

نظریهٔ مطابقت صدق راسل؛ به موازات تحولات وی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۹/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۲/۳۱

دکتر مرتضی قرایی*
دکتر عبدالله نصری**

چکیده

در این مقاله تلاش کرده‌ایم نظریهٔ مطابقت راسل را با توجه به تحولات فیلسوف در طول حیات فکری‌اش، در آثار فراوان او مورد پژوهش قرار داده، تحلیل و در مواردی نقد کنیم. تغییر در نظریهٔ صدق او، به دنبال تغییراتی است که در نظریهٔ باور وی رخ داده است. زمانی که او باور را گرایشی ذهنی می‌دانست که معطوف به قضایا است، بر آن بود که صدق و کذب، صفات تعریف‌ناپذیر قضایا است. اما زمانی که به این اندیشه دست یافت که باور نسبتی است بین ذهن و چندین شیء و متعلق، روایت دیگری از مطابقت را اختیار کرد. بعدها، زمانی که او قضایا را به محتوای باورها برگرداند، سرانجام بر آن شد که نظریهٔ مطابقت را به دقیق‌ترین معنای کلمه حفظ کند. در پی آن، نظریهٔ دیگری اختیار کرد که بر طبق آن، قضیهٔ موجه از نوع مشاهده‌تی، در صورتی صادق است که با قرار دادن معنای هر یک از واژه‌ها به جای آن، به یک امر واقعی بینجامد. در این پژوهش نشان داده‌ایم که این فیلسوف، با همهٔ فراز و نشیب‌ها، در دوره‌های تطوّر اندیشهٔ فلسفی‌اش، همواره به نظریهٔ مطابقت پای‌بند و وفادار بوده است و در هر دوره، روایتی از آن نظریه را هماهنگ با منظومهٔ فکری‌اش در آن دوره، به دست داده است.

واژگان کلیدی

باور، قضیه، صدق، کذب، مطابقت، نسبت، ذهن

مقدمه

راسل، در آغاز باور را گرایش^۱ ذهن می‌دانست و قضیه را متعلق آن. از این رو، قضیه را عین^۲ اصیل^۳ آفاقی^۴ به شمار می‌آورد و معتقد بود که باورها - یعنی گرایش‌های ذهن - معطوف به قضایا - یعنی اعیان آفاقی - هستند. از این رو، رأی آغازین او در باب صدق^۵ و کذب^۶ بدین قرار بود که صدق و کذب را صفات تعریف ناپذیر چنین قضایایی می‌دانست. به گفته او، برخی قضایا صادق‌اند و برخی دیگر کاذب؛ درست همان‌گونه که برخی گل‌ها سرخ و برخی سفیدند (Russell, 1992, p.473; Russell, 1994, pp.314-315; Ayer, 1972, p.59, 63). این دیدگاه که از هنر و مزیت‌سازگی برخوردار بود، عیب و کاستی نادیده گرفتن امر واقع را نیز داشت؛ یعنی نادیده انگاشتن همان چیزی که در جهان خارج روی می‌دهد و قضایای تجربی را صادق یا کاذب می‌سازد. فیلسوف ما از این رأی در باب قضیه دست کشید؛ هم به این دلیل که در این دیدگاه، تفاوت بین صدق و کذب یک‌سره غیر قابل توضیح رها می‌شود (Russell, 1966, p.152; Ayer, Pears, 1972, pp.200-201)؛ و هم به دلیل نادیده گرفتن تمایل راسل به واقعیت (Ayer, 1972, p.59; Pears, 1972, pp.200-201, 198).

راسل، در دو دوره درباره تعریف صدق دست به نگارش زده است: دوره نخست در سال‌های ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۹، چهار جستار نوشته که در سال ۱۹۱۰، در کتاب «جستارهای فلسفی»^۷ تجدید چاپ شد. دوباره در اواخر دهه سی به این موضوع پرداخته، و نتیجه این پژوهش دوم در کتاب «پژوهشی در باب معنا و صدق»^۸ در سال ۱۹۴۰ و با اندکی تعدیل و اصلاح، در کتاب «معرفت انسان ...»^۹ در سال ۱۹۴۸ منتشر شد. از همان زمان که او یگانه‌انگاری را رها می‌کند، در این امر تردید نداشته است که صدق را باید به وسیله نوعی «نسبت» و «ارتباط» با امر واقع تعریف کرد. ماهیت این نسبت، به ویژگی صدق مورد بحث در هر مورد، مربوط می‌شود (Russell, 1993, p.130).

بر پایه نظریه مطابقت،^{۱۰} «صدق» عبارت است از نوعی مطابقت با امر واقع. این نظریه، روی هم رفته، نزد فیلسوفان قبول عام یافته است. با این همه، نمی‌توان شکلی از مطابقت را یافت که ایرادها و اعتراض‌های انکار ناپذیری بر آن وارد نباشد (راسل، ۱۳۶۷، ص ۱۵۳; Russell, 1943, p.70).

از آنجا که رأی راسل در دوره نخست از دو دوره‌ای که به مسئله معنا و تعریف صدق پرداخته، در دو کتاب «مسائل فلسفه»^{۱۱} و «جستارهای فلسفی» آمده است، ما نیز در اینجا، رأی دوره نخست او را با توجه به این دو کتاب نقل می‌کنیم و سپس رأی دوره دوم فیلسوف را، با توجه به کتاب‌های «تحلیل ذهن»^{۱۲} «پژوهشی در باب معنا و صدق»، و «معرفت انسان...» و «تحولات فلسفی من»^{۱۳} تقریر خواهیم کرد. باید دانست که راسل، همواره به نظریه مطابقت در باب صدق پای‌بند بود؛ و چنان‌که خواهیم دید، فقط در نحوه و چگونگی تبیین او از مطابقت، تحول و تغییر پدید آمده است.

۱. رأی نخست راسل در تقریر نظریه مطابقت

راسل، معتقد است هر نظریه‌ای در باب صدق، باید سه شرط را دارا باشد: جایی برای مقابل صدق، یعنی کذب، قائل باشد؛ صدق و کذب را صفت و خاصه باور بدانند؛ و صدق و کذب را خاصه‌ای بدانند که یک‌سره بر نسبت باور با اشیاء خارجی مبتنی است (راسل، ۱۳۶۷، ص ۱۵۳؛ Russell, 1943, p.70). شرط نخست، این تلقی را که باور، نسبت ذهن با فقط یک تک متعلق^{۱۴} است، ناممکن می‌سازد؛ زیرا در آن صورت، مانند آشنایی^{۱۵} برای مقابل صدق - یعنی کذب - محلی قائل نمی‌شود و باور، همواره باید صادق باشد. فرض کنید عطّار به دروغ باور دارد که «شیخ صنعان عاشق دختر ترساست». در این فرض نمی‌توان گفت این باور، عبارت است از نسبت ذهن به یک تک متعلق؛ خواه متعلق آن «عشق شیخ به ترسایچه» باشد، و خواه این‌که متعلق آن «شیخ عاشق ترسایچه است» باشد. هر دو به یک اندازه اشکال دارند؛ زیرا اگر چنین متعلقی موجود باشد، باور عطّار صادق خواهد بود. اما در حقیقت، چنین متعلقی در خارج وجود ندارد. در نتیجه، عطّار نمی‌تواند هیچ نسبتی با چیزی که وجود ندارد داشته باشد. بدین‌سان جایی برای باور کاذب نمی‌ماند. این بدان معناست که باور او نمی‌تواند به نحو امکان، به این متعلق، ربط و نسبت داشته باشد. برای این‌که جایی برای کذب باور لحاظ کرده باشیم، نمی‌توان گفت باور نسبتی است بین ذهن و یک تک متعلق؛ زیرا در آن صورت، هر باوری همواره صادق خواهد بود و باور کاذب، دیگر معنا و مصداق نخواهد داشت. اگر آن تک متعلق وجود دارد، نسبتی بین ذهن و آن تک متعلق برقرار است؛ و در نتیجه، آن باور صادق است. اما اگر آن تک متعلق وجود ندارد،

دیگر بین ذهن و عدم (نیستی) نسبتی برقرار نمی‌شود. در این مورد، نسبت قائم به دو طرف است و در صورت عدم آن تک متعلق، نسبتی بر جا نیست؛ و باوری شکل نگرفته است (راسل، ۱۳۶۷، صص ۱۵۶-۱۵۷؛ Russell, 1943, p.72; Russell, 1992, pp. 198-199; Pears, 1972, p.305).

اگر ذهنی نباشد که داوری کند، نه صدق بر جا تواند بود و نه کذب. با وجود این، صدق و کذب یک حکم/ باور، ابدأً به شخصی که حکم می‌کند بستگی ندارد. صدق و کذب یک حکم، یک‌سره به امر واقع/ امور واقعی بستگی دارد که حکم ناظر به آن/ آن‌ها است. کذب این حکم که «امیرکبیر در بستر خود مرد»، به حکم کننده بستگی ندارد. کذب آن بدین علت است که در واقع، او در بستر خود نمرده است. صدق این حکم که «امیرکبیر زیر تیغ جلاد مرد» نیز به واسطه رویدادی است که در گذشته واقع شده است. از اینجا معلوم می‌شود که صدق و کذب، همواره پایه عینی و آفاقی دارد.

از سوی دیگر، به عقیده راسل، باید در پی نظریه‌ای باشیم که باور را نسبتی بین ذهن و تنها یک تک متعلق نداند. معمولاً چنین می‌پندارند که نسبت، همواره دو طرف دارد و بین دو حد برقرار است، در حالی که پاره‌ای از نسبت‌ها بر بیش از دو طرف و بیش از دو حد قائم است؛ گاهی یک نسبت بین سه حد، و گاهی بین چهار حد، و گاهی بیشتر برقرار است (Loux, 2006, pp.21-23). نسبت «در میان قرار داشتن» محال است به دو طرف و دو حد پابرجا باشد؛ دست‌کم سه طرف و سه حد لازم است تا این نسبت برقرار شود. از این رو، می‌توان گفت: «قم بین تهران و اصفهان قرار دارد». در قضیه‌ای مانند «خداوند از مؤمنان می‌خواهد بین برادران و خواهران مؤمن خود، در صورت شکاف و اختلاف، صلح و آشتی برقرار سازند»، نسبتی وجود دارد که دست‌کم چهار طرف دارد: خدا، مؤمن برقرار کننده صلح و آشتی، [دست‌کم] دو مؤمنی که بین آن‌ها شقاق و شکافی پدید آمده، برقرار کردن صلح و آشتی. نسبتی که در باور داشتن^{۱۶} یا حکم کردن^{۱۷} نهفته است - اگر بناست جایی برای کذب وجود داشته باشد- باید بین بیش از دو حد برقرار باشد. در مثال «عطار معتقد است که شیخ صنعان، عاشق ترسابچه است»، متعلق باور عطار، تنها یک تک متعلق - «عشق شیخ به ترسابچه» یا «شیخ عاشق ترسا بچه است» - نیست؛ زیرا در این صورت، شرط فیلسوف ما در مورد باورهای

کاذب رعایت نشده است. از این رو، او برای توجیه و تبیین هر چه بهتر کذب، حکم را نسبتی بین ذهن و چندین متعلق می‌داند. در مثال بالا، شیخ، عشق، و ترسایچه، همه متعلق‌های باور عطارند؛ و همه حدودی هستند که در یک نسبت قرار دارند. زمانی که عطار باور دارد «شیخ عاشق ترسایچه است»، نسبت باور داشتن، چهار حدی و چهار طرفه است؛ خود عطار نیز یکی از حدود است. بر خواننده پوشیده نیست که مراد راسل این نیست که به عنوان مثال، عطار یک نسبت با «شیخ صنعان» دارد، و همان نسبت را با «عشق»، و دوباره همان نسبت را با «ترسایچه» دارد. ممکن است برخی نسبت‌ها این گونه باشند اما در مثال بالا، باور نسبتی است که عطار، با شیخ، عشق، و ترسایچه، یک‌جا و با هم دارد. در این‌جا باور، نسبتی است که چهار حدّ گوناگون را با هم، در یک کلّ درهم‌بافته^{۱۸} پیوند می‌دهد.

اکنون در وضعیتی هستیم که می‌توان باور صادق را از باور کاذب تمایز داد. ذهنی است که حکم می‌کند و آن فاعل حکم^{۱۹} است؛ و حدودی که حکم ناظر به آن‌هاست متعلق حکم^{۲۰} می‌باشند. «عطار» فاعل حکم است و «شیخ»، «عشق» و «ترسایچه» نیز متعلق حکم‌اند. فاعل و متعلق‌های حکم، سازه‌های (مؤلفه‌ها) حکم‌اند.

مشاهده می‌شود که نسبت حکم کردن دارای «جهتی»^{۲۱} است که مجازاً می‌توان گفت متعلق‌های حکم را در «آرایش خاصی» سامان می‌دهد و انسان با آرایش واژها در جمله، آن را نمایش می‌دهد.^{۲۲} «عطار باور دارد که شیخ عاشق ترسایچه است»؛ «عطار باور دارد که ترسایچه عاشق شیخ است»؛ «شیخ باور دارد که عطار عاشق ترسایچه است» و «ترسایچه باور دارد که عطار عاشق شیخ است». در این چهار جمله، برغم این که حدود در همه یکسان است، آرایش حدود متفاوت است. نسبت باور داشتن یا حکم کردن، چند حدّ را بر پایه جهت حکم یا باور، در یک کلّ درهم‌بافته یگانه می‌سازد. نکته بسیار مهمّ که نباید نادیده گرفته شود این‌که یکی از متعلق‌های باور/ حکم باید نسبت باشد - مانند نسبت عشق در مثال بالا - و این نسبت که در عمل باور داشتن، متعلق باور واقع می‌شود، نسبتی نیست که وحدت و یگانگی آن کلّ درهم‌بافته را پدید می‌آورد، بلکه به منزله خشت، آجر و سنگ است نه ملاطی که آن‌ها را به هم می‌پیوندد و متصل می‌سازد؛ نسبت باور داشتن یا حکم کردن، جایگاه ملاط و سیمان را دارد که حدود را، از جمله عشق، متصل و یگانه می‌سازد.

آنگاه که باوری صادق است، واحد درهم‌بافته‌ای - غیر از واحدی که نسبت باور داشتن، رشته پیوند و ملاط آن بود - وجود دارد که در آن، نسبتی که خود یکی از متعلق‌های باور است، دیگر متعلق‌های باور را با هم پیوند داده، یگانه می‌سازد. عشق، که خود یکی از متعلق‌های باور بود و نقش آجر و خشت را بازی می‌کرد، در این کلّ درهم‌بافته، نقش ملاط و سیمان را بازی کرده، متعلق‌های دیگر یعنی شیخ و ترسابچه را با هم پیوند می‌دهد. این کلّ درهم‌بافته دوم، فقط از متعلق‌های باور، ترکیب و درهم‌بافته می‌شود. اگر باوری کاذب باشد، چنین واحد درهم‌بافته‌ای بر جا نخواهد بود. اگر عطّار به دروغ معتقد باشد که «شیخ عاشق ترسابچه است»، دیگر واحد درهم‌بافته‌ای به عنوان عشق شیخ به ترسابچه وجود نخواهد داشت (راسل، ۱۳۶۷، صص ۱۵۷-۱۶۱؛ Russell, 1943, pp. 72-74; Pears, 1972, pp. 206-212, 215).

مشاهده گردید که راسل، با تحلیل نسبتی که حکم/باور را می‌سازد، مطابقت صدق و کذب با امر واقع، و پایه عینی صدق و کذب را کاملاً روشن و آشکار می‌سازد. اگر حکم کنم «گاندی به دست یک هندوی بداندیش کشته شد»، یا «گاندی در بستر خود مرد»، در این باب دو تحلیل می‌توان طرح کرد:

(۱) هر حکم نسبتی است بین من - حکم کننده - و یک تک امر واقع^{۳۳} - کشته شدن گاندی به دست آن هندوی بداندیش .

(۲) هر حکم نسبتی است بین «من»، «گاندی»، «آن هندوی بداندیش»، و «کشتن/کشته شدن». تحلیل نخست حاکی از این است که هر حکمی - صادق/کاذب - از نسبتی معین - حکم کردن/باور داشتن - با یک تک متعلق ساخته می‌شود. بر پایه این تحلیل، تمیز حکم صادق از حکم کاذب، از جدا شناختن متعلق‌های صادق و کاذب آن‌ها برمی‌آید؛ یعنی هر حکم صادقی دارای یک تک متعلق صادق، و هر حکم کاذبی دارای یک تک متعلق کاذب است. در این تحلیل، معنای صدق و کذب را باید با تأمل در امور عینی بررسی کرد. امور عینی دو دسته‌اند: «صدق‌های عینی» و «کذب‌های عینی».

در این تحلیل مشکل بزرگی وجود دارد؛ گر چه این رأی درباره حکم صادق سخت باورکردنی می‌نماید که امری عینی بر جا و موجود باشد؛ مانند کشته شدن گاندی به دست آن هندوی بداندیش، اما امر عینی حکم کاذب چیست؟ در حکم

کاذب، امر عینی بر جا نیست. «مردن گاندی در بستر» به عنوان کذب عینی و متعلق حکم کاذب، کجا و چگونه می تواند تحقق داشته باشد؟!

بر پایه این تحلیل، باید اعیان^{۲۴} مستقل از حکم، در جهان وجود داشته باشد که بتوان آن‌ها را کذب‌های عینی دانست. بدیهی است که این رأی، باور کردنی نیست؛ زیرا اگر ذهنی که به اشتباه حکم کند وجود نداشت، کذبی وجود نمی داشت. در نتیجه، این رأی تفاوت صدق و کذب را تبیین نمی کند. بنابراین نمی توان این رأی را پذیرفت؛ زیرا در آن صورت، در تحلیل نهایی که بیش از آن تبیین پذیر نخواهد بود، ناگزیر از پذیرش تقسیم امور عینی به صدق‌ها و کذب‌ها یا صادق‌ها و کاذب‌ها خواهیم بود. و در پی آن، با نظر به نامعقول بودن این تقسیم‌بندی، تفاوت صدق و کذب همواره در پرده ابهام خواهد ماند. از آنجا که احکام کاذب بر جا هستند، و حکم نسبتی است بین ذهن و امر/ امور واقع، و نسبت نمی تواند بین ذهن و عدم^{۲۵} برقرار باشد، پس نمی توان فقط احکام صادق را دارای متعلق‌های عینی دانست و احکام کاذب را مشمول این امر ندانست. پس با رها کردن این رأی که هر حکم، نسبتی است بین ذهن با یک تک متعلق، تحلیل دوم را می پذیریم (راسل، ۱۳۶۷، صص ۲۰۲-۲۰۳؛ Russell, 1966, pp. 152-153).

در تحلیل دوم، خواه به نحو صادق حکم کنیم، خواه به نحو کاذب، یک تک امر واقع نیست که حد^{۲۶} دیگر حکم ما باشد. در دو حکم «گاندی به دست هندوی بداندیش کشته شد»، و «گاندی در بستر خویش مرد»، با یک تک متعلق روبه‌رو نیستیم. در حکم نخست، با حدهای «گاندی»، «هندوی بداندیش»، و «کشته شدن»، و در دومی با متعلق‌های «گاندی»، «بستر»، و «مردن» سروکار داریم. متعلق‌های حکم کاذب نیز افسانه نیستند، بلکه همانند متعلق‌های حکم صادق معتبرند.

در این تحلیل، نه ناگزیر از پذیرش کذب‌های عینی/ امور عینی کاذب هستیم؛ و نه در حکم کاذب، حکم را نسبتی می دانیم که بین ذهن و عدم پابرجاست. در این تحلیل، حکم نسبتی است بین ذهن و حدهای بسیار دیگر که در میان یکدیگر^{۲۷} نسبتی دارند که آن‌ها را پیوند می دهد. بدان‌سان که کل درهم‌بافته‌ای را تشکیل می دهند. پیداست مراد راسل از «نسبت ذهن با حدهای بسیار» این نیست که ذهن مثلاً، نسبت معینی با «گاندی» دارد، و همان نسبت را با «بستر» دارد، و باز همان نسبت را با «مردن» نیز دارد.^{۲۸} بلکه مراد او، وجود یک تک واحد،^{۲۹} متشکل از ذهن/ فاعل حکم، گاندی،

بستر، و مردن است. چنین نیست که موردهای متعددی از نسبت حکم میان ذهن و دیگر حدود بر جا باشد. بلکه فقط یک مورد از یک نسبت میان ذهن و دیگر حدود را یک‌جا داریم (راسل، ۱۳۶۷، صص ۲۰۳-۲۰۴؛ Russell, 1966, pp.153-154). پس اختلاف صدق و کذب را می‌توان چنین بیان کرد: هر حکم، نسبت ذهن است با چندین متعلق که یکی از آن‌ها خود، یک نسبت است (عشق)؛ اگر آن نسبت که یکی از متعلق‌های حکم است، دیگر متعلق‌ها را بدان‌سان که در حکم آمده، به هم پیوند دهد، آنگاه آن حکم صادق است، و گرنه حکم کاذب است (راسل، ۱۳۶۷، صص ۲۰۶؛ Russell, 1966, pp. 155-156; Hylton, 1990, p. 333).

با توصیف دقیق این مطالب آشکار می‌شود که نسبتی که خود، یکی از متعلق‌های حکم است، امری انتزاعی^{۳۰} نیست، بلکه واقعیتی انضمامی است؛ زیرا این حکم که «شیخ عاشق ترسایچه است»، از این حکم که «ترسایچه عاشق شیخ است» متفاوت است. این بدان معناست که نسبت مورد نظر (عشق)، باید از شیخ به سوی ترسایچه باشد، نه برعکس. پس باید دو سو و دو جهت این نسبت را از هم متمایز شناخت؛ «از شیخ به سوی ترسایچه»، و «از ترسایچه به سوی شیخ». لذا نسبت وارد شده در حکم باید همان جهتی را دارا باشد که در متعلق درهم‌بافته مطابق^{۳۱} داراست. اگر چنین باشد، حکم صادق است. اما اگر چنین متعلق درهم‌بافته هم‌جهت که مطابق حکم باشد وجود نداشته باشد، حکم کاذب است (راسل، ۱۳۶۷، صص ۲۰۸-۲۰۹؛ Russell, 1984, pp. 140, 153-155; Russell, 1966, p. 158).

راسل، دو امتیاز برای این نظریه قائل است:

(۱) توانایی تبیین تفاوت حکم و ادراک حسی: ادراک حسی، بر خلاف حکم، دست‌خوش خطا واقع نمی‌شود.

(۲) توانایی تبیین تفاوت حکم صادق و حکم کاذب (Russell, 1984, pp.140, 153-155).

۲. رأی دوم راسل در تقریر نظریه مطابقت

هنگامی که راسل به این رأی روی می‌آورد که باور را نسبت بین ذهن و چندین شیء می‌داند، او نظریه‌ای را اختیار می‌کند که تا اندازه‌ای به اشتباه، نظریه مطابقت را توصیف می‌کند؛ زیرا سخن گفتن از مطابقت، معمولاً مستلزم آن است که دو مجموعه از اعیان وجود داشته باشند که بین آن‌ها نسبتی برقرار باشد. اما ظاهراً در نظریه راسل، اجزای

سازنده حکم همان اشیائی فرض و دانسته می‌شود که اجزای سازنده امر واقع هستند. از این رو، تنها مطابقتی که می‌تواند بر جا باشد، بین آرایش اشیاء در حکم و آرایش همان اشیاء در عالم واقع است. روشن است با این وصف، زمانی که حکم صادق باشد، مطابقت «این همانی» و وحدت می‌شود؛ یعنی دوگانگی و تفاوتی در کار نیست که یکی از دو طرف، نسبتی با طرف دیگر داشته باشد، بلکه یک واقعیت بر جاست. تنها تفاوت بین حکم و امر واقع این است که حکم، افزون بر آنچه امر واقع دارد، نسبتی با ذهن دارد (Ayer, 1972, p.64).

راسل، علت دست کشیدن از این نظریه را استوار بودن آن بر این رأی می‌داند که صورت حسّی^{۳۲} در بنیاد، رویدادی^{۳۳} نسبی است. همان دیدگاهی که با تأثیرپذیری از ویلیام جیمز، آن را رها کرد. بر اساس این نظریه، در قضیه «عطارد باور دارد که شیخ صنعان به ترسابعه عشق می‌ورزید»، نسبتی چهار طرفه و چهار حدّی برقرار است که «عشق ورزیدن» به عنوان نسبت پیوند دهنده وارد نمی‌شود، بلکه چونان یکی از حدود و طرف‌های نسبت «باور داشتن» وارد می‌شود. او، به دو دلیل این نظریه را رها می‌کند: نخست آن‌که در اثر تحوّل که برایش پیش آمد، باور به اعمال ذهنی را رها کرد و در نتیجه، از باور به فاعل شناسا دست برداشت. دوم آن‌که دیگر نمی‌توانست بپذیرد یک نسبت، بتواند به طور معناداری به منزله یک حدّ واقع شود. مگر آن‌که بتوان تفسیری به دست داد که در آن، نسبت چونان یک حدّ وارد نشود. از آن‌جا که هنوز به نقدهایش به دو نظریه تلائم/ یگانه‌انگاری و پراگماتیسم در باب صدق وفادار بود، گریزی از یافتن نظریه‌ای نداشت که با انکار و ردّ فاعل شناسا هم‌خوانی داشته باشد (Russell, 1993, pp.219-222; Pears, 1972, pp.224-226; Russell, 1992, p.135).

برای تعریف صوری محض صدق و کذب، نخست لازم است محکی عینی^{۳۴} قضیه را از معانی واژه‌ها یا صورت‌های ذهنی سازنده آن قضیه اخذ کنیم. نخست جمله وجود دارد. قضیه امر مشترکی است که یک جمله در زبان‌های مشترک بیان می‌کند؛ یعنی همه زبان‌ها، در واقع یک مطلب را بیان می‌کنند: «پادشاه می‌میرد»، «الملک می‌موت»، «the King is dead». پس در قضیه باور وجود دارد (Russell, 1993, p.135).

قضیه نیز مانند تک واژه‌ها که دارای معنا هستند، دارای محکی عینی است. محکی عینی قضیه - به زبان ریاضی - تابع معانی اجزای لفظی قضیه است. تفاوت محکی عینی

قضیه با معنای تک واژه‌های سازنده قضیه، در دوگانگی صدق و کذب قضیه است (کاپلستون، ۱۳۷۰، صص ۵۰۲-۵۰۱). نفس الامر^{۳۵} این باور شما که «امروز عید فطر است»، خواه در واقع امروز عید فطر باشد و خواه نباشد، عید فطر بودن امروز است. روشن است اگر امروز عید فطر نباشد، نسبت باور شما و این امر واقع، غیر از فرضی است که واقعاً امروز عید فطر می‌بود. می‌توان گفت اگر امروز عید فطر باشد، باور شما «حاکمی از امر واقع است»، و اگر امروز عید فطر نباشد، حاکمی از امر غیر واقع است. از این جا آشکار می‌شود محکی عینی باور، بر مجرد امر واقع استوار نیست، بلکه به سمت و سو یا جهت باور که به امر واقع اشاره دارد یا به خلاف آن، استوار است. نفس الامر باورهای دو شخصی که یکی به عید فطر بودن امروز باور دارد و دیگری عید فطر نبودن امروز را باور دارد، یکی است؛ یعنی همان عید فطر بودن امروز. اما باور صادق به امر واقع اشاره دارد - چنانچه امروز واقعاً عید باشد - در حالی که باور کاذب به خلاف آن مشیر است. همان گونه که دریافته شد، برای تعیین و تعریف محکی قضیه، نه تنها باید نفس الامر را در نظر گرفت، بلکه علاوه بر آن، باید جهت اشاره به نفس الامر را در قضیه صادق، و اشاره به خلاف آن را در قضیه کاذب در نظر گرفت. این نحوه بیان ماهیت محکی عینی قضیه را امور واقع صادق و کاذب اقتضاء نمی‌کند بلکه وجود قضایای صادق و کاذب ایجاب می‌کند. دو نفس الامر وجود ندارد تا یکی «عید فطر بودن امروز» باشد و دیگری «عید فطر نبودن امروز». این دو باور نقیض، نفس الامر واحدی دارند.

راسل، برای بستن راه این اشکال و ایراد که بنا بر آنچه گفته شد، نمی‌توان محکی عینی قضیه را تعیین کرد مگر آن که پیش از آن، صدق/ کذب قضیه معلوم باشد، با اندکی حکم و اصلاح، تعریف صوری صدق را چنین تقریر می‌کند: معنای قضیه «امروز عید فطر است» عبارت است از اشاره به امر واقع «عید فطر بودن امروز»، اگر واقعیت آن باشد، یا اشاره به خلاف امر واقع «عید فطر نبودن امروز»، در صورتی که واقعیت همین باشد. و معنای قضیه «امروز عید فطر نیست» درست عکس آن است. بدین سان با گزاره شرطی بالا می‌توان از معنای قضیه سخن گفت بدون این که صدق/ کذب قضیه از پیش معلوم باشد. در صورتی معنای گزاره را خواهیم دانست که بدانیم چه وضعیتی موجب صدق و چه وضعیتی موجب کذب آن می‌شود؛ بدون آن که از صدق و کذب آن

آگاه باشیم. این مطلب، از طریق بررسی معانی الفاظ و مفاهیم سازنده قضیه به دست می‌آید. هر قضیه، دو حالت یا دو وجه دارد که با به کار بردن ادوات سلب از یکدیگر جدا می‌شوند. هر جفت از این قضیه‌ها یک نفس الامر دارد، ولی هر یک معنایی دارد نقیض با دیگری؛ به گونه‌ای که اگر یکی صادق باشد، دیگری قطعاً کاذب خواهد بود (راسل، ۱۳۴۸، صص ۳۱۳-۳۱۵؛ Russell, 1997, pp. 272-274; Pears, 1972, pp. 203-207). برای تعریف صوری محض صدق و کذب، باید این حقیقت را بیان کرد که صدق قضیه عبارت است از اشاره به نفس الامر و کذب آن نیز اشاره است به خلاف نفس الامر قضیه. در موارد کاملاً ساده، توجیه این امر آسان است. قضایای صادق، به گونه‌ای با نفس الامرهای خود شباهت بالفعل دارند، ولی قضایای کاذب چنین نیستند.

راسل، برای روشن شدن مطلب، به دو دسته قضیه ذهنی^{۳۶} و قضیه لفظی^{۳۷} توجه می‌دهد. در یک قضیه ذهنی - صورت خیالی حافظه اتاقی که پنجره آن سمت چپ در قرار دارد - بین صورت ذهنی و نفس الامر مطابقت برقرار است. همان نسبتی که بین در و پنجره وجود دارد، بین صورتهای ذهنی آنها نیز وجود دارد. همان نسبتی که اجزای نفس الامر را به هم مرتبط می‌سازد، تصویرهای ذهنی آنها را نیز به هم پیوند می‌دهد. در چنین مواردی که نفس الامر دو جزء دارد، و نسبت معینی بین آنها برقرار است (چپ - به - راست)، و در قضیه نیز صورتهای ذهنی این اجزاء همان نسبت را دارند، درک مطابقتی که صدق را تشکیل می‌دهد، بسیار ساده است.

دشواری آنجا نمودار می‌شود که در قضیه کاذب، نسبت صوری با نفس الامر خود به این سادگی نیست. در صورتی که پنجره اتاق در واقع، سمت چپ در نباشد، قضیه «پنجره اتاق سمت چپ در است»، به صرف قرار دادن صورتهای ذهنی اجزای نفس الامر به جای نمونه نخستین^{۳۸} واقعی‌شان، از نفس الامر ناشی نمی‌شود. بنابراین، مطابقت قضیه ذهنی کاذب با نفس الامر خود، به لحاظ صوری، مانند مطابقت قضیه ذهنی صادق نیست. افزون بر این، در قضایای لفظی که الفاظ و واژه‌ها به جای صورتهای ذهنی گذارده می‌شوند، چنین مطابقت ساده‌ای دیگر صدق نخواهد کرد؛ زیرا در قضیه لفظی «نسبت» معمولاً به لفظ بیان می‌شود. خود الفاظ نسبت نیستند. عبارت «پیش از» در قضیه «سقراط پیش از افلاطون بود»، به همان صلابت^{۳۹} الفاظ سقراط و افلاطون است.

هر چند این عبارت به معنای نسبت است، با این همه، خود نسبت نیست. نفس الامر از دو جزء سقراط و افلاطون و نسبت بین آن دو تشکیل شده است. ولی قضیه لفظی از سه جزء - سقراط، افلاطون، و «پیش از» - ترکیب شده که میان آن‌ها نسبت نظم و ترتیب دستور زبانی برقرار است. شاید بتوان در برخی زبان‌ها، به جای استفاده از الفاظ برای بیان نسبت، به شکل صوری نسبتی میان الفاظ برقرار کرد که حاکی از همان نسبت واقع در نفس الامر باشد. به عنوان مثال، می‌توان عبارت «سقراط - افلاطون» را به معنای «سقراط پیش از افلاطون است» تعبیر کرد. و عبارت «افلا - سقراط - طون» را به این معنا تعبیر کرد که افلاطون پیش از سقراط زاده شد و پس از او مرد. اما این روش چندان محدود است که همه نیازهای انسان‌ها را در بیان نسبت‌ها برآورده نمی‌کند. و آن‌گهی، بسا زبان‌هایی باشد که نتوان این روش را در مورد آن‌ها به کار برد. در هر حال، در قضیه لفظی که نسبت‌ها با لفظ بیان می‌شوند، اجزای قضیه لفظی بیش از اجزای قضیه ذهنی و نمونه نخستین این دو، یعنی امر واقع - نفس الامر - می‌شود. از این رو، قضیه لفظی نمی‌تواند مطابقت - تناظر یک به یک - با نفس الامر داشته باشد.

دشواری، زمانی از این هم بیشتر می‌شود که قضیه سالب را در کانون توجه خود قرار دهیم. قضیه ذهنی ضرورتاً ایجابی است. تصویر و تصور قرار داشتن پنجره اتاق در سمت چپ در آن، شدنی است. اما هرگز نمی‌توان قرار نداشتن پنجره در سمت چپ در اتاق را به تصویر کشید یا تصور کرد. می‌توان دومی را باور نداشت. اما نمی‌توان از قرار نداشتن w در سمت چپ D در مجموعه R تخیل یا صورتی ذهنی داشت. از طرفی، برغم کوشش و تلاش برخی متفکران، نمی‌توان وجود امور سلبی را نفی کرده، نادیده گرفت. انکار امور سلبی اشتباه است؛ باید بپذیریم که امور سلبی وجود دارند.

قضایای لفظی نیز همانند قضایای ذهنی، همواره ایجابی‌اند. تقدّم S بر P ، در زبان فارسی با «پیش از» بیان می‌کنیم. اما عدم تقدّم S بر P را که امری سلبی است، نمی‌توان با حذف و برداشتن عبارات «پیش از» بیان کرد. امر واقع سلبی محسوس نیست، در حالی که زبان باید محسوس باشد. بنابراین، عدم تقدّم S بر P را با عبارت «مقدّم نیست بر» که بین S و P جای می‌دهیم، بیان می‌کنیم. در هر دو قضیه موجب و سالب، ترتیب کلمات و الفاظ یکسان است.

برغم این دشواری‌ها، ماهیت کلی مطابقت صوری روشن است. در قضایای اتمی؛ یعنی قضایایی که در آن‌ها، برای بیان هر نسبتی فقط یک لفظ آمده است، نفس الامر - که موجب صدق قضیه می‌شود- در صورتی که ادات نفی را به کار نبرده باشیم، به این شیوه حاصل می‌شود که به ازای هر لفظی، معنای آن را بگذاریم و به جای لفظی که به معنای نسبت است، نسبتی را بگذاریم که بین معانی دیگر الفاظ قائم و برقرار است. با به دست آوردن نفس الامر، اگر نفس الامر در واقع وجود دارد؛ یعنی حاصل فرآیند بالا یک امر واقع باشد، قضیه صادق است و در غیر این صورت، کاذب خواهد بود. در قضیه سالب، شرایط صدق و کذب عیناً معکوس می‌شود. راسل، در قضایای پیچیده‌تر و مولکولی نیز بر اساس همان طرح و خطوط کلی و در قیاس با قضیه اتمی، عمل کرد. راسل، نظریه صوری بالا را نادرست و مردود نمی‌داند، ولی معتقد است ناکافی است. با این همه، مشکلات این نظریه را چندان بزرگ و غیر قابل حل نمی‌بیند (راسل، ۱۳۴۸، صص ۳۱۳-۳۲۰؛ Russell, 1997, pp. 272-278).

به نظر می‌آید در این‌جا، راسل با تأثر از ویتگنشتاین،^{۴۰} نسبت مطابقت را تصویری^{۴۱} می‌داند. و از آن‌جا که تنها با قضیه ذهنی می‌توان به گونه‌ای معقول و قابل قبول ادعا کرد که قضیه، به معنای دقیق واژه، تصویر امر واقع اثبات کننده^{۴۲} قضیه است، راسل قضیه ذهنی را پایه‌ای‌تر از قضیه لفظی می‌داند (Ayer, 1972, p.65). او می‌گوید: «از سوی دیگر، قضایای لفظی را در حالی که از نفس الامرها حکایت می‌کنند»، می‌توان در موارد ساده، به نحو معقولی «به معنای» قضایای ذهنی دانست (Russell, 1992, p.315). روشن است این امر با نادیده گرفتن این واقعیت است که اگر قضیه لفظی سالب باشد، قضیه ذهنی‌ای متناظر با قضیه لفظی بر جا نخواهد بود تا معنای آن باشد. در پاسخ، راسل می‌تواند بگوید معنای قضیه لفظی سالب را از طریق قضیه ذهنی‌ای تعیین می‌کنیم که به واسطه نقیضش اراده می‌کنیم. البته قضیه‌ای که به واسطه نقیضش اراده می‌شود، دقیقاً همان قضیه ذهنی مورد نظر نخواهد بود. حال روشن است که اگر قضیه لفظی به معنای قضیه ذهنی باشد؛ یا معنای آن را به واسطه قضیه‌ای ذهنی به دست آوریم، می‌توان گفت قضیه ذهنی را تداعی می‌کند.

بر این پایه، می‌توان نظریه صدق راسل را چنین تقریر کرد: یک قضیه لفظی موجب در صورتی صادق است که یک قضیه ذهنی صادق را تداعی کند؛ و یک قضیه لفظی سالب در صورتی صادق است که یک قضیه ذهنی کاذب را تداعی کند؛ و یک قضیه ذهنی در صورتی، و تنها در صورتی، صادق است که امر واقعی بر جا باشد که قضیه ذهنی شبیه آن باشد. راسل می‌پذیرد که این تعریف را فقط می‌توان در مورد طبقه محدودی از قضایا به کار گرفت، لیکن شاید بتوان نشان داد که قضایای این طبقه، چنان‌اند که می‌توان صدق همه قضایای تجربی دیگر را بر آنها استوار ساخت. اگر ایراد گرفته شود که چنین نیست که همه انسان‌ها از طریق صورت‌های ذهنی بیندیشند، در این مورد نیز می‌توان گفت کافی است قضایای ذهنی قابل طرّاحی و ترسیم باشند، حتی اگر هرگز بالفعل شکل نگیرند (Ayer, 1972, pp. 65-66).

این اشکال و ایرادها، بزرگ و قابل اعتنا نیستند. اشکال و ایراد بزرگ‌تر این است که وجود شباهت مادی^{۴۳} بین دو مجموعه از اشیاء، به خودی خود هرگز کافی نیست تا یکی از آن دو، بازنمون دیگری باشد؛ اگر قراردادی^{۴۴} بر جا نباشد تا بر طبق آن، یکی از آن دو چنان تفسیر شود تا دالّ بر وجود چیزی باشد که از برخی جنبه‌ها و جهات شبیه آن است. روشن است که در این صورت، قرارداد منحصر در یکی نیست؛ روش‌های گوناگونی از بازنمون تصویری وجود تواند داشت، و روش‌های بسیاری که تصویری نیستند. نکته مهم این است حتی زمانی که نشانه تصویری به کار گرفته می‌شود تا قضیه‌ای صادق را شکل دهد، فقط شباهت دالّ با مدلول نیست که صدق را پدید می‌آورد. وجود وضع امور^{۴۵} است که قضیه‌ای را که دالّ بر آن است صادق می‌سازد. آنچه شباهت تحت آن قرار دارد، تعیین می‌کند معنای آن نشانه است (Russell, 1992, pp. 66-67).

۳. موضع نهایی راسل در باب نظریه مطابقت

راسل، در کتاب «پژوهشی در باب معنا و صدق»، با نام بردن از چهار نظریه در باب صدق، خود را قائل و وفادار به نظریه مطابقت می‌داند. بنا بر نظریه مطابقت، صدق قضایای پایه^{۴۶} مبتنی است بر نسبت آن‌ها با برخی رویدادها؛ و صدق دیگر قضایا مبتنی است بر نسبت‌های نحوی^{۴۷} آن‌ها با قضایای پایه. او، دو صورت از نظریه مطابقت به دست می‌دهد و آن‌ها را نظریه معرفت‌شناختی^{۴۸} و نظریه منطقی صدق می‌نامد. در

نظریه معرفت‌شناختی، قضایای پایه باید از «تجربه»^{۴۹} اخذ شوند و از این رو، قضایایی که به نحو شایسته و مناسبی با تجربه پیوند نداشته باشند، نه صادق‌اند و نه کاذب (Russell, 1962, pp.272-273).

قضایای پایه در نظریه معرفت‌شناختی، زیرمجموعه‌ای از مقدمات معرفت‌شناختی‌اند. قضایای پایه، مقدمه‌هایی هستند که تا حد امکان، بی‌واسطه از تجربه ادراکی برگرفته می‌شوند. مقدمه‌هایی که خود، نیازمند استنتاج و استدلال است، خواه برهانی و خواه احتمالی (استقرایی)،^{۵۰} و نیز مقدمه‌های فرامنتقی که در استنتاج اعمال می‌شوند - مانند این که «آنچه قرمز است، آبی نیست» یا «اگر آ پیش از ب است، پس ب پیش از آ نیست» - از آن‌ها استثناء می‌شوند. باور پایه از دیگر قضایا استنتاج نمی‌شود، و از هر قضیه دیگری مستقل است. اما این بدان معنا نیست که بی‌دلیل است؛ دلیل آن رویدادهای ادراکی است. بنابراین قضیه پایه قضیه‌ای است که به علت یک ادراک حاصل شود و آن ادراک دلیل صدق آن است؛ و دارای صورتی است که هیچ دو قضیه دارای آن شکل و صورت،^{۵۱} با هم ناسازگار نتوانند بود، هر چند از ادراک‌های متفاوتی فراهم آمده باشند (Russell, 1962, p.130).

در نظریه منطقی، نیازی نیست قضایای پایه با تجربه پیوند داشته باشند، بلکه فقط باید با «امر واقع» ربط و نسبت داشته باشند. هر چند به دلیل عدم پیوند با تجربه نتوان به آن‌ها معرفت داشت. در نظریه منطقی، قضایای پایه را نباید با ارجاع به معرفت تعریف کرد. تعریف منطقی از مشاهده و تأمل در صورت قضایای پایه در معرفت‌شناسی؛ و با نادیده گرفتن این شرط که آن‌ها را باید تجربه کرد؛ و با حفظ این شرط که آن‌ها باید صادق (به معنای نظریه منطقی) باشند، به دست می‌آید. منطقی نامیدن این صورت از نظریه مطابقت به این معنا نیست که این صورت، از نظریه دیگر منطقی‌تر است، بلکه فقط به این معناست که این صورتی است که از جهت تخصصی،^{۵۲} در منطقی مسلم گرفته می‌شود؛ و انکار آن مستلزم مشکلاتی خواهد بود.

در نظریه معرفت‌شناختی، جمله «پایه» آن است که با یک «تجربه» مطابقت دارد، یا یک تجربه را بیان می‌کند. تعریف «مطابق بودن» یا «بیان‌گر بودن» در کل، رفتارگرایانه^{۵۳} است. تجربه را می‌توان بررسی و ارزیابی کرد، ولی بر پایه دیدگاه کنونی،

به سختی می‌توان تعریفی از آن به دست داد. در دیدگاه «منطقی» بدیل، تجربه را می‌توان به عنوان زیرمجموعه‌ای از امر واقع تعریف کرد.

جملاتی که بیان‌گر تجربه‌ها هستند، دارای صور و اشکال منطقی‌اند. راسل مدعی است که تحلیل وی از باور، به این منظور بوده است که نشان دهد قضایای پایه در خصوص رویکردها و گرایش‌های گزاره‌ای،^۴ در بنیاد و پایه، از قضایای پایه‌ای که در فیزیک لازم است، متفاوت نیستند.

با پذیرش صور منطقی جملات پایه در معرفت‌شناسی، می‌توان به بررسی نظریه منطقی جملات پایه سیر کرد. برغم قابل مناقشه بودن این دیدگاه، برجستگی اصلی آن، روا و مجاز دانستن قانون طرد شق ثالث^۵ است. بر اساس این قانون، هر جمله پایه در معرفت‌شناسی، برغم جابه‌جایی هر کلمه‌ای با کلمه دیگر با همان نوع^۶ منطقی، صادق یا کاذب باقی می‌ماند. لکن هر گاه جمله‌ای در معرفت‌شناسی پایه باشد، امر واقعی تجربه می‌شود که آن جمله با آن مطابقت داشته و به یمن آن، صادق است. آنگاه که یک یا چند کلمه در چنین جمله‌ای جابه‌جا شود، بسا تجربه‌ای در کار نباشد که این جمله جدید بیان‌گر آن باشد؛ و بسا هیچ پیوند نحوی نیز با جمله‌ای پایه در معرفت‌شناسی بر جا نباشد تا صدق یا کذب جمله جدید، به واسطه آن پیوند، از آن جمله پایه اقتباس شود. بنابراین یا باید از قانون طرد شق ثالث دست برداریم یا تعریف خود را از صدق توسعه دهیم.

اگر به نظریه معرفت‌شناسی برگشته، از قانون طرد شق ثالث صرف‌نظر کنیم، می‌توان صدق اقتباس شده^۷ را بر حسب «اثبات‌پذیری»^۸ تعریف کنیم. یک جمله زمانی اثبات پذیر است که یکی از پیوندهای نحوی معین را با یک یا چند جمله پایه در معرفت‌شناسی دارا باشد. جمله‌ای که چنین پیوند نحوی را ندارد، نه صادق خواهد بود و نه کاذب.^۹ بر عکس، می‌توان به قانون طرد شق ثالث وفادار ماند و در پی تعریفی منطقی و نه معرفت‌شناختی از «جمله‌های پایه» بود. این امر، نخست مستلزم تعریفی از جملات معنادار^{۱۰} است. برای این منظور، تعاریف زیر را ارائه می‌دهیم.

- یک جمله زمانی «اثبات‌پذیر» است که:

الف) در معرفت‌شناسی پایه باشد، یا

ب) پیوندهای نحوی با یک یا چند قضیه پایه در معرفت‌شناسی داشته باشد.

- یک جمله زمانی «معنادار» است که از جمله اثبات‌پذیر S ، با جابه‌جا کردن یک یا چند کلمه با کلمات دیگری با همان نوع منطقی، استنتاج شده باشد.

پس قانون طرد شقّ میانه تصدیق می‌شود تا بر هر جمله معناداری اطلاق و اعمال شود. اما این امر، نیازمند تعریف جدیدی از صدق است.

در نظریه معرفت‌شناسی، صدق یک جمله پایه را به مطابقت با یک «تجربه» تعریف کردیم. بنابراین، می‌توان «امر واقع» را جای‌گزین «تجربه» کرد. در نتیجه، یک جمله اثبات‌پذیر می‌تواند به واسطه مطابقت با یک «امر واقع»، «صادق» باشد. بدین‌سان با حفظ قانون طرد شقّ ثالث، ناگزیر خواهیم گفت: اگر جمله اثبات‌پذیر $f(a)$ که حاوی کلمه «a» است و به واسطه امر واقع مربوط به a اثبات می‌شود، بر جا است، حال اگر «b» کلمه‌ای با همان نوع منطقی «a» باشد، امر واقعی‌ای وجود دارد که با جمله $\text{not-}f$ (b) نشان داده می‌شود.

ملاحظه می‌شود قانون طرد شقّ ثالث، ما را گرفتار مشکل مابعدالطبیعی می‌سازد. با حفظ این قانون، ناگزیر از فرآیند زیر هستیم:

- ۱) «امر واقع» تعریف نشده^{۶۱} است.
- ۲) برخی امور واقع «تجربه» می‌شوند.
- ۳) برخی امور واقع تجربه شده به وسیله جمله‌ها هم «بیان می‌شوند»^{۶۲} و هم «نشان داده می‌شوند».^{۶۳}
- ۴) اگر a و b کلماتی واجد نوع منطقی واحد باشند؛ و « $f(a)$ » نیز جمله بیان‌گر یک امر واقع تجربه شده باشد، پس یا $f(a)$ یا $\text{not-}f(b)$ یک امر واقع را نشان می‌دهد.
- ۵) «داده‌ها»^{۶۴} جملاتی هستند بیان‌کننده و نشان‌دهنده امور واقع تجربه شده.
- ۶) جملات «اثبات‌پذیر» دارای پیوندهایی نحوی با داده‌ها هستند که سبب می‌شود قابل استنتاج از داده‌ها باشند؛ یا می‌توان گفت: آن‌ها را در ربط و نسبت با داده‌ها، کم و بیش محتمل می‌سازد.
- ۷) جمله «صادق» جمله‌ای است که یا امور واقع را نشان می‌دهد، و یا همان پیوندهای نحوی‌ای را با جملات نشان‌دهنده امور واقع دارد که جملات اثبات‌پذیر با داده‌ها دارند. در این دیدگاه، جملات اثبات‌پذیر، زیرمجموعه جملات صادق‌اند.

به خوبی روشن شد که قانون طرد شق ثالث را بدون اصل مابعدالطبیعی (۴) نمی‌توان حفظ کرد.

در هر دو نظریه صدق، دشواری‌هایی وجود دارد. نظریه صدق مابعدالطبیعی، معرفت را تا آنجا محدود می‌کند که بیش از اندازه به افراط کشیده می‌شود، به طوری که مدافعان این نظریه نیز از آن ابا دارند. نظریه منطقی، گرفتار آمدن به مابعدالطبیعه را در پی دارد و مشکلاتی را در تعریف مطابقت پیش می‌آورد. البته راسل این مشکلات را حل و فصل شدنی می‌داند.

دیدیم که این دو نظریه، در بخش وسیعی از این قلمرو یکسان‌اند. هر آنچه بنا بر نظریه معرفت‌شناختی صادق است، بنا بر نظریه منطقی نیز صادق است، ولی نه بر عکس. همه قضایای پایه نظریه معرفت‌شناختی، در نظریه منطقی نیز پایه‌اند؛ هر چند نه بر عکس. پیوندهای نحوی قضایای پایه با دیگر قضایای صادق، در هر دو نظریه یکسان هستند. قضایای معلوم به تجربه، در هر دو نظریه یکسان‌اند. با این همه، تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. در نظریه منطقی، همه قضایای صادق یا کاذب‌اند؛ در حالی که در نظریه معرفت‌شناختی، اگر گواهی به سود یا زیان یک قضیه در کار نباشد، نه صادق است نه کاذب؛ زیرا قانون طرد شق ثالث در نظریه منطقی صادق و حاکم است، لیکن در نظریه معرفت‌شناختی چنین نیست.

مطابقت اخذ شده در تعریف صدق، در هر دو نظریه، صرفاً در قضایای پایه مصداق دارد. صدق قضیه‌ای چون «هر انسانی میراست»، از صدق گزاره‌های «الف میراست»، «ب میراست»، «ج میراست» و ... اقتباس می‌شود؛ و صدق هر یک از این گزاره‌ها نیز از گزاره‌های «الف می‌میرد»، «ب می‌میرد»، «ج می‌میرد» و ... اخذ و اقتباس می‌شود. این قضایای اخیر را می‌توان از مشاهدات به دست آورد. از این رو، این‌ها در هر دو نظریه پایه‌اند. از نظر منطقی، حتی اگر مشاهده شوند، پایه می‌باشند. بنا بر نظریه منطقی، امر واقعی‌ای وجود دارد که گزاره «الف می‌میرد» به واسطه مطابقت با آن صادق است، حتی اگر هیچ کس از آن امر واقع آگاه نباشد؛ یا امر واقع / امور واقع متضادی وجود دارد که از آن‌ها به دست می‌آید «الف نامیراست» (Russell, 1962, pp. 273-276).

کوتاه سخن آن‌که دو صورت از نظریه مطابقت، بنا به ربط و نسبت داشتن با «معرفت» یا «صدق» گوناگون می‌شوند. اگر نظریه معرفت‌شناختی مطابقت را جدی

بگیریم، «صدق» را به قضایایی محدود می‌سازیم که فقط آنچه را هم اکنون درک می‌کنیم یا به یاد می‌آوریم بیان می‌کنند. از آنجا که کسی چنین لازمه‌ای را نمی‌پذیرد، به نظریه منطقی مطابقت سوق داده می‌شویم. این نظریه، متضمن امکان رویدادهایی است که هیچ کس تجربه نکرده است؛ و متضمن امکان قضایایی است که هر چند هرگز دلیلی به سود آن‌ها یافت نشود، صادق‌اند. امر واقع، فراخنا و وسعت بیشتری از تجربه دارد؛ دست کم این امکان وجود دارد. قضیه اثبات‌پذیر قضیه‌ای است که نوعی مطابقت معین با تجربه دارد. قضیه صادق نیز قضیه‌ای است که دقیقاً همان نوع مطابقت را با امر واقع دارد. جز آن‌که ساده‌ترین نوع مطابقت که در احکام ادراکی برقرار است، در مورد همه احکام دیگر ناممکن است؛ زیرا این‌ها متضمن متغیرها^{۶۵} هستند. از آنجا که هر تجربه، خود یک امر واقع است، قضایای اثبات‌پذیر صادق‌اند، لیکن دلیلی بر این فرض در دست نیست که هر قضیه صادقی اثبات‌پذیر است. بنابراین، اگر به طور قاطع تصدیق کنیم که قضایای صادقی وجود دارند که اثبات‌پذیر نیستند - مانند این قضیه که «انسان‌هایی وجود دارند که هرگز دیدار نکرده‌ام» - تجربه‌گرایی محض را رها کرده‌ایم. پذیرش باورهایی که همگان معتبر^{۶۶} می‌دانند، مستلزم پذیرش اصول استنتاج است که خود، نه برهانی‌اند^{۶۷} و نه از تجربه اخذ و اقتباس می‌شوند (Russell, 1962, pp. 287-288; Russell, 1993, p.138).

همان گونه که اشاره شد، به گفته راسل، صدق و کذب، در کاربرد عمومی، صفات جملات‌اند. هر جمله مدلولی^{۶۸} دارد؛ یعنی آنچه جمله بیان می‌کند یا نشان می‌دهد، که در ترجمه جمله از زبانی به زبان دیگر، یا در تغییر طرز بیان جمله در یک زبان، بدون دگرگونی حفظ می‌شود. تمایز صدق و کذب را باید در مدلول جمله جست‌وجو کرد. مدلول جمله، از آن جهت که حکایت از امری خارج از وضعیت شخص بیان‌کننده جمله دارد - نه از آن جنبه که بیان‌گر وضعیت شخص اظهارکننده جمله است - صادق یا کاذب خوانده می‌شود. به دیگر بیان، آنچه جمله با صراحت بیان می‌کند، یعنی «باور»، به کلی متمایز از «امر واقعی» است که آن را صادق / کاذب می‌سازد. صدق و کذب، نسبت‌هایی بیرونی‌اند؛^{۶۹} به این معنا که هیچ تحلیلی از خود یک جمله / باور اثبات نمی‌کند که آن جمله / باور، صادق / کاذب است. البته به نظر راسل، این مطلب در مورد منطقی و ریاضیات اطلاق ندارد. در این دو رشته معرفت بر حسب مورد، صدق و

کذب از صورت جمله به دست می‌آید. با فهم مدلول جمله، نمی‌توان به صدق و کذب جمله پی برد، اما می‌توان پی برد که چه نوع امر واقعی، جمله را صادق یا کاذب می‌سازد (Russell, 1948, pp. 110-112).

امر واقع را می‌توان با اشاره^{۷۰} تعریف کرد؛ هر آنچه در جهان وجود دارد را «امر واقع» می‌نامیم. مراد از «امر واقع» چیزی است که وجود دارد، خواه کسی پی ببرد خواه نه (Russell, 1948, pp. 143, 425-429). امور واقع، غالباً از اراده‌ی ما مستقل‌اند؛ امور واقع مادی در کل، نه تنها از اراده‌ی ما که حتی از وجود ما نیز مستقل هستند. پس صدق باور - و به تبع آن، جمله - عبارت است از نسبت معینی بین یک باور و امر/ امور واقع. جمله، هر چند احدی به آن باور نداشته باشد، می‌تواند صادق/ کاذب باشد؛ مشروط بر این‌که اگر آن جمله باور شود، صادق/ کاذب باشد (Russell, 1948, pp. 425-429).

به گفته‌ی راسل، آنچه آشکار و بدیهی نیست، ماهیت نسبت بین باور و امر واقع، یا تعریف «امر واقع ممکن»^{۷۱} که باوری را صادق می‌سازد؛ یا معنای «ممکن» در این عبارت است. صدق باور ممکن است بر امری واقعی استوار باشد که بیرون از تجربه‌ی شخص باشد. از این رو، توصیفی از امر واقع لازم است که در صورت وجود داشتن، باوری را صادق سازد. و چنان‌که گفته شد، چنین امر/ امور واقع را اثبات‌کننده‌ی آن باور می‌نامیم.

با تفکیک تک واژه‌ها و الفاظ از رشته و زنجیره‌ای از کلمات؛ و تفکیک جملات مهمل از جملات مستعمل؛ و تفکیک جملات مستعمل امری، استفهامی، تمنایی و ... از وجه اخباری، تنها در باب جملات اخباری می‌توان گفت که مدلول جمله عبارت است از توصیف «امر واقعی» که اگر وجود داشته باشد، آن جمله را صادق می‌سازد. مدلول جمله از معنای تک واژه‌ها و الفاظ آن جمله با قوانین نحوی به دست می‌آید. مدلول، ویژگی خاص جمله‌ها و صورت‌های ذهنی درهم‌بافته است. اگر شخصی بر این باور باشد که در کوه‌های شمال تهران، ماموت‌هایی وجود دارد، چنانچه واقعاً ماموت‌ها وجود داشته باشند، اثبات‌کننده‌ی باور او است. اثبات‌کننده‌ی آن که تجربه نمی‌شود، غالباً توصیف می‌شود. اگر چنین اثبات‌کننده‌ای، نسبتی - که به واسطه‌ی تجربه شناخته شده - با چیزی داشته باشد که آن چیز نیز به واسطه‌ی تجربه شناخته شده باشد، هر چند خود آن تجربه نشود، می‌توان آن را توصیف کرد. با همین سبک و سیاق است که عبارت

«پدر حضرت آدم (ع)» را که توصیف کننده امر ناموجود است، می فهمیم. باور شخص به ماموت‌های کوه‌های شمال تهران را نیز به همین شیوه می فهمیم. بنابراین، می توان آن نوع امر / امور واقع را که این باور را صادق می سازند درک و دریافت کرد؛ یعنی می توان در حالت ذهنی‌ای بود که اگر ماموت را دیده بودیم، بانگ بر می آوردیم که «بله»، این همان چیزی است که می پنداشتم. اگر چه معنای کلمات و الفاظ از تجربه به دست می آید، لکن لازم نیست مدلول جمله از تجربه حاصل شود. معنای واژه‌های «انسان» و «بال‌ها» را از طریق تجربه درمی یابیم، اما مدلول جمله «انسان بال‌داری وجود دارد»، بدون این که تجربه‌ای از آن داشته باشیم، فهم می شود. مدلول جمله، به یک معنا، یک توصیف است. حال اگر مدلول جمله امر / امور واقع را توصیف کند، آن جمله «صادق» است؛ و گر نه، آن جمله کاذب است (Russell, 1948, pp.148-150).

۴. صدق و کذب، در مواردی که هیچ کس تجربه‌ای از آن‌ها ندارد.

در مواردی که هیچ کس تجربه‌ای ندارد و تجربه هم نمی توان داشت، هم باور و هم صدق، از موارد یاد شده در بالا انتزاعی تر می شوند. پیش از پرداختن به این بحث، باید دانست که می توان امور واقع غیر قابل تصویری را فرض کرد که وجود داشته باشند، اما با این همه، ممکن نیست باورهایی بر جا باشد - به جز باورهای کلی - که امور واقع اثبات کننده آن‌ها، غیر قابل تصوّر باشند. ضمن اعتراف به مهم بودن این اصل، برای این که به بی راهه نرویم، ضرورت دارد درباره برخی نکات منطقی، اندکی ژرف تر بیندیشیم. نخست آن که می توان به قضایای کلی علم داشت، هر چند به هیچ نمونه و مصداقی از آن‌ها علم نداشته باشیم. در یک ساحل پهناور شنی، می توان گفت «سنگریزه‌هایی در این ساحل وجود دارد که کسی به آن‌ها توجه نکرده است»؛ و به احتمال، این گزاره صادق هم خواهد بود. یا این گزاره قطعاً صادق است که «اعداد صحیح متناهی‌ای وجود دارد که کسی ابداً به آن‌ها نیندیشیده است». روشن است که فرض این که چنین گزاره‌هایی با ارایه نمونه‌هایی از صدقشان، اثبات شده یا اثبات شوند، مستلزم تناقض است. یعنی گزاره‌هایی ناظر به همه / برخی اعضای یک مجموعه را فهم و دریافت می کنیم، بی آن که بتوان اعضای آن را شمارش کرد. «هر انسانی میراست» را چنان می فهمیم که اگر می توانستیم فهرست کاملی از انسان‌ها ارائه دهیم، می فهمیدیم؛

زیرا برای فهم و دریافت آن، فقط لازم است مفاهیم «انسان»، «میرا»، و این امر را که مراد از یک نمونه آن‌ها چیست، دریابیم.

این گزاره که «اموری واقعی وجود دارد که نمی‌توان آن را تصوّر کرد» فهم پذیر است و گر نه، نقیضش نیز قابل فهم نبود. و آن‌گهی برای فهم آن لازم نیست مصادیق و نمونه‌هایی ارائه دهیم. برای شن‌های ساحلی و اعداد صحیحی نیز که کسی به آن‌ها نیندیشیده است، ارائه مصداق و نمونه لازم نبود. فهم تک واژه‌ها و صورت نحوی آن‌ها برای فهمشان کافی است. «الکترون‌هایی^{۷۲} وجود دارند، لیکن نمی‌توان آن‌ها را درک کرد». به فرض صدق این گزاره، چه مطلبی از آن مراد می‌شود؟ «الکترون» مفهومی است که با رویدادهایی که از آن‌ها تجربه داریم، نسبت‌های علی و زمانی- مکانی دارد، و با رویدادهای دیگری نیز که با رویدادهای مورد تجربه ما چنان نسبتی دارند که از آن نسبت تجربه داریم، نسبت‌های علی^{۷۳} و زمانی- مکانی^{۷۴} دارند. از نسبت والدین تجربه داریم؛ بر این پایه می‌توانیم نسبت جدّ جدّ جدّ پدری / مادری را فهم کنیم، هر چند تجربه‌ای از این نسبت نداریم. به همین شیوه، جمله حاوی «الکترون» را، برغم این‌که از آن چیزی که این واژه بر آن اطلاق می‌شود ادراک و تجربه‌ای نداریم، می‌توان فهم کرد. و مراد از فهم این جمله این است که می‌توان امری واقعی را تصوّر کرد که این جمله را صادق می‌سازد.

غرابت این موارد این است که می‌توان اوضاع و احوالی عام و کلی^{۷۵} را تصوّر کرد که اثبات‌کننده باورهای ما هستند، اما نمی‌توان مواردی جزئی از امور واقعی را تصوّر کرد که مصادیق آن امر واقع کلی و عام باشند. «n عددی است که هیچ کس درباره آن نیندیشیده است»؛ زیرا هر مقداری به آن داده شود، جمله به واسطه همان مقدار که می‌دهیم، کاذب می‌شود. با وجود این، به خوبی می‌توان امر واقع کلی و عامی را تصوّر کرد که این جمله را صادق می‌سازد؛ و این بدان علت است که در جمله‌های کلی، با مفهوم^{۷۶} سر و کار داریم. در نتیجه، می‌توان آن‌ها را بدون معرفت به مصادیق^{۷۷} آن‌ها فهم کرد. باورهای ناظر به آنچه تجربه نمی‌شوند، در واقع، باور به افراد^{۷۸} و جزئیات تجربه نشده^{۷۹} نیستند، بلکه ناظر به مجموعه‌هایی هستند که از هیچ یک از اعضای آن‌ها تجربه‌ای نداریم.

راسل، در کتاب «معرفت انسان...»، بحث صدق و کذب را این گونه به پایان می‌برد: «هر باوری که صرفاً میل به عمل نباشد، همانند یک تصویر است که همراه احساس آری (پاسخ مثبت^{۸۰}) یا احساس نه (پاسخ منفی^{۸۱}) است. در مورد احساس پاسخ مثبت، اگر امر واقعی بر جا باشد که با آن تصویر، همان شباهتی را داشته باشد که نمونه اصلی و واقعی^{۸۲} با صورت خیالی دارد، در این صورت، «صادق» است. درباره احساس پاسخ منفی، اگر چنین امر واقعی وجود نداشته باشد، «صادق» است؛ باوری که صادق نباشد، کاذب است» (Russell, 1948, pp.150-154; Russell, 1993, p.140).

نتیجه‌گیری

راسل، پس از دست کشیدن از ایدئالیسم، نظریه مطابقت را برای تبیین چیستی صدق برگزید. با همه تطورات بنیادینی نیز که در دوره‌های بعدی حیات فکری خود با آن‌ها رویارو شد، باز همچنان نظریه مطابقت را تواناترین نظریه برای تعریف صدق می‌دانست. چه در دوره نخست، پس از جدا شدن از اردوگاه ایدئالیسم و پیروان هگل، که باورمند به واقع‌گروی خام بود و صدق و کذب را صفات تعریف‌ناپذیر قضیه، و قضیه را متعلق عینی باور می‌دانست؛ و چه در دوره‌ای که فلسفه اتمیسم منطقی را طراحی و پیشنهاد کرد و قائل به قضایای اتمی، در برابر امور واقع اتمی، و قضایای مولکولی بود؛ و چه در دوره‌ای که نفس الامر و متعلق باور را تک واقع‌های درهم‌بافته‌ای می‌دانست که از نسبت‌های چند سویه تشکیل می‌شوند؛ و چه زمانی که اعتقاد به فاعل شناخت را یک‌سره کنار نهاد و طرح قضایای پایه - منطقی و معرفت‌شناختی - را به دست داد. در همه این دوره‌ها، مانند انسانی که سوار بر اتوبوس یا قطار در حال نماز گزاردن به سوی کعبه است و با حرکت قطار، همچنان جهت خود را به طرف کعبه حفظ می‌کند، همچنان به نظریه مطابقت پای‌بند و وفادار ماند. روشن است که در هر دوره‌ای، متناسب با منظومه فکری‌اش در آن دوره، مطابقت را تبیین و تفسیر می‌کرد. او، هیچ‌گاه نظریه‌های بدیل را برای تبیین چیستی و تعریف صدق نپذیرفت و همیشه بر نارسایی و ناکارآمدی‌های نظریه‌های پراگماتیسم و تلائم تأکید و تصریح داشت.

یادداشت‌ها

1. Attitude
2. Entity
3. Genuine
4. Objective
5. Truth
6. False
7. *Philosophical Essays*
8. *An Inquiry into Meaning and Truth*
9. *Human Knowledge its Scope and Limits*
10. Correspondence
11. *The Problems of Philosophy*
12. *The Analysis Of Mind*
13. *My Philosophical Development*
14. A Single Object
15. Acquaintance
16. Believing
17. Judging
18. Complex
19. Subject
20. Object
21. Sense

۲۲. در زبان‌های تصریفی که افعال و اسامی صرف می‌شوند، این آرایش با حالت فاعلی، مفعولی و ... نشان داده می‌شود.

23. Single Fact
24. Entity
25. Nothing
26. Term
27. Interse

۲۸. البته نمی‌توان انکار کرد که در هر حکم، با هر یک از اجزای سازنده متعلق حکم، جدا جدا، نسبت آگاهی از آن‌ها را داریم. این نسبت گر چه مهم است، ولی گوهر حکم را به دست نمی‌دهد.

29. A Single Unity
30. Abstract
31. Corresponding Complex Object
32. Sensation
33. Occurrence
34. Objective Reference
35. The Objective
36. Image Proposition
37. Word Proposition
38. Prototype
39. Solid
40. Wittgenstein
41. Pictorial
42. Verifier
43. Physical
44. Convention
45. State of Affairs

46. Basic Proposition
47. Syntactical
48. Epistemological Theory
49. Experience
50. Inductive
51. Form
52. Technically
53. Behavioristic
54. Propositional Attitude
55. The Law of Excluded Middle
56. Type
57. Derivative
58. Verifiability

۵۹. در مواردی نیز که پیوندهای نحوی با جمله پایه در معرفت‌شناسی، جمله‌ای را «محتمل» (Probable) می‌سازد، بر اساس طرح کنونی، ناگزیر از انکار این امر هستیم که آن جمله صادق یا کاذب است.

60. Significant
61. Undefined
62. Exprese
63. Indicate
64. Data
65. Variable
66. Valid
67. Demonstrative
68. Significance
69. External Relation
70. Ostensively
71. Possible Fact
72. Electeron
73. Causal
74. Spatio - Temporal
75. Genral
76. Intension
77. Extension
78. Individual
79. Unexperienced
80. Yes-feeling
81. No- feeling
82. Prototype

کتابنامه

راسل، برتراند (۱۳۴۸)، تحلیل ذهن، ترجمه منوچهر بزرگمهر، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات خوارزمی؛ با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین.
همو (۱۳۶۲)، منطق و عرفان، ترجمه نجف دریابندری، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

- همو (۱۳۶۳)، *جستارهای فلسفی*، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، چاپ اول، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- همو (۱۳۶۷)، *مسائل فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- کاپلستون، فریدریک (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه* [جلد هشتم، از بتام تا راسل]، ترجمه بهاء‌الدین خرّم‌شاهی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی؛ انتشارات سروش.
- Ayer, A. J (1972), *Bertrand Russell*, New York: Viking Press.
- Hylton, Peter (1990), *Russell, Idealism, and the Emergency of Analytic Philosophy*, New York: oxford University Press.
- Loux, Michael. j (2006), *Metaphisic, A Contemporary Introduction*, New York and London: Routledge.
- Pears, David (1972), *Bertrand Russell and the British Tredition in philosophy*, London and Glasgow: Collin Clear- Type press.
- Russell, Bertrand (1943), *The Problems of Philosophy*, Seventeenth impression, New York: oxford university Press.
- Id. (1948), *Human Knowledge: its Scope and Limits*, New York: Simon and Schuster.
- Id. (1962), *an Inquiry into Meaning and Truth*, Victoria: Penquin Books Ltd.
- Id. (1966), *Philosophical Essays*, London: George Allen & Unwin Ltd.
- Id. (1984), *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 7, theory of Knowledge, The 1913 Manuscript, London: George Alle &Unwin.
- Id. (1992), *Logic and Knowledge* [:Essays 1901-1950], Edited by RoBert Chorles Marsh, London and New York: Routledge.
- Id. (1993), *My Philosophical Development*, London: Routledge.
- Id. (1994), *the Collected papers of Bertrand Russell*, vol. 4, Foundations of Logic, London: George Alle & Unwin.
- Id. (1997), *the Analysis of Mind*, with an introduction by Thomas Bldwin, London: Routledge.