



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11. Issue 2. successive No. 21. fall - winter 2026

**The Quality of “Reference” (*Irjā*)
through Words from the Perspective of
Analytic Philosophy, and its Examination
with Emphasis on the Philosophical
Views of ‘Allāmah Muḥammad-Taqī
Miṣbāḥ Yazdī¹**

Mahdi Ahmad Khan-Beigi²

ABSTRACT

In Frege’s view, every form of reference (*irjā*) from a word to an extra-mental object occurs solely through the mediation of conceptual representation. By contrast, Russell and the early Wittgenstein maintained that applying such a theory leads to the problem of relativism. To escape this difficulty, they adopted two philosophical doctrines. First, in order to exit the realm of the mind, awareness must, via concepts, terminate in knowledge in which the subject is directly acquainted with a particular existing object in the outside world. Second, following from this epistemic doctrine, they inferred a linguistic doctrine: in linguistic propositions, there are always words that contain no descriptive or conceptual meaning whatsoever, but are coined solely to serve as directly referential devices pointing to realities with which we are immediately acquainted. ‘Allāmah Miṣbāḥ Yazdī, in evaluating these two doctrines, sides with Frege regarding the second doctrine (concerning the impossibility of purely non-descriptive words), while granting Russell and Wittgenstein partial correctness regarding the first doctrine, but only in the domain of *qaḍāyā-yi khārijīyyah* (propositions about extra-mental states of affairs). After a brief examination of the second doctrine, this article—using a descriptive-analytic method—offers an extended analysis of the first doctrine, namely the “impossibility of direct reference of words” (*imtinā’-i dalālat-i mustaqīm-i alfāz*). It then considers the implications of this debate for the nature of “meaning” (*ma’nā*), the proper task of philosophy, and the determination of philosophical method.

KEYWORDS: word, concept, reference (*irjā*), the fact (*amr-i wāqī*).

1. Received: 2025.September.27 Accepted: 2025.December.8

2. Assistant Professor, the Department of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran; Email: beygi@iki.ac.ir

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

کیفیت «ارجاع» از طریق الفاظ از منظر فلسفه تحلیلی و بررسی آن با تکیه بر آراء فلسفی استاد مصباح یزدی^۱

مهدی احمد خان بیگی^۲

چکیده

در نگاه فرگه، هر نوع انتقال از طریق لفظ به یک شیء در عالم خارج، صرفاً از طریق بازنمایی مفاهیم صورت می‌گیرد. از طرف دیگر، راسل و ویتگنشتاین اول بر این باورند که اطلاق چنین نظریه‌ای با اشکال نسبیت‌گرایی مواجه است. ایشان برای برون‌رفت از این مشکل، به دو آموزه فلسفی باور داشتند. اول اینکه برای خروج از عالم ذهن، لازم است آگاهی‌ها از طریق مفاهیم، به آگاهی‌هایی ختم گردند که فاعل شناسا به نحو مستقیم از شیئی برقرار در خارج مطلع باشد. به تبع این آموزه، آموزه دومی را در ساحت زبان نتیجه گرفتند: در عبارات زبانی همواره الفاظی حاضرند که حاوی هیچ معنای وصفی و مفهومی نبوده، تنها برای اشاره مستقیم بر حقایقی که از آنها آگاهی مستقیم داریم، جعل گشته‌اند. در این میان، علامه مصباح در خصوص آموزه دوم، حق را به فرگه و در خصوص آموزه اول تنها در بخش قضایای خارجی، حق را به راسل و ویتگنشتاین می‌دهند. این مقاله بعد از بررسی اجمالی آموزه دوم، به نحو مبسوط و با بهره‌مندی از روش توصیفی-تحلیلی، به آموزه اول (امتناع دلالت مستقیم الفاظ) می‌پردازد و در وهله بعد به ثمره نزاع مزبور در ماهیت «معنا»، وظیفه فلسفه و تعیین روش فلسفی نیز اشاره دارد. **کلیدواژگان:** لفظ، مفهوم، ارجاع، امر واقع.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۹/۱۷

۲. استادیار گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران. رایانامه: beygi@iki.ac.ir

چیستی «ارجاع» و چگونگی تحقق آن از منظر فیلسوفان تحلیلی

«فلسفه» در اصطلاح رایج، به شناخت ما از عالم هستی می‌پردازد، اما هستی‌شناسی چگونه ممکن است؟ هر یک از حقایق برقرار در متن عالم خارج، هویتی مستقل و متشخص برای خود دارد. از این رو برخی از اندیشمندان نتیجه گرفته‌اند که آگاهی از خارج، وقتی تأمین می‌گردد که متعلق این نوع آگاهی دست‌کم یک موجود متشخص خارجی باشد و در قالب یک قضیه شخصی اظهار گردد. برای ارزیابی این ادعا، ابتدا باید به این مسئله پاسخ داد که آیا می‌توان به حقیقتی متشخص در متن عالم خارج پی برد؟ اگر پاسخ به این سؤال مثبت باشد، مسئله دیگر اینست که چگونه به شیء متشخص خارجی منتقل می‌گردیم؟ این سؤال به شکل دیگر و با کمی تغییر و البته مرتبط با زبان و عبارات زبانی در فلسفه تحلیلی طرح می‌گردد؛ فیلسوفان تحلیلی عموماً بر این باورند که باید در میان عبارات زبانی، در نهایت تعبیری نهاده‌ای باشد که ما را به خارج رهنمود گردد. در غیر این صورت با سلسله‌ای از محمول‌ها بدون هیچ موضوعی و با سلسله‌ای از مسندها بدون هیچ مسند الیه مواجهیم و در نتیجه ساختار گزاره خبری از میان رفته و عبارات در زبان فلسفی، صرفاً بیانگر یک سری روابط میان اوصاف و نسب در قالب مفاهیم و معانی در ذهن است و هیچ بخشی از آن با خارج در ارتباط نبوده و خبر از واقع در زبان فلسفه، سالبه به انتفاء موضوع تلقی خواهد شد. از منظر ایشان، نقطه اتصال زبان با جهان و انتقال به عالم خارج و لحظه رویارویی فاعل شناسا با شیء متشخص خارجی را اصطلاحاً «ارجاع» نامیده و به چگونگی تحقق چنین انتقالی، «کیفیت ارجاع» اطلاق می‌شود (Martinich, 2005, 9-10)، مطابق با این اصطلاح، سؤال مزبور را می‌توان به نحو خلاصه اینگونه پرسید: «ارجاع» چگونه به وقوع می‌پیوندد؟ نحوه دلالت واژگان و تعبیری که از طریق آنها به شیء متشخص خارجی منتقل می‌شویم، چگونه است؟

برخی از فیلسوفان تحلیلی مانند فرگه و استراوسون معتقدند گرچه انتقال به شیء متشخص خارجی، از طریق مفاهیم حاوی اوصاف و نسب عام (اجزاء غیر اشباع شده گزاره) تضمین نمی‌گردد، اما این بدین معنا نیست که این انتقال، بدون واسطه هیچ مفهوم و معنایی تحقق می‌یابد. در نگاه ایشان، دلالت و انتقال از لفظ در ساحت زبان بر حقیقتی متشخص در ساحت خارج (ارجاع) همواره با واسطه فهم مفاهیم و اوصاف محقق می‌گردد (یعنی به ازاء هر لفظ در قالب یک گزاره، معنا و مفهومی وجود دارد که با استعمال آن لفظ، آن معنا متبادر می‌گردد). سپس این اوصاف و معانی اگر به گونه‌ای باشد که تنها بر یک حقیقت مشخص در عالم واقع منطبق باشد - مانند آنچه در اسامی اشاره، نام‌های خاص یا اوصاف معین تحقق دارد - آنگاه از طریق تطبیق آن مفهوم خاص، تنها به آن شیء متشخص منتقل شده و بدین

روی ارجاع از طریق صدق، رخ می‌دهد، نه اینکه این انتقال بی‌واسطه مفاهیم باشد. البته فرگه معنا و مفهوم را امری ذهنی نمی‌دانست و برای آنها عالمی غیر از ذهن و برتر از عالم محسوسات قائل بود (ودبرگ، ۱۳۹۵: ۱۵۴-۱۵۵ و سرل، ۱۳۹۹: ۴۷-۴۸ و Martinich, 2005: 12)، مطابق با رویکرد مزبور «معنا» - یعنی آنچه که یک لفظ به طور مستقیم برای دلالت بر آن وضع می‌گردد - صرفاً همان مفاهیم و اوصاف است، نه اشیاء خارجی، خواه موطن اولیه مفاهیم و معانی را خود ذهن بدانیم یا اینکه برای آن موطنی برتر از ذهن در نظر بگیریم که ذهن با ارتباط با آن، از مفاهیم و معانی مطلع می‌گردد - اما اشخاص دیگر همچون راسل، ویتگنشتاین اول نظر دیگری دارند و دانلان، پاتنم و کریپکی نیز از آنها متأثرند (سرل، ۱۳۹۹: ۴۷-۵۰). در نگاه ایشان، ارجاع به شیء مشخص خارجی، باید بدون واسطه هیچ مفهوم و معنایی صورت پذیرد، خواه مفهوم دارای محتوای وصفی یا نسبی باشد یا نباشد و خواه موطن مفاهیم را ذهن یا عالمی برتر از آن بدانیم. ایشان بر این باورند که نظریه فرگه در باب کیفیت شناخت هستی، با اشکال ایده‌آلیسم و ذهن‌گرایی مواجه است؛ حتی اگر آگاهی از طریق مفاهیم و معانی وصفی را پذیرا باشیم، برای پاسخ به اشکالات روان‌شناسی‌گرایان و جهت برون‌رفت از ذهن و فروض آن، لازم است که این نوع آگاهی‌ها به آگاهی‌هایی ختم گردند که فاعل شناسا به نحو مستقیم و بدون واسطه‌گری مفاهیم و معانی وصفی، از موصوف آن اوصاف و تحقق بالفعل اش در متن عالم خارج مطلع باشد. از منظر ایشان، آگاهی مستقیم از یک شیء برقرار در متن عالم خارج، تنها وقتی میسر می‌گردد که انسان توسط یکی از حواس پنج‌گانه خویش از امری در وراء خود متأثر گردد؛ بنابراین رویکرد آگاهی از خارج محدود به امور فیزیکی و روش کشف آن، محصور در روش حسی خواهد شد (Russell, 1959, 66-67 & 1914, 73-80)، به تبع این باور، به نتیجه دیگری نیز در ساحت زبان اذعان دارند. معتقدند سلسله گزاره‌های حاکی از عالم خارج باید به «گزاره اتمی» ختم گردند، گزاره‌ای که محمول آنها بیانگر یک وصف و ویژگی است، اما موضوع آن، عبارتی است که استعمال آن ما را به صورت مستقیم (بدون واسطه مفهوم و بدون لحاظ هیچ معنای وصفی) به یک شیء مشخص و برقرار در متن عالم خارج منتقل می‌سازد و بدین روی می‌توان از اشکال اتکا و اکتفا به روابط محمول‌ها در ذهن جهت شناخت عالم خارج رهایی یافت. در نگاه ایشان، اسامی اشاره و نام‌های خاص (و نه اوصاف معین) چنین نقشی را در زبان ایفا می‌نماید (ودبرگ، ۱۳۹۵: ۱۸۳-۱۸۲؛ Russell, 1959: 165-166, 72, 89-92, 62-63, 26-28, 170 & 1985). جالب اینجاست که ایشان گزاره اتمی برآمده از حس را پایه و مبنا برای هر نوع آگاهی دیگر از عالم خارج تلقی می‌نمایند. خلاصه آنکه از منظر ایشان میان



کیفیت «ارجاع» از طریق الفاظ از منظر فلسفه تحلیلی و بررسی آن با تکیه بر آراء فلسفی استاد مصباح یزدی

ضرورت اختتام آگاهی‌های با واسطه مفهوم، به بی‌واسطه مفهوم با ضرورت اختتام عبارات حاوی معانی وصفی و مفهومی در زبان به عبارات فاقد معنا و مفهوم تلازم وجود دارد (سرل، ۱۳۹۹: ۴۷-۴۸ و Martinich, 2005: 9-11).

پیامدهای قول به امکان دلالت مستقیم الفاظ بر امور واقع در فلسفه تحلیلی

آنچه راسل در خصوص کیفیت ارجاع اظهار می‌کند، پیامدهای گوناگونی در فلسفه تحلیلی در پی دارد. بنابر این رویکرد:

اولاً: هرگونه آگاهی از خارج، باید به ارجاع به یک شیء فیزیکی در متن عالم خارج ختم گردد. ثانیاً: ارجاع از طریق صدق مفاهیم و اوصاف امکان‌پذیر نیست و لذا باید میان دو مبحث «ارجاع» و «صدق» تفکیک نمود (سرل، ۱۳۹۹: ۴۷-۴۸).

ثالثاً: گاهی «معنا» همان شیء خارجی متشخص است نه مفهوم در ذهن؛ لذا ویتگنشتاین می‌گوید: یک نام، یک شیء را معنا می‌دهد و این شیء معنای آن است (Martinich, 2005: 9-11). مطابق با این رویکرد، سنخ آگاهی از خارج که در قالب موضوع و محمول در گزاره اتمی متبلور می‌گردد، از سنخ مفاهیم و معانی ذهنی نخواهد بود، بلکه هر کدام صرفاً لفظ و واژه‌ای زبانی برای اشاره به آگاهی‌های مستقیم نسبت به حقایق مختلف است که در وراء انسان در متن عالم خارج به صورت بالفعل برقرار است؛ بدین روی، انعکاس آگاهی از عالم خارج، در حیطه الفاظ و عبارات زبانی محدود خواهد شد. رابعاً: همچنین مطابق با رویکرد مزبور در خود آگاهی مستقیم از هر یک از امور برقرار در متن عالم خارج هیچ خطایی متصور نیست، چرا که بین عالم و معلوم واسطه‌ای وجود ندارد (Russell, 1914: 92-93)، بلکه خطا در آگاهی، در مرتبه بعد، آن هنگام که می‌خواهیم آگاهی‌های مزبور را در قالب عبارت‌های زبانی، به مقاصد مختلف اظهار داشته و بین آنها ارتباط برقرار کنیم، رخ می‌دهد. در این مقام است که جهل نسبت به قواعد حاکم بر ساحت زبان، اعم از واژگان و ساختارهای زبانی، به استعمال نادرست زبان و عبارات زبانی و استفاده ناصحیح از ترکیب عبارات دامن می‌زند و بدین روی ممکن است خطا به آنچه که آگاهی مستقیمی از آن داریم، نسبت داده شود. در این نظریه، عمده اشکالات در هستی‌شناسی، در سوء تعبیر و کاربرست نادرست زبان و الفاظ خلاصه خواهد شد. در واقع ایشان در صدد هستند با حذف نقش ذهن و مفاهیم درون آن در انتقال انسان از الفاظ مستعمل در زبان به امور واقع در عالم خارج و همچنین با قول به آگاهی مستقیم به محسوسات، وظیفه هستی‌شناسی را که تا پیش از این، فلسفه

متصدی آن بوده و با روش برهان عقلی و تحلیل مفاهیم ذهنی صورت می‌پذیرفت را از این علم بازستانند و این وظیفه را به علوم تجربی بسپارند و آن را با روش اکتفا به داده‌های بی‌واسطه حواس تأمین نمایند. (Russell, 1959: 190, 264- 266 & 1985: 88-90, 123-124 & 1914: 53-55, 73-75) این گروه فلسفه را در نهایت بسان یک مراقب ترسیم می‌کنند که باید با تسلط بر قواعد حاکم بر مباحث زبانی و تحفظ بر دلالت مستقیم الفاظ، از هرگونه دخالت عقل و تحلیل‌های آن در کشف واقع ممانعت ورزد تا دانشمندان علوم تجربی اجازه پیدا کنند به کشف امور واقع نایل آیند (Russell, 1914: 42-43) (Russell, 1985: 110-115) & بدین روی زمین بازی فلسفه، نه ذهن بلکه زبان، بازیگران آن نه مفاهیم بلکه الفاظ، داورش نه عقل بلکه قواعد حاکم بر زبان و حیطة آن نه جهان بلکه محسوسات خواهد بود؛ اما این تناظر چهارگانه، بر یک باور اصلی استوار است و آن امکان انتقال و ارجاع مستقیم از برخی الفاظ در ساحت زبان، به حقایق برقرار در متن عالم خارج است. از این‌رو باید بررسی نمود که آیا با اتکا و اکتفا به برخی الفاظ، ارجاع امکان‌پذیر هست یا خیر؟

کیفیت «ارجاع» از منظر علامه مصباح

در فلسفه اسلامی به نحو عام و فلسفه علامه مصباح به نحو خاص، ظرفیت‌های مناسبی برای پاسخ به مسئله ارجاع و کیفیت آن نهفته است. مجال پرداختن به همه آنها، کتاب مستقلی را می‌طلبد، اما برای تعیین حدود و ثغور محل نزاع، به صورت فهرست‌وار به برخی از مهم‌ترین آنها با تأکید بر مبانی فلسفی علامه مصباح اشاره خواهیم نمود.

مطلب اول: فارغ از عوالم مورد قبول در هر مکتب فلسفی، این موضوع ربطی به خبری بودن گزاره‌های حملی ندارد. برخی فیلسوفان تحلیلی گمان نموده‌اند که اگر موضوع یک گزاره از آنچه ایشان مد نظرشان می‌باشد، حکایت ننماید، پس اساساً آن گزاره هیچگونه حکایتی ندارد؛ اما در نگاه فلسفه اسلامی، نهایت اینست که می‌توان در حکایت یک گزاره از واقع تشکیک کرده، آن را نفی نمود، نه اینکه اساساً حکایت آن را منتفی دانست.

مطلب دوم: عالم فیزیک و محسوسات به همراه عالم متافیزیک و مجردات، تنها بخشی از موجودات بالفعل و برقرار در متن عالم خارج است. اگر حتی منکر عالم متافیزیک باشیم، دست‌کم عالم درون و حالات خویش قابل انکار نیست، چرا که به آنها نیز آگاهی مستقیم داریم؛ به بیان دیگر، در کنار محسوسات، حالات درونی از جمله تصورات ذهنی که می‌توانند از وراء خویش حکایت نمایند نیز از معدومات نبوده، به نوبه خود به صورت بالفعل، در درون انسان به عنوان موجودی از موجودات برقرار،

در متن عالم خارج تحقق دارند و از تحقق آنها بدون واسطه هیچ مفهومی آگاهیم. در فلسفه علامه مصباح، تمامی قضایای تحلیلی و قضایای ترکیبی پیشین از نوع قضایای ریاضی اعم از حساب و هندسه، از رابطه واقعی و بالفعل میان نحوه حکایت مفاهیم که هم‌اکنون نزد خودمان حاضر هستند، حکایت دارند. با وجود اینکه این رابطه در ذهن و توسط ذهن، کشف می‌گردد، اما آگاهی از آن بدون واسطه هیچ مفهوم و به علم حضوری رخ می‌دهد، اما برخی از فیلسوفان تحلیلی گمان نموده‌اند که چون این دست از قضایا از موجودات بالفعل در عالم فیزیک حکایتی ندارند، پس اساساً از هیچ موجود بالفعل حکایت ندارند و در مرتبه بعد، خبری بودن این دست از قضایا را نفی نموده‌اند؛ حال آنکه اطمینان از این حقایق (مفاهیم و روابط میان آنها) اگر بیشتر از واقعیاتی که در وراء این مفاهیم تحقق دارد، نباشد کمتر نیست، چرا که از تحقق مفاهیم و روابط واقعی میان نحوه حکایت آنها به صورت مستقیم و بدون نیاز به واسطه‌گری مفاهیم آگاهیم (مصباح، ۱۳۸۲: ۲۵۱، ۳۰۰-۳۰۱)، از این‌رو خارج به معنای واقعی بودن و جزء اوهام نبودن، دست‌کم اعم است از ذهن و خارج از ذهن نیز اعم است از عالم فیزیک و متافیزیک.

مطلب سوم: گرچه قضایای تحلیلی و ترکیبی پیشین در فلسفه اسلامی، خبری بوده و از عالم مفاهیم و روابط واقعی و بالفعل میان نحوه بازنمایی آنها حکایت دارد، اما این بدان معنا نیست که با اکتفا به اینگونه گزاره‌ها بتوان از عالم ماوراء مفاهیم نیز حکایت کرده، خبر داد. در فلسفه اسلامی اینگونه قضایا، مساوی با قضایای حقیقیه بوده و قضایای حقیقیه در حکم قضایای شرطیه هستند و قضایای شرطیه گرچه بیانگر رابطه واقعی و بالفعل میان شرط و جزا می‌باشند، اما هیچگاه بیانگر تحقق شرط در عالم واقع نبوده و برای بیان تحقق شرط، از گزاره خارجی به بهره خواهیم برد (همان)، از این‌رو در فلسفه اسلامی، ارتباط قضایای حقیقیه با عالم خارج، منوط و مشروط به اختتام آنها -دست‌کم- به یک قضیه خارجی است، در غیر این صورت، انسان در فروض ذهن خویش و لوازم آن محصور و محدود خواهد بود و نخواهد دانست که کدامین فرض از فروض ذهن‌اش و کدامین لازمه از لوازم آنها در خارج محقق و بالفعل است.

مطلب چهارم: همچنین در فلسفه اسلامی -برخلاف نگاه فرگه- لازم است سلسله آگاهی‌های با واسطه مفهوم در قالب قضایای خارجی از اشیاء محقق در بیرون از ذهن نیز به آگاهی از شیئی ختم گردد که از آن به صورت مستقیم و بی‌واسطه مفهوم نیز آگاه باشیم؛ به بیان دیگر، سلسله قضایای خارجی نیز باید به قضیه‌ای ختم گردد که علاوه بر مفهوم قضیه، به مفاد و محکی آن گزاره که حقیقتی از حقایق بر قرار در بیرون از ذهن است نیز دست‌رسی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم داشته باشیم. در این صورت است

که می‌توانیم تطبیق ذهن و عین را به نحو بی‌واسطه احراز نماییم و الا با سلسله‌ای از مفاهیم به هم تنیده در ذهن مواجهیم که صرفاً ادعای چگونگی عالم خارج را دارند و هیچگاه نمی‌توان تطبیق آنها با خارج از ذهن را احراز نمود (همان، ۲۴۹-۲۵۱).

مطلب پنجم: به دلیل عدم استقرار موجود فیزیکی در یک نقطه و تغییر تدریجی دما در طول زمان، وجودش در یک لحظه و تمامی ابعاد وجودی‌اش در یک نقطه برای یک انسان، تحقق ندارد تا بتوان به آن آگاهی مستقیم داشت. با هر لحظه از موجود فیزیکی مواجه نمی‌شویم، الا اینکه وجودش در لحظه قبل از میان رفته و وجودش در لحظه‌های بعد بالقوه بوده، هنوز ایجاد نشده، لذا آگاهی مستقیم به قبل و بعد چنین موجودی توسط انسان امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین به رغم پذیرش ضرورت آگاهی‌های بی‌واسطه مفهوم از سوی فلاسفه اسلامی، اما بیشتر آنها -برخلاف نگاه برخی فیلسوفان تحلیلی همچون راسل- معتقدند که این نوع آگاهی از سوی انسان صرفاً به خویشتن و امور درونی که مجرد از ماده هستند، تعلق می‌گیرد و نه به امور محسوس در عالم فیزیک.

تقریر محل نزاع

از مطالعه تطبیقی دو رویکرد فلسفه اسلامی و برخی فیلسوفان تحلیلی همچون راسل در مبحث ارجاع، می‌توان به این نتیجه رسید که به رغم اختلافات اساسی میان آنها، اما هر دو در یک امر با یکدیگر اشتراک دارند. هر دو، لزوم اختتام آگاهی‌های بی‌واسطه، به آگاهی بی‌واسطه مفهوم نسبت به تحقق برخی حقایق بالفعل در وراء مفاهیم را می‌پذیرند، اما اختلاف از آنجا شروع می‌گردد که این دست از فیلسوفان تحلیلی معتقد می‌شوند حال که آگاهی‌های بی‌واسطه مفاهیم در ذهن، می‌بایست به آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم ختم گردد، دلالت الفاظی که از طریق حکایت مفاهیم و معانی وصفی بر یک شیء محقق در متن عالم خارج دلالت دارد نیز باید به الفاظی همچون اسامی اشاره یا نام‌های خاص در ساحت زبان ختم گردد که دلالت آنها بر آن شیء به نحو مستقیم و بدون واسطه مفهوم و معنای وصفی تدارک گردد. فلسفه اسلامی به رغم اذعان به اختتام اول، اما با چنین اختتامی در ناحیه الفاظ مخالف بوده، آن را محال می‌داند؛ یعنی اگر آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم از یک شیء بالفعل و محقق در وراء ذهن را نیز پذیرا باشیم، همواره انتقال ما از یک لفظ به همان شیء از طریق بازنمایی مفاهیم تدارک خواهد شد، بلکه اساساً دلالت مستقیم الفاظ ممتنع است، پس برای قضاوت صحیح در این منازعه، با یک سؤال اساسی مواجهیم؛ اگر از یک شیء محقق و بالفعل در وراء ذهن، آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم داشته باشیم،

آیا اساساً می‌توان بدون استفاده از ساحت ذهن و بدون بهره‌وری از هیچ مفهوم و معنای ذهنی، لفظی را در ساحت زبان برای دلالت مستقیم بر آن شیء برگزینیم، به گونه‌ای که به صرف استعمال آن لفظ در عبارات زبانی، بدون تبادر هیچ مفهوم و معنایی به ذهن، به آن شیء منتقل گردیم؟ یا اینکه به رغم عدم واسطه‌گری مفاهیم در آگاهی از برخی حقایق برقرار در متن عالم خارج، اما انتقال از طریق الفاظ در ساحت زبان به آنها، همواره از طریق تبادر یک مفهوم و حکایتش در ذهن تدارک می‌گردد؟ خواه آن حقایق در درون انسان تحقق داشته باشد یا در بیرون از آن و خواه فیزیکی باشد یا متافیزیکی. اگر همراه با فلسفه اسلامی، گزینه دوم را بپذیریم، معنایش آنست که هم‌زمان می‌توان به یک شیء محقق و برقرار در وراء ذهن، هم آگاهی مستقیم داشت و هم آگاهی از طریق ذهن و مفاهیم ذهنی، لذا اولین پرسش مقدماتی برای پاسخ به مسئله اصلی در این مقاله اینست که آیا اساساً می‌توان به یک شیء، هم علم حضوری داشت و هم علم حصولی؟

امکان اجتماع ارجاع مستقیم و غیر مستقیم به یک شیء و چرایی آن

به رغم آگاهی مستقیم و بی‌واسطه نسبت به وجود خود، حالات و مفاهیم ذهنی، اما در هنگام بروز این نوع آگاهی، می‌توان به همین امور با واسطه مفاهیم نیز آگاه بود (همان، ۱۷۶-۱۷۷)، مثلاً اگر در حین چشیدن مزه یک قطعه لیموترش هستیم، در همان هنگام تصویری از آن مزه در ذهن نقش می‌بندد که می‌توان از طریق آن تصور نیز به همان مزه، منتقل شد؛ پس در زمان واحد، واجد دو نحوه ارجاع هستیم، ارجاع اول اینست که به نحو مستقیم و بدون واسطه مفهوم به خود آن مزه خاص که در حال احساس‌اش می‌باشیم، توجه نماییم، همچنین می‌توان از طریق مفاهیم نیز به این مزه خاص منتقل گشت؛ یعنی در همان حین مزه کردن، می‌توان تصویری از آن ترشی خاص اخذ نمود و از طریق آن تصویر نیز به آن مزه منتقل شد. همان تصویری که بعد از انتفاء و از میان رفتن احساس ترشی نیز باقی می‌ماند و به عنوان یک خاطره می‌تواند برای همیشه ما را به ترشی خاص احساس شده در آن روز منتقل سازد. این تصور در همان زمانی که مزه ترشی را احساس می‌کردیم نیز وجود دارد، چرا که بعد از پایان آن احساس، چیزی وجود ندارد تا تصور بتواند از آن اخذ گردد؛ در نتیجه بعد از اتمام و نابودی ارجاع مستقیم نیز ارجاع از طریق مفهوم (به اصطلاح ارجاع از طریق توصیف) همواره ممکن بوده، در دسترس است. غیر از دلیل مزبور، دلایل دیگری نیز بر امکان ارجاع غیر مستقیم در ضمن ارجاع مستقیم وجود دارد. به دلیل نقش برخی دلایل در مباحث بعدی، در ادامه به آنها اشاره می‌رود.

انحصار گزارش از شیء خارجی در ارجاع از طریق مفاهیم؛ چالش نظریه «ساختارگرایی» در فلسفه تحلیلی هرگاه بدون واسطه مفهوم، به تحقق شیء مشخص و واحدی منتقل گشته و آگاهی مستقیم صورت می‌پذیرد، در آن لحظه می‌یابیم که تنها با یک حقیقت به اصطلاح «بسیط» که هیچ تعدد و کثرتی در آن نیست، مواجه‌ایم. برای مثال، وقتی که احساس درد در ما ایجاد می‌گردد، تنها به خود این احساس - یعنی صرفاً همان حقیقت دردی که بر ما عارض گشته - منتقل می‌شویم، تا جایی که اگر در کنار درد، حالت دیگری مانند غم نیز بر ما عارض گردد، آن را ارجاعی دیگر به شیء دیگر محسوب می‌نماییم؛ اما چیزی نمی‌گذرد که آن حقیقت بسیط، در قالب گزارش‌های متعدد و قضایای مختلف در ذهن انعکاس یابد، گزارش‌هایی که در عین تمایز و تفاوت، همگی صرفاً رو به آن حقیقت بسیط و مشخص دارد. معمولاً در مثال درد گفته می‌شود: «شیئی موجود است»، «این شیء، درد است»، «این درد، بالفعل و واقعی است»، «این درد، خیلی زیاد است»، «این درد، واحد است»، «این درد، هویت و تشخص دارد» و ...

حال سؤال اینست که این کثرت، تمایز و تفصیل در گزارش‌ها و عبارات زبانی، از شیء واحد و متشخص خارجی به نام «درد»، چگونه ممکن می‌گردد؟ آیا در همه این گزارش‌ها، در کنار ویژگی «درد»، امور دیگری به نام «وجود درد»، «برقرار بودن درد»، «شدت درد» و «وحدت درد» نیز برقرار است که با «درد» نسبتی دارد؟ با عنایت به اشراف حضوری از وحدت و بساطت حالت «درد»، این گزینه نامحتمل است؛ به بیان دیگر، هرگاه بدون واسطه مفهوم با شیء مشخص و محقق در وراء ذهن مواجه می‌گردیم، می‌یابیم که با شیئی واحد و یک‌پارچه مواجه‌ایم که هیچ جزئی ندارد، با این حال، هر کدام از این حقایق متشخص را به گونه‌ای می‌یابیم که در ضمن بساطت (یعنی یکپارچه بودن و جزء نداشتن)، دارای ویژگی‌ها و اوصاف متکثر و مختلف است، اوصافی که وجود هر یک از آنها در خارج، عین وجود منشأ انتزاع‌شان بوده و خواهان مایبازاء جداگانه از وجود موصوف خویش نیست و از این‌رو لطمه‌ای به بساطت و وحدت موصوف خویش وارد نمی‌سازد. برای مثال، هنگامی که درد خاص و شدیدی در اثر خرابی دندان بر ما عارض می‌گردد، حقیقت، ماهیت، وحدت، شدت و بساطت دردی که در حال احساس آن هستیم، چیزی جز خود آن احساس درد، نیست؛ در عین اینکه همه این ویژگی‌ها در متن عالم خارج تحقق دارند، اما وجود همه آنها در همان احساس درد خلاصه می‌شود. اینگونه نیست که ما به دو چیز ارجاع پیدا کنیم، یکی احساس درد و دیگری حقیقت درد که در قالب وجود دیگر به آن ضمیمه شده باشد؛ یا اینکه درد یک چیز باشد و وحدت و شدت آن برای خود، وجود دیگری داشته باشد. همه این اوصاف، مانند «حقیقت» درد و خیالی نبودن‌اش، «درد بودن» آن و غم و شادی نبودن‌اش، «وحدت»

درد و کثرت نداشتن‌اش، «شدت» درد و ضعیف نبودن‌اش و «بساطت» درد و دارای اجزاء نبودن‌اش، همگی به لحاظ وجودی یک حقیقت بیش نیست و آن حقیقت، همان حقیقت دردی است که هم اکنون در حال احساس‌اش می‌باشم. به رغم آنکه این اوصاف در خارج به چند وجود تحقق ندارند، اما هنگامی که در ذهن و زبان منعکس می‌گردند، متکثر می‌شوند. بنابراین با یک مسئله اساسی مواجه می‌شویم؛ چگونه پس از ارجاع مستقیم به حقیقت واحد و بسیط مانند درد، شاهد تکثر آگاهی خویش در قالب عبارات زبانی و گزاره‌های مختلف هستیم؟ این تکثر چگونه پدیدار می‌گردد؟

از خوانش خاص علامه مصباح در مسئله اصالت وجود، می‌توان به جواب خاص ایشان در این موضوع پی برد (همان، ۳۴۹، ۱۷۶-۱۷۷). این تکثر در نگاه ایشان، صرفاً حاصل از تکثر مفاهیمی است که می‌توانند هر کدام از حقیقت واحدی به نام «درد» حکایت نمایند؛ چرا که مفهوم و عبارت واحدی در ذهن و زبان وجود ندارد که بتواند از تمامی این حیثیات به نحو یکجا حکایت نماید؛ لذا مثلاً وحدت آن را با مفهوم «واحد»، شدت‌اش را با مفهوم «شدید»، تحقق‌اش را با مفهوم «موجود»، ماهیت‌اش را با مفهوم «درد» و جزء نداشتن‌اش را با مفهوم «بسیط» درک می‌کنیم. به بیانی بهتر، حقیقت درد، یک امر بیش نیست و همچنین هیچ جزئی ندارد (بسیط است)، اما هنگامی که ذهن از دریچه‌های مختلف مفهومی به آن حقیقت واحد و بسیط می‌نگرد، می‌یابد که آن حقیقت می‌تواند مصداقی برای تمامی مفاهیمی همچون «واحد»، «درد»، «موجود»، «بسیط» و «شدید» باشد، چرا که خود وجود درد که بر من عارض گشته، به گونه‌ای است که تمامی این ویژگی‌ها را در عین بساطت خویش، داراست؛ یعنی هم به گونه‌ای است که در کنار آن، وجود دیگری تحقق ندارد تا بتواند مصداق برای مفهوم «کثیر» واقع شود؛ همچنین همین امری که «واحد» است، به گونه‌ای است که خیالی نیست و حقیقتاً در خارج «موجود» است؛ همچنین همین امری که «واحد» و «موجود» است، شبیه به یک درد ضعیف نیست و «شدت» آن من را آزار می‌دهد؛ همچنین همین امری که «واحد»، «موجود» و «شدید» است، به گونه‌ای است که هیچ جزئی ندارد و «بسیط» است. از آنچه بیان شد می‌توان به این نتیجه مهم رسید که بروز کثرت در عبارات زبانی و تفصیل گزارش‌ها از امر واحدی که از وحدت و تشخیص‌اش آگاهی مستقیم داریم، محصول واسطه‌گری مفاهیم متعدد در ذهن و تمایز حکایت آنها از آن تک شیء متشخص و بسیط در عالم خارج است، نه زائیده تغایر وجودی ویژگی‌ها در آن شیء. مفاهیمی که هر کدام همچون دریچه‌ای هستند که از طریق تمایز بازنمایی‌شان، هر بار جلوه‌ای خاص از آن وجود واحد را، برای ما نمایان ساخته، در ذهن منعکس می‌سازند. اگر مفاهیم در کار نبودند، نگاه به حقیقت درد از دریچه‌های مختلف

مفهومی امکان نداشته و در آن صورت در همان ارجاع مستقیم و احساس درد باقی می‌ماندیم و نمی‌توانستیم هیچ یک از ویژگی‌های این حالت را به نحو تفصیلی درک کنیم؛ لذا اگر شاهد کثرت در گزارش‌هایی هستیم که رو به شیء واحدی دارند، قطعاً به این دلیل است که پای مفاهیم متکثر جهت حکایت از آن حقیقت واحد به میان آمده است.

از آنچه بیان شد می‌توان به این نتیجه دست یافت که وقتی حالتی مانند درد بر ما عارض می‌گردد، تحقق هر دو نحوه ارجاع به صورت توأمان ممکن است؛ یکی ارجاع مستقیم و بی‌واسطه مفهوم است که در قالب همان دردی که در حال احساس‌اش هستیم، محقق است؛ اما ارجاع دیگر به حالت درد، از طریق مفاهیم متفاوت صورت می‌پذیرد. در این نوع ارجاع است که آگاهی تفصیلی از ویژگی‌ها و اوصاف متعدد درد، در قالب گزارش‌های متمایز تدارک شده، تأمین می‌گردد. همچنین یادآوری و به اشتراک گذاشتن اطلاعات با دیگران تنها از طریق این نوع ارجاع امکان‌پذیر است.

اما راسل و ویتگنشتاین اول که واسطه‌گری مفاهیم را قبول ندارند، دست‌کم در آغاز آراء فلسفی خویش، به قدری بر قول خود مصر بودند که حاضر گشتند اشراف حضوری خویش از وحدت و بساطت احساس «درد» را کنار گذاشته و تظاهر به ترکیب آن از یک ذات و چندین ویژگی متغایر نمایند. به بیان دیگر، چون واسطه‌گری مفاهیم بین الفاظ و حقایق برقرار در متن عالم خارج را قبول ندارند، از این رو نمی‌توانند تغایر عبارت موضوع و محمول را نشانه از تغایر مفاهیم بدانند و لذا مجبورند هم علت تعدد و تغایر عبارات مستعمل در گزاره را و هم چرایی تطابق (صدق) آن بر عالم خارج را از طریق رساندن تعداد موجودات برقرار در متن عالم خارج به تعداد الفاظ مستعمل در گزاره اتمی و تناظر یک به یک میان اجزای سازنده گزاره با ساختار خارج، تأمین و تضمین نمایند (نظریه ساختارگرایی). (Wedberg, 1984, 148-149 & Russell, 1985, 15-17, 20-22, 26-27 & 1959, 169-173) حال آنکه چنانچه بیان شد، هر چه قابل انکار باشد، فهم تشخیص و بساطت آن دسته از امور واقع مانند احساس «درد» که تحت اشراف حضوری هستند، قابل انکار نخواهد بود. البته با بیان دیگری نیز می‌توان به آنچه که در فلسفه ایشان مورد غفلت قرار گرفته، توجه نمود. زمانی که از تحقق، وحدت، فعلیت و شدت درد در درون خویش گزارش می‌کنیم، در چه صورتی این گزارش‌ها صادق خواهند بود؟ به بیان دیگر، انتظار و توقع ما از صدق این عبارات در صورت تحقق چه شرایطی تأمین گشته و بر تطبیق چه اموری منوط است؟ آیا این گزارش‌ها تنها در صورتی صادق‌اند که هر کدام از اوصاف مزبور برای خود واقعی منحاز از موصوف خود (یعنی درد) و از دیگری داشته باشد؟ اگر فرض بگیریم که تنها وجود درد شدیدی که بر من عارض گشته در متن عالم خارج برقرار است و هیچ موجود دیگری - نه در عرض آن

(در همان طبقه امور مشخص) و نه در طول آن (در طبقات بالاتر) - برقرار نباشد، آیا در بردارندگی همان وجود درد نسبت به ویژگی های مزبور برای احراز صدق این گزارش ها کفایت نمی کند؟ اگر آن درد واقعاً تحقق داشته و خیالی نباشد، واحد بوده و در کنارش درد دیگری نباشد، همچنین، شدت داشته و کم نباشد، آیا در فرض مزبور، باز هم به چیز دیگری جهت احراز صدق این دست از گزاره ها نیاز مندیم؟ به بیان دیگر، حتی کسانی که قائل به نظریه طبقات هستند - مانند راسل - تحقق برخی امور برقرار را در متن عالم خارج می پذیرند. حال اگر هر کدام از آن حقایق یگانه، در ضمن وحدت خویش، حقیقت، تشخص، فعلیت و شدت مشخصی داشته باشد، آیا لازم است که قائل به وجود امور دیگری چه در آن طبقه یا طبقات دیگر باشیم تا صدق این اوصاف در قالب عبارات زبانی تضمین گردد؟ پاسخ به این سؤالات به وضوح منفی است؛ از این رو حد لازم و شرایط مورد انتظار از صدق این دست از گزارش ها، روشن می سازد که اوصاف موصوف نسبت به برخی از اوصاف نیاز به تحقق موجود دیگری چه در طبقه وجود موصوف و چه در طبقات بالاتر ندارد و بدین روی نظریه ساختارگرایان در فلسفه تحلیلی ابطال می گردد.

آیا دلالت مستقیم الفاظ بر امور خارجی ممکن است؟

از آنچه تا کنون بیان شد به این نتیجه رسیدیم که از طریق مفهوم نیز می توان به شیئی که به صورت مستقیم آگاهیم، منتقل گشت و در واقع آگاهی حضوری به یک شیء، نافی آگاهی حصولی از همان شیء نیست. همچنین آگاهی از طریق الفاظ مستعمل در یک گزاره برای ارجاع به یک شیء، می تواند از طریق واسطه گری مفاهیم تدارک گردد؛ اما مسئله اینست که آیا اساساً می توان توسط برخی الفاظ به صورت مستقیم و بدون واسطه گری مفاهیم به شیئی که از آن آگاهی مستقیم داریم، منتقل گشت یا اینکه هر وقت پای انتقال از طریق لفظ به یک شیء در میان است، این انتقال همواره و لزوماً تنها از طریق بازنمایی مفاهیمی که از آن لفظ به ذهن متبادر می گردد، تدارک می شود؟ به بیان دیگر، آیا می توان الفاظ را برای دلالت مستقیم بر حقایقی که از آنها آگاهی مستقیم داریم، جعل نمود، یا اینکه امکان چنین جعل و دلالتی وجود ندارد و الفاظ در نهایت برای دلالت بر مفاهیم جعل می گردند و سپس این مفاهیم هستند که به دلیل اقتضای ذاتی خویش مبنی بر قابلیت حکایت، می توانند شخص را به اموری در وراء خود منتقل سازند؟ برای مثال، آن هنگام که با الفاظی همچون اسامی اشاره مانند «این» یا «آن» و اسامی خاص مانند «علی» یا «حسن» به وجود مشخصی که در متن عالم خارج برقرار است، منتقل می شویم، آیا این انتقال یک انتقال مستقیم و بی واسطه مفهوم است یا انتقالی با واسطه مفهوم؟ مثلاً آن هنگام که

غم بر من عارض می‌گردد، آیا می‌توان به طور مستقیم و بدون نیاز به مفاهیم و صرفاً از طریق الفاظی همچون «این غم» به خود آن غم که در حال احساس‌اش هستیم، منتقل شد یا اینکه برای این انتقال، غیر از لفظ، پای مفاهیم نیز به عنوان واسطه دوم در میان است؟

امتناع دلالت مستقیم الفاظ بر امور خارجی

کسانی که امکان انتقال مستقیم از طریق الفاظ به حقایق برقرار در متن عالم خارج را پذیرا هستند، می‌توانند بدین شکل از نظریه خویش دفاع نمایند: اگر واقعیتی نزد انسان حاضر نباشد، معقول است که لفظ در ازاء مفهوم وضع گردد تا به مدد بازنمایی آن مفهوم، به واقعیت مزبور منتقل شویم. اما آن هنگام که واقعیت خاصی نزد انسان حاضر بوده و انسان بدون واسطه مفهوم از آن مطلع است، چرا نتوان لفظ را مستقیماً برای آن واقعیت وضع نمود؟ به راستی استفاده از مفاهیم در فرض مزبور چه ضرورتی دارد؟ به بیان دیگر، چرا دلالت و وضع یک لفظ به طور مستقیم برای شیء برقرار در متن عالم خارج محال باشد؟ برای مثال، گاهی اوقات مادر برای برحذر داشتن کودک خردسال خویش از خطر سوختن، با نزدیک کردن دست بچه به شیء داغ، آن را با رویدادی ضعیف و مستقیم از احساس داغی مواجه کرده، سپس از کلمه «جیز» برای اشاره به همین رویداد بهره می‌برد تا در مواقع مشابه با استعمال این واژه، وی را با یادآوری آن احساس، از خطر در کمین برحذر دارد. حال سؤال اینست که آیا وضع واژه «جیز» و انتقال این کودک از طریق آن به احساس داغی که هم‌اکنون در حال ادراک آن است، انتقالی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم است یا با واسطه مفهوم؟

به نظر می‌رسد که این نحوه احتجاج درست نباشد. اما قبل از اقامه دلایل متعدد بر رد نظریه فوق، بیان یک نکته ضروری است. همانگونه که در مباحث معرفت‌شناسی بیان شده است، به هر مفهوم از دو حیث می‌توان نظر داشت؛ یکی از حیث وجود و دیگری از حیث بازنمایی و حکایت‌اش از وراء خویش. کسانی که معتقدند برای جعل و دلالت الفاظ، نیاز به واسطه‌گری مفاهیم است، هیچگاه مرادشان این نیست که لفظ برای اشاره به مفهوم از حیث وجودش جعل می‌گردد. مثلاً واژه «اسب» هیچگاه برای انتقال به مفهوم اسب جعل نمی‌شود، بلکه برای انتقال به این مفهوم، از واژه «مفهوم اسب» بهره می‌بریم؛ لذا مراد ایشان از تعبیر مزبور اینست که الفاظ در ازاء مفاهیم از حیث حکایت و قابلیت بازنمایی‌شان از وراء خویش وضع می‌گردند، سپس این مفاهیم هستند که به دلیل اقتضای ذاتی خویش مبنی بر قابلیت حکایت از وراء خود، می‌توانند انسان را به حقایق برقرار در متن عالم خارج منتقل سازند؛ به تعبیر دقیق‌تر

و مطابق با این نگاه، الفاظ به قصد تخاطب و انتقال مراد و مقصود خویش به دیگران جعل و قرارداد می‌شود. از آنجا که مراد هر فرد در قالب مفاهیم شکل می‌گیرد و این مفاهیم شخصی بوده، به دیگری قابل انتقال نمی‌باشد، از این رو نیازمند به وضع و قرارداد علاماتی هستیم که مواجهه با آن، هر شخص را به مفهوم مورد نظر در ذهن خویش منتقل ساخته، بدین روی امکان تفهیم و تفاهم فراهم گردد. پس می‌توان گفت از منظر ایشان هر لفظ معنادار، در ازاء اشاره به حقیقتی که توسط یک مفهوم از آن حکایت می‌شود، وضع می‌گردد، حتی اگر از آن حقیقت آگاهی مستقیم داشته باشیم. اما چنانکه بیان گردید برخی از فیلسوفان تحلیلی، معتقد به لزوم اشاره مستقیم برخی الفاظ «مانند اسامی اشاره و نام‌های خاص در گزاره‌های اتمی» به امور واقع از طریق الفاظاند. اینک با اقامه برخی دلایل می‌خواهیم، این نظریه را رد نماییم. برخی از این دلایل به امتناع اشاره مستقیم الفاظ نظر دارد و برخی به تناقض میان این نظر با دیگر آراء این دست فیلسوفان توجه دارد. لازم به ذکر است که تمامی این ادله از فلسفه اسلامی و خصوصاً فلسفه علامه مصباح یزدی الهام گرفته شده است.

دلیل اول

هدف از جعل لفظ، انتقال به یک شیء خاص است و این نوع انتقال منوط به تشخیص آن شیء از میان دیگر اشیاء است، از این رو اگر بخواهیم لفظی را صرفاً برای اشاره و انتقال به یکی از معلومات حضوری خاص و مشخص خویش جعل نماییم، لازم است که پیش از آن، این معلوم حضوری را از امور دیگر از جمله دیگر معلومات حضوری تفکیک نماییم. هرچند این معلومات حضوری نزد ما به صورت منفک و جدا حاضرند، اما حتی آگاهی مستقیم نسبت به تفکیک آنها از یکدیگر در گرو فهم ویژگی‌های هر یک از آنهاست. فهم ویژگی‌های آنها نیز منوط به بررسی آنها از حیثیات مختلف است. همان‌گونه که در تبیین نظریه علامه مصباح بیان گشت، با عنایت به وحدت و بساطت معلوم حضوری، نظر به یک شیء از حیثیات مختلف نیز تنها وقتی می‌سور است که هر بار مفهوم خاصی را در نظر گرفته و قابلیت حکایت آن را از معلوم حضوری مورد نظر رصد نماییم و بدین روی به فهم تفکیک معلومات حضوری از یکدیگر نایل آییم. حال بعد از فهم منفک یک حقیقت، می‌توان لفظی را برای نشان دادن آن جعل کرده، اعتبار نمود؛ اما یادمان نمی‌رود که برای انتقال مستقیم به این معلوم حضوری خاص، نه تنها باید آن معلوم حضوری پیش ما حاضر باشد، بلکه باید فرایند فهم انفکاک این معلوم حضوری که از طریق مفاهیم می‌سور گشته بود، دوباره طی گردد تا از طریق بازنمایی آن مفاهیم به معلوم حضوری مورد نظر منتقل

شویم، در غیر این صورت نمی‌توان فهمید که لفظ مزبور برای کدام معلوم حضوری وضع گشته بود و لذا انتقال محقق نخواهد شد. تا بدین جا به ضرورت واسطه‌گری مفاهیم در مقام جعل پرداختیم، اما در مقام استعمال نیز چنین ضرورتی برقرار است، توضیح آنکه:

ما همواره به امور متعدد و مختلف در یک لحظه، آگاهی مستقیم داریم؛ حال بعد از جعل لفظ، آنگاه که نوبت به استعمال می‌رسد، این مسئله مطرح است که چگونه می‌توان مطمئن گشت که مراد از لفظ مزبور، این معلوم حضوری خاص از میان معلومات حضوری متعدد است؟ چگونه جلوی سردرگم شدن را می‌توان گرفت؟ ممکن است گفته شود آنچه لفظ را برای آن جعل نمودیم، هم‌اکنون پیش ما حاضر است و ما از آن بدون واسطه مفهوم آگاه هستیم، اما در پاسخ باید گفت: دیگر معلومات حضوری نیز نزد ما حاضر بوده و بدون واسطه مفهوم از آنها نیز مطلع ایم. با فرض آنکه مقام جعل لفظ مستقیم باشد، اما مقام استعمال نیازمند واسطه‌گری مفاهیم است؛ یعنی اگر لحظه‌ای از زمان جعل لفظ بگذرد و از آنچه این لفظ را در ازاء آن وضع نموده‌ایم، مفهومی در ذهن نباشد، آنگاه نمی‌توانیم متوجه شویم که این لفظ را در لحظه قبل در ازاء چه چیز وضع نمودیم. ممکن است گفته شود خاطره‌ای از آن جعل، در ذهن باقی می‌ماند و توسط آن می‌توان فهمید که آن لفظ به طور مستقیم برای نشان دادن چه چیز جعل شده است، اما این پاسخ نیز مفید نیست. اگر در بخش خاطره، مفهومی است که ما را به لفظ جعل شده منتقل می‌سازد، باید در آن خاطره، مفهوم دیگری نیز باشد که توسط حکایت آن، به آنچه که لفظ را برای نشان دادن اش جعل نمودیم، منتقل شویم. اگر در این میان مفهوم واسطه نگردد، معلوم نمی‌شود که در لحظه قبل، لفظ برای کدام یک از معلومات حضوری که هم‌اکنون پیش ما هستند، وضع شده است. به راستی آیا با اتکا و اکتفا به یادآوری لفظ جعل شده، بدون اینکه در آن خاطره مفهومی باشد که از آنچه این لفظ برای آن جعل گشته، حکایت نماید می‌توان به آن معلوم حضوری معهود منتقل گشت؟ پس این انتقال نه صرفاً از طریق لفظ به تنهایی، بلکه الزاماً با کمک مفاهیم و بازنمایی آنها میسر می‌گردد؛ بلکه در واقع این مفاهیم مندرج در آن خاطره هستند که حکایت‌شان ما را به آن حقیقت مشخص منتقل می‌سازد و نه آن لفظ، به گونه‌ای که اگر آن خاطره از آن حقیقت خاص در ذهن نباشد، باز هم در دلالت لفظ سردرگم خواهیم ماند و اگر آن مفاهیم به هر دلیل در ذهن تداعی گردند، ما به آن شیء منتقل می‌شویم، حتی اگر پای استعمال الفاظ در میان نباشد. به بیان سوم، لفظ هیچ شباهتی با امور محقق که برای اشاره به آنها وضع گشته، ندارد؛ از این رو برخلاف مفاهیم، فاقد اقتضای ذاتی جهت بازنمایی از آنها می‌باشد. نیاز به وضع، جهت انتقال نیز از همین ویژگی ناشی می‌گردد، برخلاف مفاهیم که در

قابلیت بازنمایی از وراء خویش، نیاز به چنین وضع و اعتباری ندارند؛ از این رو نسبت هر لفظ بدون لحاظ وضع، با همه اموری که از آنها به نحو مستقیم مطلع هستیم، یکسان است و می تواند نشانه ای برای انتقال به هر یک از آنها و یا حتی غیر آنها باشد. بنابراین اگر مفهوم در کار نباشد، آنگاه نخواهیم دانست که لفظ مزبور برای انتقال به کدام یک از معلومات حضوری جعل گشته و ترجیح یکی بر دیگری و اختصاص اش به آن، وجهی نداشته و بدون مرجع است.

پس هم در مقام جعل و هم در مقام استعمال، به مفاهیم ذهنی به عنوان رابط میان ساحت زبان با عالم خارج نیازمندیم؛ از این رو امکان ندارد که بدون واسطه گری مفاهیم بتوان حتی اسامی اشاره و نام های خاص را برای اشاره مستقیم به چیزی وضع نمود و همچنین این الفاظ نمی توانند بدون واسطه مفهوم و بازنمایی شان، ما را به شیء محصلی در متن عالم واقع منتقل سازند، خواه آگاهی ما از آن شیء آگاهی مستقیم باشد و یا غیر مستقیم.

دلیل دوم

اگر وضع و دلالت لفظ بر حقایقی که از آنها به نحو مستقیم آگاهی داریم، به طور مستقیم بوده و بدون واسطه گری مفاهیم صورت پذیرد، آنگاه زمانی که آن حقیقت از بین برود، در واقع مدلول از بین رفته و با انعدام مدلول، دلالت که وجودش وابسته به وجود طرفین - یعنی دال و مدلول - است نیز از میان می رود و به اصطلاح، سالبه به انتفاء موضوع می گردد. به بیان دیگر اگر لفظ مستقیماً برای حقیقت برقرار در متن عالم خارج، وضع می گشت و در این میان پای مفاهیم و حیثیت حکایت آنها از آن حقیقت به میان نمی آمد، آنگاه با از میان رفتن آن حقیقت، دیگر معلوم نمی بود که لفظ در ازاء چه حقیقتی وضع گشته، بدین روی، لفظ مزبور معنای خود را از دست داده و به لفظی پوچ و مهمل بدل می گشت؛ چرا که پیش از این، هرگونه دخالت مفهوم در روند دلالت لفظ بر حقیقت که با استناد به وجود آن در ذهن بتوان به یادآوری آن حقیقت امید داشت، با تأکید و اصرار نفی گردیده است؛ لذا امکان ندارد که بعد از نابودی آن حقیقت، انسان بتواند با استعمال لفظ مزبور به چیزی منتقل گردد، حال آنکه اینگونه نیست، یعنی لفظ حتی بعد از انعدام امری که از آن به نحو مستقیم آگاه هستیم، معنای خودش را از دست نداده، پوچ و مهمل محسوب نمی گردد؛ بلکه واژه مزبور دقیقاً مانند همان وقتی که آن امر برقرار بود، باز هم انسان را به همان امر برقرار در گذشته منتقل می سازد. این انتقال، نشانه آنست که دلالت و وضع الفاظ بر امور برقرار، از طریق مفاهیم و حیثیت بازنمایی آنها امکان پذیر گشته است که با وجود از میان رفتن امور

برقرار، به دلیل آنکه مفهوم آنها در ذهن باقی است، کماکان دلالت آن لفظ بر آن حقیقت پابرجاست؛ اما اگر همین مفهوم هم به هر دلیلی - مثلاً فراموشی یا مریضی خاص مانند آلزایمر - از ذهن برود یا به یاد آورده نشود، هیچگاه با لفظ به تنهایی، انتقال به آن امر خاص صورت نپذیرفته و در آن صورت، مهمل بودن لفظ مزبور کاملاً قابل درک است.

دلیل سوم

ایراد دیگر بر نظریه مزبور، نقض غرض در جعل الفاظ است. یکی از اهداف در جعل و استعمال الفاظ، برقراری ارتباط میان نوع بشر جهت انتقال مراد خویش به دیگران است، اما اگر لفظ بدون بهره‌وری از مفاهیم، برای اشاره به حقیقتی که به صورت مستقیم مورد آگاهی قرار گرفته، جعل گشته باشد، آنگاه چون هر انسان به آنچه که دیگری به آن دسترسی مستقیم دارد، لزوماً آگاهی مستقیم ندارد، در این صورت می‌بایست مدلول و معنای آن لفظ برای دیگران قابل فهم نبوده، باب تفهیم و تفاهم میان انسان‌ها بسته باشد، حال آنکه اینگونه نیست و قائلین به اتمیسم منطقی نیز اصل تفاهم را قبول دارند. برای مثال، اگر شخصی به «درد» خویش، بدون واسطه مفهوم درد، آگاه باشد و لفظ «درد» را برای اشاره مستقیم به خود آن احساس، وضع نماید، آنگاه شخص دوم که مواجهه مستقیم با همان درد ندارد، نمی‌تواند بفهمد که این لفظ این بار در ازاء چه چیز وضع گشته است.

ممکن است گفته شود، پس از آگاهی مستقیم با احساس درد، لفظ «درد» را برای نشان دادن آن احساس خاص و هر آن امری که شبیه به آن باشد، وضع می‌کنیم و دفعات بعد با یادآوری این وضع، آن لفظ را برای اشاره به امور مشابه‌اش در خود یا دیگری به کار می‌گیریم، اما در فرض مزبور، واسطه شدن مفهوم برای چنین وضع و استعمالی، روشن و ضروری است؛ چرا که اساساً تا از مفهوم کلی «درد» استفاده نشود، نمی‌توان شباهت یک درد را با درد دیگر در خویش یا دیگری، درک نمود، تا در مرحله بعد بتوانیم با استعمال واژه «درد» به درد جدید خویش یا درد دیگران منتقل شویم. به راستی اگر در اطلاق یک لفظ بر امری که از آن آگاهی مستقیم داریم، پای مفهوم در میان نیست، چرا برای اشاره به یک حالت خاص، از همان لفظی استفاده می‌کنیم که در دفعات قبل برای شبیه آن حالت جعل نمودیم؟ مثلاً چرا برای اشاره به درد جدیدی که ایجاد می‌شود، بدون هیچگونه وضع جدید، باز هم از لفظ «این درد» بهره می‌بریم و می‌یابیم که مثلاً نمی‌توانیم بدون وضع جدید، از الفاظی همچون «آن» یا «غم» یا «آن غم» برای اشاره به این حالت درد بهره برد؟

ممکن است اشکال شود در شخصی که خودش به متعلق لفظ، آگاهی مستقیم دارد، جعل و دلالت واژه به صورت مستقیم و بی واسطه مفهوم صورت می گیرد، اما آگاهی دیگران به همان متعلق، از طریق مفاهیم و اوصاف ذهنی تحقق می یابد؛ اما این مطلب باز هم اشکال را برطرف نمی سازد. اگر لفظ به صورت مستقیم جعل گشته باشد و اگر صاحب درد، بدون استفاده از مفهوم و ارتباط وثیق اش با لفظ خاص، واژه را مستقیماً برای نشان دادن حقیقتی اطلاق نماید، آنگاه چون قرار نیست میان لفظ و متعلق آن، مفهومی در میان باشد، از این رو در هر بار استعمال لفظ، نیاز به جعل و استعمال جدیدی خواهیم داشت، درست مانند جعل یک اسم خاص مشخص برای افراد مختلف در ثبت احوال که در هر بار برای آشنایی با آنچه که آن نام به آن اشاره دارد، نیاز به جعل جدید و آشنایی با کسی که آن نام را برایش می گذارند، خواهیم داشت. در غیر این صورت، مشخص نمی شود که این نام، اشاره به چه شخصی دارد. با توجه به اینکه در فرض مذکور، دسترسی مستقیم به حالات گوینده وجود ندارد، از این رو باز هم تفهیم و تفاهیم امکان پذیر نخواهد بود.

به بیانی بهتر، اگر پای مفاهیم در وضع و دلالت الفاظ بر اموری که از آنها به نحو مستقیم مطلع ایم، در میان نباشد، آنگاه باید در هر بار استعمال لفظ برای اشاره به تحقق موارد جدید و مشابه با مورد اول، ابتدا آن لفظ را برای امر مورد نظر وضع نمود و سپس آن را استعمال کرد؛ حال آنکه می یابیم برای اشاره به یک احساس جدید مشابه با احساس اول، نیاز به وضع جدید نیست، مگر آنکه در وضع و دلالت لفظ، نقش مفاهیم و نحوه حکایت آن را لحاظ نماییم، آنگاه چون هر شخص مثلاً از احساس درد خویش، تصویری در ذهنش منعکس گشته است، با انتقال به مفهوم مزبور و نحوه حکایت آن می تواند حتی از احساسی که تنها نزد شخص دیگر تحقق دارد، آگاه گردد؛ مثال بارز آن، فهم معنای «درد زایمان» برای مردان است، با اینکه هیچگاه آگاهی مستقیم از درد مزبور برای شان تحقق نخواهد یافت.

پس هر چند مفهوم ذهنی، امری شخصی است و وجودش قابل انتقال به دیگری نیست و امکان اشتراک آن با دیگری تنها از راه لفظ است و چنانچه اگر الفاظ نبودند، تفاهمی صورت نمی پذیرفت، اما اگر در ازاء همین الفاظ، هیچ مفهومی در ذهن گوینده نباشد و بعد از استعمال شان نیز هیچ معنایی به ذهن مخاطب تداعی نگردد، آنگاه مخاطب و تفاهم اساساً امکان پذیر نمی بود؛ حال اگر همراه با فیلسوفان تحلیلی، الفاظ دال بر اموری که از آنها آگاهی مستقیم داریم را تشکیل دهنده موضوع در گزاره های اتمی دانسته و گزاره های اتمی را پایه ای برای دیگر معارف بشری جهت شناخت عالم خارج تلقی نماییم، می توان به این نتیجه رسید که هیچ انسانی نمی تواند آگاهی های خویش نسبت به عالم خارج را با دیگری

به اشتراک بگذارد و بدین روی، باب تفهیم و تفاهم میان انسان‌ها در شناخت خارج بسته خواهد شد.

دلیل چهارم

خیلی اوقات اسامی اشاره یا نام‌های خاص را برای اشاره به یک موجود در عالم فیزیک وضع کرده، استعمال می‌نماییم. قائلین به نظریه «اتمیسم منطقی» نیز متأثر از نظریه «نقطه-رویداد» در علم فیزیک بر این باورند که همه آنچه که در عالم خارج نیز تحقق دارد و به نحو مستقیم و بی‌واسطه مفهوم از آن آگاهی داریم، از موجودات فیزیکی هستند که تحقق آنها مدت‌زمان بسیار اندکی را به خود اختصاص می‌دهند (Russell, 1959: 20)، فارغ از آنکه آیا اساساً می‌توان به موجود فیزیکی آگاهی مستقیم داشت یا خیر؟ و فارغ از آنکه آیا با اکتفا به الفاظ می‌توان به یک شیء منتقل گشت یا خیر؟ این مسئله مطرح است که اگر پای حکایت‌گری مفاهیم در میان نباشد، آیا اساساً می‌توان توسط یک اسم اشاره یا نام خاص، به یک موجود فیزیکی اشاره نمود؟ آیا به راستی می‌توان بین دو نظریه «امکان اشاره مستقیم به موجود مادی با اکتفا به اسامی اشاره و نام‌های خاص» از یک طرف با قول به «امتداد موجود فیزیکی در طول زمان» از طرف دیگر جمع نمود؟

همانگونه که در فلسفه توضیح داده شده است، وجود یک موجود فیزیکی، در بُعد زمان پخش می‌باشد، به نحوی که هر چقدر زمان سپری شدن یک موجود فیزیکی را تقسیم نماییم، باز هم در نهایت با بخشی کوتاه از آن وجود مواجهیم که برای تحقق‌اش، نیاز به سپری شدن برهه‌ای اندک از زمان داریم؛ یعنی تحقق هر مقدار از موجود فیزیکی، هر چقدر هم کوتاه باشد، یک ابتدا و یک انتها در محور زمان را به خود اختصاص می‌دهد، از این‌رو هیچگاه تمام حقیقت هیچ موجود فیزیکی یا حتی بخشی از آن را نمی‌یابید که در یک آن تحقق داشته باشد. از آنچه بیان شد به این نتیجه نایل می‌آییم که نمی‌توان با اکتفا به اسم اشاره یا نام خاص بدون واسطه شدن مفهوم، به هیچ موجود فیزیکی اشاره نمود؛ چرا که به محض اشاره به آنچه اکنون از موجود فیزیکی تحقق دارد، تحقق آن موجود فیزیکی در آن لحظه نابود شده و آن موجود وارد در عرصه وجود خویش در لحظه بعد گشته است و این سیر به همین شکل ادامه می‌یابد؛ این در حالی است که ما اسامی اشاره و نام‌های خاص متعددی داریم که برای اشاره به یک موجود فیزیکی ممتد در طول زمان به کار می‌رود، لذا این مسئله مطرح می‌گردد که این نوع استعمال چگونه ممکن می‌گردد؟

فرض بگیرید مثلاً درد شدیدی به مدت دو ساعت بر شما عارض گشته است. شما به دکتر مراجعه

کرده و به وی خبر می‌دهید که «آقای دکتر! دو ساعت است که درد شدیدی دارم و «این» [درد] کلافه‌ام کرده است.» مراد از واژه «این»، به رغم آنکه اسم اشاره است، لزوماً درد در همان لحظه نیست، بلکه مراد دردی است که از اذیت شدن توسط آن دو ساعت می‌گذرد، از این‌رو در اینجا اسم اشاره را برای اشاره به تمام حقیقت آن شیء در تمامی لحظات اش استعمال می‌کنید، نه برای اشاره به آن درد در همان لحظه خاص. بنابر فرض عدم دخالت مفاهیم، امکان وضع برای تمامی لحظات وجود ندارد، چرا که لحظات قبلی و بعدی اساساً تحقق ندارند تا لفظ بتواند در ازاء آنها وضع گشته یا آنها را نشان دهد. به بیان دیگر، امکان مواجهه مستقیم و هم‌زمان با تمام حقیقت آن شیء در تمامی لحظات وجود ندارد تا بتوان لفظ را برای اشاره به تمام حقیقت آن شیء به طور مستقیم وضع نمود و یا توسط آن لفظ به تمام حقیقت آن شیء ارجاع مستقیم یافت، چرا که در هر زمان، با لحظه‌ای خاص از آن وجود مواجهیم، مگر آنکه دخالت مفهوم در جعل الفاظ را پذیرا باشیم؛ در این صورت می‌توان از تمام حقیقت آن شیء، مفهومی را به نحوی اخذ نمود که آن شیء را در تمام لحظات تحقق‌اش نمایان سازد، نه فقط از یک لحظه خاص؛ طبعاً برای چنین بازنمایی، لازم است که از مواجهه مستقیم خویش از هر لحظه از وجود آن شیء منصرف گردید، چرا که با اکتفا به این نوع آگاهی مستقیم، جعل لفظ برای نشان دادن تمام حقیقت آن شیء میسر نخواهد بود؛ مثلاً در مثال یاد شده، وقتی به دکتر می‌گویم: «این درد کلافه‌ام کرده است»، اسم اشاره «این» را به تمام حقیقت این درد در طول دو ساعت اطلاق می‌کنم. این امکان ندارد جز آنکه از وجود هم‌اکنون درد در این لحظه خاص صرف‌نظر شود و تحقق آن در تمام دو ساعت گذشته توسط مفاهیم، به یاد آورده شود، تا در مرتبه بعد بتوان لفظ «این» را در ازاء حقیقت دردی که هم‌اکنون دو ساعت از زمان شروع‌اش گذشته، اطلاق کرد. روشن است که در فرض مزبور، گریزی از استفاده از ذهن و مفاهیم ذهنی نداریم.

دلیل پنجم

اگر استعمال اسامی اشاره مانند «این» یا «آن» بر اموری که از آنها به نحو مستقیم آگاهی داریم، به صورت مستقیم و بی‌واسطه مفاهیم صورت می‌پذیرفت، آنگاه استعمال این الفاظ در موارد جدید باید به نحو مشترک لفظی بوده و بالتبع از طرفی نیاز به وضع جدید و از طرف دیگر نیاز به قرینه داشته باشد؛ حال آنکه در استعمال آنها، نیاز به هیچ یک از این دو شرط نیست. بیان دیگر از این مطلب را در قالب همان مثال درد پی می‌گیریم. از آنجا که ذهن هنگام اطلاق اسم اشاره «این» بر حقیقت درد، از خود

وجود درد که با آن مواجهه مستقیم دارد، صرف نظر می کند، سبب می شود که ذهن بتواند همین مفهوم را بدون تغییر در معنایش و بدون نیاز به وضع و قرارداد جدید بر حالت دیگری مانند شادی که در زمان دیگر بر وی عارض گشته، اطلاق کرده، بگوید: «این حالت بسیار مسرت بخش است». حال آنکه اگر این لفظ بدون واسطه مفهوم صرفاً برای نشان دادن «درد» وضع گشته بود، استعمال آن برای نشان دادن «شادی» از طرفی نیاز به وضع و قرارداد جدید و از طرف دیگر نیاز به قرینه می داشت، حال آنکه نیاز به هیچ یک از آنها ندارد. از همین جا باید فهمید که حتی استعمال اسامی اشاره نیز به نحو مشترک معنوی است و نه لفظی؛ یعنی اسامی اشاره نیز برای نشان دادن معنا و مفهوم مشترکی وضع می گردند نه برای معانی و حقایق متعدد و متکثر؛ ولی چون مصداق آنها همواره یک حقیقت بیش نیست، حکم مصداق و لفظ خلط گشته، گمان شده که این ویژگی لفظ است که انسان را به حقیقت مشخص خارجی منتقل ساخته است.

نتیجه گیری؛ تکمیل نظریه ارجاع و تأثیرش در فهم ماهیت «معنا»، وظیفه فلسفه و تعیین روش فلسفی

از آنچه تاکنون بیان گشت به این نتیجه می رسیم که اصطلاح «ارجاع مستقیم» در نزاع میان فرگه و راسل دو معنا دارد. با مروری گذرا بر فلسفه اسلامی و آراء علامه مصباح به این نتیجه رسیدیم که این رویکرد با یک معنا موافق بوده، حق را به راسل می دهد و با دیگری مخالف است و فرگه را محق می داند. گاهی مراد از واژه مزبور این است که سلسله گزاره های حاکی از عالم خارج از ذهن، باید به گزاره هایی ختم گردد که از محکی آن گزاره ها آگاهی مستقیم داشته باشیم. فارغ از آنکه ارجاع از طریق الفاظ مستعمل در گزاره ها به حقایقی که از آنها به صورت مستقیم آگاهی نیز بی واسطه مفهوم صورت پذیرد یا با واسطه مفاهیم. این همان مطلبی است که پیش از این در فلسفه اسلامی پذیرفته شده است؛ یعنی برای خروج از عالم فرض و علوم انتزاعی، ارجاع آگاهی های غیر مستقیم (علوم حصولی) به آگاهی های مستقیم نسبت به برخی حقایق که در متن عالم خارج برقرارند (علوم حضوری)، ضرورت دارد، خواه برای اظهار این آگاهی ها در قالب گزاره، به مفاهیم نیاز داشته یا نداشته باشیم. راسل، ویتگنشتاین اول و کریپکی به این ضرورت باور دارند. اما گاهی مراد از «ارجاع مستقیم» این است که غیر از ضرورت آگاهی مستقیم از برخی از امور در متن عالم خارج، دلالت و وضع الفاظ بر آن امور نیز باید به صورت مستقیم و بدون نیاز به مفاهیم و اوصاف صورت پذیرد؛ یعنی برخی فیلسوفان تحلیلی معتقدند سلسله الفاظ و تعبیر زبانی در گزاره ها باید به الفاظ و تعبیری ختم گردد که انسان را بدون نیاز به معانی وصفی و مفاهیم (به

صورت مستقیم) به امری که از آن آگاهی مستقیم داریم، منتقل سازد. چنانکه دیدیم این معنا با توجه به دلایل ذکر شده مقبول نیست. فرگه نیز معتقد است دلالت الفاظ و تعابیر زبانی بر امور برقرار و بالفعل در متن عالم خارج، همواره از طریق مفاهیم است، خواه به آن امور آگاهی مستقیم داشته یا نداشته باشیم؛ پس می‌توان به این نتیجه رسید که این دو ضرورت در فلسفه تحلیلی با یکدیگر خلط شده است. برخی مانند فرگه به درستی بر ضرورت واسطه‌شدن مفاهیم و اوصاف در هر عبارت زبانی تأکید کرده، اما متأسفانه این ضرورت را در ناحیه آگاهی نیز لازم دانسته است. از طرف دیگر، راسل به درستی بر ضرورت ختم آگاهی‌های غیر مستقیم به مستقیم تأکید کرده است، اما متأسفانه این ضرورت را در ناحیه عبارات زبانی نیز لازم دانسته است و بدین روی، احکام آگاهی در ساحت ذهن با احکام الفاظ در ساحت زبان خلط گشته‌اند. منشأ هر دو خلط نیز این است که گمان شده آگاهی از خارج در زبان منعکس می‌گردد، حال آنکه مفاهیم چنین جایگاهی ندارند. پس به رغم آنکه به برخی از امور برقرار در متن عالم خارج، آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم داریم، اما آن هنگام که این آگاهی به لفظ درآمده، شکل یک گزاره اتمی را به خود می‌گیرد، برای انتقال از آن الفاظ به آن امور، غیر از لفظ نیاز به واسطه‌گری مفاهیم است. از آنچه بیان گردید، نتایج مهمی به دست می‌آید. اولین نتیجه اینست که هرگاه گمان شود توسط یک لفظ به حقیقتی منتقل گشته‌ایم، در واقع این مفاهیم‌اند که به دلیل اقتضای ذاتی خویش مبنی بر قابلیت بازنمایی از وراء خود، انسان را به آن حقیقت منتقل ساخته‌اند؛ از این‌رو در هرگونه انتقال از طریق زبان، حتی در اسامی اشاره و نام‌های خاص، پای مفاهیم و حیثیت بازنمایی آنها در میان است، حتی اگر به متعلق الفاظ آگاهی مستقیم داشته باشیم.

نتیجه دوم در بحث معناداری روشن می‌گردد؛ اگر مراد از اصطلاح «معنا» چیزی باشد که لفظ برای دلالت مستقیم بر آن وضع شده است، باید گفت «معنا» هیچگاه حقایق برقرار در متن عالم خارج نیستند، چرا که حتی در آگاهی‌های مستقیم نیز، این مفاهیم هستند که می‌توانند از حقایق خارجی حکایت و بازنمایی داشته باشند، نه الفاظ؛ بدین روی معنای هر لفظ، همواره مفهومی است که در نهایت می‌تواند از آن حقیقت حکایت نماید، خواه به آن حقیقت آگاهی مستقیم داشته یا نداشته باشیم.

شاید مهم‌ترین ثمره از بحث مزبور، نقد روش و رویکرد غالب در فلسفه تحلیلی است. از آنچه بیان شد به دست می‌آید که گزاره و ساختار آن - که البته برای شناخت کامل از حقایق عالم خارج، یک ضرورت است - همواره از سنخ مفاهیم و داده‌های ذهنی است، نه از سنخ واژه‌ها و عبارات‌های زبانی؛ حتی اگر آن گزاره، گزاره پایه و اتمی باشد. در نتیجه آگاهی از عالم خارج اساساً در ساحت زبان و عبارات

زبانی منعکس نمی‌گردد تا تحلیل زبان و کشف ساختار منطقی نهفته در عبارات زبانی یا ارائه نظرات معنانشناسانه، بتواند معیار و روشی برای کشف عالم واقع دست و پا کند. البته در مقام مخاطب، برای تفهیم و تفاهم، جهت رد و بدل مراد و مقصود خویش که آگاهی‌ها نیز بخشی از آن را تشکیل می‌دهد، به زبان و عبارات زبانی نیازمندیم. بروز خطا در این مقام نیز می‌تواند به نحوه فهم مخاطب از آگاهی‌ها خدشه وارد سازد. در اینجا، دانستن برخی از احکام منطقی حاکم بر ساحت زبان و عبارات زبانی می‌تواند مانع از بروز خطا گردد، از این رو توجه به این احکام در نهایت از باب رفع مانع می‌تواند سودمند باشد، اما هیچگاه نمی‌توان برای کشف حقایق عالم خارج بر روی عبارات زبانی به نحو ایجابی و پیش‌برنده، حساب باز نمود. البته اخیراً برخی از اندیشمندان که طرفدار این رویکرد می‌باشند، به این نکته پی برده‌اند (وحید، ۱۳۹۸: ۱۲).

همچنین با توجه به نقش بی‌بدیل مفاهیم در ساختار آگاهی، می‌توان به این نتیجه نایل آمد که آن دسته از فیلسوفان تحلیلی که نسبت به تحلیل مفاهیم و روش عقلی جهت شناخت حقایق خارجی، بی‌اعتنا بوده و به جای آن، بر روش حسی اتکا می‌کنند، در چه جهل مرکبی گرفتار گشته‌اند. در ضمن، با توجه به اینکه شناخت هستی - حتی محسوسات - ابتدا در قالب مفاهیم مورد تصدیق و آگاهی قرار می‌گیرد و نه الفاظ و با عنایت به اینکه چرایی تطبیق آگاهی‌ها با عالم خارج توسط هیچ یک از حواس پنج‌گانه قابل ادراک نیست، روشن می‌گردد که تنها راه برای هستی‌شناسی و احراز صدق آن حتی در محسوسات، رجوع به فلسفه و روش عقلی است؛ بدین روی می‌توان به عنوان نتیجه پنجم به بی‌مایگی سخن کسانی که هستی‌شناسی را به علوم تجربی محول نموده و وظیفه فلسفه را تا حد پرداختن به مباحث زبانی و ادبی فروکاسته‌اند، پی برد.

منابع

۱. مصباح، محمد تقی، ۱۳۸۲، *آموزش فلسفه*، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، سوم.
۲. سرل، جان، ۱۳۹۹، *فلسفه تحلیلی*، ترجمه محمد سعیدی مهر، مقاله اول: فلسفه معاصر در ایالت متحده، تهران، طه.
۳. وحید، حمید، ۱۳۹۸، *فلسفه تحلیلی؛ تاریخ، روش و چیستی*. مجله اخبار، شماره پیاپی ۹۳، سال ۲۶، شماره ۲، تابستان.
۴. ودبرگ، آندرس، ۱۳۹۵، *تاریخ فلسفه تحلیلی از بوتسانو تا ویگنشتاین*، ترجمه جلال پیکانی و بیت‌اله ندرلو، تهران، حکمت.
5. Russell, Bertrand, 1985, *The Philosophy of Logical Atomism*, Routledge, London and New York.
6. ——— 1914, "Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy", London and Chicago, (revised edition).
7. ——— 1959, *My Philosophical Development*. London and New York.
8. Martinich, A.P, 2005, *Routledge History of Philosophy, Volume X, Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the 20th Century*, CHAPTER 1, Philosophy of language, Routledge.
9. Wedberg, Anderes, 1984, "A History of Philosophy", Vol.3: From Bolzano to Wittgenstien, OXFORD: CLARENDON PRESS.