معتقد است موصوف حقیقی صدق و کذب «قضیه معقول» است. ح. اندیشمندان مسلمان نیز همگی قضیه را به عنوان موصوف حقیقی صدق معرفی کرده‌اند. در هر قضیه‌ای می‌توان دست‌کم سه مرحله را از یکدیگر جدا کرد: مرحله کتبی (= قضیه کتبی)، مرحله لفظی (= قضیه لفظی) و مرحله ذهنی (= قضیه ذهنی یا معقول). قضیه کتبی و لفظی در حقیقت، به واسطه قضیه ذهنی است که از واقع حکایت کرده، به صدق و کذب متصف می‌شود. بنابراین، موصوف حقیقی صدق و کذب قضیه ذهنی است. البته قضیه ذهنی به دلیل اینکه صورتی موجود در ذهن است، موصوف صدق واقع نمی‌شود، بلکه از این حیث که حاکی از خارج است، به صدق و کذب متصف می‌گردد.

ط. مک تاگارت مدعی است: موصوف حقیقی صدق و کذب باور است، و برای اتصاف باور به صدق و کذب، هیچ نیازی به واسطه‌گری قضیه نیست، وگرنه در هر صدق و کذبی نیازمند دو مطابقت خواهیم بود: «مطابقت باور با قضیه» و «مطابقت قضیه با واقع». سخن مک تاگارت در حقیقت، ناشی از اندیشه ایده‌آلیستی اوست. صرف‌نظر از نادرستی ایده‌آلیسم، حقیقت آن است که منظور از «باور»، یا «فعل باور» است که روشن است فعل باور را نمی‌توان موصوف حقیقی صدق و کذب دانست، و یا «متعلق باور» و محتوای باور است و روشن شد که متعلق باور در حقیقت، همان چیزی است که دیگران آن را «قضیه» می‌نامند. افزون بر این، «باور» امری نفسانی است که به قضیه تعلق می‌گیرد و نمی‌توان گفت که باور، مطابق با قضیه است.

..... پی‌نوشت‌ها

1. See. Paul Horwich, *Truth*, second edition, (New York, Oxford University Press, 1998), p. 16.
- ۲- گوتلوب فرگه، «اندیشه» را به عنوان موصوف اولیه و اصیل صدق معرفی می‌کند. (برای توضیحات بیشتر، ر. ک. گوتلوب فرگه، «اندیشه»، ترجمه محمود یوسف‌ثانی، مجله ارغنون، ش ۸۷ «پاییز و زمستان ۱۳۷۴»، ص ۸۷-۱۱۲.)
- ۳- یکی از مدافعان ابن نظریه ویلیام جیمز فیلسوف آمریکایی است. هرچند وی درباره صدق دیدگاهی دیگر دارد و از عمل‌گرایی دفاع می‌کند، اما در عین حال، معتقد است: «ابدها» بهترین گزینه برای موصوف صدق هستند. ر. ک.
- William James, *The Meaning of Truth*, (Cambridge, Harvard University Press.)
4. Truth-bearers.
5. See. Marian David, *Correspondence & Disqotation*, (Oxford: Oxford University Press, 1994), pp. 13-16.
- ۶- واژه نخت مقلوب کلمه «تهران» و واژه دوم مقلوب کلمه «پایتخت» است.
- ۷- ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، شرح نصیرالدین الطوسی، تحقیق سلیمان دنیا، القسم الاول، (بیروت، مؤسسة النعمان، بی تا)، ص ۲۲۳.
8. Alfred Tarski, "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", in *The Nature of Truth*, ed. Michael P. Lynch, (London, A Bradford Book, 2001), p. 331-363.
- ۹- ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، القسم الاول، ص ۲۲۲.
- ۱۰- گوتلوب فرگه، «اندیشه»، ارغنون، سال دوم، ش ۸۷ (پاییز و زمستان ۱۳۷۴)، ص ۹۰.
- ۱۱- همان.
- ۱۲- برای آشنایی با دیدگاه‌های مختلف در این باره، ر. ک: ابن‌سینا، عیون‌الحکمة، مع شرح عیون‌الحکمة، فخرالدین الرازی (سه جزء در یک مجلد)، (قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۳)، جزء اول، ص ۱۱۹-۱۲۰ / فخرالدین رازی، الاشارات فی شرح الاشارات، (بخش منطق)، تصحیح امیر فرهود، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، ص ۱۲۴-۱۲۵ / فخرالدین رازی، منطق‌الملخص، تصحیح احد فرامرز قراسلکی و آدینه اصغری‌نژاد، (تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۱)، ص ۱۲۳-۱۲۴ / میرزا محمود آقا مجتهد خراسانی، رهبر خرد، ج سوم، (تهران، خبام، ۱۳۳۹)، ص: ۱۴۹-۱۵۱ / شیخ علی کاشف الغطاء، نقد الآراء المنطقية و حل مشکلاتها، (بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۱)، ج ۱، ص ۱۷۳-۱۷۴ / عبدالنسی الاحمدنگری، موسوعة مصطلحات جامع‌العلوم، تحقیق رفیق العجم، (بیروت، مکتبه لبنان ناشرین، ۱۹۹۷)، ص ۳۹۷-۳۹۸.
- ۱۳- ابن‌سینا، عیون‌الحکمة، مع شرح عیون‌الحکمة، فخرالدین الرازی، جزء اول، ص ۱۱۹-۱۲۰.
- ۱۴- فخرالدین رازی، منطق‌الملخص، ص ۱۲۳-۱۲۴.
- ۱۵- ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، القسم الاول، ص ۲۲۲.
- ۱۶- متأبدالله یزدی، الحاشیة علی تهذیب المنطق، (قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۳)، ص ۵۴-۵۵.
17. See. William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, (London, Cornal University Press, 1996), pp. 12-13.

18. Performatry.

19. J. L. Austin, "Truth", in *The Nature of Truth*, pp. 34-35.

۲۰. ر.ک. آ.ج. آیر: زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، (تهران: دانشگاه صنعتی شریف، بی تا)، ص ۱۵۷-۱۳۷ / آز. اف. اتکینسون، درآمدی به فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی‌نیا، (تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹)، ص ۱۴۰-۱۳۹ / مری وارنوک، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه ابوالقاسم فنائی، (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰)، فصل «احساس‌گرایی / ج. وارنوک، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق لاریجانی، چ دوم، (تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۷)، فصل «احساس‌گرایی».

۲۱. افزون بر منابعی که در شماره پیشین گفته شد (غیر از منبع نخست)، ر.ک. ریچارد مروین هیر، زبان اخلاق، ترجمه امیر دیوانی، (قم: طه، ۱۳۸۳) و

R. M. Hare, "Prescriptivism", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, (New York, Routledge, 1998), v. 7, pp. 667-669 / Idem, "Universalizability", in *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence C. Becker, (New York, Routledge, 2001), v. 3, pp. 1734-1737.

۲۲. ابو‌حامد غزالی، محک النظر، تحقیق رفیق المعجم، (بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۴)، ص ۱۴۶.

23. William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, p. 9.

24. Idem, "A Realist Conception of Truth", in *The Nature of Truth*, ed. Michael P. Lynch, (London, A Bradford Book, 2001), pp. 41-46.

25. Ibid, p. 10.

۲۶. «م» در اینجا متغیری است برای «موصوف صدق».

۲۷. indexicals یعنی: عبارتی که مدلول آن وابسته به زمان، مکان یا گوینده است؛ مثل «حالا»، «من» و «اینجا».

28. William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, pp. 10-11.

29. Eternal Sentence.

30. See. W. V. O. Quine, "Truth", in *The Nature of Truth*, ed. Michael P. Lynch, (London, A Bradford Book, 2001), pp. 473-481 / Idem, *Ontological Rlativity and Other Essays*, (New York, Columbia University Press, 1969) / Idem, *Word and Object*, (Cambridge, The M. I.T. Press, 1960).

31. See. Brian Carr, "Truth", in *An Encyclopaedia of Philosophy*, ed. G. H. R. Parkison, (London, Routledge, 1996), p. 90.

32. See. Ibid, p. 91.

33. W. V. O. Quine, "Truth", in *The Nature of Truth*, ed. Michael P. Lynch, pp. 473-481.

34. cognitive.

35. W. V. Quine, *Ontological Rlativity and Other Essays*, pp. 139-142.

36. sentence meaning.

37. See. W. V. Quine, *Ontological Rlativity and Other Essays*, p. 139.

38. occasion.

39. standing.

40. W. V. Quine, *Word and Object*, pp. 35-36.
 41. Ibid, pp. 193-194.
 42. Ibid, p. 208.
 43. W. V. Quine, *Ontological Rlativity and Other Essays*, p. 142.
 44. See. Brian Carr, "Truth", in *An Encyclopaedia of Philosophy*, p. 91.
 45. Ibid.
 46. Paul Horwich, *Truth*, p. 100.
 47. Ibid, p. 99.
 48. Bertrand Russell, "Truth and Falsehood", in *The Nature of Truth*, ed. Michael P. Lynch, (London, A Bradford Book, 2001), p. 17-24 / Idem, *My Philosophical Development*, (London, Routledge, 1959), p. 136 / J. McT. E. McTaggart, *The Nature of Existence*, (New York, Cambridge University Press, 1988), v. 1, pp. 9-11.
- گفتنی است: مک‌تاگارت (در کتاب پیش گفته) افزون بر باورها، فرض‌ها (assumptions) را نیز به عنوان موصوف صدق می‌پذیرد. منظور وی از «فرض» را می‌توان با توجه به توضیحاتی که از او نقل می‌کنیم، به دست آورد: «اگر من اظهار کنم که "اسمیت تاس است" این یک باور است. اما اگر تصدیق نکنم که اسمیت تاس است، بلکه فقط تردید داشته باشم که آیا او تاس است یا نه؛ یا اگر اظهار کنم که "اگر اسمیت تاس است، باید کلاه بپوشد"، در آن صورت، من یک باور درباره تاسی اسمیت ندارم؛ بلکه یک فرض (حدس) دارم: این فرض که "اسمیت تاس است"، و این فرض یا صادق است و یا کاذب.»
۴۹. البته توجه داریم که این تعریف از دهه شصت قرن بیستم میلادی و پس از انتشار مقاله کوتاه ادموند گتیه با عنوان «آیا معرفت باور صادق موجه است؟» مورد نقدها و اصلاحات فراوانی قرار گرفته؛ اما همه نقدها و اصلاحات صرفاً ناظر به قید «توجه» و یا افزودن قید یا قیود دیگری به این تعریف است و هیچ‌کس به سبب نقدهای گتیه و پیروانش، قید «باور» یا «صدق» را مورد نقد قرار نداده است.
50. Bertrand Russel, "Truth and Falsehood", in *The Nature of Truth*, ed. Michael P. Lynch, p. 18 / Idem, *My Philosophical Development*, p. 136.
 51. disbelief.
 52. judgement.
 53. Bertrand Russell, *Theory of Knowledge*, (London, Routledge, 1984), p. 136.
 54. Ibid, p. 144.
 55. statements.
 56. Bertrand Russell, "On the Nature of Truth and Falshood", in *Theories of Truth*, ed. Paul Horwich, (England, Dartmouth, 1994), p. 172.
 57. Nicholas Evritt & Alec Fisher, *Modern Epistemology: A New Introduction*, (New York, McGraw-Hill, 1995), p. 53.
 58. propositional belief.

59. object belief.

60. belief in.

61. William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, pp. 13-15.

62. J. L. Austin, "Truth", in *Philosophical Papers*, 3d Edition, (Oxford University Press, 1979), pp. 118-119.

63. judgement.

۶۴. براند بلانشارد در کتاب ماهیت اندیشه (The Nature of Thought) از این دیدگاه دفاع می‌کند. ر. ک.
Richard L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, (Massachusetts Institute of Technology, Fourth printing, 1997), p. 58.

۶۵. پل فولکیده: فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، ج چهارم، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰)، ص ۳۴۴، ۳۴۵.

۶۶. محمدزاهد الهروی، شرح الرسالة المعمولة فی التصور و التصدیق، تحقیق مهدی شریعتی، (قم، اعتماد، ۱۴۲۰)، ص ۱۱۷.

۶۷. ملأهادی سبزواری، شرح المنظومة (قسم المنطق)، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، (تهران، ناب، ۱۴۱۶)، ص ۷۶، ۸۴.

۶۸. محمدزاهد الهروی: شرح الرسالة المعمولة فی التصور و التصدیق، ص ۱۱۸-۱۲۶. قطب رازی در رساله تصور و تصدیق خود می‌نویسد: تصدیق را به چهار صورت تفسیر کرده‌اند:

(۱) به معنای حکم: منسوب به حکما. البته خود حکم نیز سه تفسیر دارد: الف. انتساب امری به امر دیگر ایجاباً یا سلباً؛ ب. خود نسبت و نه انتساب؛ زیرا انتساب فعل است و علم افعال است. ج. اینکه نفس تعقل کند که آیا آن نسبت واقع است یا واقع نیست.

(۲) مجموع تصور محکوم علیه و محکوم به و حکم: فخر رازی.

(۳) تصویری که همراه حکم است، تصور به شرط حکم = تصدیق: نظر صاحب مطالع و امثال او.

(۴) اقرار نفس به معنای قضیه و اذعان به معنای قضیه و این غیر از آن است که معنای قضیه در ذهن حاضر شود، بلکه چیزی است که پس از حصول معنای «قضیه» در ذهن حاصل می‌شود؛ یعنی معنایی که در ذهن حاصل شده مطابق واقع است. البته اذعان به اینکه آن معنا مطابق واقع است، واقعاً نیز آن را مطابق واقع نمی‌کند؛ زیرا اعتقاد به مطابقت چیزی با واقع، موجب مطابقت آن با واقع نمی‌شود. (محمدزاهد الهروی، رسالتان فی التصور و التصدیق القطب الرازی و صدرالدین الشیرازی، تحقیق مهدی شریعتی، «قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۶»، ص ۹۶-۹۸).

۶۹. سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، تصحیح غلامرضا فیاضی، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸)، ج ۴، ص ۹۷۹.

۷۰. سید محمدحسین طباطبائی، بداية الحکمة، تحقیق عباسعلی زارعی، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲)، ص ۱۴۶.

۷۱. کسانی همچون استاد محمدتقی مصباح و استاد دکتر احمد احمدی از این دیدگاه دفاع می‌کنند.

۷۲. محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج سوم، (تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۲)، ج ۱، ص ۱۸۵.

۷۳- گفتنی است: برخی از منطق‌دانان در این زمینه، نظریه‌ای عجیب ابراز کرده‌اند: به این صورت که مدعی شده‌اند: مرتبه قضیه متأخر از تصدیق است. در نتیجه، چیزی را که تصدیق نشده باشد، قضیه نمی‌دانند: «ان غیر المصدَّق به لیس قضیه». (ر.ک. محمدزاهد الهروی، شرح الرسالة المعمولة فی التصور و التصدیق، ص ۱۴۷).

74. proposition.

75. CF. Richard L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, pp. 55-56 / Richard M. Gale, "Propositions, Judgments, Sentences, and Statements", in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York & London, Macmillan, 1967), v. 6, pp. 494-505.

76. Bertrand Russel, "The Philosophy of Logical Atomism", in *Logic and Knowledge*, (London, Routledge, 1994), p. 185.

77. that.

78. CF. Bertrand Russel, "The Philosophy of Logical Atomism", in *Logic and Knowledge*, p. 186.

۷۹- سوزان هاگ، فلسفه منطق، ترجمه سید محمدعلی حسینی، (قم: طه، ۱۳۸۲)، ص ۱۲۸؛ همچنین ر.ک. کوروش صفوی، درآمدی بر معنی‌شناسی، (تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۷۹)، ص ۴۵-۴۴.

80. Bertrand Russell, *My Philosophical Development*, pp. 135-136.

۸۱- سوزان هاگ، فلسفه منطق؛ ص ۱۲۸-۱۲۹.

82. Paul Horwich, *Truth*, p. 16.

۸۳- آلتون واژه «statement» و «assertion» را به یک معنا و واژه «belief» و «judgment» را نیز به یک معنا می‌داند.

William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, pp. 13-14.

برخی از مترجمان دو اصطلاح نخست را به معنای «اقوال» و «گزاره‌ها» و «اظهار و اعلام تصدیق» ترجمه کرده‌اند و دو اصطلاح دوم را به «باور»، «اعتقاد»، «حکم» و «تصدیق». ما نیز در اینجا، دو واژه نخست را به «گزاره» ترجمه می‌کنیم و دو اصطلاح دوم را به «باور».

84. content.

۸۵- برای فهم دقیق‌تر این اصطلاح، که از ابداعات و ابتکارات جی. ال. آستین است، خوب است توضیحانی در این‌باره ارائه دهیم. آستین معتقد بود: زمانی که ما جمله‌ای را بر زبان جاری می‌کنیم، سه کار متفاوت انجام می‌دهیم: نخستین کار ما این است که جمله‌ای معنادار از زبان را اظهار کرده‌ایم. این فعل را در اصطلاح: «فعل گفتار» (locutionary acts) می‌گویند. مراد از آن نفس استعمال الفاظ در معانی خاص است؛ مثلاً، وقتی می‌گوییم: «در باز است» نفس استعمال این الفاظ در معنای موضوعی له آنها فعلی است از افعال که گوینده آن را انجام می‌دهد. دومین کاری که گوینده انجام می‌دهد، این است که با اظهار آن جمله، محتوایی خاص را به شنونده القا می‌کند. این نوع فعل را «فعل ضمن گفتار» یا «فعل ناشی از اظهار» (illocutionary acts) می‌نامد. به تعبیر دیگر، مراد از «illocutionary acts» فعلی است که در ضمن و در حین locutionary acts صورت می‌گیرد؛ مثل اخبار یا انشا. وقتی گوینده‌ای لفظی را در معنایی استعمال می‌کند یا این کار، گاهی از رخدادی حکایت می‌کند و گاهی هم با این کار امری را انشا می‌کند؛ مثلاً، به کسی وعده می‌دهد یا امر می‌کند یا نهی می‌نماید یا از کسی پرسش می‌کند و امثال آن. بنابراین، فعلی که توسط استعمال انجام می‌گیرد (مثل انشا و اخبار) از نفس استعمال قابل

تمییز است. در نهایت، سومین کاری که گوینده انجام می‌دهد در حقیقت، از خود گفتار یا محتوای گفتار بیرون است، بلکه پیامد و نتیجه فعل ناشی از گفتار است که آن را در اصطلاح، «فعل پس از گفتار» (per-locutionary act) می‌نامد، یعنی افعالی که از illocutionary acts ناشی می‌شوند. در همان مثال «در باز است»، یک فعل استعمال الفاظ مخصوص در معانی موضوع له آن است. دوم اخباری است که گوینده با استعمال این الفاظ در معانی آنها انجام می‌دهد و آن اینکه خبر از باز بودن در می‌دهد. و سومین کار این است که گوینده با این گفته ممکن است موفق شود مخاطب را ملزم به «بستن در» کند. این فعل سوم، که الزام به بستن در باشد، یک per-locutionary act است. (ر.ک. مری و ارنوک، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ص ۱۰۴-۱۰۵؛ همچنین ر.ک. علی پایا، فلسفه تحلیلی، «تهران، طرح نو»، ۱۳۸۲، ص ۴۴۰).

86. See. William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, pp. 15-22.

87. Idem, "A Realist Conception of Truth", in *The Nature of Truth*, ed. Michael P. Lynch, pp. 44-45.

۸۸- ر.ک. منطق ارسطو، الجزء الأول، تحقیق عبدالرحمن بدوی، (بیروت، دارالعلم، ۱۹۸۰)، ص ۱۰۲-۱۰۳ / المنطق عند الفارابی: تحقیق رفیق العجم، (بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۵)، ج ۱، ص ۱۳۹ / منطق ابن زُرعة، (العبارة، القیاس، البرهان)، تحقیق جیرار جیهامی و رفیق العجم، (بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۴)، ص ۳۵ / ابن سینا: دانش‌نامه علائی منطق و فلسفه اولی، تصحیح احمد خراسانی، (تهران، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰)، ص ۱۸-۱۹ / ابن سینا، عیون الحکمة، مع شرح عیون الحکمة، فخرالدین الرازی، جزء اول، ص ۱۱۹-۱۲۰ / ابن سینا، النجاة، ط. الثانیة، (بی‌جا، بی‌نا، ۱۹۳۸)، ص ۱۲ / رسائل منطقیه فی الحدود و الرسوم للفلاسفة العرب، (رساله خوارزمی)، تحقیق عبدالامیر الاعسم، (بی‌جا، دارالمناهل، ۱۹۹۳)، ص ۱۰۰ / زین‌الدین عمر بن سهلان الساسی، البصائر النصیریة فی علم المنطق، مع تعلیقات و شروح محمد عبده، تحقیق رفیق العجم، (بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۳) / ابراهیم البیجوری، حاشیة الباجوری علی السلم فی علم المنطق، (قاهره، مکتبه محمدعلی صبح و اولاده، ۱۹۶۶)، ص ۶۸.

۸۹- ابن سینا، دانش‌نامه علائی منطق و فلسفه اولی، ص ۱۸-۱۹.

۹۰- ر.ک. حسن بن یوسف حلّی، الجوهر النضید شرح منطق الشریک، تصحیح محسن بیدارفر، (قم، بیدار، ۱۳۸۱)، ص ۷۲.

۹۱- همان، ص ۷۱-۷۰ / ابو حامد غزالی، محک النظر، ص ۱۴۵-۱۴۶.

۹۲- گفتنی است: برخی از عالمان علم اصول (محمد فاضل لنگرانی، سیری کامل در اصول فقه، تهیه و تنظیم محمد دادستان، «قم، فوضیه، ۱۳۷۸»، ج ۸، ص ۲۱۷-۲۲۲) مرحله دیگری برای قضیه قابل شده و از آن به «قضیه خارجی» یا «قضیه واقعی» تعبیر کرده‌اند. منظور آنان از «قضیه واقعی» در حقیقت، تحقق عینی و واقعی و مصداق محکی قضیه ذهنی است. به تعبیر دیگر: «قضیه خارجی» یعنی همان خارج و واقع و نفس الامر. البته برای این مرحله، معمولاً از تعبیر «قضیه» استفاده نمی‌کنند. این در حقیقت، مطابق قضیه است و نه خود قضیه. ۹۳- توضیح آنکه «لفظ» برای «معنا» وضع می‌شود و از این رو، همچون «مفهوم» از معنای خود حکایت می‌کند - هرچند حکایت مفهوم از معنا، حکایتی بالذات است - اما حکایت لفظ از معنا به واسطه مفهوم است؛ یعنی وقتی لفظی را می‌شنویم، مفهوم آن برای ما تداعی می‌شود و در حقیقت، همان مفهوم است که از معنا حکایت می‌کند، اما لفظ هم به دلیل همین تداعی، موصوف به حکایت از معنا می‌شود، هرچند در واقع، حاکی حقیقی

مفهوم است و نه لفظ.

۹۴- حسن بن یوسف حلّی، الجوهر النضید شرح منطق التجرید، ص ۷۰-۷۱.

۹۵- نام کامل او عبارت است از: John McTaggart Ellis McTaggart. این نام عجیب و غریب به این خاطر است که پدر وی یعنی Francis Ellis برادری به نام McTaggart داشت. او ابتدا نام پسر خود را John McTaggart گذاشت. اما پس از مرگ برادرش و برای تصاحب ارثیه او نام McTaggart را به عنوان نام خانوادگی خود ثبت کرد و به همین دلیل، این نام را مجدداً به عنوان نام خانوادگی پسرش نیز ثبت نمود! مک‌تاگارت در دانشگاه کمبریج تحصیل کرد و سپس تا پایان عمر خود، در همان دانشگاه به تدریس مشغول شد. وی از فلسفه هگل متأثر بود و از معدود فیلسوفان انگلیسی به شمار می‌رود که از اندیشه‌های هگل دفاع کرد. برای اطلاعات بیشتر در این باره ر. ک.

Thomas Baldwin, "Mc Taggart, John Mc Taggart Ellis", in *Routledge Encyclopedia of philosophy*, ed. Edward Craig, (London, Routledge, 1998, v. 6, pp. 24-28 / J. B. Schneewind, "Mc Taggart, John Mc Taggart Ellis", in *The Encyclopedia of philosophy*, ed. Paul Edwards, (New York, & London, Macmillan, 1967), v. 5, pp. 229-237.

96. Fact.

97. J. McT.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, (New York, Cambridge University Press, 1988), v. 1, pp. 9-23.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- آبر، آج، زیان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف، بی تا.
- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح نصیرالدین الطوسی، تحقیق سلیمان دنیا، القسم الاول، بیروت، مؤسسة النعمان، بی تا.
- ،، النجاة، ط. الثانية، بی جا، بی تا، ۱۹۳۸.
- ،، دانش نامه علائی منطق و فلسفه اولی، تصحیح احمد خراسانی، تهران، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰.
- ،، عیون الحکمة، مع شرح عیون الحکمة، فخرالدین الرازی (سه جزء در یک مجلد)، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۳؛ جزء اول.
- اتکینسون، آر اف،، درآمدي به فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹.
- الاحمدنگری، عبدالنبی، موسوعة مصطلحات جامع العلوم: تحقیق رفیق العجم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۷.
- البیجوری، ابراهیم، حاشیة الباجوری علی السلم فی علم المنطق، قاهره، مکتبه محمد علی صبیح و اولاده، ۱۹۶۶.
- الساوی، زین الدین عمر بن سهلان؛ البصائر النصيرية فی علم المنطق، مع تعلیقات و شروح محمد عبده، تحقیق رفیق العجم، بیروت، دارالفکر اللبناني، ۱۹۹۳.
- المنطق عند الفارابی، تحقیق رفیق العجم، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۵، ج ۱.
- الهروی، محمدزاهد، رسالتان فی التصور و التصدیق القطب الرازی و صدرالدین الشیرازی، تحقیق مهدی شریعتی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۶.
- ،، شرح الرسالة المعمولة فی التصور و التصدیق، تحقیق مهدی شریعتی، قم، اعتماد، ۱۴۲۰.
- پاپا، علی، فلسفه تحلیلی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید شرح منطق التجرید، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۸۱.
- رازی، فخرالدین، الانارات فی شرح الاشارات، (بخش منطق)، تصحیح امیر فرهپور، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران.
- ،، منطق الملخص، تصحیح احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۱.
- رسائل منطقية فی الحدود و الرسوم للفلاسفة العرب، (رسالة خوارزمی)، تحقیق عبدالامیر الاعسم، بی جا، دارالمناهل، ۱۹۹۳

- سبزواری، ملّاهادی، شرح المنظومة (قسم المنطق): تحقیق حسن حسن زاده آملی، (تهران، ناب: ۱۴۱۶).
- صفوی، کورش، درآمدی بر معنی‌شناسی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۷۹.
- طباطبائی، سید محمدحسین، بَدایة الحکمة، تحقیق عباسعلی زارعی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲.
- —، نهایة الحکمة: تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، ۱۳۷۸، ج ۴.
- غزالی، ابوحامد، محک النظر، تحقیق رفیق العجم، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۴.
- فاضل نکرانی، محمد، سیری کامل در اصول فقه، تهیة و تنظیم: محمد دادستان، قم، فیضیه، ۱۳۷۸.
- فرگه، گوتلوب، «اندیشه»، ترجمه محمود یوسف‌ثانی، مجله ارغنون، ش ۸۷ «پاییز و زمستان ۱۳۷۴»، ص ۱۱۲-۸۷.
- فولکیه، پل، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، چ چهارم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- کاشف‌الغطاء، شیخ علی، نقد الآراء المنطقية و حل مشکلاتها، بیروت، مؤسسه النعمان، ۱۴۱۱، ج ۱.
- مجتهد خراسانی، میرزا محمودآقا، رهبر خرد، چ سوم، تهران، ختام، ۱۳۳۹.
- مروین هیر، ریچارد، زبان اخلاق، ترجمه امیر دیوانی، قم، طه، ۱۳۸۳.
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، چ سوم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۲، ج ۱.
- منطق ابن زُرعة، (العبارة، القیاس، البرهان)، تحقیق جیرار جیهامی و رفیق العجم، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۴.
- منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰، الجزء الاول.
- وارنوک، ج. فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق لاریجانی، چ دوم، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۷، فصل «احساس‌گرایی».
- وارنوک، مری، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه ابوالقاسم فنائی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰، فصل «احساس‌گرایی».
- هاک، سوزان، فلسفه منطق، ترجمه سید محمدعلی حجّتی، قم، طه، ۱۳۸۲.
- بزدی، ملّا عبداللّه، الحاشیة علی تهذیب المنطق، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳.

- Alston, William P. "A Realist Conception of Truth", in *The Nature of Truth*, ed. Michael P. Lynch, London, A Bradford Book, 2001.

- ---- . *A Realist Conception of Truth*, London, Cornell University Press, 1996.

- Austin, J. L., "Truth", in *Philosophical Papers*, 3d Edition, Oxford University Press, 1979.

- Baldwin, Thomas, "Mc Taggart, John Mc Taggart Ellis". in *Routledge Encyclopedia of philosophy*, ed. Edward Craig, London, Routledge, 1998, v. 6.
- Carr, Brian, "Truth", in *An Encyclopaedia of Philosophy*, ed. G. H. R. Parkison, London, Routledge, 1996.
- David, Marian, *Correspondence & Disqotaion*, Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Evritt Nicholas & Fisher, Alec, *Modern Epistemology: A New Introduction*, New York, McGraw-Hill, 1995.
- Gale. Richard M., "Propositions, Judgments, Sentences, and Statements", in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards New York & London, Macmillan, 1967, v. 6.
- Hare, R. M. "Universalizability", in *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrance C. Becker, New York, Routledge, 2001, v. 3.
- -----, "Prescriptivism", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, New York, Routledge, 1998, v. 7.
- Horwich, Paul, *Truth*, second edition, New York, Oxford University Press, 1998.
- James. William, *The Meaning of Truth*, Cambridge, Harvard University Press.
- Kirkham, Richard L., *Theories of Truth: A Critical Introduction*, Massachusetts Instiute of Technology, Fourth printing, 1997.
- McTaggart, J. McT.E., *The Nature of Existence*, NewYork, Cambridge University Press, 1988, v. 1.
- -----, *The Nature of Existence*, New York, Cambridge University Press, 1988, v. 1.
- Quine, W. V. O., "Truth", in *The Nature of Truth*, ed. Michael P. Lynch, London, A Bradford Book, 2001.
- -----, *Ontological Rlativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, 1969.
- -----, *Word and Object*, Cambridge, The M. I.T. Press, 1960.
- Russel, Bertrand, "The Philosophy of Logical Atomism", in *Logic and Knowledge*, London, Routledge, 1994.
- -----, "On the Nature of Truth and Falshood", in *Theories of Truth*, ed. Paul Horwich, England, Dartmouth, 1994.

- ----- , "Truth and Falsehood", in *The Nature of Truth*, ed. Michael P. Lynch, London, A Bradford Book, 2001.
- ----- , *My Philosophical Development*, London, Routledge, 1959.
- ----- , *Theory of Knowledge*, London, Routledge, 1984.
- Schneewind, J. B., "Mc Taggard, John Mc Taggart Ellis", in *The Encyclopedia of philosophy*, ed. paul Edwards, New York, & London, Macmillian, 1967, v. 5.
- Tarski, Alfred, "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", in *The Nature of Truth*, ed. Michael P. Lynch, London, A Bradford Book, 2001.

