

Realism of Sadra and Wittgenstein

Mehdi Mohammadi  - Ph.D. Candidate of Philosophy, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Asghar Vaezi  Associate Professor of Philosophy, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Abstract

Tabatabai and Motahari consider Sadra's philosophy to be a realistic philosophy and claim a kind of realism in the book "Principles of Philosophy and the Method of Realism". Ilham Dilman also believes that Wittgenstein's rejection of realism does not make him an idealist. Rather, Wittgenstein is also considered a realist in a sense. This article examines and compares the realism proposed in "Principles..." on the one hand and the realism that Dillman attributes to Wittgenstein on the other hand.


Keywords: Sadra, Tabatabai, Wittgenstein, Realism, Idealism

- Corresponding Author: payizzan@gmail.com


How to Cite: Mohammadi, M., Vaezi, A. (2022). Realism of Sadra and Wittgenstein, *Hekmat va Falsafeh*, 18(69), 198-226. doi: 10.22054/WPH.2022.62258.1998

واقع گرایی صدرا و ویتگنشتاین

دانشجوی دکتری دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

مهدی محمدی * 

دانشیار فلسفه دانشگاه بهشتی، تهران، ایران

اصغر واعظی 

چکیده

طباطبائی و مطهری فلسفه صدرا را یک فلسفه واقع گرایانه می‌دانند و در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» مدعی نوعی واقع گرایی هستند. ایلهام دیلمان (Ilham Dilman) نیز معتقد است که رد واقع گرایی از سوی ویتگنشتاین سبب نمی‌شود که او یک تصور گرا باشد. بلکه ویتگنشتاین نیز به یک معنا واقع گرا محسوب می‌شود. این مقاله به بررسی و مقایسه واقع گرایی مطرح در «اصول...» از سوی و واقع گرایی‌ای که دیلمان به ویتگنشتاین نسبت می‌دهد از سوی دیگر می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: صدرا، طباطبائی، ویتگنشتاین، واقع گرایی، تصور گرایی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

در میان فیلسوفان صدرایی رأی غالب این است که ذهن آینه‌خارج است و علم در ذهن «ماهیتاً» با شی در خارج یکسان است هرچند که در «وجود» متمایز باشند. حتی مفاهیمی که مابه‌ازای مستقلی در خارج ندارند نیز به نحوی از خارج به دست آمده‌اند و چنین نیست که ذهن آن‌ها را از خود به معرفت افزوده باشد؛ بنابراین، برخلاف نظر شکاکان و تصورگرایان، می‌توان مطمئن بود که درک ما از جهان کاملاً مطابق است با نحوه وجود جهان. از بین شارحان فلسفه صدرا، محمدحسین طباطبائی و مرتضی مطهری صراحت بیش‌تری در بیان این مطلب نشان داده‌اند تا جایی مشترکاً کتابی با این مدعا منتشر کرده و نام آن را «اصول فلسفه و روش رئالیسم»^۱ نهاده‌اند. از این رو من خوانش آن‌ها از واقع‌گرایی را به منزله تفسیری از موضع صدرا در این مسئله گرفته‌ام. ویتگنشتاین نیز به مسئله نسبت میان زبان و واقعیت، یا به عبارتی معرفت و واقعیت، بسیار علاقه‌مند بود و تا پایان عمر آن را کنار نگذاشت. برخی مانند برنارد ویلیامز یا الیزابت آنسکم معتقدند که آرای او به گونه‌ای است که ظن تصورگرایی در او می‌رود. ایلهام دیلمان فیلسوفی ویتگنشتاینی است که شدیداً در برابر این اتهام ایستاده است و کوشیده تا توضیح دهد که ویتگنشتاین اگرچه واقع‌گرا نیست و آن را موضعی بی‌معنا می‌داند ولی تصورگرا نیز نیست، بلکه فلسفه او را باید در ادامه فلسفه کانت دید. دیلمان در کتاب «انقلاب کپرنیکی ویتگنشتاین» سعی می‌کند نگاه کانتی خود به ویتگنشتاین را شرح دهد و بگوید که چرا ویتگنشتاین با آن که نوعی از واقع‌گرایی را رد می‌کند ولی همچنان پاینده به نوع پیچیده‌تری از واقع‌گرایی است. من در این مقاله نخست واقع‌گرایی صدرایی را به روایت طباطبائی و مطهری شرح می‌دهم. سپس گزارشی از واقع‌گرایی ویتگنشتاین به روایت دیلمان ارائه می‌کنم؛ و در پایان به شباهت و تفاوت این دو دیدگاه خواهیم پرداخت. هدف این مقاله راستی‌آزمایی

۱. این کتاب در جلد ۶ مجموعه آثار مطهری منتشر شده است. تمام ارجاعات در این مقاله به شماره صفحات مجموعه آثار است. کتاب «اصول...» متشکل از مقالاتی است که به قلم محمدحسین طباطبائی نگاشته شده و به همراه حواشی و توضیحات مرتضی مطهری منتشر گشته است.

واقع‌گرایی صدرا یا واقع‌گرایی ویتگنشتاین نیست، بلکه هدف صرفاً به دست دادن بیان روشنی از این دو مدعا به منظور هموار ساختن راه مقایسه و ارزیابی است.

۱. واقع‌گرایی صدرا به روایت طباطبائی و مطهری

۱-۱. دوگانۀ رئالیسم/ایدئالیسم در «اصول...»

مدعای اصلی کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم دست‌کم در مقالات ابتدایی این است که مرز آشکاری میان فلسفه و سفسطه که دومی در این کتاب مترادف با ایدئالیسم گرفته شده (جلد ۶: ۷۷)، وجود دارد. نویسندگان کتاب، محمدحسین طباطبائی و مرتضی مطهری، خود را از قائلان به فلسفه، یعنی رئالیست، می‌دانند که از افلاطون و ارسطو سرچشمه گرفته و تقریباً تمام فیلسوفان سنت اسلامی را در بر می‌گیرد. در مقابل، سفسطه یا ایدئالیسم را قرار می‌دهند که فیلسوفانی چون پیرهون، پروتوگوراس، گرگیاس، بارکلی، کانت و شوپنهاور را در دایرۀ شمول خود دارد. آنچه پیروان فلسفه را از سوفیست‌ها و ایدئالیست‌ها متمایز می‌کند تلقی متفاوتی است که از واقعیت دارند. واقعیت نزد فیلسوفان امری است مستقل از انسان که منشأ تمام معارف حقیقی است و مطابقت یا عدم مطابقت گزاره‌ها با آن تکلیف صدق و کذب آن‌ها را معین می‌کند: «اشیاء قطع نظر از ادراک ما واقعیت دارند و دارای کیفیت مخصوصی می‌باشند» (همان)؛ اما از دید سوفیست‌ها یا ایدئالیست‌ها، حقیقت تماماً یا تا حدی تابع انسان است و نباید آن را امری مستقل از انسان دانست.

از مجموع گفته‌هایی که در «اصول...» دربارهٔ رئالیسم، ایدئالیسم، و شک‌گرایی آمده این‌گونه برداشت می‌شود که رئالیسم از منظر نویسندگان کتاب دارای دو مؤلفه است: (۱) چیزی بیرون و مستقل از ذهن وجود دارد. (۲) می‌توان معرفتی مطابق با آن به دست آورد (امکان معرفت به نفس‌الامر) (همان: ۱۷۹).^۱ این رئالیسم همان چیزی است که در این کتاب مترادف با فلسفه به کار برده شده است: «فلسفه عبارت است از آگاهی به احوال

۱. مؤلفهٔ نخست، چنان‌که در بخش بعد توضیح خواهم داد، یک حکم بدیهی است؛ اما مؤلفهٔ دوم نیازمند استدلال

است که تفصیل آن را باید در بحث «وجود ذهنی» جست.

موجودات عینی و خارجی به همان نحو که در واقع و نفس‌الامر هستند تا اندازه‌ای که در استطاعت بشر است» (همان).

در حاشیه باید اضافه کرد که اصطلاح «نفس‌الامر» یا «واقع» یا «واقعیت» که در بیان مدعای رئالیست‌ها به کار گرفته می‌شود چه معنایی دارد. نفس‌الامر به معنای خود امر است و این «خود» در برابر «نمود ادراکی» قرار دارد؛ یعنی اصطلاح نفس‌الامر مبتنی بر یک دوگانه است: (۱) اشیاء و امور چنان که در خود هستند و (۲) اشیاء و امور چنان که در دستگاه ادراکی انسان نمود می‌یابند. منظور از نفس‌الامر شق نخست این دوگانه است. البته ادعای محوری رئالیست‌ها این است که این دو بر یکدیگر منطبق‌اند. به گفته مطهری:

در اصطلاحات جدید معمولاً به خود واقع و نفس‌الامر «واقعیت» اطلاق می‌شود [...] و ما نیز از همین اصطلاح پیروی می‌کنیم و لهذا هر وقت «واقعیت» بگوییم منظور ما خود واقع و نفس‌الامر است... (همان: ۱۵۶)!

اکنون باید به این موضوع پرداخت که چه نوع معلوماتی در ذهن وجود دارند و کیفیت مطابقت آن‌ها با نفس‌الامر چگونه است. تمایز قائل شدن در میان امور ذهنی موضوع آشنایی در فلسفه است که در آثار بسیاری از فیلسوفان به چشم می‌خورد، جز تجربه‌گرایان که اعتباری برای مفاهیم غیرتجربی قائل نیستند. دکارت برخی از امور ذهنی را از نوع بدیهیاتی می‌دانست که هر ذهنی پیشاپیش واجد آن‌ها است و آن‌ها را در برابر سایر اموری قرار می‌داد که به تدریج از راه حواس در ذهن پدید می‌آیند. در کانت نیز جنس مقولات فاهمه متفاوت از داده‌های حواس است. همچنین ویتگنشتاین معتقد است که نباید مفاهیم صوری و مفاهیم تجربی را از یک جنس دانست. این مرزکشی‌ها همه بر اساس منشأ پیدایش مفاهیم و باورهای ذهنی است به نحوی که میان آنچه از خارج و از راه تحریک حواس به دست می‌آید و آنچه از راه دیگری برای ذهن حاصل شده تمایز نهاده می‌شود. بدیهیات دکارت، مقولات فاهمه کانت و مفاهیم صوری ویتگنشتاین هیچ‌کدام از راه حواس کسب نشده‌اند. چنین تمایزی نزد طباطبائی و مطهری نیز به چشم می‌خورد.

تمایزی که آن‌ها بین «مبادی تصویری و تصدیقیه» و «تصورات و تصدیقات تجربی» قائل‌اند از این دست است. مقاله پنجم در کتاب «اصول...»، پیدایش کثرت در ادراکات، عمدتاً ناظر به همین تمایز است. در بحث واقع‌گرایی، مناقشه چندان‌ی بر سر مفاهیمی که مستقیماً از حواس به دست می‌آیند وجود ندارد و اختلاف عمدتاً بر سر تصورات و باورهایی است که از راه حواس به دست نیامده و مابه‌ازای مستقلی در خارج ندارند.

۲-۱. انواع مفاهیم

در معرفت‌شناسی مورد تأیید طباطبائی و مطهری، برخلاف عقل‌گرایان، ذهن انسان پیش از آن که دریافتی از طریق حواس داشته باشد واجد هیچ مفهوم یا حکمی نیست و به یک لوح سفید می‌ماند. مطهری می‌گوید در سنت فلسفی‌ای که او به آن تعلق دارد این یک باور پذیرفته‌شده است که «نفس انسان در حال کودکی در حال قوه و استعداد محض است و لوح بی‌نقشی است که فقط استعداد پذیرفتن نقوش را دارد و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست» (همان: ۲۴۸)؛ بنابراین از همان آغاز، راه طباطبائی و مطهری از عقل‌گرایانی که ذهن را پیشاپیش دارای برخی از مفاهیم و معلومات می‌دانند جدا می‌شود؛ اما ایشان به جریان مقابل، یعنی تجربه‌گرایی که بر اساس آن تمام مفاهیم ذهنی و احکام متشکل از آن‌ها مستقیماً از راه حواس وارد ذهن شده، نیز تعلق ندارند. از این لحاظ می‌توان گفت معرفت‌شناسی آن‌ها یک معرفت‌شناسی پیچیده‌تر است.

۲-۱-۱. معقول اول

طباطبائی و مطهری، چنان که در سنت اسلامی رایج است، دو دسته از مفاهیم را از یکدیگر متمایز می‌دانند: معقولات اول و معقولات ثانی. تبیین نحوه پیدایش معقولات اول برای ذهن نیاز به تفصیل چندان‌ی ندارد. مطهری توضیح می‌دهد که مفاهیمی چون انسان، اسب و درخت مستقیماً از راه حواس برای ذهن پیدا می‌شوند (صورت محسوس) و سپس دستگاه ذهن، از طریق تجرید و تعمیم، صور جزئی محسوس را بدل به مفاهیم کلی می‌کند (همان: ۲۴۸). همچنین تصویری که از رنگ‌ها، شکل‌ها، حجم‌ها، طعم‌ها و بوها داریم را از نوع

واقع‌گرایی صدرا و ویتگنشتاین؛ محمدی و واعظی | ۲۰۳

معقول اول می‌داند که مستقیماً از راه حواس وارد ذهن شده‌اند (جلد ۱۰: ۲۵۷)؛ و نیز مفاهیمی که از روی حالات نفسانی، یا وجدانیات، در ذهن ایجاد می‌شوند، مانند مفهومی که از غم، شادی، ترس، خشم، شهوت و اراده داریم، همه از نوع معقولات اول است. در خصوص چگونگی تبدیل محسوس به معقول اول دست‌کم دو نظریه وجود دارد: (۱) نظریه تجرید که بیش‌تر منتسب به ابن‌سینا و خواجه است و (۲) نظریه صدرا. در پژوهش حاضر نیازی به وارد شدن به جزئیات این نظریه‌ها نیست. آنچه اهمیت دارد و در هر دو مشترک است این است که معقولات اول صورت عقلانی اشیای خارجی هستند، یعنی به ازای هر معقول اول یکشی مستقل در خارج وجود دارد (همان: ۲۶۶-۲۶۴).

۲-۲-۱. معقول ثانی

اما دسته دیگری از مفاهیم وجود دارند که مستقیماً از راه حواس به دست نیامده‌اند و بنابراین مابه‌ازای محسوسی در خارج ندارند. این‌ها را معقول ثانی نامیده‌اند. این دسته از مفاهیم خود بر دو نوع‌اند: (۱) معقول ثانی منطقی و (۲) معقول ثانی فلسفی.

معقول ثانی منطقی که بدیهیات اولیه منطقی را تشکیل می‌دهند و از اجزای برساننده گزاره‌های ذهنی هستند عبارت‌اند از مفاهیمی چون کلی و جزئی، جنس و نوع، معرف و معرف، قیاس، قضیه، موضوع و محمول، صغری و کبری، نتیجه، برهان و حجت. این مفاهیم ارتباطی با خارج ندارند، بلکه صفات موجودات ذهنی هستند، یعنی صفات معقولات اول. «این‌ها از خارج گرفته نشده‌اند و در خارج هم مصداق ندارند» (همان: ۲۶۹). چنان‌که گفتم، مطابق توضیحات مطهری، معقولات ثانی منطقی مفاهیمی نیستند که از پیش در ذهن وجود داشته باشند. بلکه پس از تشکیل معقولات اول در ذهن، ذهن به تدریج صفات آن‌ها را کشف می‌کند و معقولات ثانی منطقی پدید می‌آیند (همان: ۲۵۹-۲۵۸، ۲۶۹). مثلاً برخی از معقولات اول کلی هستند و برخی جزئی (و نه مشخص) اند؛ یعنی کلی یا جزئی بودن صفت معقولات اول است و ارتباطی با مابه‌ازای آن مفهوم در جهان خارج ندارد (همان: ۲۷۰).

مطهری مدعی است که معقولات ثانی منطقی اگرچه ویژگی‌ها و حالات معقولات

اول در ذهن هستند و ارتباطی با خارج ندارند، ولی سبب شناخت ما از اشیای خارجی می‌شوند. مثلاً «قیاس» یک معقول ثانی منطقی است، ولی ما از طریق تشکیل قیاس به معرفت جدیدی از جهان خارج دست می‌یابیم. مطهری این را یک معما می‌داند که چگونه اموری که نه از خارج گرفته‌شده و نه مصداقی در خارج دارند می‌توانند سبب شناخت ما از اشیای خارجی شوند. او پاسخ این معما را در اتصالی می‌داند که معقولات ثانی منطقی از طریق معقولات اول با اشیای خارجی دارند؛ اما توضیح بیشتری در این خصوص نمی‌دهد (همان: ۲۷۵-۲۷۲).

معقولات ثانی فلسفی که غالب مفاهیم محوری متافیزیک را تشکیل می‌دهند عبارت‌اند از مفاهیمی چون وجود، عدم، ماهیت، تساوی، حرکت، وحدت، کثرت، وجوب، امکان، شیئیت، قوه، فعل، حدوث و قدم. این مفاهیم برخلاف معقولات ثانی منطقی، صفات موجودات ذهنی نیستند بلکه صفات موجودات خارجی‌اند؛ یعنی اگرچه مابه‌ازای محسوسی در خارج ندارند، ولی حاکی از صفات اشیاء در خارج‌اند. به گفته مطهری، معقولات ثانی فلسفی مفاهیمی هستند که مابه‌ازای مستقلی در خارج ندارند (اسماعیلی: ۴۷۶)؛ اما «این‌ها اموری هستند که در عین این‌که از خارج گرفته نشده‌اند حکایت‌گر از خارج هستند» (جلد ۱۰: ۲۶۲).

معقولات ثانی فلسفی، برخلاف معقولات اول، نشان‌گر تمایز و تدوین اشیای گوناگون نیستند، بلکه صرفاً بیان‌گر حالت آن‌ها هستند. به گفته مطهری:

این مفاهیم اگر به شیء یا اشیائی که با اشاره حسّی یا عقلی به آن‌ها اشاره می‌کنیم حمل بشوند مبین ذات و حقیقت آن‌ها نیستند بلکه صرفاً بیان حالت و حکم اشیاء هستند، آن‌هم حکم و حالتی که خودش هم در ذات خود و فی‌نفسه تعینی خاص از تعینات و موجودی خاص از موجودات نیست. (جلد ۵: ۲۷۳)

تفاوت دیگری که مطهری به آن اشاره می‌کند این است که معقولات اول جنبه اختصاصی دارند، یعنی مختص یکشی خاص یا دسته‌ای از اشیاء هستند؛ اما معقولات ثانی فلسفی جنبه عام دارند و بر تمام اشیاء اطلاق می‌شوند و بنابراین نمی‌توانند سبب تمایز اشیاء

باشند.

برخلاف معقولات ثانی منطقی که صفات معقولات اول در ذهن بودند، معقولات ثانی فلسفی صفات اشیای خارجی هستند و از این رو، تأثیر بیش‌تری در شناخت ما از امور خارج دارند (جلد ۱۰: ۲۸۶)؛ اما طباطبائی یا مطهری توضیح بیش‌تری دربارهٔ چگونگی این تأثیرگذاری یا سازوکار ورود آن‌ها به ساختار معرفت یا نحوهٔ ارتباطشان با سایر اجزای معرفتی ارائه نمی‌دهند. مطهری می‌گوید:

بشر اگر تصویری از وجود و عدم و تصویری از وجوب و امکان و امتناع و تصویری از وحدت و کثرت و تصویری از علت و معلول نداشته باشد نمی‌تواند در هیچ موضوعی با طرز عقلانی و منطقی فکر کند و در اطراف موضوعات به طرز استدلالی سخن براند. (جلد ۶: ۵۳۶)

۳-۲-۱. انتزاع چیست و چه سازوکاری دارد؟

آنچه در مسئلهٔ «نسبت بین زبان (یا ذهن) و واقعیت» حائز اهمیت است چگونگی پیدایش انواع معقولات و ارتباط آن‌ها با واقعیت است. پرسش این است که معقولات ثانی به چه نحو از معقولات اول به دست می‌آیند. مطابق با توضیحات مطهری، معقولات ثانی، پس از حصول معقولات اول، از طریق فرآیندی به نام «انتزاع» یا «اعتبار» به دست می‌آیند (همان: ۲۵۳). او در همان‌جا می‌گوید که مفاهیمی مانند علیت و معلولیت، جوهر و عرض و حکم، از طریق نوعی شهود نفسانی حاصل می‌شوند (همان: ۲۵۴). چنان‌که گفتم از نظر مطهری، معقولات ثانی فلسفی مابه‌ازای مستقلی در خارج ندارند، یعنی وجودی جدا از وجود فی‌نفسهٔ موصوفشان ندارند؛ اما انسان این توانایی را دارد که آن‌ها را در ذهن خود از هم جدا کند. این تفکیک همان چیزی است که «انتزاع» خوانده شده است (اسماعیلی: ۴۷۶)؛ به عبارت دیگر، انتزاع عبارت است از تبدیل «امری نامستقل در خارج» به «مفهومی مستقل در ذهن».

مثلاً مفهوم «وجود» که یک معقول ثانی فلسفی است از «نسبت بین دو چیز» که امری نامستقل است انتزاع شده است. در جملهٔ «زید قائم است» یا «این شیر است» کلمهٔ «است»

معنای مستقلی ندارد بلکه حاکی از نسبتی میان موضوع و محمول است. ذهن این «است» نامستقل را تبدیل به مفهوم «وجود» می‌کند و به این ترتیب مفهوم وجود در ذهن متولد می‌شود. به گفته مطهری:

مفهوم «هستی» به این شکل از خارج گرفته شده است که بعد از آنکه معقولات اولیه به ذهن می‌آید و بعد از آنکه رابطه‌ها به ذهن می‌آید این مفهوم از همان رابطه‌ها انتزاع می‌شود. (جلد ۱۰: ۳۰۲)

طباطبائی می‌گوید ریشه پیدایش [دست کم برخی از] معقولات ثانی فلسفی برای ذهن را باید در فرآیند حمل دانست. هنگامی که ذهن با یک امر محسوس مانند سیاهی برخورد می‌کند و آن را به حافظه می‌سپرد و سپس با امر محسوس دیگری مانند سفیدی روبه‌رو می‌شود و این دو را با یکدیگر می‌سنجد، متوجه یک ناهمسانی می‌شود: سیاهی با سیاهی نسبتی دارد که آن را با سفیدی ندارد؛ یعنی اولین حمل‌هایی که در ذهن تشکیل می‌شود عبارت است از این که «سیاهی سیاهی است» و «سیاهی سفیدی نیست». به این ترتیب ذهن به مفهوم «است» و «نیست» دست پیدا می‌کند؛ و از آنجا که مفهوم «نیست» دو طرف نسبت را از یکدیگر جدا می‌کند، مفهوم «کثرت» در ذهن پدیدار می‌شود؛ به همین ترتیب، از طریق قضیه ایجابی به مفهوم «وحدت» پی می‌برد. (جلد ۶: ۲۹۱-۲۸۵) (همچنین نگاه کنید به نه‌ایه الحکمه، جلد ۳: ۱۴۷)

۳-۱. انواع احکام:

در خصوص احکام نیز مطهری می‌گوید چنین نیست که تمام احکام و تصدیقات ما از خارج به دست آمده باشند (جلد ۱۰: ۳۰۹). بلکه در اینجا نیز باید تمایزی میان احکام بدیهی و احکام تجربی قائل شد. طباطبائی معتقد است که تمام احکام در نهایت متکی به احکامی هستند که خود متکی به حکم دیگری نیستند. او این احکام را «تصدیقات بدیهی اولی» می‌خواند (جلد ۶: ۳۳۷)؛ بنابراین او میان دو نوع حکم تمایز قائل است: احکام نظری و احکام بدیهی (همان: ۳۳۹). به گفته مطهری احکام بدیهی احکامی هستند که (۱) ذهن آن‌ها را بدون استدلال می‌پذیرد (همان: ۳۳۲) و (۲) مستقیماً از راه تجربه به دست نیامده‌اند،

ولی بدون آن‌ها به هیچ حکم تجربی‌ای نمی‌توان دست یافت (همان: ۲۵۸). ترتیب حصول احکام بدیهی و تجربی برعکس ترتیب حصول مفاهیم بدیهی و تجربی است؛ یعنی برخلاف تصورات بدیهی که منطقاً مؤخر از تصورات تجربی‌اند، احکام بدیهی منطقاً مقدم بر احکام تجربی هستند (همان: ۲۶۰).

نمونه‌هایی که طباطبائی و مطهری برای احکام بدیهی ذکر کرده‌اند بدین قراراند: اجتماع و ارتفاع نقیضین ممتنع است (همان: ۳۰۶)، عرض بی موضوع نمی‌شود (همان)، معلول بی علت نمی‌شود (همان) یا حادثه بدون علت و به عبارت دیگر صدفه و اتفاق محال است (همان: ۳۳۲)، کل از جزء بزرگ‌تر است (همان: ۴۷۴)، دو مقدار مساوی با یک مقدار، مساوی با یکدیگرند (همان: ۴۷۴)، واقعیتهای [مستقل از ما] وجود دارد (همان: ۴۷۶)، من هستم (همان: ۴۸۳)، عدد یا زوج است یا فرد (نهاییه، جلد ۳: ۱۲۳)، اشغال دو جسم مکان واحد را ممتنع است (جلد ۶: ۳۳۲)، اشغال جسم واحد در آن واحد دو مکان را ممتنع است (همان: ۳۳۲)، دور محال است (همان: ۳۳۵)، تقدمی بر نفس محال است (همان: ۳۳۵). تجربه معتبر است (همان: ۳۳۵)، حکم اشیاء مماثل مماثل یکدیگر است (همان: ۳۳۷). همواره از علت معین معلول معین صادر می‌شود (همان: ۳۳۷).

تاکنون هیچ فیلسوفی در سنت اسلامی اهمتامی به گردآوری این احکام نکرده است. مطهری خود در نظر داشته تا این کار را انجام دهد (همان: ۴۷۵)، ولی بررسی آثار منتشرشده نشان می‌دهد که هرگز فرصتش را نیافته است. از میان تمام بدیهیات عقلی تنها در مورد اصل یکنواختی طبیعت (اعتبار استقراء)، اصل وجود واقعیت و اصل امتناع تناقض اندک اشاره‌ای در آثار طباطبائی و مطهری وجود دارد که در ادامه بیان می‌کنم.

۱-۳-۱. اصل یکنواختی طبیعت

یکی از مواردی که او ذکر می‌کند مسئله تعمیم در استدلال استقرایی است. به یک تعبیر ساده، استقراء عبارت از این است که ذهن از تعدادی حکم جزئی به یک حکم کلی عبور کند؛ اما این عبور همواره محل مناقشه بوده است. به چه اعتباری ما اجازه داریم حکم موارد مشاهده‌شده معدود را به موارد مشاهده‌نشده بسط و تعمیم دهیم و به یک حکم کلی

برسیم؟ به بیان دیگر، اعتبار احکام استقرایی یا تجربی به چیست؟ استقراء از نظر مطهری مبتنی بر باور ما به یکنواختی طبیعت است؛ یعنی ما باور داریم که محال است طبیعت متضاد عمل کند؛ به عبارت دیگر، «عقل می گوید علت واحد در شرایط واحد اثر واحد دارد. محال است که علت واحد در شرایط واحد و در حالت های یکسان به صورت های مختلف عمل کند؛ اما این باور خود از تجربه به دست نیامده است؛ زیرا در آن صورت دچار دور خواهیم شد.

مطهری باور به یکنواختی طبیعت را جزو بدیهیات ذهن می داند (جلد ۱۰: ۳۱۶). در واقع باور به اصل یکنواختی طبیعت همان باور به قاعده الواحد است که می گوید از علت واحد معلول واحد پدید می آید. قاعده الواحد نیز از فروع اصل علیت است که طباطبائی و مطهری آن را از احکام بدیهی عقل می دانند.

به تعبیر دقیق تر باید گفت که از نظر مطهری، یک استدلال تجربی متکی به احکامی است که از بدیهیات عقلی اند و همین ها هستند که اعتبار استقراء را تأمین می کنند. از جمله این احکام او به دو حکم اشاره می کند: (۱) اصل امتناع صدفه که می گوید هیچ حادثه ای بدون علت رخ نمی دهد و (۲) اصل سنخیت بین علت و معلول که می گوید همواره از علت معین معلول معین صادر می شود. این دو اصل از بدیهیات عقلی هستند و از تجربه به دست نیامده اند. آنچه از تجربه و مشاهده به دست می آید این است که علت فلان حادثه چیست. هنگامی که به شیوه تجربی علت یک حادثه مشخص شد و در قالب یک حکم بیان شد، ذهن آن حکم را در کنار این دو حکم بدیهی قرار می دهد و به یک حکم کلی دست می یابد. مثلاً اگر از خلال مشاهدات معلوم شود که علت جوشیدن آب حرارت است، ذهن به کمک اصل سنخیت این حکم کلی را صادر می کند که هر آبی در اثر حرارت به جوش می آید. در مواجهه با موارد نقض نیز ذهن از اصول بدیهی خود دست نمی کشد، بلکه صرفاً به این نتیجه می رسد که مقدمه تجربی درست نبوده است؛ یعنی در مواجهه با آبی که در اثر حرارت به جوش نمی آید، ما نتیجه نمی گیریم که اصل سنخیت یا اصل امتناع صدفه نادرست اند، بلکه به این نتیجه می رسیم که در علت یابی دچار خطا شده ایم، یعنی حرارت

علت جوشیدن آب نبوده است یا در این مورد خاص عاملی مانع آن شده است. «جنبه غیریقینی قضایای تجربی از همین جا سرچشمه می‌گیرد» (جلد ۶: ۳۳۸).

۲-۳-۱. اصل وجود واقعیت [مستقل از ما]^۱

باور به وجود جهان خارج مؤخر است بر این که ذهن به مفهوم وجود دست پیدا کرده باشد. مفهوم وجود نیز پس از برقرار کردن نسبت بین دو امر پدید می‌آید - یعنی پس از آن که ذهن موفق به حمل چیزی بر چیزی شد. چگونگی دست‌یابی ذهن به مفهوم وجود از راه انتزاع در بخش قبل توضیح داده شد؛ اما در خصوص نحوه دست‌یابی ذهن به این حکم که «واقعیتی مستقل از ما وجود دارد» توضیحی در آثار طباطبائی و مطهری یافت نشد.

برداشت من این است که اصل وجود واقعیت صرفاً به معنای اذعان به این مطلب است که «موجودی هست و واقعیتی در کار است» (همان: ۴۷۶)؛ اما این که آن چیز چیست و آیا می‌توان شناختی از آن به دست آورد یا نه بحث دیگری است؛ به عبارت دیگر، این که امری مستقل از ما وجود دارد امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است، ولی این که آن چیز چیست یا شناخت ما از آن تا چه حد با آن مطابقت دارد نیازمند استدلال است و امری بدیهی به شمار نمی‌رود (همان: ۴۸۳-۴۸۲).

این که واقعیاتی مستقل از ما وجود دارند یک اصل بدیهی عقلانی است و مانند سایر بدیهیات عقلانی از طریق تجربه رد یا اثبات نمی‌شود. آنچه از طریق تجربه رد یا اثبات می‌شود این است که این واقعیات چیست‌اند و چه خصوصیتی دارند. وقتی مطهری می‌گوید ما «فی‌الجمله» به وجود واقعیت اذعان داریم، منظورش از قید «فی‌الجمله» همین است؛ یعنی خود وجود واقعیت برای ما بدیهی است، ولی جزئیات آن نیازمند استدلال و تجربه است. پس مشخص شد که منظور از اصل وجود واقعیت چیست؛ اما دست‌کم در کتاب «اصول...»، مشخص نشد این اصل از کجا برای ذهن حاصل شده است.

۱. قید «مستقل از ما» را صرفاً برای تأکید آورده‌ام. مفهوم واقعیت، به‌خودی‌خود نیز، دربردارنده استقلال است. اساساً واقعیت در برابر تخیل قرار دارد که استقلالی از خود ندارد و کاملاً تابع ما است. تخیلات ما تماماً تحت فرمان ما هستند. واقعیت چیزی است که تحت فرمان ما نیست و وجود یا نحوه وجودش به خواست ما نیست.

۳-۳-۱. اصل امتناع تناقض

در میان بدیهیات نیز اصل امتناع تناقض جایگاه بنیادی تری دارد، زیرا سایر بدیهیات لزوماً اتکایی به یکدیگر ندارند، ولی تمام اصول بدیهی و البته نظری، متکی به اصل امتناع تناقض هستند. باید دقت کرد که این اتکا از نوع استنتاج نیست؛ یعنی چنین نیست که سایر اصول به کمک قوانین منطقی از این اصل نتیجه شوند. بلکه این اصل در هر حکمی رعایت شده است؛ یعنی بدون رعایت این اصل هیچ حکمی را نمی‌توان تصدیق کرد. طباطبائی دو تقریر برای بنیادین بودن این اصل بیان می‌کند (همان: ۳۵۱-۳۵۰) که من برای دراز نشدن مطلب از ذکر آن پرهیز می‌کنم. از بنیادین بودن این اصل که بگذریم، در خصوص نحوه دست‌یابی ذهن به آن توضیحی در آثار طباطبائی و مطهری وجود ندارد.

نکته‌ای که مایلیم به بحث احکام بدیهی بپردازیم این است که آیا بدیهیات عقل در میان تمام انسان‌ها مشترک است یا تابعی از فرهنگ و محیط طبیعی است. طباطبائی و مطهری، برخلاف طبیعت‌گرایان، معتقدند که بدیهیات اموری ثابت و مستقل از فرهنگ و محیط طبیعی هستند (همان: ۳۷۷). از دیدگاه طبیعت‌گرایانه بدیهیات عقلی باورهای هستند که به واسطه مقتضیات محیط زندگی قرارداد می‌شوند یا به انسان‌ها تحمیل می‌گردند؛ اما از دید مطهری، بدیهیات عقلی عبارت از ادراکاتی هستند که «در تکوین و تشکیل خود از نفوذ احتیاجات زندگانی و اوضاع محیط و کیفیت مخصوص ساختمان مغز و اعصاب و سایر عوامل طبیعی آزاد است و همان ادراکات است که پایه‌های اولیه علوم و فلسفه نظری را پی‌ریزی می‌کند» (همان: ۳۸۴).

بنابراین باید گفت که موضع طباطبائی و مطهری در باب بدیهیات متفاوت از موضع تجربه‌گرایان و نیز طبیعت‌گرایان است. تفاوت آن با موضع تجربه‌گرایان در این است که تجربه‌گرایان تمامی احکام را مستقیماً برگرفته از تجربه می‌دانند، ولی ایشان معتقدند که بدیهیات مستقیماً از تجربه به دست نیامده‌اند. تفاوت آن با موضع طبیعت‌گرایان نیز این است که طبیعت‌گرایان اگرچه بدیهیات را محصول تجربه نمی‌دانند ولی آن‌ها را معلول عوامل حیاتی و اجتماعی می‌دانند که ممکن است از وضعیتی به وضعیتی و از اجتماعی به

اجتماعی متغیر باشد، حال آن‌که ایشان بدیهیات را اموری ثابت و مستقل از فرهنگ و محیط می‌دانند (همان: ۳۷۳، همچنین نگاه کنید به ۳۷۷).

۲. واقع‌گرایی ویتگنشتاین به روایت دیلمان

دیلمان معتقد است که از نظر ویتگنشتاین واقع‌گرایی یک موضع بی‌معنا است؛ اما نباید نتیجه گرفت که او به موضع مقابل، یعنی تصورگرایی، باور دارد. او به موضع سومی باور دارد که البته بیرون از دایره واقع‌گرایی نیست. من نخست آن نوع واقع‌گرایی‌ای که ویتگنشتاین مردود می‌داند و دیلمان به ویلیامز نسبت می‌دهد را توضیح می‌دهم. سپس مردود بودن تصویرگرایی‌ای را توضیح می‌دهم که دیلمان به بارکلی نسبت می‌دهد؛ و در آخر رأی خود ویتگنشتاین را از زبان دیلمان بیان می‌کنم.

۲-۱. واقع‌گرایی چیست و چرا بی‌معنا است؟

آنچه در مرکز واقع‌گرایی فلسفی قرار دارد باور به واقعیتی است که مطلقاً مستقل از انسان است، «یعنی واقعیتی که (به قول ویلیامز) «در هر صورت» آنجا هست، خواه انسانی‌هایی دارای آگاهی، جوامعی دارای فرهنگ و زبان، وجود داشته باشند خواه نه» (Dilman 96: 2002). ویلیامز این باور را «تلقی مطلق از واقعیت» می‌نامد و معتقد است که ادعای معرفت مستلزم داشتن چنین باوری است. این همان چیزی است که در فلسفه اسلامی نفس‌الأمر (شیء در خود) خوانده شده است. پس مطابق نظر دیلمان، واقع‌گرایی از نگاه ویتگنشتاین عبارت است از باور به نفس‌الأمر، یعنی واقعیتی که فارغ از وجود انسان وجود دارد، ساخته ذهن او نیست و بسته به مختصات دستگاه ادراکی هر مُدرکی بازنمایی متفاوتی می‌یابد.

از نظر ویلیامز، این امکان وجود دارد که مردمان مختلف بازنمایی‌های مختلفی از جهان داشته باشند؛ اما اگر بخواهیم بدانیم چرا این بازنمایی‌ها متفاوت‌اند و چه نسبتی با یکدیگر دارند، باید بدانیم این بازنمایی‌ها چه چیزی هستند و این معرفت باید مستقل از آن بازنمایی‌ها باشد. ویلیامز این معرفت مستقل را در علوم طبیعی می‌جوید و دیلمان از اساس

با چنین معرفت مستقلی مخالف است (Dilman 2002: 97-98).

به عبارت دیگر، اگر قرار است نسبت میان دو بازنمایی متفاوت را بفهمیم، باید از پیش بدانیم که این‌ها دارند چه چیزی را بازنمایی می‌کنند؛ یعنی امر بازنمایی شده باید فارغ از بازنمایی‌ها برای ما شناخته شده باشد. در غیر این صورت، نمی‌توان مقایسه‌ای میان آن‌ها انجام داد و مثلاً تشخیص داد که کدام دقیق‌تر است. وقتی می‌گوییم «چیزی فارغ از بازنمایی‌ها برای ما شناخته شده باشد»، در واقع داریم از یک واقعیت مفهومی ناشده سخن می‌گوییم؛ یعنی گویی ما به یک واقعیت مفهومی ناشده دسترسی داریم که می‌توانیم روایت‌ها یا بازنمایی‌ها را از طریق مقایسه با آن ارزیابی کنیم. کسانی چون پاتنم معتقدند که این کار هرگز شدنی نیست (Dilman 2002: 150).

از دید یک واقع‌گرا، واقعیت امری است مستقل از ما و ذهن و زبان ما انعکاس آن واقعیت است؛ گویی ذهن و زبان ما آینه‌ای است که واقعیت در آن باز می‌تابد. دیلمان معتقد است که این یک تشبیه مع الفارق است؛ زیرا عکس درون آینه عکس چیزی است که ما قبلاً آن را بدون آینه دیده‌ایم؛ و حالا تشخیص می‌دهیم که همان چیز را این بار به واسطه آینه داریم می‌بینیم. اگر این‌طور نبود ما هرگز درکی از آینه و کاری که انجام می‌دهد نمی‌داشتیم؛ اما در مورد زبان و واقعیت ما هیچ دسترسی بی‌واسطه‌ای به واقعیت نداریم تا بعد بتوانیم تأیید کنیم که عیناً در زبان منعکس شده است (Dilman 2002: 99).

به عبارت دیگر، تشخیص واقعیت یا دسترسی ما به واقعیت خود نیازمند داشتن زبان است و از طریق آن انجام می‌گیرد. بدون داشتن زبان به هیچ واقعیتی نمی‌توان معرفت داشت، همان‌طور که نوزاد گرچه حس‌یافت‌های گنگ و بی‌معنایی دریافت می‌کند ولی به هیچ واقعیتی دسترسی ندارد.

آنچه در واقع‌گرایی مورد تأکید قرار دارد تقابلی است میان جهان آن‌گونه که در خود است و جهان آن‌گونه که بر ما نمودار می‌شود؛ یعنی واقع‌گرایان قائل به جهان بدون مشاهده‌گرند و این همان ایده‌ای است که دیلمان ناسازگار می‌داند. از نظر ویلیامز تنها راه دستیابی به جهان آلوده‌نشده به مشاهده‌گر این است که از علوم طبیعی کمک بگیریم. علوم

طبیعی تصویری از جهان به ما می‌دهند که مستقل از سوژه و زبان او یا ساختار ادراکی او است. البته ویلیامز خود متوجه است که توصیف علوم طبیعی نیز خالی از مفاهیم انسانی نیست و بلکه هیچ توصیفی نمی‌تواند مستقل از زبان و مفاهیم انسانی باشد. حرف او این است که مفاهیم علوم طبیعی اختصاصی به یک قوم خاص و تجربه آن‌ها ندارد؛ بنابراین تصویری که از جهان ارائه می‌دهد یک تصویر عام است نه یک تصویر بومی. در نتیجه، تبیین علمی جهان دارای یک جایگاه فرا فرهنگی است و ملاکی است برای سنجش ادراکات بومی و قومی مردمان مختلف؛ اما چنان‌که گفتم دیلمان معتقد است که این یک حرف ناسازگار است. او می‌گوید:

علایقی که علوم طبیعی در خدمت آن‌ها آیند و آن‌ها را پیش می‌برند شاید «بومی» یا «محدود» نباشند، اما قطعاً انسانی‌اند و مستقل از هر فرهنگی نیستند: فرا فرهنگی نیستند. من اصلاً نمی‌دانم یک ایده یا تلقی «فرا فرهنگی» چه معنایی می‌تواند داشته باشد. (Dilman 2002: 107-108)

دیلمان ضمن اعلام موافقت خود با پاتنم از قول او نقل می‌کند که واقع‌گرایی متافیزیکی، یعنی واقع‌گرایی‌ای که ویتگنشتاین با آن مخالف است، عبارت است از باور به امکان معرفت ما به «شیء در خود». واقع‌گرا قائل به معرفت به واقعیت مفهومی‌ناشده‌ای است که مفاهیم انسانی آن را به قالب‌های گوناگون درمی‌آورد. پس نقد اساسی‌ای که دیلمان و پاتنم، به پیروی از ویتگنشتاین، بر واقع‌گرایی وارد می‌دانند بی‌معنایی ایده واقعیت به‌منزله امری مستقل از سوژه است. تأکید می‌کنم که وجود امری مستقل از انسان مورد بحث نیست، بلکه معرفت به چگونگی آن است که مورد نقد قرار دارد.

بی‌معنایی معرفت به نفس‌الامر یا جهان بدون سوژه از این رو است که در دسترس ما قرار ندارد تا بتوان آن را توصیف کرد. ادعای واقع‌گرا این است که دستگاه ادراکی انسان تغییری در آنچه از بیرون دریافت می‌کند پدید نمی‌آورد. بررسی این ادعا نیازمند مقایسه‌ای است میان آنچه بیرون دستگاه ادراکی قرار دارد و آنچه در درون آن است؛ و چون ما به یکی از طرفین این مقایسه منطقیاً هرگز دسترسی نداریم، صدق و کذب آن ادعا را

نمی‌توانیم تعیین کنیم؛ و ادعایی که تعیین صدق و کذب آن منطقاً محال باشد ادعای معناداری نیست، زیرا معناداری عبارت است از امکان تعیین صدق و کذب گزاره.

۲-۲. تصورگرایی چیست؟

تصورگرایی در معنای متداول عبارت است از این ایده که واقعیت توسط تصورات ذهنی ساخته می‌شود. دیلمان بارکلی را به‌عنوان نماینده این نوع تصورگرایی معرفی می‌کند؛ اما چنان‌که گفته می‌شود، فیلسوفانی که قائل به چرخش زبانی شدند ذهن و تصورات ذهنی را کنار نهادند؛ بنابراین کسانی که ویتگنشتاین را منتسب به تصورگرایی کرده‌اند قید «زبانی» را به آن افزوده‌اند، یعنی معتقدند که ویتگنشتاین یک تصورگرای زبانی است یا آرایش بوی تصورگرایی زبانی می‌دهد. در تصورگرایی زبانی، مفاهیم یک زبان برساننده چیزی دانسته می‌شوند که گویشوران آن زبان واقعیت می‌خوانند. ویلیامز جزو کسانی است که معتقدند نسبتی که ویتگنشتاین میان زبان و واقعیت قائل است از او یک تصورگرای زبانی می‌سازد.

ویلیامز در مقاله معروفی که در ۱۹۷۲ نوشته بحث خود را از این جمله تراکتاتوس آغاز می‌کند که «مرزهای زبان (تنها زبانی که من می‌فهمم) نشانگر مرزهای جهان من است» (۵,۶۲). خلاصه حرف او این است که ویتگنشتاین در تراکتاتوس یک خودتنهانگار (solipsist) است زیرا مرزهای زبانش است که مرزهای جهانش را تعیین می‌کند، یعنی جهان و واقعیت تابع مفاهیم زبانش است و راهی برای پاره کردن پرده زبان و خارج شدن از آن وجود ندارد. این خودتنهانگاری شکلی از تصورگرایی زبانی است. از نظر ویلیامز ویتگنشتاین در دوره بعد نیز دست از این تصورگرایی نکشیده بلکه صرفاً آن را از یک تصورگرایی فردی تبدیل به یک تصورگرایی جمعی کرده است. او استدلال می‌کند که از تراکتاتوس تا پژوهش‌ها گذاری اتفاق افتاده است از «مرزهای زبان من مرزهای جهان من است» که دال بر خودتنهانگاری استعلایی است، به «مرزهای زبان ما مرزهای جهان ما است» که دال بر تصورگرایی استعلایی است (۸۲) (به نقل از Dilman 2002: 83).

همین تصورگرایی زبانی است که ویلیامز را نگران کرده است. از نظر ویلیامز، وابسته

بودن واقعیت به مفاهیم زبانی و وابسته بودن زبان به فرهنگ مستلزم آن است که مردمانی که متعلق به فرهنگ‌های گوناگون هستند تلقی متفاوتی از واقعیت داشته باشند. این نسبی‌نگری و وابسته دیدن واقعیت به مفاهیم زبانی همان چیزی است که ویلیامز تصورگرایی زبانی می‌نامد. از نظر دیلمان، ویلیامز فکر می‌کند که ویتگنشتاین می‌گوید «زبان است، نه واقعیت که تعیین می‌کند چه چیزی صادق است» (Dilman 2002: 89)؛ یعنی از دید دیلمان، تصورگرایی زبانی عبارت از این است که صدق گزاره تابع زبان باشد و نه واقعیت. اگر معنای تصورگرایی زبانی این باشد، دیلمان معتقد است که برخلاف نظر ویلیامز، ویتگنشتاین تصورگرایی زبانی نیست.

تعریف دیگری از تصورگرایی زبانی نیز در دیلمان به چشم می‌خورد. از نظر دیلمان تنها زمانی می‌توان ویتگنشتاین را یک تصورگرایی زبانی به شمار آورد که معتقد باشد گرامرها اموری قراردادی و دلخواه‌اند؛ و ویتگنشتاین چنین اعتقادی ندارد. گرامرها ریشه در زیست‌شکل ما و واکنش‌های طبیعی‌مان دارند و بنابراین دلخواه نیستند (Dilman 2002: 113). در مورد گرامرها در بخش بعد توضیح مختصری خواهم داد.

بنابراین تصورگرایی زبانی، یعنی قول به این که واقعیت زادهٔ زبان است، نزد دیلمان دو مؤلفه دارد: (۱) مفاهیم زبان، یعنی مفاهیم صوری یا گرامرها، هستند که تعیین می‌کنند چه چیزی صادق است و (۲) این مفاهیم اموری دلخواه هستند. دیلمان معتقد است که ویتگنشتاین به هیچ کدام از این دو باور ندارد.

در این نوع از تصورگرایی - که می‌توان آن را تصورگرایی رادیکال یا تصورگرایی بارکلی‌ای نامید - واقعیت توسط تصورات ایجاد می‌شود، خواه این تصورات در ذهن باشد خواه در زبان؛ به عبارت دیگر، چیزی بیرون از تصورات وجود ندارد که در تعیین صدق یک گزاره نقش داشته باشد. دیلمان تصورگرایی رادیکال را موضعی سست و سخیف (Dilman 2002: 129, 168) می‌داند زیرا در تصورگرایی رادیکال جایی برای خطا یا گزارهٔ کاذب وجود ندارد و سوژه هر تصویری که داشته باشد صادق است. البته، به تعبیر دقیق‌تر، اگر چیزهایی که می‌گوییم نتوانند کاذب باشند، صادق نیز نخواهند بود. وابسته

بودن مفهوم واقعیت به زبان نباید سبب شود که فکر کنیم مصداق واقعیت نیز توسط زبان تعیین می‌شود. به گفته دیلمان:

این که واقعیت مستقل از بازی‌های زبانی ما نیست و نسبتی درونی با زبان و زیست ما دارد، به این معنا نیست که «واقعیت توسط زبان یا توسط رفتار ایجاد می‌شود» یا این که یک «برساخت انسانی» است. (Dilman 2002: 128)

به این ترتیب تصورگرایی نیز موضع قابل‌اعتنایی دانسته نشده و مورد انکار ویتگنشتاین است. اکنون که ناپذیرفتنی بودن واقع‌گرایی و تصورگرایی از نگاه دیلمان روشن شد، نوبت آن است که ببینیم موضع خود ویتگنشتاین چیست و از چه رو دیلمان او را همچنان پاینده به واقع‌گرایی می‌داند.

۳-۲. رأی ویتگنشتاین چیست؟

دیلمان اساساً دو گانه‌ای به نام تصورگرایی/واقع‌گرایی را قبول ندارد. از دید او، مادامی که در هر یک از طرفین دو گانه موضع معناداری وجود نداشته باشد دو گانه‌ای وجود نخواهد داشت. چنان که پیش‌تر گفتم واقع‌گرایی یک موضع بی‌معنا و ناسازگار است؛ بنابراین نمی‌تواند در کنار تصورگرایی تشکیل یک دو گانه دهد (نک. Dilman 2002: 165).

طرف مقابل، یعنی تصورگرایی، نیز نزد او موضع درخور توجهی نیست.

اگر فهم من از حرف دیلمان درست باشد، او می‌خواهد بگوید که از دید ویتگنشتاین باید در زبان یا دستگاه ادراکی مان میان دو چیز تمایز قائل شویم: (۱) اموری که چارچوب تفکر یا سخن گفتن را تشکیل می‌دهند و با هیچ واقعیتی مطابقت یا عدم مطابقت ندارند. ویتگنشتاین برای اشاره به این‌ها از واژه «گرامر» استفاده می‌کند. دیلمان نیز هر جا از «زبان» سخن می‌گوید، مثلاً در مسئله «نسبت بین زبان و واقعیت»، منظورش همین است. (۲) اموری که در آن چارچوب بیان می‌شوند و با توجه به مطابقت یا عدم مطابقتشان با امر واقع، دارای قابلیت صدق و کذب هستند (Dilman 2002: 152).

در بحث از اموری که چارچوب تفکر یا سخن گفتن را تشکیل می‌دهند، معمولاً اصطلاحاتی چون زیست‌شکل، بازی زبانی، گرامر، قاعده، مفهوم صوری یا منطقی، منطقی

زبان، فضای منطقی (یا به قول دیلمان «وجهی از واقعیت»)، مرز، چارچوب و صورت زبان به چشم می‌خورد. آنچه در برابر این‌ها قرار می‌گیرد محتوای زبان است که با امر واقع مطابقت داده می‌شود. دیلمان بحث مجزایی در خصوص تمایز این اصطلاحات نکرده است. باید توجه داشت که در تمام این استعاره‌ها گرامر در تقابل با چیزی قرار داده شده است که در درون آن گرامر بیان می‌شود: مرز در برابر آنچه در درون مرز قرار دارد، چارچوب در برابر آنچه در درون چارچوب قرار دارد، فضای منطقی در برابر آنچه در درون آن فضا بیان می‌شود، صورت در برابر آنچه دارای آن صورت است، یعنی محتوا. این بنیادی‌ترین دو گانه در فلسفه ویتگنشتاین است و بلکه می‌توان گفت سراسر فلسفه او تلاشی است برای جدا کردن این دو مقوله از یکدیگر.

نزد دیلمان، هر چیزی که مربوط به گرامر یا صورت زبان است نسبتی درونی با زبان دارد، یعنی بخشی از ساختار زبان است؛ و هر آنچه مربوط به محتوای زبان است نسبتی بیرونی با آن دارد، یعنی بخشی از چیزی است که با استفاده از زبان درباره‌اش سخن می‌گوییم؛ بنابراین مفاهیم صوری/منطقی نسبتی درونی با زبان دارند. از آنجا که واقعیت یک مفهوم صوری/منطقی است، نسبتی درونی با زبان دارد (Dilman 2002: 11).

۱-۳-۲. مفاهیم صوری/منطقی

مفاهیم از نظر دیلمان دو دسته‌اند: مفاهیم تجربی و مفاهیم صوری. انقلاب کپرنیکی ویتگنشتاین نیز که در عنوان کتاب دیلمان (۲۰۰۲) آمده، در وهله اول تمایز قائل شدن میان این دو نوع مفهوم است؛ اما مفاهیم صوری چیست‌اند و چگونه کسب می‌شوند؟ دیلمان ضابطه‌ای برای تشخیص مفاهیم صوری/منطقی ارائه نمی‌کند. او بعضی از آن‌ها را نام می‌برد و به چند ویژگی آن‌ها اشاره می‌کند. برخی از مواردی که او نام می‌برد عبارت‌اند از: «بسیط»، «مرکب»، «یکنواخت»، «یکدست»، «شبيه»، «متفاوت»، «یکسان»، «دقیق»، «عمیق»، «صدا»، «عدد»، «کمیت»، «رنگ»، «گزاره»، «حقیقت»، «استدلال»، «توجیه»، «معرفت»، «ویژگی»، «شبهت»، «نظم»، «مطابقت یا عدم مطابقت با واقعیت»، «چیزی گفتن»، «دانستن» و «بین». از خلال نوشته‌های دیلمان می‌توان تا حدودی دریافت که او ویژگی‌های

زیر را برای مفاهیم صوری قائل است.

(۱) ویژگی اول مفاهیم صوری/منطقی این است که نمی‌توان درباره آن‌ها سخن گفت. آن‌ها اموری نیستند که بتوان درباره‌شان توضیحی داد، یا آن‌ها را تعریف کرد و به این طریق به دیگران آموخت. مفاهیم صوری/منطقی اموری هستند که در سخن گفتن، توضیح دادن و تعریف کردن‌هایمان پیش‌فرض گرفته می‌شوند؛ یعنی امکان ندارد کسی در فهم آن‌ها دچار ابهام باشد و نیز امکان ندارد آن‌ها را برای کسی که معنایشان را نمی‌داند توضیح داد (Dilman 1978: 55).

به عبارت دیگر، مفاهیم صوری نمی‌توانند محمول واقع شوند. مثلاً نمی‌توان گفت «آبی یک رنگ است» یا «میز یکشی مادی است» یا «سه یک عدد است». دیلمان دلیل این امر را آن می‌داند که مفاهیم صوری پیشاپیش در معنای واژه‌هایی که مربوط به آن مفهوم صوری هستند لحاظ شده‌اند. مثلاً کسی که درباره یک میز چیزی می‌گوید «مادی بودن» آن را پیش‌فرض و مسلم گرفته است و در نتیجه، گفتن این که «میز یکشی مادی است» حرف معناداری نیست (Dilman 2002: 43).

پس ویژگی اول مفاهیم صوری/منطقی این است که آن‌ها امور گفتنی نیستند، بلکه خود را نشان می‌دهند. اگر حرفی درباره آن‌ها می‌زنیم نیز به قصد تنبّه و روشن‌سازی است نه به قصد تعریف. مفاهیم صوری اموری نشان‌دانی هستند که در بازی‌های زبانی پیش‌فرض گرفته می‌شوند.

(۲) ویژگی دوم این مفاهیم آن است که معنای آن‌ها از یک بازی زبانی به دیگری متفاوت است، به نحوی که مشکل بتوان شباهتی میان آن‌ها مشاهده کرد. مثلاً واژه «عمیق» هم در مورد غم به کار می‌رود و هم در مورد چاه. آیا شباهتی میان این دو وجود دارد؟ (Dilman 2002: 70-71). این تفاوت معنایی سبب می‌شود که با دانستن یکی از آن معانی این توانایی را به دست نیاوریم که مصادیق دیگر آن، یعنی مصادیق آن در معانی دیگرش را شناسایی کنیم - کاری که با مفاهیم معمولی به سادگی انجام می‌دهیم (Dilman 1998: 140).

(۳) ویژگی سوم مفاهیم صوری این است که میان مفهوم و مصداق آن‌ها جدایی وجود ندارد. از نظر دیلمان مفهوم تجربی، برخلاف مفهوم صوری/منطقی، جدا از مصداق یا ابژه خود است. مثلاً مفهوم «میز» غیر از خود میز است؛ بنابراین کاملاً امکان دارد که کسی معنای «میز» را بداند ولی نداند که آیا در فلان اتاق میزی وجود دارد یا نه. در نتیجه، گزاره «میز وجود دارد» یک گزاره معنادار است، یعنی گزاره‌ای است که می‌توان با مراجعه به جهان صدق و کذب آن را معین کرد؛ اما مفاهیم صوری چنین نیستند. مفاهیم صوری همواره همراه با ابژه خود هستند و دست یافتن به آن‌ها همان دست یافتن به ابژه آن‌ها است (Dilman 2002: 43).

به عبارت دیگر، می‌توان «محمول وجود» را بر مفاهیم تجربی حمل یا از آن‌ها سلب کرد؛ اما نمی‌توان این کار را با مفاهیم صوری انجام داد؛ زیرا مفاهیم صوری نام‌شی‌ای نیستند که بخواهد وجود داشته باشد یا نداشته باشد. مفاهیم صوری مابه‌ازایی در جهان ندارند. مثلاً «شیء مادی» یک مفهوم صوری است و بنابراین گزاره «اشیای مادی وجود دارند/ندارند» یک گزاره بی‌معنا است (Dilman 2002: 43).

(۴) مفاهیم صوری خطاپذیر نیستند. از نظر دیلمان امکان ندارد کسی در خصوص یک مفهوم صوری دچار اشتباه باشد. در اختیار داشتن یک مفهوم صوری در اختیار داشتن یک فضای منطقی یا یک توانایی است (Dilman 2002: 53). ظاهراً حرف او این است که در خصوص مفاهیم تجربی، مفهوم و مصداق جدا از یکدیگر هستند؛ بنابراین ممکن است علی‌رغم دست‌یابی به مفهوم اطلاعی از مصداق آن نداشته باشیم یا در پیدا کردن مصداق دچار خطا شویم؛ یعنی اگر گزاره‌ای داشته باشیم که موضوع آن یک مفهوم تجربی باشد، خواه محمول آن «وجود» باشد خواه هر محمول دیگری، این گزاره ممکن است صادق یا کاذب باشد و ممکن است فرد در تعیین صدق و کذب آن دچار خطا شود؛ اما مفاهیم صوری چنین نیستند. مفاهیم صوری دلالت بر مجموعه‌ای از ملاک‌ها و رفتارهای مشترک بین افراد دارند؛ یعنی اگر «گزاره» ای داشته باشیم که موضوع آن یک مفهوم صوری باشد،

خواه محمول آن «وجود» باشد خواه هر محمول دیگری، این گزاره صادق یا کاذب نخواهد بود و امکان ندارد کسی که آن را به کار می‌برد در تعیین مصداق آن خطا کند. در یک کلام می‌توان گفت مفاهیم صوری از جنس مفاهیم «استعلایی» هستند؛ یعنی:

(i) از تجربه به دست نیامده‌اند. (ii) قابل‌بررسی تجربی نیستند. (iii) در هر مواجهه تجربی‌ای با جهان پیش‌فرض گرفته می‌شوند. (iv) دلالت بر شیء‌ای در جهان ندارند. (v) دارای معانی گوناگون در بازی‌های زبانی مختلف هستند.

۲-۳-۲ گرامرها

من در خصوص رابطه بین مفاهیم صوری و گرامرها توضیح مشخصی در دیلمان نیافتم. مثلاً معلوم نیست آیا هر گزاره‌ای که حاوی مفهوم صوری باشد یک گرامر محسوب می‌شود یا شرایط خاصی باید در آن‌ها رعایت شده باشد. او گزاره‌هایی چون «شیء مادی وجود دارد»، «کتاب یکشی مادی است»، «رنگ وجود دارد»، «زرد یک رنگ است»، «این یک رنگ است» و «طبیعت یکنواخت عمل می‌کند» را گرامر می‌داند. من به‌منظور دراز نشدن سخن تنها درباره «طبیعت یکنواخت عمل می‌کند» توضیح کوتاهی می‌آورم.

دیلمان هیوم را به‌عنوان نماینده واقع‌گرایان در بحث اعتبار استقراء برمی‌گزیند و موضع واقع‌گرایان و مشکلات آن را از طریق توضیح رأی او بیان می‌کند. هیوم مدعی بود که واقعیتی مستقل از ما وجود دارد که منشأ تمام مفاهیمی است که در ذهن داریم و هر مفهوم یا باوری که بخواهد اعتبار معرفتی داشته باشد لاجرم باید از آن واقعیت به‌دست‌آمده باشد؛ بنابراین «یکنواختی طبیعت» نیز اگر بخواهد واجد اعتبار باشد باید دلالت بر ویژگی عامی در طبیعت بکند که در سراسر طبیعت برقرار است؛ اما چگونه می‌توان ثابت کرد که طبیعت دارای این ویژگی است؟ تنها راهی که برای یک واقع‌گرا وجود دارد این است که با ارجاع به طبیعت نشان دهد که همواره حوادثی که پیش‌تر در طبیعت رخ داده، اکنون نیز رخ می‌دهند و در آینده نیز رخ خواهند داد. ولی این کار مستلزم دور است، زیرا استدلال از طریق رجوع به طبیعت و بررسی نمونه‌ها یک استدلال استقرایی است و بر همان فرضی

بناشده که قصد اثبات آن را دارد. به عبارتی «هیچ راهی ندارد که ما مستقل از استدلال استقرایی که یکنواختی طبیعت را پیش‌فرض می‌گیرد پی به یکنواختی طبیعت ببریم» (Dilman 2002: 22).

دیلمان معتقد است که از یک منظر ویتگنشتاینی، هیوم در یک اغتشاش مفهومی گرفتار شده است؛ یعنی متوجه نیست که اعتبار استقراء، یعنی گزاره «طبیعت یکنواخت عمل می‌کند»، از جنس گزاره‌هایی که در اثر استدلال استقرایی حاصل می‌شوند نیست؛ حال آن‌که این دو هم‌عرض نیستند بلکه دومی در چارچوب اولی قرار دارد و اولی محصول استنتاج از واقعیت نیست. یکنواختی‌های خاص، مانند این که نمک همواره در آب حل می‌شود، اموری مربوط به واقع هستند، یعنی در این مورد مربوط به نمک و آب؛ اما یکنواختی طبیعت امری مربوط به طبیعت یا دالّ بر یکی از ویژگی‌های طبیعت نیست بلکه بیانی است از گرایش طبیعی ما به تن‌ندادن به پدیده‌های بی‌علت (-Dilman 2002: 65). (66).

این که علت فلان حادثه خاص چیست متفاوت از این است که هر حادثه‌ای علتی دارد. دومی پیش‌فرض اولی است؛ یعنی در فرآیند کشفِ علتِ هر حادثه خاصی ما این موضوع را پیش‌فرض و مسلم می‌گیریم که هر حادثه‌ای علتی دارد (نک. Dilman 1973: 5). این دو در عرض یکدیگر نیستند. این که شیشه چرا می‌شکند را می‌توان با رجوع به جهان و در آزمایشگاه مشخص کرد، ولی این که هر حادثه‌ای علتی دارد با رجوع به جهان و در هیچ آزمایشگاهی مشخص نمی‌شود!

گرامرها که بازی‌های زبانی را تشکیل می‌دهند، برآمده از زیست‌شکل انسانی هستند؛ یعنی بسط رفتارهایی هستند که انسان به‌طور غریزی و طبیعی از خود نشان می‌دهد. مثلاً کودک به‌طور طبیعی به‌سوی چیزهایی که در برابر او قرار می‌گیرند دست‌دراز می‌کند، آن‌ها را لمس می‌کند، نگاه می‌دارد، می‌کشد، هل می‌دهد، گاز می‌زند و غیره. مفهومی

مادی بسط همین رفتار در زبان است؛ یعنی شیء مادی همان چیزی است که بتوان آن را لمس کرد، هل داد، گاز زد و غیره (Dilman 2002: 120). به این ترتیبی مادی به قول ویتگنشتاین یک مفهوم صوری است که گرامر اشیای مادی را تشکیل می‌دهد؛ یعنی ملاک‌هایی به دست می‌دهد که بتوان از طریق آن‌ها تعیین کرد که مثلاً آنچه شب‌ها صدایش از زیر تخت می‌آید یکشی مادی است یا نه.

جمع‌بندی

خلاصه آن که زبان از دو بخش تشکیل شده است: (۱) مفاهیم صوری یا گرامرها که چارچوب زبان را تشکیل می‌دهند و (۲) مفاهیم یا گزاره‌هایی که در داخل این چارچوب بیان می‌شوند. مفاهیم صوری یا گرامرها خود از تجربه به دست نیامده‌اند، بلکه برآمده از زیست‌شکل انسانی‌اند و شرط رجوع به جهان و تجربه آن هستند.

پرسش در مسئله واقع‌گرایی/تصور‌گرایی این است که آیا واقعیتی مستقل از ما وجود دارد یا همه چیز بر ساخته ما است. از نظر دیلمان، پاسخ ویتگنشتاین این است که چیزی مستقل از ما وجود دارد ولی سخن گفتن از چگونگی آن معنایی ندارد. چگونگی آن تابع مفاهیم صوری و گرامرهای ما است و فارغ از این‌ها نمی‌توان از چگونگی آن سخن گفت؛ به عبارت دیگر، پاسخ ویتگنشتاین این است که «واقعیت» نه بیرون از زبان است و نه بر ساخته انسان. واقعیت بیرون از زبان همان نومن یا شیء در خود است که معرفت به آن ایده‌ای ناسازگار است (رد واقع‌گرایی). واقعیت تابع زبان نیز نیست، یعنی چنین نیست که هر چه در زبان می‌گوییم صادق باشد (رد تصور‌گرایی). پاسخ درست به مسئله این است که «واقعیت» نیز مانند سایر مفاهیم صوری ریشه در زیست‌شکل ما دارد و از راه تجربه به دست نیامده است. مفاهیم صوری در فهم ما از جهان و تعیین ملاک برای صدق و کذب انواع گزاره‌ها نقش بنیادی دارند؛ اما صدق و کذب گزاره را مشخص نمی‌کنند.

نتیجه‌گیری

بررسی مدعای واقع‌گرایی در صدرا و ویتگنشتاین نشان می‌دهد که شباهت میان آن‌ها بر تفاوتشان غلبه دارد. هم طباطبائی و مطهری و هم دیلمان واقع‌گرایی خام را رد می‌کنند. تصورگرایی محض نیز نزد هر دو مطرود است. طباطبائی و مطهری متوجه این نکته هستند که علاوه بر برخی مفاهیم و باورها که از طریق محسوسات و تجربه برای انسان حاصل می‌شوند مفاهیم و باورهای دیگری در ساختار معرفت انسان وجود دارند که از این طریق به دست نیامده‌اند. دیلمان نیز معتقد است که ویتگنشتاین به این نکته تفتن یافته که تمام مفاهیم و باورها از راه تجربه پدید نمی‌آیند و باید میان آن‌ها قائل به تمایز بود و به این ترتیب انقلابی کپرنیکی در معرفت‌شناسی رقم زده است. البته تبیینی که طرفین برای این تمایز ارائه داده‌اند یکی نیست، ولی دست کم در تشخیص مسئله و پس زدن رقبا مشابه عمل کرده‌اند.

طباطبائی و مطهری تجربه‌گرایی که نوع رادیکالی از واقع‌گرایی است را رد می‌کنند. به گفته آن‌ها، تجربه‌گرایان، یا حسیون، اساساً متوجه این نکته نیستند که برخی از مفاهیم و باورها هیچ مابه‌ازای محسوسی در خارج ندارند و از راه حس به دست نیامده‌اند. برخی چون هیوم نیز که به این امر واقف شده‌اند در نهایت تبیینی برای آن‌ها ارائه نکرده‌اند و آن‌ها را صرفاً عادات ذهنی دانسته‌اند. از دید طباطبائی و مطهری تجربه‌گرایان خود به اموری التزام و باور دارند که از راه تجربه به آن نرسیده‌اند ولی در پژوهش‌های تجربی‌شان مفروض می‌گیرند، مانند وجود جهان، یا وجود علیّت در میان امور. یکی از دلایلی که دیلمان برای رد واقع‌گرایی می‌آورد نیز همین است. از نظر او، هیوم در جست‌وجوی چیزی بود که در هر جست‌وجوی مفروض گرفته می‌شود و طبعاً هرگز در اثر جست‌وجو در جهان یافت نمی‌شود. از همین رو است که او هیوم را مانند کسی می‌داند که می‌کوشد خود را از بند کفش‌هایش بلند کند.

دلیل دیگری که دیلمان در رد واقع‌گرایی می‌آورد این است که واقع‌گرایان از واقعیتی مستقل از ما سخن می‌گویند، واقعیتی که خواه ما وجود داشته باشیم خواه وجود

نداشته باشیم آنجا هست. البته چنان که تأکید کردم وجود این واقعیت مستقل مورد انکار دیلمان نیست، بلکه سخن گفتن از چگونگی آن مستقل از ما است که بی‌معنا دانسته شده است. این دلیل در طباطبائی و مطهری دیده نمی‌شود. بلکه برعکس، ایشان بر این باوراند که معرفت انسان مطابقت کامل با نفس‌الامر دارد؛ یا به عبارتی این امکان برای ما فراهم است که به چگونگی نفس‌الامر دست پیدا کنیم؛ بنابراین طباطبائی و مطهری سخن گفتن از چگونگی نفس‌الامر را بی‌معنا ندانسته‌اند.

تصورگرایی از نوعی که به پروتاگوراس یا بارکلی نسبت داده شده نیز هم نزد طباطبائی و مطهری و هم نزد دیلمان موضعی سخیف و غیر قابل‌اعتنا است. طباطبائی و مطهری می‌گویند این که چیزی ورای انسان وجود نداشته باشد و جهان سراسر ساخته و پرداخته انسان باشد و انسان خود ملاک صدق و کذب امور باشد چیزی نیست جز همان سوفیسم و در تضاد با این باور بدیهی است که جهان مستقل از ما وجود دارد. دیلمان نیز معتقد است که اگر چیزی مستقل از انسان وجود نداشته باشد صدق و کذب معنای خود را از دست خواهند داد و ویتگنشتاین هرگز چنین ادعایی نداشته است.

و اما در خصوص مفاهیم و باورهایی که مابه‌ازای محسوس ندارند تبیین‌ها متفاوت است. طباطبائی و مطهری آن‌ها را مبادی تصویری و تصدیقیه می‌خوانند و معتقدند که طی فرآیندی به نام «انتزاع» یا «اعتبار» از همان امور محسوس به دست می‌آیند. تأکید آن‌ها بر این نکته است که مبادی تصویری و تصدیقیه اموری نیستند که پیشاپیش در ذهن انسان وجود داشته باشد و به این ترتیب سبب اطمینان ما به مطابقت معرفت‌مان با نفس‌الامر شوند؛ به عبارت دیگر نباید این‌ها را «داده‌شده» (given)، در برابر «کسب‌شده»، دانست؛ بلکه خود به نحوی، ولو غیرمستقیم، از جهان به دست آمده‌اند.

ولی دیلمان مفاهیم و باورهایی که مابه‌ازای محسوس ندارند را «مفاهیم صوری» و «گرامرها» می‌خواند و معتقد است که این‌ها امور داده‌شده هستند. این مفاهیم ریشه در زیست‌شکل انسان‌ها دارند و از طریق آموزش عملی آموخته می‌شوند. نقش این مفاهیم و

واقع‌گرایی صدرا و ویتگنشتاین؛ محمدی و واعظی | ۲۲۵

باورها در معرفت این است که عینکی در اختیار ما قرار می‌دهند تا نومن بی‌شکل و آشفته را به مثابهٔ اموری معنادار (یعنی جهانی که اکنون می‌شناسیم) ببینیم. این‌ها همچنین بنیانی برای اندیشه‌ورزی ما هستند به این نحو که ملاکی برای تعیین صدق و کذب گزاره‌ها و شالوده‌ای برای اعتبار استدلال‌هایمان فراهم می‌آورند.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Mehdi Mohammadi

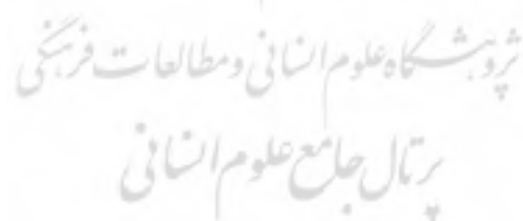
Asghar Vaezi



<http://orcid.org/0000-0003-3360-1884>



<http://orcid.org/0000-0003-1400-1904>



منابع

- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۴). *نهایه الحکمه (جلد ۳)*. شیروانی، علی. قم: بوستان کتاب
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). *مجموعه آثار جلد ۵*. قم: انتشارات صدرا
- . (۱۳۶۸). *مجموعه آثار جلد ۶*. قم: انتشارات صدرا
- . (۱۳۶۸). *مجموعه آثار جلد ۱۰*. قم: انتشارات صدرا

- Esma'ili, M. (2010) *Philosophical Secondary Intelligent in Islamic Philosophy*. Qom: Imam Khomeini Ins.
- Dilman, I. (1973) *Induction and Deduction*. Bristol: Basil Blackwell
- (1978) "Universals: Bambrough on Wittgenstein". *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 79: 35-58
- (1998). *Language and Reality*. Leuven: Peeters.
- (2002). *Wittssss tei''ssCpprrninnmoooolution*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Motahari, Morteza. (1989). *Collection of works volume 5*. Qom: Sadra Publications. [in Persian]
- . (1989). *Collection of works volume 6*. Qom: Sadra Publications. [in Persian]
- . (1989). *Collection of works volume 10*. Qom: Sadra Publications. [in Persian]
- Tabatabai, Mohammad Hossein. (2015). *The end of wisdom (volume 3)*. Shirvani, Ali. Qom: Boustan Ketab. [in Persian]

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

استناد به این مقاله: محمدی، مهدی، واعظی، اصغر. (۱۴۰۱). واقع‌گرایی صدرا و ویتگنشتاین، فصلنامه علمی حکمت و فلسفه، ۱۸(۶۹)، ۱۹۸-۲۲۶.

DOI: 10.22054/WPH.2022.62258.1998



Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy) is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.