

مکتبہ ملک

دہشت خیز فلم

صادق لاریجانی

ANALYTIC PHILOSOPHY

SIDDH LAKHANI





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فلسفهٔ تحلیلی

۳

دلالت و ضرورت

صادق لاریجانی

فلسفه تحلیلی

صادق لاریجانی

ویراستار : محمد اسفندیاری

چاپ اول : ۱۳۷۵

قم ، نشر مرصاد ، تلفن ۷۴۱۷۹۵

تعداد ۳۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی ، چاپ و صحافی : مؤسسه چاپ الهادی

طرح جلد : طوبی طرح

حروفچینی و صفحه آرایی لایوترن : مؤسسه امام صادق ~~طهرا~~ قم

شیزیز ۷۰۰ تومان

گالینگور ۹۰۰ تومان

۹۶۴ - ۹۰۶۲۷ - ۰ - X : شابک

ISBN: 964 - 90627 - 0 - X

فهرست مطالب

۹	مقدمه
بخش اول :	
۲۳	دلالت در آسماء خاص
۲۱	۱. تئوری فرگه- راسل
۳۱	۱. نظریه استوارت میل
۳۳	۲. اشکال نظریه میل
۳۶	۳. اشکال نظریه فرگه- راسل
۴۴	۲. نقد برهان اول کرپیکی
۴۴	مقدمه
۴۵	۱. حیطه وابهام آن
۴۶	۲. تقریر برهان کرپیکی
۵۰	۳. اشکال به برهان کرپیکی
۵۲	۴. پاسخ کرپیکی به اشکال فوق
۵۹	۵. اشکال مجدد دامت
۶۷	۳. نظریه توصیفی جدید
۶۷	۱. نظریه توصیفی جدید
۷۶	۲. ارزیابی نظریه سرل
۸۰	۳. بررسی تز اول و دوم

۸۲	۴. پاسخ راسلی‌ها
۸۸	۵. بررسی تر سوم
۹۲	۶. بررسی تر چهارم و پنجم و ششم
۹۵	۴. نظریه علی دلالت و نقد آن
۹۵	۱. طرح نظریه
۹۸	۲. تحلیل بیشتر نظریه کرپیکی
۱۰۸	۳. طرح اشکالاتی بر نظریه کرپیکی
۱۱۳	۴. محقق اصفهانی و دلالت بر خارج
۱۱۶	۵. اشاره به آراء اصولیان
۱۱۸	۶. نظریه مختار
۱۲۶	۷. تفصیلی دیگر در اسماء خاص

بخش دوم :

۱۳۵	اسماء خاص، عوالم ممکنه و ضرورت
۱۳۷	مقدمه
۱۳۹	۵. ضرورت و انواع آن
۱۳۹	۱. قضیه قبلی، تحلیلی و ضروری
۱۴۷	۲. دونوع ضرورت
۱۵۱	۳. پلاتینینجا و ضرورت عینی
۱۵۸	۴. اشکال هارمن و پاسخ پلاتینینجا
۱۶۰	۵. اشکال ویلیام نیل و کواین
۱۷۰	۶. عوالم ممکنه و دواں ثابت
۱۷۰	۱. طرح مسأله

۱۷۳	۲. حفظ هویت در طول عوالم ممکنه
۱۷۸	۳. دال ثابت
۱۸۰	۴. قضایای اتحادیه
	بخش سوم:
۱۸۷	اسماء صور نوعیه
۱۸۹	۷. دلالت در صور نوعیه
۱۸۹	۱. مدلول اسماء جنس
۱۹۵	۲. اوصاف ضروری در صور نوعیه
۱۹۹	۳. مقایسه نظر کریپکی و میل
	بخش چهارم:
۲۰۳	کاربردهایی از بحث دلالت
۲۰۵	۸. رد تئوریهای اتحاد
۲۰۶	۱. تز اتحاد: تقریب اول
۲۰۸	۲. تز اتحاد: تقریب دوم
۲۰۹	۳. تز اتحاد: تقریب سوم
۲۱۵	۹. اسم خاص در کلام
۲۱۵	۱. لفظ جلاله اسم خاص است؟
۲۱۷	۲. کیفیت دلالت لفظ جلاله
۲۲۰	۳. موقعیت ویژه در دلالت لفظ جلاله
۲۲۴	۴. سخن هارتشورن
۲۲۶	۵. نظریه استون

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

مقدمة

۱. بحث «اسم خاص» یا «علم» که در لغت انگلیسی proper name خوانده می‌شود، از مباحث مهم فلسفه تحلیلی است. کاوش در ماهیت اسماء خاص، محققان را با مسائل عدیده‌ای روبرو ساخته که حل آنها خود محتاج تدقیق مباحث دیگری در فلسفه و، خصوصاً، فلسفه زبان است.^(۱)

به عنوان مثال بحث قضایای اتحادیه-identity proposi (necessity & contingency)، تئوری ضرورت و امکان (tion)،

۱- نظرم در اینجا عمدتاً معطوف به مسئله حکایت یا دلالت (referring) است که تحقیق در آن، مسائل بسیاری را در فلسفه تحلیلی مطرح کرده است. مضافةً اینکه به اعتقاد پاره‌ای از نویسنده‌گان، نقش «اسماء خاص» منحصر به حکایت از اسمیات نیست، بلکه نقشی بسیار فراتر ایفا می‌کند. اینان به کلامی از وینگشتاین اشاره می‌کنند که در آن احتمال می‌دهد «اسم» برای مسمای خویش همچون جواهری باشد که به وی آویخته‌اند. و اضافه می‌کنند که کارکرد اسم خاص، صرفاً حکایت از مسمای نیست، نوعی عنوان و وجه عرفی است که فقدان آن تنزل در عنوان و درجه عرفی است. برای این بحث رجوع کنید به:

اوصاف راسیل (possible worlds)، عوالم ممکنه (theory of descriptions)، کیفیت دلالت و حکایت (referring) و امثال آن، مسائلی هستند که به نحوی با بحث اسم خاص و، نیز، اسم جنس مربوط می‌شوند.

فیلسوفان تحلیلی کتابها و مقالات بسیاری در تحلیل ماهیت اسماء خاص نگاشته‌اند که شاید از مهمترین آنها کتاب تسمیه و ضرورت (Naming and Necessity)، نوشته سول کریپکی (Saul Kripke)، است. برای برخی عطف دو کلمه «تسمیه» و «ضرورت» ممکن است غریب نماید، ولی چنانکه کریپکی خود متذکر شده است، تأمل در مباحث آتنی، ربط این دو امر را بخوبی روشن خواهد ساخت.

۲. کتاب حاضر دارای چهار بخش است به شرح زیر:
بخش اول: دلالت در اسماء خاص.

بخش دوم: اسماء خاص، عوالم ممکنه و ضرورت.
بخش سوم: اسماء جنس (صور نوعیه).

بخش چهارم: کاربردهایی از بحث دلالت.

پیش از اینکه نظری اجمالی به محتوای این بخشها بیندازیم، سزاوار است چند کلمه‌ای در باب تکوین و تصنیف این رساله گفته شود. اساس این مکتوب، تحریر و شرح و نقد اثری است از سول کریپکی با مشخصات زیر:

Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Harvard university press, 1981.

اصل این کتاب به صورت سه سخنرانی در مجموعه مقالات

تدوین شده به اهتمام D. Davidson و Harman به چاپ رسیده است؛ ولی بعد کریپکی با افرودن پانوشت‌های متعدد و مقدمه‌ای مهم آنها را به صورتی مستقل به چاپ رسانید.

کسانی که با جریانها و تحولات فلسفه تحلیلی آشنا‌بند، نیک می‌دانند که این اثر کریپکی چه تأثیر شگرفی بر سیر تحول فلسفه تحلیلی داشته است. گرچه اکنون بیش از بیست سال از طرح مباحث این کتاب می‌گذرد و در کاروان شتابان مباحث نظری و فلسفی، همچون سایر رشته‌های علمی، غبار قدمت بر آنها نشسته است، ولی، در عین حال، توجه به مباحثی از این دست از لوازم و شاید از پیشفرضهای بحثهای جدیتر در فلسفه تحلیلی و بلکه در سرزمه‌های دوردست‌تر، همچون کلام و فلسفه دین و فلسفه نفس، است.

برخی، آراء کریپکی را انقلابی در فلسفه تحلیلی دانسته‌اند^(۱)، و دیگران - که نظری متواضع‌انه‌تر اتخاذ کرده‌اند - در عین حال معتبرند که این آراء موجب شده بسیاری از مسائل فلسفی از اساس و یا در کیفیت تقریر دچار تحول گردد^(۲). و انصافاً درگیر شدن با مسائلی که در طی این مباحث طرح می‌شود، صدق این گفته را آشکار خواهد کرد.

۳. کتاب کریپکی، چنانکه گفتیم، متشکّل از سه سخنرانی است و چندان شکل مدون و مبوّبی ندارند. مطالب تکراری و مثالهای متعدد در آن بوفور یافت می‌شود. در عین حال مطالب قابل

۱- مضمون مکتوبی است از London Review of Books که در پشت جلد کتاب کریپکی به چاپ رسیده است.

2- Stephen P. Schwartz; *Naming, Necessity and Natural kinds*, P.9.

تأمل و نو چندان در این رساله پراکنده است که نادیده گرفتن آنها برای طالبان فلسفه و مباحث الفاظ، منصفانه نیست.

ابتدا قصدم این بود که کل کتاب را، به همان شکل اصلی اش، به فارسی ترجمه کنم. از آنجا که زبان کتاب گویا و روشن است، در عین اینکه کاملاً متخصصانه است، ترجمه آن کاری دشوار نبود؛ ولی بعد از این قصد منصرف شدم و تصمیم به تحریر مطالب کتاب و تبیب و تدوین آن گرفتم. زیرا ترجمه آن به سبب تحفظ بر قالبهای متن موجب نوعی ملال و محدودیت می‌شد. از این رو به شرح و تبیین و در عین حال، نقد و تطبیق آن دست یازیدم.

در مقام تحریر کوشیدم عمدۀ مطالب کتاب را طرح کنم و در حدّ مقدور مطلب مهمی از قلم نیفتدم؛ اما در مقام نقد، طبعاً، ملزم به گزینش مطالب بودم. چه آنکه بعد از طرح آراء کریپکی، مکتوبات بسیاری، له و علیه آن، به صورت کتاب و مقاله به بازار داغ این مباحث سرازیر شده است. بنابر این در مقام نقد آراء کریپکی تنها به چند بحث، آن هم نه بتفصیل، اکتفا کردم. البته به تناسب، پاره‌ای آراء دیگر از کواین(Quine) و پلانتینجا(Plantinga) و نیل(Kneal) و ... به متن افزودم و در دو-سه مورد بحث‌هایی تطبیقی آوردم.

چنانکه در جای دیگری از این مکتوب گفته‌ام، متأسفانه، تا آنجا که نویسنده مطلع است، در مکتوبات اصولیان و منطق‌دانان ما، کار اساسی درباره اسم خاص و حتی اسم جنس صورت نگرفته است. ولی در عین حال سعی کرده‌ام در چند موضع، بحث‌های متناسب با متن را از لابلای مباحث اصولی اصطیاد کرده و به بحثی تطبیقی دست یازم.

مدتهاست که ذهن را قم این سطور به مباحث تطبیقی بین مباحث الفاظ علم اصول و فلسفه تحلیلی مشغول است و گمان دارد که طرح این گونه مباحث وایجاد گفتگو بین این دو رشته علمی - که هر دو با ماهیت زبان و گفتار سر و کار دارند و به تحلیل جوانب مختلف زبان می پردازند - ثمرات نیکویی در برخواهد داشت؛ خصوصاً اگر مباحث سmantیک و هرمنوتیک هم به این دایره افزوده شود.

۴. مسأله اصلی که در بخش اول طرح می شود، این است که اسماء خاص، چون «ارسطو» و «سقراط» و «اورست» و ... چگونه دلالت خویش را به انجام می رسانند؟ آیا اوصاف در این دلالت نقشی دارند؟ آیا اسم خاص دارای معنایی است که متضمن این اوصاف است یا از چنین معنایی خالی است؟

روایتی از کلام راسل (Russell) و فرگه (Frege) می گوید که این دو فیلسوف و منطقدان، اوصاف را در معنای اسم خاص (معمولی) اشراب می کرده اند و آنها را در انجام دلالت اسم خاص لازم می دانسته اند. کلام راسل در این جهت روشنتر و صریحتر است و اما رأی فرگه نیاز به تأمل بیشتری دارد. گویا ریشه این نظر این است که ما از لفظ «ارسطو» چیزی نمی فهمیم الا اینکه شاگرد افلاطون و نویسنده کتاب متأفیزیک و ... بوده است و لذا این اوصاف تشکیل دهنده معنای این اسم خاص هستند و ما را در دلالتِ موفق این اسم یاری می رسانند.

البته رشته این داستان از کلمات استوارت میل (S.Mill) در باب اسماء خاص شروع می شود. وی معتقد است اسماء خاص دارای معنا

(معنایی متضمن وصف) نیستند و فقط محکتی و مدلول(referent) دارند.

راسل و فرگه در مقابل این نظر و در دفاع از اخذ اوصاف در معنای اسم خاص و در دلالت آنها، استدلالهایی اقامه کرده‌اند که در فصل اول با اختصار مطرح می‌شوند. تئوری راسل - فرگه به تئوری توصیفی اسماء خاص (descriptive theory of proper name) معروف است.

کریپکی با نظر راسل و فرگه بشدت مخالف و معتقد است اوصاف به هیچ وجه در معنای اسم خاص اشراب نشده‌اند و در تعیین محکتی آن هم نقشی ندارند. البته مقصود این است که اوصاف نمی‌توانند جایگزین اسماء خاص شوند، نه در مقام معنا و نه در مقام دلالت؛ گرچه گاه در ثبیت محکتی در عالمی خاص مؤثر می‌افتد. تفکیک بین معنا دهنگی(giving meaning) و ثبیت محکتی(fixing referent) تفکیک مهم و سرنوشت سازی است که در طی مباحث بخش اول بتفصیل خواهد آمد.

کریپکی دو برهان عمده علیه تئوری توصیفی اقامه کرده است: اول برهانی مبنی بر ارتکازات ما در باب امکان و ضرورت که بدین طریق از زمینه‌های موجّهه(modal context) برای اثبات مدعای خویش استفاده کرده است. این برهان از سوی استادان فلسفه نقد شده که مهمترین آنها نقد دامت(Dummett) است. پاره‌ای از اشکالات وی را در فصل دوم آورده و در این میان داوری کرده‌ام. به گمان من عمده اشکالات دامت قابل دفع است.

در فصل سوم برهان دوم کریپکی - که مبنی بر تحلیلی از

ماهیت تسمیه و ارتکازات ما در باب دلالت اسم خاص است - ارائه می شود و به دنبال آن پارهای از نقادیهای مطرح شده درباره آن مورد بررسی قرار می گیرد. به گمان من براهین کریپکی در نهایت قابل دفاعند و به طور حاسمی تصوری توصیفی اسماء خاص را ویران می کنند.

در فصل چهارم نظریه ابتکاری خود کریپکی در باب دلالت اسماء خاص مورد بحث قرار می گیرد و بعد از طرح پارهای از اشکالات به آراء اصولیان این دیار اشاره می شود و در پایان، نظریه مختار در باب اسم خاص به صورتی ملخص طرح می گردد. این نظریه تلفیقی است از نکات به دست آمده در فصول پیشتر، و می تواند با توجیه خاصی از کلام کریپکی مساوی باشد.

۵. در بخش دوم کتاب - که فصلهای پنجم تا هفتم را دربرمی گیرد - مباحث مهمی طرح می شوند: بحث امکان و ضرورت و تفکیک آنها از دو مقوله دیگر، یعنی علم قبلی و بعدی و قضایای تحلیلی و ترکیبی . از نکات ابتکاری کریپکی طرح این دعواست که قضایای ممکنه قبلی وجود دارد. کانت همه قضایای قبلی(*apriori*) را ضروری می دانست و کریپکی مدعی است چنین ادعای کلی نادرست است و می توان مثالهای روشنی یافت که در آنها علم ما به قضیه، قبلی است، در حالی که خود قضیه ممکنه است.

البته به گمان ما مثالهای نقضی کریپکی نادرستند و وجه نادرستی آن را بتفصیل در فصل پنجم آورده ام ؛ ولی در عین حال اصل مسأله قابل تأمل و سزاوار دقت است.

بحث از انحصار ضرورت (ضرورت عینی یا *de re* و ضرورت

قضایا یا (de dicto) بخش دیگری از فصل پنجم را تشکیل می‌دهد. در این بخش آراء کواین و پلانتینجا و... را نقل و بررسی کرده‌ایم. کریپکی در کتاب خویش در این باب بسیار با اختصار سخن گفته است و ما با مراجعه به پاره‌ای مدارک دیگر، همچون کتاب ماهیت ضرورت (*Nature of Necessity*), اثر پلانتینجا، شرح و بسط بیشتری داده‌ایم. در این فصل از ضرورت عینی - که مختار کریپکی و جمع دیگری از فیلسوفان است - دفاع کرده‌ایم و رأی کواین را در انکار چنین ضرورتها مردود دانسته‌ایم.

در فصل ششم تز دال ثابت (rigid designator) و مسائل تابعه آن مطرح می‌شود. این مباحث ربط بحث اسم خاص با ضرورت و امکان را روشن می‌سازد. کریپکی معتقد است از ممیزات جوهری اسماء خاص دلالت ثابت آنهاست: اسم خاص در همه عوالم ممکنه بر محکمی ثابتی دلالت می‌کند، بر خلاف اوصاف که علی الاصول در عوالم ممکنه محکمی ثابتی را نشان نمی‌دهند. مسئله حفظ هویت در طول عوالم ممکنه (identity across possible worlds) معضلی است که باید در این بحثها حل شود: چه معیاری در دست است که در عالم ممکن دیگر مدلول لفظ عینه همان چیزی باشد که در این عالم مدلول بوده است؟ این عینیت و حفظ هویت با چه معیاری قابل شناسایی است؟ طرز برخورد کریپکی با این مسئله با بسیاری از فیلسوفان دیگر فرق می‌کند. وی این مسئله را کلاً صوری می‌داند و اینکه اصلاً معضلی نیست. ریشه این بحث به تصویری برمی‌گردد که ما از عوالم ممکنه داریم. کریپکی در کل، عوالم ممکنه را همان عوالم مقدّره یا مفروضه (stipulated) می‌داند، نه عالمهایی که بالفعل

موجودند و ما آنها را با بصیرتی خاص کشف می‌کنیم، و یا کأن با تلسکوپی این عالم را از دور مشاهده می‌کنیم (telescopic view of possible worlds) که در پایان فصل چهارم در اصلاح و تنقیح نظریه کریپکی آورده‌ایم (بحث مرکبات اعتباری) مسئلهٔ وحدت هویت در طول عالم ممکنه، مسئله‌ای حقیقی است و ما را درگیر تعیین معیاری برای وحدت هویت می‌سازد.

در فصل هفتم، دلالت در صور نوعیه (natural kind) را مورد بحث قرار می‌دهیم. این بحث از عمده‌ترین مباحث این کتاب است و نظریات کریپکی در این باب نتایج بسیاری درمواضع دیگر به بار می‌آورد. می‌توان گفت آراء وی بکلی با آنچه در ابتدا به نظر می‌رسد بیگانه است، ولی حقاً استدلالهای ارتکازی وی قابل رد نیستند و گزیری جز اذعان به آنها نیست.

مهمنترین مسئله در این فصل این است که اوصاف از مدلول اسماء جنس یا صور نوعیه بیرونند. الفاظی چون «طلا» یا «آب» - که به صورت نوعیه خاصی اشاره دارند - متضمن هیچ وصفی نیستند و در این دلالت خوبیش از آنها کمک نمی‌گیرند.

کریپکی در این بحث تا آنجا جلو می‌رود که اوصاف مبین ساختمان ماهوی این اشیاء را هم خارج از معنای این الفاظ می‌داند. اینکه آب H_2O است، گرچه وصفی است که ماهیت «آب» را بیان می‌کند، ولی از معنای «آب» خارج است. و این نتیجه مهمی است که دارای توالی بسیاری در نواحی دیگر است.

در مباحث الفاظ علم اصول، عادت کرده‌ایم که الفاظ را

موضوع برای طبایع و ماهیات بدانیم. مثلاً لفظ «انسان» را موضوع برای ماهیت انسان و لفظ «آب» را برای ماهیت آب و همین طور... . بحث فوق نشان می‌دهد که این نظر خطاست. در کتاب معرفت دینی به تناسب این نکته را طرح و راهی در مدلول اسماء جنس طی کرده‌ام که بسیار قریب به مسلک کریپکی است.

در دو فصل پایانی هشتم و نهم - که بخش چهارم کتاب را تشکیل می‌دهد - کاربردهایی از مباحث دلالت در اسماء خاص و اسماء جنس را طرح کرده‌ام. از جمله این کاربردها، ابطال نظریه‌ای است که بین پدیده‌های نفسی و روحی و پدیده‌های بدنی قائل به نوعی وحدت می‌شود. کریپکی در ابطال این نظریه به نحو جالبی از تز دال ثابت و پاره‌ای نتایج دیگر استفاده می‌کند.

از دیگر کاربردهای جالب مباحث سابق، تحلیل گزاره‌های کلامی است که مشتمل بر لفظ جلاله است. سؤال این است که مدلول لفظ جلاله، یعنی "الله" در عربی و God در انگلیسی و... چیست؟ پاسخ این سؤال در تحلیل گزاره‌های متعدد دیگری دخالت دارد. در فصل نهم به نحو مستوفی از این نکته و نتایج آن بحث کرده‌ایم و ثمره مباحث دلالت را در کلام و فلسفه دین نشان داده‌ایم. ۶. باید توجه داشت دلالت (reference, referring) در مکتب حاضر به معنای خاصی است. مقصود از آن دلالت در اصطلاح منطق و اصول ما نیست. در منطق و علم اصول، دلالت لفظی را این گونه تعریف می‌کنند: «انتقال از تصور لفظ به تصور معنی»؛ اما این معنا در بحث‌های حاضر مقصود نیست.

مقصود از دلالت در بحث حاضر، پدیده‌ای است که با مدلول

سمانتیکی یا معنایی لفظ (semantical referent) ارتباط پیدا می‌کند. مدلول سمانتیکی یک اسم همان چیزی است که «نامیده» شده است؛ یعنی مسمّاً. و مدلول سمانتیکی یک وصف همان چیزی است که به نحو یگانه‌ای وصف بر آن صادق است. بین این معنا از دلالت، و دلالت به عنوان فعلی از افعال متکلم (speech act) تفاوت‌های جوهری وجود دارد. چنانکه در مقدمه فصل اول - که در باره دلالتهایی که به نحو «خطا در تطبیق» صورت می‌گیرد، اشاره خواهیم کرد - ممکن است مدلول سمانتیکی یک اسم وجود نداشته باشد، ولی در عین حال فعل گفتاری دلالت صورت پذیرفته باشد. کریپکی در پانوشت یکی از صفحات نخستین تسمیه و ضرورت، در موضعی که سخن دونه لان (Donnellan) را مطرح می‌کند، به تفاوت جوهری دوگونه دلالت و، به تعبیر صحیحتر، دو اصطلاح دلالت، توجه می‌دهد.^(۱)

بحث دلالت به عنوان فعلی گفتاری، بحث مهم و نفری است. جان سرل (John Searl) در کتاب پر اهمیّت فعل گفتاری (Speech Act)، در فصل چهارم و هفتم، بتفصیل به این مطلب می‌پردازد. از آنجا که اکنون در کار تحریر و شرح و نقد مبسوط آن کتاب هستم، از طرح مسأله دلالت به عنوان فعل گفتاری در این کتاب اجتناب کردم و امیدوارم در آینده‌ای نه چندان دور، مکتوب فوق را به محضر خوانندگان عزیز تقدیم دارم.

۷. در پایان تذکر چند نکته بایسته است:

الف: تعبیر refer و مشتقات آن، مانند reference و referent

در این کتاب مکرر به کار رفته است. این کلمه را معمولاً به حکایت ترجمه کرده‌ایم، اما گاه لفظ دلالت را هم به میان آورده‌ایم. دلیل این نکته این است که ترجمة refer به «دلالت کردن» و ترجمة refer به «مدلول»، در بسیاری اوقات مایه اختلاط و اشتباه می‌شود. ما در زبان فارسی و حتی عربی «مدلول» را به معنای «معنا» هم به کار می‌بریم: مدلول لفظ، همان معنای لفظ است. درحالی که این معنا درست عکس مقصود بحثهای حاضر است. refer در این بحثها مقابل meaning است و مقصود از آن، «صدقاق و یا همان امر خارجی است که به کمک زبان و الفاظ تعیین می‌شود و بدان اشاره می‌رود». به جای لفظ «دلالت»، از کلمه «حکایت» استفاده کرده‌ایم. البته شاید این لفظ در فارسی چندان شایع نباشد، ولی در عربی و بویژه در اصطلاح علم اصول، تعبیر «حکایت»، هم در مورد حکایت لفظ از معنا به کار می‌رود و هم در مورد حکایت لفظ از خارج (به توسط معنا یا بلا توسط آن). بنابر این با اینکه لفظ «حکایت» و «دلالت» به لحاظ معنایی چندان فرقی نمی‌کنند، صرفاً برای اجتناب از لفظ «مدلول» – که معمولاً به «معنا» دلالت می‌کند – از لفظ حکایت و محکت استفاده کرده‌ایم.

ب : در کتاب حاضر – که در واقع تحریر و شرح و نقد کتاب تسمیه و ضرورت است – علی القاعده ارجاع به این کتاب مکرر صورت می‌گیرد، لذا برای سهولت اعلام اختصاری N.N برای ارجاع به آن استفاده کرده‌ایم.

چنانکه در همین مقدمه گفته‌ام، به گمان من توجه به فلسفه تحلیلی و مباحث الفاظ غربی، برای دانشجویان فلسفه و طلاب علوم

دینی بویژه کسانی که در علم اصول تحقیق می‌کنند، مفید و بلکه لازم است. یافتن مباحث مشترکی که بتوان در آن به نحو تطبیقی کار کرد، دشوار نیست. نگارنده با اعتراف به بضاعت مزاجة خویش، از سر علاقه‌ای که به این موضوعات داشته، مذتھاست که بدانها مشغول است و امیدوارم که نتایج این تحقیقات خالی از فایده نباشد.

کتاب حاضر اوّلین رساله‌ای است که از این مجموعه به چاپ می‌رسد و امیدوارم، به توفیق الهی، سایر مباحث را به توالی، تقدیم محضر خوانندگان ارجمند بنمایم.

در این نباید تردید داشت که عرضه این موضوعات به این شکل، اوّلین گام است. چنین مکتوباتی باید به عنوان مدخل و مقدمه‌ای محسوب شود که تأمّل در آنها، ذهن‌های مستعد را علاوه‌مند به موضوع می‌کند. کسانی که با حجم مطالب منتشر شده در این موضوعات، چه به صورت کتاب و چه به صورت مقاله، آشنا شوند، نیک می‌دانند که فحص و تحقیق جدی در هر یک از آنها نیازمند چه تلاشهایی است. نویسنده با علم به این امر، طبعاً ادعایی ندارد جز عرضه مقدماتی مباحث؛ به امید آنکه ذهن‌های را برانگیزد تا خود دنباله تحقیق را بگیرند و تا مرزهای موجود این مباحث گام زنند و شجاعانه از آنها فراتر روند. اگر این کتاب و توالی آن در چنین مهمی توفیق یابند، نگارنده به مقصد خود رسیده است.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

صادق لاریجانی

بخش اول

دلالت در اسماء خاص

□ مقدمه

۱ : تئوری فرگه - راسل

۲ : نقد برهان اول کریپکی

۳ : نظریه توصیفی جدید

۴ : نظریه علی دلالت

مقدمه

«اسم خاص» را اجمالاً می‌شناسیم و با مصاديق آن همواره در تماس هستیم. «علی» اسم خاص است؛ چون بر فردی خاص دلالت می‌کند. «دماؤند» اسم خاص است؛ چون بر کوهی خاص دلالت می‌کند. «تهران» اسم خاص است؛ چون از شهری خاص و معین حکایت می‌کند و هکذا اسم خاص لفظی است که از «شیء معینی» حکایت کند. این تعریف اجمالی اسم خاص، معمولاً در کتابهای دستوری و یا فرهنگها ذکر می‌شود، اما پاره‌ای از «وصاف» نیز، همین اثر را دارند؛ یعنی «فرد معینی» را برمی‌گزینند و از آن حکایت می‌کنند. عبارت «رهبر فقید انقلاب» در زمان ما فقط و فقط بر یک فرد صدق می‌کند و تنها از یک شخص حکایت می‌کند؛ یعنی «امام خمینی رهبر انقلاب».

اولین مسأله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود، این است که چه رابطه‌ای میان «سماء خاص» و «وصاف معین» وجود دارد. چنانکه گفتم هر دو می‌توانند بر شیء معینی دلالت کنند؛ پس در این صورت چه فرقی میان آن دو وجود دارد؟

فیلسوفان و منطق‌دانان بر سر این موضوع اتفاق نظر ندارند و لذا پاسخهای مختلفی به این پرسش داده‌اند، که تفصیل آن را در بحثهای

آینده خواهیم دید؛ اما قبل از رسیدن به آن تفصیلها، سزاوار است نکته‌ای را که پاره‌ای از فیلسوفان در مورد محکتی اوصاف معین (definit description) و حتی اسماء خاص (Proper name) مطرح کرده‌اند، اشاره کنیم. مراد از محکتی یا مدلول وصف معین چیست؟ طبعاً همان شیء یا شخص معینی که به طور ثابتی از آن حکایت می‌کند. مثلاً «نویسنده گلستان» وصف معینی است؛ یعنی فقط از یک شخص حکایت می‌کند: سعدی. آیا محکتی عبارت «نویسنده گلستان» همیشه سعدی است یا می‌تواند در حالاتی از شخص دیگری حکایت (refer) کند؟

دونه لان (K.Donnellan) در اینجا تفصیل معروفی دارد. وی معتقد است که اوصاف معین گاه به جای آنکه از مصداق و محکتی واقعی خود حکایت کند، از شیء دیگری - که مقصود گوینده است و گمان می‌کند محکتی آن است - حکایت می‌کند. مثلاً فرض کنیم شخصی گمان می‌کند که نویسنده گلستان، حافظ است و می‌گوید: نویسنده گلستان سروده است: به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید/ که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزلها.

آنچه در عبارت فوق گوینده قصد حکایت از آن دارد، حافظ است و نه سعدی؛ بلکه می‌توان به معنایی گفت آنچه واقعاً از آن حکایت می‌کند، همانا حافظ است و نه سعدی. پس این طور نیست که اوصاف معین همیشه از محکتی ثابت و اصلی خود حکایت کند.^(۱) سول کریپکی این تفصیل را به اسماء خاص هم تعمیم

می دهد. فرض کنیم دو نفر از دور نفر سومی را می بینند که مشغول کاری است و هر دو گمان می کنند که وی «علی» است. یکی از دیگری می پرسد: «علی به چه کاری مشغول است؟» و دیگری پاسخ می دهد: «کتاب می خواند». فرض کنیم آنکه مشغول خواندن کتاب است واقعاً احمد باشد و این دو به خطای وی را علی پنداشته اند. در این صورت لفظ «علی» در عبارت گوینده که پرسیده «علی به چه کاری مشغول است» از چه کسی حکایت می کند؟ مسلماً مقصود اصلی گوینده از «علی» همان شخصی است که مشغول مطالعه است، یعنی «احمد»؛ ولذا به معنایی می توان گفت لفظ «علی» از «احمد» حکایت می کند.

کریپکی در عین حال می پنیرد که هنوز لفظ «علی» نامی است برای علی، اگر چه بتوان گفت به معنایی محکی لفظ «علی» احمد است. ^(۱)

مشکل سخن کریپکی این است که حتی معتقد است در عبارت فوق لفظ «علی» در مسمای خودش، یعنی علی، استعمال شده است. سؤال این است که در این صورت چگونه می توان (ولو به معنایی)، احمد را محکی لفظ «علی» دانست؟

ممکن است بگوییم در این موارد لفظ علی واقعاً در معنای خودش استعمال شده است و بعد آن معنا به خطای فرد دیگری تطبیق شده است. پس در واقع در این موارد دو عمل کاملاً مختلف صورت گرفته است: یکی فعل گفتاری(speech- act) که همان حکایت کردن از معنای علی توسط لفظ آن است، و بعد عمل ذهنی تطبیق کردن این

معنا یا صورت به شخصی خارجی . عمل دوم فعالیتی ذهنی است که ورای فعل گفتاری اول صورت می‌پذیرد .

بنابر این با تفکیک این دو مرحله می‌توان سخن کریپکی را توجیه کرد : لفظ علی در معنای خودش استعمال شده است . این معنا به طور طبیعی باید بر مصدق خودش ، یعنی علی خارجی ، تطبیق شود ، ولی متکلم آن را به خطاب فرد دیگری تطبیق کرده است . آنچه فعلاً مطابق صورت علی واقع شده ، احمد است و لذا می‌توان گفت به معنایی محکتی لفظ علی است و آنچه لفظ در آن استعمال شده ، همان معنای علی است . ولی حق این است که خطاب در تطبیق در مرحله‌ای فراتر صورت می‌گیرد . در مثال مورد بحث ، معنای علی در مطابق خودش فانی می‌شود و از این «معنا» همان واقعی اراده می‌شود که در هر زمان دیگری اراده می‌شود . غایت الأمر گمان می‌شود (به خطاب) که این مطابق همان شخصی است که در خارج مشغول کار است (یعنی احمد) . پس «خطاب در تطبیق» در مرحله‌ای افنای معنا در محکتی خارجی صورت نگرفته ، بلکه در مرحله‌ای فراتر انجام پذیرفته است .

فرق این تحلیل با تحلیل سابق در این است که در تحلیل سابق «خطاب در تطبیق» در مرحله تطبیق معنا بر مطابق خویش تصویر می‌شد . گویی متکلم از معنای علی ، احمد را اراده کرده است ، اما در این تحلیل اخیر می‌گوییم متکلم از معنای علی همان مطابق آن را می‌خواهد و اراده می‌کند . غایت الأمر گمان می‌کند شخصی که در خارج موجود است ، همان مطابق معنای علی است و این گمان خطاست . ولی این گمان نه به «استعمال لفظ در معنا» مربوط می‌شود

ونه به «افنای معنا در مطابق آن»، بلکه عملی است ذهنی و فراتر از افعال گفتاری مذکور.

البته آنچه گفتیم بر اساس اصطلاحات علم اصول رایج در محافل علمی ماست. گمان ندارم کریپکی خود پاره‌ای از پیشفرضهای این تحلیل را قبول داشته باشد. از جمله اینکه معلوم نیست وی برای اسماء خاص معنایی در مقابل محکتی خارجی قائل باشد. البته از پاره‌ای تعبیرها در کتاب وی استفاده می‌شود که صراحتاً منکر وجود «معنا» برای اسماء خاص است. ولی به نظر می‌رسد این «معنای» انکار شده، «معنایی» است که متضمن وصف باشد، نه مطلق معنای خالی از اوصاف.

مضافاً اینکه «استعمال لفظ در معنا» و نیز «دلالت» دو فعل گفتاری است. ممکن است «خطا در تطبیق»، که دونه لان مطرح کرده است، در این افعال گفتاری و تحلیل آنها دخالت داشته باشد. ولی ممکن است گفته شود در «مدلول سماتیکی»- (semantical referent) نقشی ندارند. کریپکی در پانوشتی در اوایل کتاب این نکته را متذکر می‌شود.^(۱)

در «اویاف معین» نیز که مورد سخن دونه لان بود، اشکال فوق قابل طرح است و به همان گونه می‌توان پاسخ گفت. گرچه در اوصاف معین تفصیل خاصی وجود دارد که در آن باید بین عناوین ذاتی و عناوین مشیر تفکیک قائل شد. در بحثهای آتی به این تفصیل اشاره خواهیم کرد.

حال به مسأله اصلی برگردیم: سؤال این بود که چه رابطه‌ای بین

«اسماء خاص» و «اوصاف معین» وجود دارد؟ اولین پاسخ، نظریه
جان استوارت میل است.

تئوری فرگه-راسل

۱. نظریه استوارت میل

جان استوارت میل در کتاب سیستمی از منطق^(۱) نظریه معروفی در باب اسم خاص مطرح کرده است. وی معتقد است اسم خاص، محکی (denotation) دارد، اما فاقد هرگونه معنا یا وصفی است. البته تعبیر او در اینجا connotation است و این لفظ به معنای «معنا» نیست، ولی در عین حال بسیاری مراد او را در اینجا همان «فقدان معنا» دانسته‌اند. اما بعید نیست مراد او، برحسب مثالی که از او نقل کرده‌اند، «معنای متضمن وصف» باشد. یعنی اسم خاص فقط محکی دارد نه معنایی که وصفی از محکی به دست دهد. ولذا چندان روشن نیست که وی بخواهد «اصل معنا» داشتن را از اسامی خاص سلب کند. مثالی که خود میل مطرح می‌کند، لفظ Dartmouth است: نام محلی در انگلستان که در دماغه رود Dart واقع شده است. میل می‌گوید گرچه اسم در اینجا به نحوی معنای «دهانه دارت» را

افاده می‌کند، یعنی **Connotation** دارد، ولی این اسم به لحاظ چنین معنایی اسم خاص نیست، ولذا اگر روزی رود Dart تغییر مسیر دهد و دیگر این محل در دهانه Dart واقع نباشد، باز هم بر آن-Dart mouth اطلاق می‌شود. پس وقوع در دهانه Dart به هیچ وجه جزء معنای اسم خاص (Dartmouth) نیست. از دیگر مؤیدات این نکته این است که اگر کسی بگوید: Dartmouth در دهانه Dart واقع نیست، کلام تناقض آمیزی نیاورده است.^(۱)

البته همیشه روش نیست که یک لفظ، اسم خاص است یا وصف. به عنوان مثال در لفظ **جلاله الله** در عربی God در انگلیسی، این بحث وجود دارد که آیا این لفظ وصفی است به معنای «وجود کامل یکتا»، یا اینکه متضمن هیچ وصفی نیست و فقط اسم خاصی است برای این وجود. در هر صورت این نزاع صغروی تأثیری بر بحث اصلی، یعنی کیفیت دلالت اسم خاص بر مدلول خویش، ندارد.^(۲) در فصل پایانی کتاب، که کاربردهایی از بحث دلالت را بررسی می‌کنیم، بتفصیل به این نزاع صغروی پرداخته‌ایم و از این نظر دفاع کرده‌ایم که لفظ **جلاله** اسم خاص است.

فرگه و راسل، هر دو، مستقلًا به این نتیجه رسیدند که میل در تحلیل اسم خاص بر خطاست. اسم خاص در واقع علامتی است اختصاری برای اوصاف شیء مورد نظر. البته فرگه این نکته را اضافه می‌کند که این اوصاف «معنای» (sense) آن اسم را تشکیل می‌دهند. این نظریه را تئوری توصیفی اسماء خاص (descriptive theory of descriptive theory of names).

proper name) می‌نامند.

در مورد نظر راسل هم یک تبصره لازم است: راسل بین «اسم خاص عرفی» و «اسم خاص منطقی» فرق می‌گذارد: در اسماء خاص معمولی معتقد است که اسم در واقع اختصاری است از مجموعه‌ای از اوصاف، چنانکه فرگه معتقد بود. در اسم خاص منطقی (logical proper name)، اسم خاص هیچ وصفی را در برندارد و حتی متضمن هیچ معنایی نیست و لذا این گونه اسم خاص، در نظر وی، منحصر می‌شود به مثل اسماء اشاره که انسان با شیء مورد نظر در تماس مستقیم است. پس راسل در واقع در بخشی از اسماء خاص با میل همفکر است، ولی تحلیل وی را در مورد اسم خاص معمولی نمی‌پذیرد.

حق این است که اسماء اشاره و نظایر آن اصلاً اسم خاص معمولی نیستند و لذا باید گفت راسل با فرگه در اسماء خاص همگام است.

۲. اشکال نظریهٔ میل

در رد نظریهٔ میل ادلهٔ متعددی اقامه کرده‌اند که در ذیل به چند مورد اشاره می‌کنیم:

الف: وقتی اسم خاصی از ناحیهٔ متکلمی به کار می‌رود، چگونه محکت آن را تمییز می‌دهیم و آن را تعیین می‌کنیم؟ نظریهٔ میل هیچ پاسخی برای این پرسش ندارد و مکانیزمی را نشان نمی‌دهد، در حالی که نظریهٔ توصیفی اسماء خاص بروشنا آن را پاسخ می‌دهد. بنا به نظریهٔ توصیفی اسماء خاص، «ارسطو» لفظی است

اختصاری برای کسی که واجد مجموعه‌ای از اوصاف است؛ مثلاً «شاگرد افلاطون»، «مدون علم منطق»، «نویسنده کتاب متافیزیک» و امثال آن. اگر کسی از ما، که حدود دو هزار سال با ارسطو فاصله زمانی داریم، پرسد ارسطو کیست، طبق «تئوری توصیفی اسماء خاص» می‌گوییم: ارسطو کسی است که شاگرد افلاطون بود و علم منطق را تدوین کرد و نویسنده کتاب متافیزیک بود و... . شخص واحدی که با این اوصاف مشخص می‌شود، همان محکت لفظ «ارسطو» است. اما نظریه میل، هیچ پاسخی برای این سؤال ندارد و هیچ مکانیزمی را برای تعیین محکت اسم، نشان نمی‌دهد.

ممکن است گفته شود محکت اسم خاص را با اشاره و امثال آن متمایز می‌سازیم؛ و این در واقع نظریه راسل در مورد اسماء خاص منطقی است که کمی قبل بدان اشاره کردیم. ولی این نظر چندان متین نیست. پاسخ این است که اسماء خاص معمولی فقط به اشیای موجود در مجلس تخاطب و اشیایی که با آنها تماس مستقیم داریم، منحصر نمی‌شود. ارسطویی که دو هزار سال قبل موجود بوده، مستقیماً قابل اشاره نیست و لذا نمی‌توان به این طریق محکت آن را تعیین کرد.

به این ترتیب روشن می‌شود اوّلین نقص نظریه میل ناتوانی در تعیین محکت بسیاری از اسماء خاص است؛ یعنی نمی‌تواند تحلیلی از چگونگی این تعیین به دست دهد.^(۱)

ب: در اینجا فرگه برهانی اقامه کرده است با این هدف که نشان دهد اسماء خاص محکت خود را مستقیماً تعیین نمی‌کنند و بلکه اسماء

خاص دارای معانی می‌هستند متضمن اوصاف و اطلاعاتی که به نحو انحصاری محکم اسم خاص را تعیین می‌کنند. برهان وی از این قرار است:

فرض کنیم هسپروس (Hesperus) نام ستاره‌ای باشد که در شبانگاه در آسمان می‌بینیم و فسفروس (Phosphorus) نام ستاره‌ای که در صبحگاهان مشاهده می‌کنیم. و فرض کنیم با تحقیقات علمی معلوم شد که این دو ستاره، در واقع، یکی هستند و همان را که در صبح مشاهده می‌کنیم، در شبانگاهان هم می‌بینیم. در این صورت می‌گوییم «هسپروس همان فسفروس است». این یک قضیه اتحادیه کاملاً معقول است. اما نظریه میل چنین قضایای اتحادیه‌ای را نامعقول می‌سازد. چه آنکه اگر الفاظ خاص هسپروس و فسفروس فاقد معنا یا اوصاف معین باشند و محکم آنها همان وجود خارجی باشد، در این صورت قضیه «هسپروس فسفروس است»، در واقع، برگشتش به یک قضیه توتولوزیک خواهد بود؛ یعنی «هسپروس، هسپروس است»؛ در حالی که قضیه اتحادیه فوق مضمون یک اكتشاف علمی است که می‌توانست مورد علم ما واقع نشود.^(۱) به نظر فرگه شاید طبیعتیرین راه این باشد که بگوییم معنای

۱- نگفته‌ام که «می‌توانست چنین نباشد»، گفته‌ام «می‌توانست مورد علم ما واقع نشود». علت این مطلب آن است که قضیه اتحادیه فوق ضروری است؛ یعنی نمی‌توان گفت «می‌توانست چنین نباشد»، ولی در عین حال قبلی (apriopri) نیست. و این نکته‌ای است که گاه خلط می‌شود و گمان برده می‌شود که همه قضایای ضروری قبلی است؛ در حالی که هیچ تلازمی وجود ندارد. این مطلب را در بخش دوم کتاب بتفصیل خواهیم دید.

قضیه اتحادیه فوق این است که «ستاره‌ای که در شبانگاه می‌بینیم همان ستاره‌ای است که در صبح‌گاهان می‌بینیم»، که تحلیلی است بر اساس تئوری توصیفی اسماء خاص .^(۱)

ج: در جمله‌ای مثل «آیا ارسطو وجود داشته است»، «ارسطو» نمی‌تواند محکم خارجی داشته باشد؛ چه در این صورت سؤال از وجود او لغو است. اگر اسم خاص ارسطو خود حکایت از وجود خارجی می‌کند (و معنا یا اوصافی در این میان وساطت نمی‌کند)، در این صورت پرسش از وجود او هیچ معنای محضی ندارد. در حالی که بنابر نظریه توصیفی اسماء خاص، برگشت سؤال فوق به این است که «آیا اوصاف مذکور در خارج محقق شده‌اند؟»؟ مثلًا «آیا افلاطون شاگردی با اوصاف خاص مورد نظر داشته است یا نه»، سؤال کاملاً معقولی است.^(۲)

به نظر می‌رسد سه دلیل فوق خطای نظریه میل و حقانیت نظریه راسل - فرگه را به اثبات رساند و نظریه دوم را کاملاً موجه سازد. اما با وجود این کریپکی معتقد است که نظریه راسل - فرگه جزماً باطل است.^(۳) اکنون دلیل این بطلان را بررسی می‌کنیم.

۳. اشکال نظریه فرگه - راسل

چنانکه دیدیم نظریه توصیفی فرگه - راسل این بود که اسم خاص در واقع علامتی است اختصاری برای وصفی از اوصاف (یا مجموعه‌ای از اوصاف) یک شیء یا شخص که با همان وصف تعین می‌یابد. و فرگه اضافه کرده بود که معنای اسم خاص، همین وصف (یا اوصاف)

است.

اولین اشکال نظریه فرگه - راسل ، اختلاف معنای اسم خاص در میان افراد مختلف و بلکه در نزد شخص واحد است . اگر معنای اسم خاص همان وصف (یا مجموعه اوصافی) باشد که به شکل یکتا و انحصاری فردی را معین می کند ، در این صورت کاملاً متصور است که یک شخص با یک وصف یا دسته ای از اوصاف ، فردی را تعیین کند و شخص دیگر با وصف دیگر یا دسته اوصاف دیگری ، همان فرد را معین کند . طبق نظریه فرگه - راسل ، هر یک از این دو وصف (یا دسته اوصاف) معنای اسم خاص را به دست می دهند و لاجرم باید پذیرفت که - مثلاً - ارسطو در نزد افراد مختلف ، معانی مختلفی دارد . فرگه خود به این اشکال متفطّن بوده و در مقاله «معنا و محکتی»^(۱) چنین می گوید :

در مورد اسماء خاص واقعی ، مثل ارسطو ، نظرها نسبت به معنای آن ممکن است مختلف باشد . ممکن است گفته شود معنای ارسطو ، «شاگرد افلاطون و معلم اسکندر کبیر» است . کسی که این معنا را می پذیرد ، جمله "ارسطو در استاجیرا(stagira)" متولد شد" را طوری تفسیر می کند که با تفسیر شخصی که معنای ارسطو را "معلم استاجیرائی اسکندر کبیر" می داند ، کاملاً تفاوت می کند . تا هنگامی که محکتی با مسمای لفظ(nominatum) ، یکسان باقی بماند ، این تغییرات معنایی قابل تحمل است ، ولی در سیستمهای علوم استدلالی و نیز در زبانهای کامل باید از آنها اجتناب

کرد.^(۱)

حتی در مورد یک شخص هم این اشکال مسجل است. اگر از متکلمی بپرسیم از اسطو چه اراده کرده‌ای و چه وصفی را می‌خواهی به جای اسطو قرار دهی، طبعاً در کار خویش می‌ماند و نمی‌داند کدامیک صلاحیت این جانشینی را دارد.

اشکال دوم - که اشکال اساسیتری است - متوجه لازمه‌ای منطقی از تئوری توصیفی فرگه می‌شود. بسیاری از اوصافی که محکت اسطو را در خارج معین می‌کند، ثبوتشان برای اسطو، ممکن است نه ضروری. مثلًا اینکه «استو شاگرد افلاطون بوده است» فی حد ذاتها واقعیتی است ممکن که می‌توانست چنین نباشد؛ ولی اگر «شاگرد افلاطون بودن» را در معنای استو اشراب کنیم، قضیه «استو شاگرد افلاطون بود» تبدیل به یک توتولوژی می‌شود که به هیچ وجه قابل قبول نیست. زیرا قضیه فوق نه فقط توتولوژی نیست، بلکه می‌تواند قضیه‌ای کاذب از کار درآید.^(۲)

نظر این اشکال را در معرفت دینی مطرح کرده‌ام.^(۳) صاحب قبض و بسط در مواضع متعددی از کتاب مدعی می‌شود که تئوریهای علمی جدید، مفاهیم قرآنی و دینی را تغییر می‌دهند. به عنوان مثال در جایی آمده است:

فی المثل کسی که در قرآن می‌خواند خداوند به خورشید

1-Herbert Feigl (Ed.),*Readings in Philosophical Analysis*,P.89.

2-N.N.,P.30.

۳- صادق لاریجانی، معرفت دینی (چاپ اول، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰)، ص ۱۲۹-۱۱۹.

سوگند خورده است، اگر اهل قرن پنجم هجری باشد، چنین می‌فهمد که خداوند به کره‌ای درخشنان که به دور زمین می‌گردد و حجمش 160 برابر زمین است قسم خورده است. اما یک خوانندهٔ معاصر و مطلع از دانش جدید، آن آیه را چنین می‌فهمد که خداوند به کره‌ای بسیار بسیار عظیم، که توده‌ای از گاز و حرارتش 20 میلیون درجه است و در حکم کره‌ای اتمی است و زمین به دور آن می‌گردد، سوگند یاد کرده است ... همینطور است وضع در باب مفراداتی چون تین و زیتون و شمس و قمر و خاک و خون ... در قرآن.

اندیشه‌های فلسفی و علمی، یکایک این مفردات را در قبضة خود می‌گیرند و معنی تازه می‌بخشند. و کسی که از فلسفه و علم خاصی بهره‌مند است، نمی‌تواند این مفردات را در پرتو آنها معنی نکند و نفهمد. امروزه نمی‌توان باور کرد که مراد خداوند از خورشید، کره‌ای دوار به دور زمین باشد و یا مراfas از آب عنصری بسیط باشد ... (۱)

ایشان در این کلمات مرتکب خطای فاحشی شده‌اند: گمان کرده‌اند تمام اوصاف و عوارضی که در مورد چیزی کشف می‌شود، همگی داخل در معنای آن چیز است. به عبارت دیگر، معانی الفاظ چنان گستردگی دارد که همه این اوصاف را شامل شود، غایت الأمر معنای هر لفظی برای هر کسی به میزان اطلاقی است که از اوصاف و عوارض و حقیقت آن چیز دارد، و به همین لحاظ است که در عین ثابت بودن لفظ، معانی الفاظ در تحول است. به عنوان مثال خورشید

۱- عبدالکریم سروش، قبض و بسط تشوریک شریعت (چاپ دوم، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۷۱)، ص ۲۸۱ - ۲۸۰.

برای شخصی از اهل قرن پنجم گُرهای است درخشنان که به دور زمین می‌گردد و برای شخصی از قرن حاضر - که مطلع از دانشهاي جدید است - گُرهای است بسیار بسیار عظیم که تودهای است از گاز و حرارتیش بیست میلیون درجه و در حکم کورهای اتمی است.

سرّ خطای این نظریه این است که اوصاف و عوارض یک شیء از معنای آن شیء خارج است، والا تمام قضایای ممکنه در مورد اشیاء تبدیل به قضایای ضروریه می‌شد. اینکه «خورشید به دور زمین می‌گردد» یا «زمین به دور خورشید می‌گردد» دو قضیه ممکنه‌اند (بنای مبنایی)، و در هر حال محمول آن از مفهوم موضوع وبالطبع از لفظ دال بر موضوع خارجند. اگر چنین نباشد و این حقیقت که زمین به دور خورشید می‌گردد به نحوی داخل در معنای لفظ «خورشید» باشد، در این صورت این قضیه که «زمین به دور خورشید می‌گردد» باید قضیه‌ای ضروری باشد. زیرا معنای خورشید، طبق فرض خود، متضمن این نکته است که زمین به دورش می‌چرخد، در حالی که ممکنه بودن این قضیه مورد اعتراف خصم است، و همین طور در مورد سایر مفردات.

البته در مورد قضیه‌ای مثل «زمین به دور خورشید می‌گردد»، ممکن است حق این باشد که این قضیه در عین اینکه ترکیبی است، ضروری است. یعنی اگر وصف «گردیدن زمین به دور خورشید» از لواحق ذاتی زمین باشد، در این صورت قضیه ضروری است، در عین اینکه ترکیبی است. بنابر این در مثالهایی که «ممکن بودن» قضیه مورد تردید واقع می‌شود، می‌توان استدلال را به «ترکیبی بودن» آن تغییر داد. قضیه‌ای همچون قضیه فوق، ولو اینکه ضروری

باشد، مسلمًا ترکیبی (synthetic) است و نه تحلیلی؛ در حالی که لازمه داخل کردن همه اوصاف و عوارض یک شیء در معنای لفظ آن، تحلیلی بودن این گونه قضایاست.

بنابر این صاحب قبض و بسط لا اقل مرتكب یکی از دو خطا شده است: قضایای ممکنه را به صورت قضایای ضروریه درآورده و یا قضایای ترکیبی (ولو ضروری) را به صورت قضایای تحلیلی بازسازی کرده است.

از طرف دیگر به نظر می‌رسد الفاظ «زمین» و «خورشید» از قبیل اسماء خاص باشند و معلوم نیست که آیا صاحب قبض و بسط در مورد معانی اسماء خاص نظری منتعج بنا نهاده‌اند یا نه. این بحث، چنانکه خواهیم دید، از معضلات مباحث الفاظ است و چنانکه از مکتوبات ایشان در این مقالات هویداست، نظر آگاهانه یا ناخودآگاهانه ایشان، نوعی بسیط از تئوری توصیفی اسماء خاص است که قبلًا بدان اشارت رفت.

به اصل مطلب بازگردیم: در مورد اشکال دوم بر تئوری توصیفی فرگه - راسل، باید نکته‌ای را متذکر شویم. این اشکال زمانی وارد است که تئوری توصیفی را مبین معنای اسم (giving sense) بدانیم، نه معین و مثبت محکتی آن و مشیر به مصداق-refer (fixing refer-ence). تفاوت بین این دو نظر، یعنی «مبین معنا» دانستن اوصاف و «معین محکتی» محسوب داشتن آنها، تفاوت پر اهمیتی است که کریپکی در مواضع متعددی از کتاب خویش بدان اشاره می‌کند. نظیر این نکته را دونه لان در اوصاف بتفصیل بیان کرده است. این نکته در واقع همان تقسیم معروف در میان منطق‌دانان و اصولیان اسلامی است

که «عنایین» گاهی «بما هو عنوان» مورد نظرند و گاهی «مشیر به ذات معنون»‌اند. توضیع مستوفای این مطلب در فصلهای آتی خواهد آمد. در اینجا فقط به این اشاره بسنده می‌کنیم که اگر تئوری توصیفی اسماء را مبین معنای اسم خاص بدانیم، معنای لفظ ارسسطو چنین خواهد بود: «شخصی که معلم اسکندر کبیر بود...» و و طبعاً دو اشکالی که در پیش بیان کردیم، به این نظر وارد خواهد بود.

ولی تئوری توصیفی را می‌توان به نحو دیگری مطرح کرد: اینکه وصف «معلم اسکندر کبیر» بعینه معنای ارسسطو نیست تا اینکه با آن متراffد باشد، بلکه این وصف فقط مصدق و محکّت خود را در خارج تعیین می‌کند و عنوانی است مشیر. در مواردی که عنوانی مشیر است، خود دخالتی در موضوع ندارد و فقط معین موضوع است. و نقش وصف در این احتمال دوم، تعیین محکّت و مصدق است نه معنا دهنی به لفظ.

ثمرة مهمی که بر تفکیک بین دو احتمال مترب می‌شود این است که اشکال تحلیلی شدن (توتولوژیک بودن) قضایایی که وصف مورد نظر در آن محمول قضیه واقع می‌شود (اشکال دوم) دیگر بنابر احتمال دوم وارد نیست. چه آنکه بنابر این احتمال، در معنای ارسسطو اشراff نشده است که «معلم اسکندر کبیر بوده است»، تا اینکه قضیه «ارسطو معلم اسکندر کبیر بود» تحلیلی شود، بلکه وصف مذکور فقط مشیر است.

اما این ختم غایله نیست! اگر تئوری توصیفی فرگه - راسل را تئوری برای بیان محکّت و مصدق اسم خاص بدانیم (احتمال دوم)، دیگر این تئوری چندان موجه به نظر نمی‌رسد و قدرت تحلیل خویش

را از دست می‌دهد.

پیشتر در بیان اشکال بر تئوری میل گفتیم که قدرت تصوری توصیفی در تحلیل قضایای وجودی، مثل «سقراط موجود بوده است»، و نیز در تحلیل قضایای اتحادی، مثل «هسپروس همان فسرووس است»، نکته مثبتی برای این تئوری به شمار می‌رود، تا آنجا که بعضی ممکن است گمان کنند که این نظریه کاملاً موجّه است.

حال می‌گوییم اگر در تئوری توصیفی، احتمال دوم را برگیریم، همه این نکات مثبت از آن زایل می‌شود و دیگر چندان جذابیتی نخواهد داشت. به عنوان مثال اگر معنای «سقراط» این است که «معلم افلاطون» است، معنای قضیه «سقراط موجود بود»، این می‌شود که وصف «معلم افلاطون» در خارج مصداق داشته است. اما اگر معنای سقراط چنین نباشد و وصف «معلم افلاطون» فقط معین شخصی در خارج باشد که او سقراط است و دیگر معنایی وصفی در کار نباشد، در این صورت، توجیه قضیه‌ای مثل «سقراط موجود بوده است» چندان روشن نیست. و همین طور در مورد قضایای اتحادی. لذا به این ترتیب تئوری توصیفی جذابیتهاي خویش را از دست خواهد داد.

۲

نقد برهان اول کریپکی

مقدمه

برهان اول کریپکی علیه تئوری توصیفی راسل از جهات مختلفی مورد نقادی قرار گرفته است. عمدت‌ترین این نقدها شاید بحثی است که دامت و دیگران بر اساس مفهوم حیطه (scope) طرح کرده و به این وسیله به دفاع از تئوری توصیفی راسل برخاسته‌اند. کریپکی در مقدمه جدید خود برکتاب تسمیه و ضرورت به این نقادیها، پاسخ گفته^(۱) و، بویژه، سخنان دامت را آکنده از اغلاظ خوانده است. دامت در کتاب جدیدتر خود درباره آراء فرگه، مقدمه کریپکی را مورد بحث قرار داده و اشکالات وی را دفع کرده است. طرح همه این نقدها و نقض و ابرامها در این مختصر ممکن نیست. در آنچه به دنبال می‌آید، تا حدی این نزاع پرجنجال را دنبال می‌کنیم، اما قبل از هرچیز باید اجمالی از معنای حیطه و ابهام آن را بیان کنیم تا در بحثهای آتی موضوع نزاع روشن باشد.

۱. حیطه و ابهام آن

حیطه یا scope مفهومی است اضافی و نسبی که در سنجش دو عمل یا تابع و امثال آن به کار می‌رود و نشان می‌دهد که کدام عمل یا تابع باید در ساخت یک ترکیب، ابتدا لاحاظ شود و دیگری به صورت تابع و پیرو، این مفهوم را در ضمن مثالهایی توضیح می‌دهیم:
ترکیب زیر را در نظر بگیرید:

$$2 \times 3 - 7 = ?$$

این ترکیب را چطور باید لاحاظ کرد؟ آیا مقصود این است که:
 $(2 \times 3) - 7 = ?$

یا اینکه:

$$2 \times (3 - 7) = ?$$

واضح است که نحوه قرائت و لاحاظ ترکیب فوق نتیجه را مختلف می‌سازد.

بنابر این می‌توان گفت عمل ضرب در ترکیب فوق «حیطه»‌ای مبهم دارد: اگر حیطه ضرب را وسیع در نظر بگیریم، گویا عمل منها در دامن آن واقع می‌شود و ترکیب فوق به این شکل در می‌آید: $= ? - 7 \times (3 - 2)$. و اگر حیطه ضرب را ضيق بدانیم، عمل منها از آن خارج می‌ماند و ترکیب فوق این طور خوانده می‌شود:

$$(2 \times 3) - 7 = ?$$

بنابراین حیطه یک عمل نسبت به عمل دیگر به معنای شمول یکی نسبت به دیگری و عدم آن است به معنایی که گذشت. بر تقدیر اول می‌گوییم عمل را با حیطه موسع (wide scope) در نظر گرفته‌ایم و بر تقدیر دوم می‌گوییم عمل را با حیطه مضيق (narrow scope) به

حساب آورده‌ایم.

مثال دیگر: فرمول منطقی زیر را چگونه باید در نظر گرفت:

$$P \rightarrow Q \& R$$

آیا مقصود این است:

$$P \rightarrow (Q \& R)$$

یا:

$$(P \rightarrow Q) \& R$$

مثال دیگر: وقتی سور کلی "هر" را با عمل "سلب" در نظر می‌گیریم، باز ابهام رخ می‌نماید. دو جمله زیر را در نظر بگیرید:

۱. هر انسانی این طور نیست که نویسنده باشد.

۲. این طور نیست که هر انسانی نویسنده باشد.

این دو جمله می‌توانند تفسیرهای مختلفی پذیرد. جمله اول چیزی است که در منطق ما موجبه معدولة المحمول خوانده می‌شود، به خلاف دومی که سالبه است.

دو جمله فوق را می‌توان این چنین فرموله کرد:

$$1) \forall x(-Gx).$$

$$2) \forall x(Gx).$$

بنابراین وقتی دو عمل (Operator) \forall و $-$ ، یعنی سور کلی و سلب مطرح است، هر یکی نسبت به دیگری می‌تواند حیطه‌ای موسوع یا مضيق داشته باشد. در مثال اول حیطه «سور» نسبت به عمل سلب موسوع است و در مثال دوم حیطه سلب موسوع است.

حال ادعای شده است که نظیر این ابهام در حیطه، در هنگام به کار گرفتن دو عمل «ضرورتاً» (necessarily) و «امکاناً» (possibly)،

پدید می‌آید و برهان کریپکی علیه تئوری فرگه-راسل، در نهایت مبتنی بر تشخیص همین ابهام در حیطه این دو عمل است.
برخی گفته‌اند به عنوان مثال می‌توان بین دو جمله زیر تفاوت قائل شد:

۱. ضرورتاً، هر چیزی جزئی از عالم است.
۲. هر چیزی ضرورتاً جزئی از عالم است.

جمله اول سر راست به نظر می‌رسد و صحیح است؛ چون «یافتن چیزی»، مساوی با «جزء عالم» بودن آن است و بنابر این محال است که چیزی بیابیم که جزء عالم نباشد. اگر «جزء عالم بودن» را با Px نشان دهیم، در این صورت جمله (۱) را می‌توان چنین نشان داد:

$$\forall x(Px) \rightarrow (\square Px \rightarrow \square \square Px)$$

این جمله، چنانکه گفتیم، همیشه درست است؛ اما جمله دوم که این چنین نشان داده می‌شود:

$$\forall x(\square Px)$$

مانند جمله اول سر راست نیست و به نظر می‌رسد نادرست است چون ادعا می‌کند که هر چیزی به نحوی است که ضرورتاً بخشی از عالم است و این درست نیست. بسیاری از اشیاء به نحو امکانی جزء عالمند نه ضروری. به عنوان مثال ماه می‌توانست وجود نداشته باشد.

۲. تقریر برهان کریپکی از طریق مفهوم «حیطه»
راسل، چنانکه مشهور است، اوصاف را به نحو خاصی تحلیل

می‌کند. وی در مقاله "on denoting" تحلیل معروفی از «او صاف معین» به دست می‌دهد که بحث‌های بسیاری به دنبال داشته است. به عنوان مثال «نویسنده گلستان در قرن هفتم می‌زیست» چنین تحلیل می‌شود: منحصرآیک شخص وجود داشته است که «نویسنده گلستان» بر آن صدق می‌کرده و هر کس که نویسنده گلستان باشد، در قرن هفتم زیست می‌کرده است.

اگر نویسنده گلستان را G و زندگی در قرن هفتم را H بدانیم، تحلیل فوق این چنین فرموله می‌شود:

$$\exists x(\forall y(Gy \leftrightarrow x=y) \& Hx)$$

راسل در مقاله فوق توجه کرده بود که اگر سلب بر جمله بالا وارد شود، نوعی ابهام حیطه پدید می‌آید.
سلب جمله فوق آیا این است:

$$-\exists x(\forall y(Gy \leftrightarrow x=y) \& Hx)$$

$$\exists x(\forall y(Gy \leftrightarrow x=y) \& -Hx)?$$
 یا:

به عبارت روشنتر: آیا سلب جمله اصلی فوق نتیجه‌اش نفی وجود انحصاری برای وصف G است یا نفی صدق محمول H با وجود مصدقان انحصاری G ? این چنین ابهام حیطه‌ای در هنگام ورود دو وصف ضرورت و امکان هم پیش می‌آید. فرض کنید بخواهیم جمله زیر را با وارد کردن دو وصف ضرورت و امکان موجه کنیم:
(۱) مملکه استرالیا مملکه استرالیا نیست.

اگر وصف مملکه استرالیا را با مخفف QOA نشان دهیم، بنا به تئوری اوصاف راسل این جمله به دو صورت موجه (modalize):

می شود: $(\Diamond \text{علامت امکان است})$.

(۲) $(\exists x(\forall y(QOAy \leftrightarrow x=y) \& \neg QOAx))$.

(۳) $(\exists x(\forall y(QOAy \leftrightarrow x=y) \& \Diamond \neg QOAx))$.

جمله اصلی (۱) مسلمًا نادرست است و ضرورتاً هم چنین است: یعنی نمی تواند صحیح باشد. بنابر این به نظر می رسد جمله ۲ که مبین امکان جمله ۱ است، نیز نادرست باشد. اما جمله ۳ چنین نیست. چون مفاد آن این است که ملکه استرالیا می توانست ملکه استرالیا نباشد. و این جمله صحیحی است که در مورد هر وصف امکانی صادق است: شخصی که اکنون ملکه استرالیا است می توانست ملکه استرالیا نباشد.

بنابر این ترکیب اوصافی مثل ملکه استرالیا با وصف ضرورت و امکان موجب پدید آمدن ابهام حیطه‌ای می شود و اخذ به هر یک از دو فرمول ۲ و ۳، چنانکه دیدیم، مستتبع نتایج مختلفی است.

حال جای این سؤال است که آیا ورود اوصاف ضرورت و امکان به جملاتی که اسم خاص در آن به کار رفته، هم موجب ابهام حیطه‌ای می شود؟ جمله زیر را در نظر بگیرید:

(۴) سقراط زهر شوکران ننوشید.

اگر تصوری فرگه - راسل در مورد اسم خاص درست باشد، جمله ۴ می تواند به صورت زیر نوشته شود:

(۵) فیلسوفی که زهر شوکران را ننوشید، زهر شوکران ننوشید.

جمله ۵ به دو صورت موجه (modalize) می شود:

(۶) $(\exists x(\forall y((Py \& DHy) \leftrightarrow x=y) \& \neg DHx))$.

(۷) $(\exists x(\forall y((Py \& DHy) \leftrightarrow x=y \& \Diamond \neg DHx))$.

در فرمول فوق، "P" علامت برای وصف «فیلسوف» و "DH"، برای «نوشیدن شوکران» است.

در اینجا نیز جمله ۶، مانند جمله ۵، نادرست است؛ ولی جمله ۷ صادق به نظر می‌رسد. چون می‌گوید فیلسوفی که زهر شوکران را نوشید می‌توانست آن را نوشیده باشد. واین بوضوح قضیه درستی است.

بنابر این جمله ۵، که بر اساس تئوری راسل معادل ۴ شمرده می‌شود، وقتی که اوصاف ضرورت و امکان بر آن وارد می‌شود، نیاز به تعیین حیطه دارد؛ ولی ارتکازاً جمله ۴ چنین نیست. ومدعای کریپکی در واقع اصرار بر همین نکته است. کسانی که برهان کریپکی علیه راسل را به مسئله حیطه مربوط می‌سازند، می‌گویند ادعای کریپکی در نهایت به این صورت تقریر می‌شود:

برای موجّه ساختن جمله ۵ دو طریق مختلف وجود دارد، در حالی که برای موجّه ساختن ۴ تنها یک طریق وجود دارد، بنابر این^۴ و ۵ هم معنا نیستند. و چون این دو جمله فقط در موضوع مختلفند، پس نتیجه می‌شود که معنای اسم خاص و اوصاف مربوطه یکسان نیست.

۳. اشکال به برهان کریپکی

کسانی که برهان کریپکی را به صورت فوق تقریر می‌کنند، بر آن خرد می‌گیرند که چنین تقریری به هیچ وجه نظریه راسل را ویران نمی‌سازد. چون می‌توان طبق قراردادی ابهام حیطه‌ای را از میان برداشت. به عبارت روشنتر، با آوردن عبارتی جدید، می‌توان ابهام حیطه‌ای را

همواره به صورت خاصّی مرتفع ساخت. پروسه‌ای که در طی آن ابهام حیطه‌ای مرتفع می‌شود بسیار سهل است. در همان مثال سابق، یعنی $?=7-2\times3$ ، دیدیم که این عبارت مرکب، مبهم است و معلوم نیست آیا مقصود: $?=7-(2\times3)$ است یا مقصود: $?=(3-7)\times2$ است. برای رفع ابهام حیطه از عمل ضرب می‌توان علامت * را این گونه تعریف کرد:

* همان \times است با این تفاوت که هر وقت ابهام حیطه مطرح باشد عمل \times با حیطه موسوع منظور است. بنابراین $?=7-2\times3$ هیچگونه ابهامی ندارد چون معنای آن این است $(3-7)\times2$. عمل * و \times در موارد غیر مبهم هیچ فرقی ندارند و لذا $?=5\times6$ و $?=6\times5$ یکی است. اختلاف آن دو فقط در موارد ابهام حیطه \times ظاهر می‌شود، و کار آن خواندن \times با حیطه موسوع است؛ درست نظری پرانتر در $?=7-2\times(3-5)$.

با چنین شیوه‌ای می‌توان تئوری اوصاف راسل را از برهان کریپکی علیه آن سالم نگه داشت. حتی اگر بذیریم که جملات ۴ و ۵ در ظرف ورود اوصافی مثل ضرورت و امکان، مختلف عمل می‌کنند، به این معنا که ۴ هیچگونه ابهام حیطه‌ای ندارد و ۵ به دوگونه می‌تواند موجه شود، هنوز ممکن است با پذیرفتن نوعی قرارداد یا فهم خاص در مورد ۵، بر تئوری اوصاف راسل تحفظ کرد. می‌توان گفت اسم خاص در زبان معمولی، اوصاف خاصّی هستند که همواره در ظرف قضایای موجهه، نسبت به وصف ضرورت و امکان، با حیطه موسوع ملحوظ می‌شوند.

البته ممکن است کسی وجود چنین «قراردادی» را در زبان

طبيعي مورد تردید قرار دهد، کما اينکه تحليل کريپكى از اختلاف جمله ۴ و ۵ به چنین تردیدی منتهی می شود؛ ولی فايده استدلال فوق اين است که کريپكى در برهان خويش نمی تواند به ابهام حيظه در اوصاف تمثيل کند. يعني وجود اين ابهام در حيطة اوصاف، نمی تواند دليل حاسمی عليه تئوري توصيفي راسل باشد. در واقع مسأله اين است که اختلاف جمله ۴ و ۵ دوگونه قابل تحليل است و تحليل کريپكى بر اساس «دال ثابت» بودن اسم خاص و «عدم دال ثابت بودن» اوصاف معين، تنها تحليل موجود برای اختلاف آن دو نیست. تحليل بدلياني هم وجود دارد و آن، اين است که اسم خاص نوعی وصف است؛ با اين خصوصيت که در ظرف قضائي موجهه با حيطة موسع ملاحظه می شود.

۴. پاسخ کريپكى به اشكال فوق

كريپكى اشكال فوق را يکسره نادرست می داند وناشي از سوء فهم براهين اقامه شده در متن كتابش و تعليقات آن. وي به دامت نسبت می دهد که تز "دال ثابت بودن اسم خاص" (rigidity of proper names) را با مسأله تعين حيظه يکي دانسته و اين خلط بحث است. به نظر وي خلط بحث ديگري هم وجود دارد که از مدعای دامت، موجهه تر است و آن، اينکه تز "دال ثابت" گرچه با مسأله تعين حيظه يکي نیست، ولی با وجود دومي، نيازي به تز اول نداريم. و به عبارت روشنتر تز دوم (تعين حيظه) دقیقاً جانشين تز اول می تواند باشد. به نظر کريپكى اين دو نظر باطل است. وي معتقد است استدلالهایی که اقامه کرده مبنی بر بداهتهايی در باب اسم خاص و

اوصاف است که ربطی به تعیین حیطه ندارد. ملخص نظر اوچنین است:

جمله زیر را در نظر می‌گیریم:

(۱) ارسسطو مالک باعی در یونان بود.

به نحو طبیعی فهم ما از این جمله طوری است که صدق آن را دایر مدار مالک بودن باع مذکور توسط ارسسطو، یعنی آن شخص خاص، می‌داند و این «صدق» را منوط به اوصاف خاص ارسسطو در عالم «فعلی» نمی‌بیند. فرض کنیم ارسسطو در عالم فعلی (در مقابل تقدیری و امکانی) بزرگترین فیلسوف یونانی باشد. آیا این وصف تأثیری در صدق قضیه ۱ دارد؟ بداهتهای زبانی ما می‌گوید که چنین نیست. ولذا اگر فرض وظرف خلاف واقعی را در نظر بگیریم که در آن، «آن شخص خاص» بزرگترین فیلسوف یونان نباشد و فقط مالک باعی در یونان باشد، هنوز می‌توان گفت که «ارسطو مالک باعی در یونان بود»؛ یعنی قضیه ۱ درست است. بنابر این در یک ظرف خلاف واقع (counterfactual) هنوز ۱ می‌تواند درست باشد. مراد ما از ظرف خلاف واقع، یعنی خلاف واقع به لحاظ اوصاف ارسسطو که موضوع قضیه است. تز «دال ثابت» - که بحث مبسوط آن در فصلهای آتی خواهد آمد - اجمالاً بیانگر همین نکته است یعنی لفظ «ارسطو» که اسم خاص است، دلالت بر محکمّ ثابتی در همه عوالم ممکنه و مقدّره می‌کند. این محکمّ همان «ذات» خاص است که با ضمایر بدان اشاره می‌کنیم. بنابر این موضوع در قضیه ۱ در واقع همین شخص خاص است و تحقق اوصاف و عدم تحقق آن از جمله شرایط صدق (truth condition) این قضیه نیست.

اماً تئوری راسل (وفرگه) سخن دیگری دارد: راسل ابتدا قضیه

۱ را به قضیه ۲ تحويل می‌برد:

(۲) بزرگترین فیلسوف یونان دارای باعی در یونان است.

و سپس ۲ را به نوبه خویش به ۳ باز می‌گرداند:

(۳) تنها یک شخص بزرگترین فیلسوف یونان بود، و هر چنین شخصی مالک باعی در یونان است.

قضیه ۳ در عالم واقع و فعلی، که طبق فرض در آن ارسطو بزرگترین فیلسوف یونان است، با قضیه ۱ در شرایط صدق متعدد است.اماً در فرضی خلاف واقع که در آن ارسطو بزرگترین فیلسوف یونان نیست، شرایط صدق ۳ با ۱ بسیار مختلف می‌شود. در چنین ظرفی آنچه موجب صدق قضیه ۳ است، طبق معیار راسل، هماناً مالک بودن شخص دیگری غیر از ارسطو (یعنی همان ذات خاص مشار الیه) است.

مدعای کریپکی این است که چنین نظری با بداهتها و ارتکازات زبانی ماسازگار نیست.

پاسخ کریپکی به کسانی که مسأله تعیین حیطه را مطرح کرده‌اند و تزویی را با آن یکی دانسته و یا قابل تعویض با آن می‌دانند، دقیقاً این است که ارتکازات و بداهتهای فوق در مورد دال ثابت بودن اسم خاص ربطی به ابهام حیطه یا تعیین آن ندارد. ابهام حیطه زمانی رخ می‌دهد که قضیه، مرکب از دو عمل یا اپراتور باشد. در بحث فعلی مدعای مخالفان وجود دو اپراتور: «ضرورت» یا «امکان» و «وصفتی» که موضوع قضیه است، می‌باشد. پاسخ کریپکی این است که مثال مورد استشهاد وی، اصلًاً قضیه‌ای مرکب نیست تا در آن سخنی از

ابهام حیطه و تعیین آن بود. ^(۱) قضیه ۱ و ۲ هر دو قضیه‌ای بسیط‌ند که وصف ضرورت و امکان در آن مطرح نشده است. ولی بحث دال ثابت بودن در مورد موضوع این دو قضیه کاملاً قابل طرح است: موضوع ۱ دال ثابت است و موضوع ۲ نه. هیچ نظریه‌ای در مورد فراردادهای حیطه‌ای در قضایای موجّهه، جانشین ادعای فوق در مورد دال ثابت نمی‌گردد. تز دال ثابت، نظریه‌ای است در باب شرایط صدق یک قضیه، چه بسیط و چه مرکب، در ظرفهای خلاف واقع یا تقدیرهای غیر واقع. و بنابراین بی معناست اگر آن را با تعیین حیطه در قضایای مرکب‌هه یکی سازیم. ^(۲)

آری لازمه نظریه دال ثابت این است که اگر اپراتور ضرورت و امکان بر جمله‌ای بسیط وارد شود، که موضوع آن اسم خاص باشد، در این صورت قرائت آن به صورت حیطه موسوع یا مضيق فرقی ندارد. ولی این به هیچ وجه معادل آن نظریه نیست که زبان طبیعی مشتمل بر فراردادی است دایر بر اینکه فقط حیطه موسوع مقبول است. در واقع قرائت حیطه موسوع و حیطه مضيق، زمانی با هم معادلند که هر دو

- ۱- البته کریپکی اضافه می‌کند که ظاهر فعل موجود در آن دو قضیه، «زمانی» است و بنا بر این بین اپراتور «زمان» و «وصف» موجود در موضوع ممکن است ابهام حیطه‌ای پدید آید. ولی این مسأله هیچ ربطی به مسأله مورد بحث ما ندارد. بحث ما در ابهام حیطه‌ای است که از ناحیه ورود اوصاف «ضرورت» و «امکان» به قضیه حاصل می‌شود، نه امر دیگری. البته برای عدم تحقق ابهام حیطه‌ای، حتی در جهات دیگر، می‌توان یکی از دو راه را پیش گرفت: یا اینکه زمان را به صورت اپراتور (مستقل) درنظر نیاوریم و یا اینکه ادات ربط را در جملات فوق غیر زمانی تفسیر کنیم.

قرائت مقبول باشد. بنابر این لازمه نظریه دال ثابت، که چنین معادله‌ای است، به هیچ وجه مساوق نظریه حیطه موسع در اسماء خاص نیست.^(۱)

به نظر می‌رسد پاسخ فوق از استحکام خوبی برخوردار است.

تنها مشکلی که باقی می‌ماند، و به نظر می‌رسد همین نیز سبب سردرگمی مخالفان شده است، تشیّث کریپکی به پاره‌ای تعابیر موجهه و قضایای ضرورت یا امکان دار است. در متن کتاب، نویسنده برای اثبات مدعای خویش گاه به قضایای موجهه تمسک جسته و لذا برهان اول کریپکی به برهان موجهات (modal argument) معروف شده است. مشکل این است که اگر نکته استدلال اول وی، دال ثابت بودن اسم خاص است (که تقریباً در همان متن کتاب نیز بدان تصریح شده)، پس طرح مثالهایی با تعابیر ضرورت و امکان به چه معناست؟ حاصل پاسخ کریپکی این است که مثالهای مذکور برای تأیید تر دال ثابت آورده شده‌اند، گرچه مستقیماً بر تقدیرهای خلاف واقع متنکی نیستند. و از طرف دیگر «امکانی» که در آنها به کار گرفته شده است، طوری نیست که دارای ابهام حیطه‌ای باشد. به تعییر روشنتر، در همه آن مثالها هم اسم خاص و هم اوصاف با حیطه مضيق مذکونظر بوده‌اند. برای روشن شدن بحث به مثال زیر توجه کنید:

(۴) این ممکن بود که ارسطو اصلاً فیلسوف نباشد.

ارتكازاً قضیة ۴ صادق است. ولی تئوری راسل قضیة ۴ را

معادل ۵ می‌داند:

(۵) این ممکن بود که بزرگترین فیلسوف یونان اصلاً فیلسوف

نبایشد.

در حالی که قضیه ۵ بوضوح نادرست است. این نشان می‌دهد معادله‌ای که تئوری راسل بین ۴ و ۵ برقرار کرده نادرست است. مخالفان می‌گویند قضیه ۴ و ۵، هر دو، موجه‌ند و بنابراین ابهام حیطه‌ای در آن مطرح است و اگر با ایجاد قراردادی (یا وجود آن در زبان انگلیسی) ۵ را با حیطهٔ موسع ملحوظ داریم، با ۴ در شرایط صدق یکسان می‌شود و برهان کریپکی علیه تئوری راسل ازین منطقی می‌گردد.

پاسخ کریپکی این است که مقابلهٔ بین اسم خاص و اوصاف زمانی تمام می‌شود که همهٔ جملات مربوطه را تصریح‌با حیطهٔ مضيق تعبیر کنیم. بعد اضافه می‌کند که مقابلهٔ انداختن بین اسم خاص با اوصافی که دارای حیطهٔ موسعندهٔ صحیح نیست.^(۱)

گذشته از نکتهٔ اخیر، سخن کریپکی نیاز به توضیح و توجیه دارد. باید توجه کنیم که مدعای مخالفان این است که مدلول اسم خاص، وصفی است که در ظرف قضایای موجه باید با حیطهٔ موسع قرائت شود. آیا لازمهٔ این سخن این نیست که مقابلهٔ مورد استشهاد باید بین اسم خاص و اوصاف با حیطهٔ موسع باشد؟ و در این صورت آیا مدعای کریپکی که می‌گوید «مقابلهٔ بین اسم خاص و اوصاف زمانی تمام است که همهٔ جملات مربوطه را تصریح‌با حیطهٔ مضيق تفسیر کنیم»، نوعی فرار از اشکال مخالفان نیست؟

به گمان من سخن کریپکی کاملاً موجه است و اشکال مخالفان قابل دفع. ولی نمی‌دانم آنچه در ذیل در دفاع از سخن وی می‌آورم، با

مقصود وی یکی است یا نه؟

اولاً: می‌توان گفت این ادعای مخالفان که «اسم خاص دلالت بر وصفی می‌کند که در ظرف قضایای موجهه با حیطهٔ موسع ملحوظ می‌شود»، سخنی است که با بدیهیات و ارتکازات زبانی ما وفق نمی‌دهد. اگر این ادعا درست باشد بتوانیم در مورد اسم خاص قضیه‌ای موجهه تشکیل دهیم که حیطهٔ اسم خاص در آن مضيق باشد. به عبارت دیگر نمی‌توانیم بگوییم «این ممکن بود که ارسطو اصلاً فیلسوف نباشد»، به طوری که وصف امکان از خارج بر قضیهٔ «ارسطو اصلاً فیلسوف نبوده است» وارد شود و حیطهٔ «ارسطو» مضيق باشد. چنین چیزی بنابر سخن مخالفان غیر ممکن است. چون اسم خاص در اصل برای دلالت بر وصف با حیطهٔ موسع است و بنابر این قرائت «وصف با حیطهٔ موسع» با حیطهٔ مضيق نوعی تناقض است. ولی ارتکازاً روشن است که جملهٔ «این ممکن بود که ارسطو اصلاً فیلسوف نباشد» با قرائت حیطهٔ مضيق، کاملاً معنادار و طبیعی است. و شاید مقصود کریپکی همین باشد که می‌گوید مقابلهٔ بین اسم خاص و وصف، زمانی تمام می‌شود که هر دو با حیطهٔ مضيق ملحوظ بداریم.

ثانیاً: مسأله را می‌توان به نحو دیگری طرح کرد: ادعای اصلی این نیست که ترکیب دو وصف امکان و ضرورت را با «اسم خاص» و «وصف» بررسی کنیم تا مسأله ابهام حیطه و تعیین آن مطرح شود، بلکه مسأله اصلی اثبات کردن این نکته است که اسم خاص، «دال ثابت» (rigid designator) است و وصف، «دال غیر ثابت» (non-rigid designator) یعنی ضرورت و امکان (modality) در اینجا به

طور غیرمستقیم به کمک اثبات (rigidity) آمده است. می‌خواهیم بینیم اسم خاص و وصف چه فرقی دارند. برای روشن کردن این فرق، ظرفی را در نظر می‌گیریم که در آن «ارسطو اصلاً فیلسوف نباشد». چنین چیزی کاملاً ممکن است. گرچه ارسطو در عالم فعلی فیلسوف است و حتی بزرگترین فیلسوف یونان، ولی می‌توان ظرفی را فرض کردکه در آن «ارسطو اصلاً فیلسوف نباشد». چنین ظرفی ممکن است. ولی ظرفی که در آن «بزرگترین فیلسوف یونان اصلاً فیلسوف نباشد» معقول نیست. یعنی چنین ظرف و فرضی امکان ندارد. ما برای اینکه چنین اختلافی را روشن سازیم باید ظرف را ظرف قضایای بسیط «ارسطو فیلسوف نبود» و «بزرگترین فیلسوف یونان فیلسوف نبود» در نظر بگیریم. ظرف و تقديری که وارد بر کل قضیه می‌شود امکان ضرورت را نیز وارد بر کل قضیه می‌کند. یعنی ما به دنبال چنین امکان و ضرورتی هستیم. بنابراین هم در «اسم خاص» و هم در «وصف» حیطه به نحو مضيق ملحوظ می‌شود.

اگر توجه شود، غرض نشان دادن فرقی است که بین دو جمله بسیط (غیر موجه) بالا وجود دارد و اینکه معنای اسم خاص نمی‌تواند معادل هیچگونه وصفی باشد. البته چون در ظاهر ساختن این فرق از وصف امکان و ضرورت کمک گرفته‌ایم، طبعاً باید استدلال را به آنچه در نکته اول بیان کردیم، تمام نماییم.

۵. اشکال مجدد دامت

دامت در کتاب تفسیر فلسفه فرگه^(۱) ضمیمه‌ای در حدود پنجاه

صفحه، به پاسخ به کریپکی اختصاص داده است. موضوع این ضمیمه، خصوص مقدمه‌ای است که کریپکی بر کتاب تسمیه و ضرورت نگاشته است. پاسخ کریپکی به اشکالات دامت، اجمالاً در بند قبل تحریر شد. مقصود ما در این بند بیان اجمالی از اشکال مجدد دامت است. اما چون مکتب دامت بسیار مفصل و به جوانب بسیاری پرداخته، طبعاً در اینجا فقط به یکی – دو نکته از اشکال مجدد وی اشاره می‌کنیم.

کریپکی در پاسخ خود به این نکته توجه داده بود که بحث بر سر قضایای موجّهه – که در آن وصف ضرورت و امکان به کار رفته است – نیست؛ بلکه بحث بر سر قضایای بسیطه‌ای است که موضوع آن را اسم خاص و وصف معین تشکیل می‌دهد. ولذا نتیجه گرفته بود که بحث از ابهام حیطه یا تعیین آن در مورد اوصاف واسم خاص هیچ ربطی به مثالهای مورد استشهاد وی ندارند.

به نظر وی ارتکازاً بین دو جمله زیر فرق است:

(۱) ارسسطو مالک باگی در یونان بود.

(۲) بزرگترین فیلسوف یونان مالک باگی در یونان بود.

جمله اول در ظرفهای خلاف واقع، که در آن ارسسطو – مثلاً بزرگترین فیلسوف یونان نیست، صرفاً با مالک بودن همان شخص، هنوز صادق است؛ در حالی که جمله دوم چنین نیست. بزرگترین فیلسوف یونان در ظرف خلاف واقع فوق، دیگر همان شخص را نشان نمی‌دهد، بلکه شخصی را نشان می‌دهد که بزرگترین فیلسوف یونان باشد و لذا شرایط صدق قضیه ۲ در این ظرف خلاف واقع با قضیه ۱ بسیار متفاوت می‌شود.

کریپکی می‌گوید فهمِ کامل جمله ۱ نه فقط فهم شرایطی است که در تحت آن، قضیه ۱ در عالم واقع صادق است؛ بلکه فهم شرایطی است که در ظرف خلاف واقع هم آن را صادق می‌گرداند. به نظر وی ارتکازات شهودی ما می‌گوید که شرایط ظرفهای خلاف واقع عیناً همان شرایط ظرف واقعی است. همین که شخص همان انسان دارای باغی در یونان باشد، ولو اینکه بزرگترین فیلسوف یونان هم نباشد، آن جمله را صادق می‌سازد.^(۱)

اشکال دامت بر کریپکی این است که تمثیل به جملات بسیطه (خالی از modals) در ۱ و ۲ نوعی ساده‌انگاری است و به تعبیر او شعری تو خالی! جملات بسیطه ۱ و ۲ را در دو سطح می‌توان فهمید که اشاره به این دو سطح حتی در کلمات خود کریپکی هم آمده است و بنابر این مورد اعتراف اوست:

سطح اول: همان فهم جمله است، فی حد ذاته، بدون لحاظ شرایط خلاف واقع. این سطحی است که در آن شرایط صدق ۱ و ۲ متعدد است. یعنی هر آنچه ۱ را صادق می‌سازد، ۲ را نیز صادق می‌گرداند.

سطح دوم: فهم جمله ۱ است به لحاظ شرایط خلاف واقع، که به ادعای کریپکی در این شرایط است که صدق جمله ۱ و ۲ مختلف می‌شود.

سخن دامت این است که این فهمهای سطح دوم نمی‌تواند در جملات بسیطه، نظیر ۱، ظهور پیدا کند. ابراز این فهمها طبعاً در ظرف جملاتی است که تعبیرهای خلاف واقع و یا موجهه (ضرورت و

امکان) در آن به کار رفته باشد. بنابر این درست است که موضوع هر دو سطح از فهم، «جملات بسیطه» است، ولی این دلیل نمی‌شود که همه فهمهای این جملات، خود در قالب جملات بسیطه قابل ظهر باشند. تنها راه ابراز فهمهای سطح دوم از همین جملات بسیطه، جملاتی است که در آنها وصف ضرورت و امکان یا تعبیرهای خلاف واقع به کار گرفته شده باشد که در هر حال با امکان و عوالم ممکنه مربوط می‌شود و از صورت جملات بسیطه بیرون می‌رود.^(۱)

دامت این نکته را به تقریر دیگری هم می‌آورد: فهم ما از قضیه بسیطه ۱ گاهی مقصور به خود آن است و کاری به ظرف ممکنه ندارد. در اینجا موضوع فهم، نفس جمله است بحاله و مستقلأ. ولی در مقابل گاهی فهم ما از همان قضیه بسیطه ۱ بر خودش مقصور نمی‌ماند و می‌خواهیم صدق آن را در عوالم ممکنه و ظرفهای خلاف واقع بدانیم. در اینجا موضوع فهم، جمله ۱، بحاله و مستقلأ، نیست، آنچه موضوع فهم را تشکیل می‌دهد نقشی است که جمله ۱ در جمله مرکب و بزرگتری از خودنشان می‌دهد. و آن جمله بزرگتر، همان جملاتی است که توسط تعبیر خلاف واقع یا ضرورت و امکان، موجّهه شده است.

نتیجه‌ای که دامت از این بحث می‌گیرد، این است که کریپکی دو سطح از فهم را با هم خلط می‌کند و لذا قالب فهمهای سطح دوم را همان جملات بسیطه پنداشته است و ادعا کرده که «مثالهای ارتکازی مورد استشهاد، صرفاً قضایای بسیطه‌ای هستند که ابهام

1-Dummett, *The Interpretation of Frege's philosophy* P.570-574, P580-

حیطه‌ای در آن راه ندارد»؛ در حالی که آنچه مورد استشهاد است، یعنی جمله ۱ و ۲، در سطح دوم از فهم مورد تمثیل قرار گرفته‌اند و نه سطح اول. و چنانکه گفتیم آنچه این سطح دوم را آشکار می‌سازد، قضایای موجّهند و بنابر این بسیط دانستن مثالهای مورد استشهاد، وهمی است محض.^(۱)

این اشکال دامت، گرچه دارای صورتی موجّه است، حالی از خدشه نیست. چون فرق واضحی بین دو مدعای وجود دارد: یکی اینکه «در ظرفهای خلاف واقع، شرایط صدق قضیه بسیطه ۱ همان شرایط صدق در عالم فعلی است»؛ و دیگری اینکه «شرایط صدق قضیه مرکب حاصل از ترکیب قضیه ۱ با اپراتورهای امکان و ضرورت، همان شرایط صدق قضیه ۱ در عالم فعلی است». این دو مدعای کاملاً مختلف است؛ چون ادعای دوم که در پی تعیین شرایط صدق قضیه مرکب است نیاز به تعیین حیطه قضیه مرکب دارد؛ به خلاف مدعای اول که صرفاً به دنبال تعیین شرایط صدق قضیه بسیطه ۱ است، ولو در ظرفهای خلاف واقع.

حتی اگر «ظرفهای خلاف واقع» با «عوامل ممکنه» یکی باشد، هنوز بین دو مدعای فوق فرق است. درست است که در این صورت هر دو مدعای از سنت قضایای موجّهند، ولی اولی طوری است که هیچ ابهام حیطه‌ای ندارد، به خلاف دومی. وقتی می‌گوییم «در ظرفهای خلاف واقع، شرایط صدق قضیه بسیطه ۱ چنین است»، ظرف مورد نظر، ظرف برای کل قضیه است و بنابر این موضوع قضیه را در حیطه خود می‌گیرد و این تعییر دیگری است از مضائق بودن حیطه موضوع

قضیه. بنابر این مدعای اول هیچ ابهام حیطه‌ای ندارد، به خلاف دومی. به این ترتیب به نظر می‌رسد اشکال دامت در نهایت وارد نیست.

ممکن است گفته شود آنچه در فوق آورده‌یم نمی‌تواند دفاعی از مدعای کریپکی باشد؛ زیرا در بیان فوق بالآخره مسأله حیطه مطرح شده است، غایت الامر به لحاظ اینکه حیطه، مضيق پنداشته شده، ابهامی ندارد و این غیر از مدعای کریپکی است که می‌گوید تمیز حیطه‌ای اصلاً به مثال مورد بحث او ربطی ندارد. در پاسخ این شبهه می‌گوییم کریپکی در واقع با دو ادعا در افتاده است:

اول آنکه تز «دال ثابت» (rigidity) عیناً همان تمیز بین حیطه‌ها (scope distinction) است، ادعایی که وی به دامت نسبت می‌دهد و آن را سخت خطای داند.

دوم آنکه تز «دال ثابت»، گرچه عیناً همان تمیز بین حیطه‌ها نیست، ولی این دومی می‌تواند جانشین نظریه اول شود و کار آن را انجام دهد.

کریپکی این ادعای دوم را موجهتر و قابل فهمتر می‌خواند. بیانی که وی در رد این مدعای دوم می‌آورد تا حدی با بیان اشکال نسبت به مدعای اول فرق می‌کند. پاسخ وی به مدعای اول این است که «عینیت» بین تز «دال ثابت» و «تمیز حیطه‌ها» ممکن نیست. چون در مورد جملات بسیطه (مثل ۱) تمیز حیطه‌ای معنا ندارد، ولی نظریه «دال ثابت» در مورد آنها قابل تطبیق است. و همین نکته در ابطال

مدعای اول، که به دامت نسبت داده شده، کافی است.
به گمان من این استدلال کریپکی کاملاً وجیه است و اصرار وی
بر مثالهایی که از جملات بسیطه تشکیل یافته، برای رد قطعی همین
مدعای اول است.

اما در مورد مدعای دوم، وی نمی‌گوید که تعیین ارزش صدق
قضیه‌ای بسیط، مثل ۱، در ظرفهای خلاف واقع، هیچ ربطی به
حیطه موضوع آن ندارد. آنچه وی در جواب می‌گوید این است که
نظریه «دال ثابت» به نوعی به تعیین ارزش صدق جملات بسیط (و
مرکب) در ظرفهای خلاف واقع بر می‌گردد و ارتکازات و بدیهیات
زبانی ما در مورد این ارزش صدق هیچگاه نمی‌تواند توسط تفسیر
موسوع از حیطه در ظرفهای موجهه (امکان - ضرورت) توجیه شود.

به گمان من لحن کریپکی در این جواب با لحن وی در جواب
از مدعای اول فرق روشنی دارد. با تأمل به نظر نمی‌رسد وی در مقام
انکار ارتباط نظریه دال ثابت با نوعی حیطه باشد. آنچه مورد انکار
است این است که اسم خاص نمی‌تواند همان اوصاف با حیطه موسوع
باشد. ارتکاز زبانی ما هم که می‌گوید «در ظرف خلاف واقع ارزش
صدق قضیه بسیطه ۱ چنین است»، هیچگاه معادل نوعی تفسیر موسوع
از حیطه در ظرفهای موجهه (modal context) نیست.

نتیجه‌ای که مقصود ما از این بحث است، این است که
کریپکی می‌تواند با این سخن دامت همراه باشد که: حکم به دال ثابت
بودن موضوع جمله‌ای بسیط، ما را با «عوالم ممکنه» و «امکان» و
طبعاً حیطه موضوع مربوط می‌سازد؛ ولی در عین حال نپذیرد که اولاً تر
دال ثابت عیناً همان تر تفکیک بین حیطه‌هاست و ثانیاً تر دال ثابت به

تفسیر موسع از حیطه در ظرفهای موجّهه (modal context) بر می‌گردد.
البته ممکن است کسی اصل سخن دامت را هم قابل بحث
بداند که حکم به صدق جمله ۱ در ظرفهای خلاف واقع، به عوالم
ممکنه و امکان بر می‌گردد و اصل این رجوع را انکار کند. این سخن
دیگری است که در جای دیگری باید به آن پرداخت.

نظریهٔ توصیفی جدید

۱. نظریهٔ توصیفی جدید (modern description theory)

چنانکه دیدیم، نظریهٔ توصیفی فرگه - راسل با مشکلات متعددی رو بروست. لذا متفکرانی در پی اصلاح این مشکلات برآمدند و نظریهٔ توصیفی جدیدی ارائه کردند که گاهی ثوری دسته‌ای (cluster theory) خوانده می‌شود.

مبدع نظریهٔ جدید، ویتگنشتاين (Wittgenstein)، استراوسن (Strawson) و سرل (Searl) هستند. گفته می‌شود ریشه این نظریه در اشاراتی است که ویتگنشتاين در پاره‌ای از موضع کتاب تحقیقات فلسفی (*Philosophical Investigation*) خویش داشته است.^(۱)

ملخص این نظریه این است که ما به جای مرتبط ساختن «وصفتی معین» به یک اسم خاص، «گروهی نامعین از اوصاف» را به

اسم خاص مرتبط می‌سازیم. آنچه معنای یک اسم خاص را به دست می‌دهد ومحکتی خارجی آن را معین می‌سازد تنها یک وصف معین نیست ، بلکه مجموعه‌ای از اوصاف است که به نحوی غیر معین آن را به اسم خاص مرتبط می‌سازیم و همان را نیز معنای اسم و معین متصداً قش می‌دانیم.

وینگشتاین در تحقیقات فلسفی، آنجا که بحث تشابه خانوادگی (family resemblance) را مطرح می‌کند، چنین می‌گوید:

این مثال را در نظر بگیرید: اگر کسی گفت «موسی وجود نداشت»، این جمله می‌تواند معانی مختلفی داشته باشد. (یعنی تحلیلهای مختلفی می‌تواند بیابد.) ممکن است معنای جمله این باشد : هنگامی که یهود بنی اسرائیل از مصر عقب نشستند رهبری واحد نداشتند - یا : رهبر آنها موسی نامیده نمی‌شد - یا : هیچکس وجود نداشته است که تمامی اوصافی را که انجیل از موسی حکایت می‌کند واجد باشد ... اما وقتی که درباره موسی مطلبی می‌گوییم، آیا همیشه آماده‌ایم فقط یک وصف خاص به جای این اسم جانشین سازیم؟ شاید بگوییم: آنچه از موسی می‌فهمیم شخصی است که اوصاف حکایت شده در انجیل را واجد است و یا لااقل به حد کافی از آنها را . اما چه مقدار؟ آیا برایمان روش است که چه مقدار از این اوصاف باید نادرست از کار درآید تا اینکه از گفته‌مان به عنوان کلامی نادرست دست برداریم؟ آیا برای ما لفظ موسی در همه موارد ممکن استعمالی ثابت ، روشن و وحدانی دارد؟^(۱)

عبارت‌های فوق بوضوح در صدد انکار تئوری توصیفی کلاسیک فرگه - راسل است، اما در تبیین نظریه جدید چندان پیش نمی‌رود. بیان کلاسیک نظریه توصیفی مدرن، یا cluster theory، را عموماً منسوب به سرل می‌دانند. سرل در مقاله «اسم خاص»^(۱) نظریه خویش را تبیین کرده است.

وی در تبیین نظریه خویش در ابتدا استدلال می‌کند که در هر صورت برای تعیین محکّت اسم خاص، نیازمند اوصاف هستیم. از طرفی تئوری توصیفی کلاسیک را نیز قابل قبول نمی‌داند، لذا تنها راه را در این می‌بیند که اوصاف شیء را به نحوی غیر معین به اسم خاص آن شیء مرتبط سازیم؛ به طوری که هرگاه اکثر این اوصاف در مورد آن صادق بود، لفظ ازمحکّت خود حکایت می‌کند.

اما چرا، در هر حال، در تعیین محکّت اسم خاص نیازمند اوصافیم؟ پاسخ سرل این است که ابتدا باید ببینیم که اسم خاص چگونه از محکّت خود حکایت می‌کند؟ چگونه ما استعمال الفاظ خاص را فرامی‌گیریم و آنها را تعلیم می‌دهیم؟

روشن است که تعیین محکّت اسم خاص یا نیازمند رجوع به اسم خاص دیگری است و یا اینکه شیء موردنظر در محضر مخاطب و متکلم حاضر باشد تا با اشاره آن را تعیین کند و یا بالأخره به توسط وصفی آن را تعیین کنیم. از طرف دیگر واضح است که در دو صورت اخیر بالأخره رجوع به بعضی خصوصیات محکّت است که حکایت را ممکن ساخته است. پس درنهایت باید وجود معنا برای اسم خاص را

۱- رجوع کنید به مجموعه:

پذیرفت و، فی الواقع، اگر این معنای متضمن اوصاف نباشد، چگونه لفظ با شیء خارجی مرتبط می‌شود؟^(۱)

سرل خود اشکالی بر استدلال فوق طرح می‌کند، بر این اساس که قواعدی که برای تعلیم یک اسم به کار گرفته می‌شود و رجوع به اوصاف یک شیء را برای تعیین محکت آن در مقام تعلیم ضروری می‌سازد، ربطی به معنای اسم خاص ندارد؛ آن قواعد مربوط به جهات تعلیمی اسماء و الفاظ است، نه به جهات معنایی اسماء و سماتیک. اسماء خاص به این معنا اصلاً معنا ندارند. کسی که یک لفظ خاص را فرا می‌گیرد، در مقام فraigیری، در نهایت ممکن است از اوصاف مشخصه آن شیء - که محکت لفظ خاص است - کمک گیرد، ولی بعد از فraigیری در مقام استعمال لفظ در محکت خود آنها را فراموش می‌کند و علم به آنها ضروری ندارد. از این بالاتر ممکن است این اوصاف خلاف از کار درآیند. با این حال معنای اسم خاص تغییر نمی‌کند و یا موجب نمی‌شود که آن اسم خاص محکت نداشته باشد.

به عنوان مثال فرض کنیم کسی اسم خاص «ارسطو» را از طریق این وصف تعلیم می‌دهد: «فیلسوفی یونانی متولد استاجیرا». و فرض کنیم شاگردی که ارسطو را از این طریق می‌شناسد، بعدها اطلاعات بیشتری به دست می‌آورد و معلوم می‌شود که ارسطو اهل استاجیرا نبوده است. آیا واقعاً این اطلاع جدید معنای ارسطو را تغییر می‌دهد و یا بالاتر، می‌گوید اصلاً ارسطوی نبوده است، یا اینکه نه، اصلاً تأثیری بر معنای ارسطو و محکت آن ندارد و تنها ثابت شده است آن محکت، وصفی از اوصافی را که ما گمان می‌کرده‌ایم واجد است،

فاقد بوده و وصفی دیگر دارد. واقع مطلب همین دومی است و لذا می‌گوییم اوصافی که در مقام تعلیم اسماء خاص به کار می‌آید، دخالتی در معنای آن ندارد و کمک گرفتن از اوصاف در مقام تعلیم امری عملی است و نه سماتیکی. این اوصاف کارشان نوعی وساطت است: لفظی خاص را به محکتی آن، مستقلًا از هر وصفی، مرتبط می‌سازند.^(۱)

این اشکالی است که خود سرل مطرح کرده و به گمان من قرابت بسیار با آرائی دارد که کریپکی در باب اسماء خاص اختیار کرده است و خصوصاً ثئوری «دال ثابت بودن» (rigid designator) اسماء خاص و حفظ هویت محکتی در طول عوالم ممکنه-transworld (identity). کلام کریپکی بتفصیل در فصلهای آتی خواهد آمد، مقصود اشاره به تقدّم سرل در نکاتی است که کریپکی بدانها تنطیم یافته، گرچه در مقاله سرل آن اندازه شکافته نشده و تعمیق نیافته است.

سرل در پاسخ اشکال فوق می‌گوید نتایج نظر فوق را نمی‌توان پذیرفت. اگر فرض کنیم تمام اوصافی که برای محکتی لفظ ارسسطو شمرده‌ایم یا اکثر آنها، نادرست از کار درآید و یا بر افراد مختلفی در مکانهای مختلفی صادق آید، آیا می‌توان گفت اصلاً لفظ ارسسطو محکتی دارد و از آن حکایت می‌کند؟ قبول چنین چیزی دشوار است. در اینجا باید گفت گرچه لفظ ارسسطو دارای معنایی قرار دادی است، ولی هیچ محکتی ندارد.^(۲)

1-Ibid,P.91.

2-Ibid,P.92.

از طرف دیگر سرل نظریه توصیفی فرگه - راسل را در باب اسماء خاص نمی‌پذیرد و اشکالاتی مطرح می‌کند که پیشتر در رد نظریه توصیفی ذکرشان رفته است. وی می‌گوید لازمه آن نظر این است که همه یا پاره‌ای قضایای مربوط به اسم خاص، تحلیلی باشد، در حالی که ترکیبی بودن آنها مسلم است و پاره‌ای از قضایای نادرست در باره موضوع، خود - متناقض از کار در آید، که این هم قابل قبول نیست. و نیز لازم می‌آید که تغییرات حاصل در شیء خارجی (مسمتی)، که در واقع مستلزم تغییر اوصاف آن است، موجب تغییر معنای اسم خاص شود، و نیز اسم خاص دارای معانی مختلفی برای افراد مختلف باشد که هیچیک قابل قبول به نظر نمی‌رسد. بنابر این سرل با دو نظریه روبروست که هیچیک را - به دلیل لوازم غیر قابل قبولشان - درست نمی‌داند:

اول نظریه‌ای که می‌گوید اسم خاص ذاتاً دارای محکتی است، ولی معنا ندارد.

دوم نظریه‌ای که می‌گوید اسم خاص ذاتاً دارای معناست و فقط ممکن است محکتی داشته باشد و آن زمانی است که یک، و فقط یک، شیء اوصاف و معنای آن را ارضا کند (صدقاق وصف واقع شود).^(۱)

سرل برای خروج از این معضل و یافتن وجه جمعی بین دو نظریه در ابتدا در پی آن است که نقش اسماء خاص را در زبان تشخیص دهد. عمدۀ ترین نقش اسماء خاص حکایت از اشیا و اشخاص است. اما اسماء اشاره و اوصاف معین هم می‌توانند این نقش را ایفا

کنند، پس چه فرقی است بین اسماء خاص و اوصاف معین؟ سرل معتقد است تفاوت میان اسم خاص و اسم اشاره در این است که اسماء اشاره برای حکایت از مشاڑیه لامحاله وجود یک زمینه خاص و خصوصاً حضور مشاڑیه را به نحوی از حضور از پیش فرض می‌کند، به خلاف اسم خاص که در دلالت و حکایت خویش از محکت به چنین پیشفرضهایی نیاز ندارد.

و اما تفاوت اسم خاص و اوصاف معین در این است که اوصاف معین، مثل «نویسنده گلستان»، به نحو روشنی از خصوصیتی حکایت می‌کند؛ به خلاف اسم خاص که از هیچ خصوصیت معینی حکایت نمی‌کند.

این سوال باقی می‌ماند که اگر اسم خاص از هیچ خصوصیت معینی حکایت نمی‌کند، چگونه می‌تواند محکت خود را بیابد و بر آن دلالت نماید؟ پاسخ سرل این است که گرچه اسم خاص با هیچ وصف معینی مرتبط نیست و از طریق آن حکایت از محکت خود نمی‌کند، اما با مجموعه‌ای از اوصاف به نحو «لا تعین» مرتبط است و همین اوصاف غیر معین، دلالت و حکایت از محکت را برای آن ممکن می‌سازد. بنابر این قضیه «این ارسسطوست»، به معنایی دارای دلالت وصفی است؛ یعنی دلالت می‌کند که موضوع مشاڑیه واجد خصوصیاتی است، اما این خصوصیات را تعیین نمی‌کند.

مجموعه‌ای از اوصاف به نحو عدم تعین برای حکایت لفظ «ارسطو» از محکت آن کافی است. و بنابراین به کار بردن اسم خاص در وجه خاص خودش و حکایت کردن آن از محکت، به معنای پیشفرض گرفتن صدق مجموعه‌ای از اوصاف در مورد ارسسطوست؛ اما بدون

آنکه اسم خاص بگوید کدام وصف، و بدون آنکه بگوید چه تعدادی از اوصاف برای این حکایت لازم است.

به نظر سرل در زبان عادی سؤال از اینکه چه وصف خاصی معیار کاربرد «ارسطو» است، به سبب نقش خاص اسماء خاص، اصلاً طرح نمی‌شود. و اگر چنین سؤالی هم طرح شود، این با مستعمل این اسم است که تصمیم بگیرد معیارهایش برای صدق و کاربرد این لفظ چیست. به عنوان مثال اگر اوصافی که برای ارسطو شمرده‌اند، نیمی بر شخصی صدق کند و نیم دیگر بر شخصی دیگر، کدامیک ارسطو هستند، و آیا هیچ‌کدام؟

اینها سؤالاتی است که از پیش نمی‌توان درباره آن تصمیم گرفت، بلکه با مستعمل است که درباره آن تصمیم بگیرد. حال مسأله اصلی برای سرل روشن کردن این نکته است که آیا این عدم تعین اوصاف مرتبط با «ارسطو»، یک امر عرضی و اتفاقی برای اسم خاص است یا اینکه ذاتی آن است. از شرایط ضروری برای «اسم خاص» بودن آن است که به نحوی غیر معین و غیر مشخص متضمن اوصاف باشد. پاسخ وی همان شق دوم است. استدلال وی این است که اگر این «عدم تعین» را امری عرضی بدانیم و دلالت اسم خاص را توسط اوصاف مبین و معین ممکن بدانیم، در این صورت اسم خاص بکلی نقش خود را از دست خواهد داد. زیرا در این صورت چه فرقی است بین این اسم خاص و بین وصف یا اوصافی که از طریق آن از محکّت حکایت می‌کند؟ به علاوه باید همه نتایج نادرست سابق را پذیریم. از جمله اینکه کاربرد اسم خاص، فی حد ذاته، متضمن دلالت بر پاره‌ای اوصاف معین باشد و لذا قضایایی

که موضوع آن، اسم خاص و محمولش این اوصاف باشد، تحلیلی از کار درآید و سایر توالی فاسده دیگر.

نکته اصلی این است که ما در زبان خود هم اسم خاص داریم و هم اوصاف معین، و تمایز آنها هم امری اتفاقی و بی اهمیت نیست. اسم خاص واقعاً نقشی دارد که مخصوص به خود آن است. یعنی دلالت اسم خاص بر محکتی خود بدون التزام به هیچ وصف معینی و بدون دلالت بر آن. این نقش به هیچ وجه توسط اوصاف معین ایفانمی شود.

در پرتو این مطالب، معضل مطرح شده در فوق جواب روشنی می‌باشد. معضل این بود که در مقام ، دو نظریه متصور است که هر دو لوازم غیر قابل قبولی دارند: یک نظریه که می‌گوید اسمی خاص فاقد معناست و فقط از محکتی خارجی خود حکایت می‌کند و نظریه دیگر که اسمی خاص را واجد معنا می‌داند و حکایت از محکتی را امری ممکن می‌پنداشد، نه ضروری. ممکن در جایی که فقط یک محکتی برای مجموعه اوصاف معین که معنای اسم خاص را تعیین می‌کنند، وجود داشته باشد.

به نظر می‌رسد راه خروجی از این معضل وجود داشته باشد. سرل می‌گوید در پرتو نظریه دسته‌ای (cluster) ، حل معضل از این قرار است :

اگر مراد از «معنا داری» اسماء خاص، یعنی اسم خاص متضمن وصفی معین است که از آن طریق از محکتی خود حکایت می‌کند، در این صورت اسماء خاص فاقد معنا هستند. واگر مراد از «معناداری» و وابستگی اسم خاص به اوصاف شیء، معنایی موسع

است، یعنی اصل ارتباط منطقی اسم خاص با اوصاف شیء در مقام حکایت (بدون التزام به وصفی معین)، در این صورت، اسماء خاص دارای معنایند و این معنا داری از لوازم ذات آنهاست.^(۱)

۲. ارزیابی نظریه سرل

نظریه توصیفی سرل (استراوسن و تا حدی وینگشتاین) گذشت. آیا این نظریه صحیح است؟ آیا توانسته است مشکلاتی را که نظریه توصیفی کلاسیکی با آن مواجه بوده حل کند؟ البته واضح است که این دو پرسش مستقل‌ند و لذا در ابتدا به بررسی تزهای این نظریه می‌پردازیم و سپس میزان توفیق این نظریه در حل معضلات تئوری توصیفی کلاسیک را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. اما پیش از شروع این بحث باید توجه داشت تئوری دسته‌ای سرل را همچون تئوری فرگه - راسل دوگونه می‌توان تفسیر کرد:

اول به عنوان تئوری که معنای اسم خاص را معادل مجموعه‌ای از اوصاف (ولو به نحو غیر معین) می‌داند. دوم به عنوان تئوری که فقط اوصاف را در مقام تعیین مسمّاً و محکّت و ثبت آن به کار می‌گیرد؛ بدون آنکه معنای اسم را معادل مجموعه‌ای از اوصاف بداند. در ارزیابی نظریه فرگه - راسل به این اختلاف در تفسیر اشاره کردیم، گرچه ظاهر کلام راسل و فرگه همان معادلهٔ معنایی بین معنای اسم و اوصاف بود. در آنجا اشاره کردیم که تفسیر دوم رافع پاره‌ای مشکلات از نظریه راسل - فرگه خواهد بود، ولی به قیمت از دست دادن بسیاری جهات که آن را موجّه ساخته بود.

بعد از تذکر این نکته به اصل بحث می پردازیم.

نظریه توصیفی سرل، چنانکه کریپکی بیان کرده^(۱)، از تزهای مختلفی تشکیل شده است، که در مقام ارزیابی آن باید از یکدیگر تفکیک شود.

تز ۱ - برای هر اسمی، مثل "x" ، مجموعه‌ای از اوصاف \varnothing وجود دارد، به طوری که متکلم A معتقد است " $x \in \varnothing$ " (یعنی اوصاف در باره x صادقند).

این یکی از تزهای به کار گرفته شده در نظریه سرل است. گرچه در بحث از نظریه وی کمتر به این نکته اشاره کردیم که صدق اوصاف در مورد شیء خاص از دیدگاه چه کسی مطرح است: متکلم یا دیگران، ولی چنانکه ظاهر کلام سرل و دیگر قائلان به مسلک cluster نشان می‌دهد، مقصود آنها صدق از دیدگاه «متکلم» است.

بیکر و هکر (G.P.Baker & P.M.s.Hacker) معتقدند تئوریهای cluster را از حیث «نظرگاه لازم» برای صدق اوصاف به دو نوع می‌توان تفسیر کرد:

اول تفسیری که جنبه اجتماعی و انسان شناسانه دارد و معتقد است اوصاف مورد نظر در باب تسمیه آنها بی‌هستند که هر متکلمی در جامعه، مجموعه آنها را معین آن مسمماً می‌داند.

دوم تفسیری شخصی و فردی که معتقد است اوصاف مورد نظر در باب تسمیه آنها بی‌هستند که در هر موقعی، متکلم برای تعیین مسمماً به کار می‌گیرد.^(۲)

1-N.N.,P.64-65.

2-G.P.Baker,Wittgenstein Meaning and Understanding P.239.

واقع این است که این بیانها، تفتهایی هستند در بیان نظریه سرل و بحث از هر یک به طول می‌انجامد. لذا تر فوق را به طور کلی و جامع مطرح می‌کنیم.

کریپکی در مورد تز ۱ می‌گوید که صحیح است؛ چون مضمونش از یک تعریف تجاوز نمی‌کند و در موضعی می‌گوید: «چون می‌تواند صرف یک تعریف باشد». و بعد اضافه می‌کند بعضی از افراد معتقدند صرف معتقدات متکلم نمی‌تواند محکتی و مسمتاً را واقعاً تعیین کند، بلکه باید به این معتقدات، قبودی اضافه شود و فقط حصه‌ای خاص از آنهاست که در واقع تعیین محکتی می‌کند.

این گفته کریپکی چندان روشن نیست. تز ۱ ظاهراً یک تز تجربی است؛ چون مراد از آن تعریف کردن «اسم» نیست، بلکه مدعای آن تز این است که هر «اسم خاص»، مثل x که در عرف جامعه وجود دارد، این خاصیت را دارد که نسبت به آن مجموعه‌ای از اوصاف وجود دارد، به طوری که $\forall x$

تز ۲ - متکلم A معتقد است که یکی از اوصاف مذکور یا عده‌ای از آنها، شیء خاص یا انسان خاصی را منحصرآ معتبر می‌کند.
مفad تز ۲ این نیست که اوصاف مذکور واقعاً چنین می‌کنند، بلکه صحبت از اعتقاد متکلم A است.

تز ۳ - اگر بیشترین یا به حد کافی از مجموعه Ω ، توسط یک شیء خارجی y ارضا شود، در این صورت y محکتی x خواهد بود.
مفاد این تز این است که اگر محکتی x همه اوصاف Ω را ارضا نمی‌کند (مصدق آنها نیست)، لا اقل به حد کافی از آنها را ارضا

می‌کند.

نکته مهم در اینجا این است که آیا اوصاف یک شیء در کیفیت دلالت بر محکم متساویند یا اینکه مختلفند؟ به نظر می‌رسد پاره‌ای اوصاف مهمترند (ولذا در تعیین محکم کار آمدترند) و پاره‌ای اوصاف بی‌اهمیت‌ترند. اما با کمال تعجب پیتر استراوسن (P.F.Strawson) معتقد است که در میان اوصاف دمکراسی حاکم است و در جهت تعیین محکم همه متساویند.^(۱)

تز ۴- اگر اوصاف، فی المجموع، هیچ شیء منحصری را معین نکنند، x از شیئی حکایت نمی‌کند.

تز ۵- قضیه «اگر x موجود باشد، آنگاه x بیشترین مقدار از مجموعه اوصاف Ω را واحد است» قضیه‌ای است که به نحو قبلی (apriori) برای متکلم معلوم است.

تز ۶- قضیه «اگر x موجود باشد، آنگاه x بیشترین مقدار از مجموعه اوصاف Ω را واحد است» واقعیتی ضروری را بیان می‌کند (در سخن متکلم).

شش تز فوق، تزهایی هستند که با تحلیل نظریه سرل و دیگر نظریات مشابه به دست می‌آیند و یا از لوازم آنها محسوب می‌گردند. البته تز شش زمانی از تزهای مندرج در نظریه سرل محسوب می‌شود که تئوری توصیفی سرل را تئوری برای بیان معنای اسم خاص به حساب آوریم، نه صرفاً تئوری که برای تعیین محکمی اسم خاص مطرح شده است. چه آنکه کاملاً معقول است که وصف «شاغرد سقراط» را برای افلاطون در عالم فعلی به کار گیریم، در عین حال که

معترفیم «ممکن بود افلاطون شاگردی سقراط نکرده باشد». (واین مطلب درمورد هر وصفی از افلاطون صادق است، مگر اوصافی که از لوازم ذات وی به شمار آیند.) بنابر این واجد بودن افلاطون نسبت به پاره‌ای از اوصاف مجموعه Φ ، هیچگاه به معنای ضروری بودن «ثبت مقدار کافی از اوصاف» برای x نیست. این یکی از فوارق میان طرح تئوری دسته‌ای به عنوان تئوری برای معنای اسم خاص و به عنوان تئوری برای تعیین محکّی اسم خاص است.

بعد از توجه به نکته فوق، به بررسی صحت وسقم تزهای فوق می‌پردازیم.

۳. بررسی تز اول و دوم

تز اول به نظر کریپکی صحیح است؛ چون «صرفًا تعریف است». وی در جایی گفته است چون «می‌تواند صرفًا تعریف باشد». چنانکه قبلًا متذکر شدیم ظاهر تز ۱ تزی تجربی است: اینکه با هر اسم خاص x واقعاً مجموعه‌ای از اوصاف Φ وجود داشته باشد، به طوری که $(x) \Phi$ ، نکته‌ای است که در مورد هر x باید مورد تحقیق قرار گیرد و مطلبی نیست که صحت آن از صرف تعریف حاصل آید.

اما تز دوم نادرست است. چه آنکه اولاً این طور نیست که در هر اسم خاص واقعاً متکلم معتقد باشد که مجموعه اوصاف Φ ، x را معیناً مشخص می‌کنند. بسیاری اوقات مردم عادی در کوچه و بازار، اسامی خاصی را بر زبان می‌آورند و واقعاً به وسیله آنها از مسمای مورد نظر حکایت می‌کنند، بدون آنکه معتقد باشند وصف یا اوصافی که از مسمای می‌دانند وی را معیناً مشخص می‌کند. به عنوان مثال بسیاری از

مردم نام «حافظ» را بر زبان می‌آورند. ممکن است شخصی عالم و تاریخ‌دان حافظ را به اوصافی بشناسد که فقط بر او صادق است و لذا وی را به نحو انحصاری تعیین کند؛ اما مردم عادی کوچه و بازار غالباً چنین اطلاعی ندارند. اگر از ایشان پرسیده شود حافظ کیست، غایتش می‌گویند شاعری است معروف و مربوط به قرن هفتم، و امثال آن. و پر واضح است که این اوصاف حافظ را منحصراً مشخص نمی‌کند.^(۱)

ثانیاً حتی در مواردی که وصفی فی الواقع موصوف خود را به نحو انحصاری مشخص می‌کند، باز هیچ دلیلی وجود ندارد که متکلم بتواند آن وصف را به نحوی صحیح در تعیین انحصاری موصوف به کار گیرد. فرض کنیم از شخصی عادی (نه تاریخ‌دان) پرسیدیم «سعده کیست»، و او پاسخ داد: «سرایندهٔ دیوان معروف بوستان». وصفی که این شخص برای تعیین سعده به کار برده فی الواقع وصفی منحصر است؛ یعنی در عالم فعلی ما، (نه در عالم ممکنۀ دیگر)، تنها یک نفر دیوان معروف بوستان را سروده است. اما بسیاری از متکلمان، دیوان بوستان را اصلاً ندیده‌اند و یا از مضامین آن اطلاعی ندارند. بوستان خود اسمی خاص است. وقتی می‌پرسیم «بوستان چیست»، می‌گویند: «دیوانی که سعده سروده است». یعنی بسیاری از مردم، «وصف معروف» را جز به نحوی دوری نمی‌شناسند. و این منافاتی ندارد که در واقع این وصف غیر دوری باشد. چه آنکه ممکن است ادبی بوستان را بنفسه بشناسد، نه با رجوع به «سراینده‌گی سعده».

کریپکی مثالی در اینجا مطرح می‌کند که شاید واضحتر ازمثال

فوق باشد. وی می‌گوید بسیاری از مردم اینشتین را به عنوان «مبدع نظریه نسبیت» می‌شناسند. این وصف واقعاً به نحو انحصاری، اینشتین را معین می‌کند، ولی چه کسی می‌تواند این وصف را به نحوی غیر دوری در تعیین مسمای اینشتین به کار گیرد؟ کسی که خود مستقلأ نظریه نسبیت را می‌شناسد، نه افراد عادی کوچه و بازار.

اگر از اینان پرسیده شود نظریه نسبیت چیست، می‌گویند: «نظریه‌ای که اینشتین به عالم فیزیک عرضه کرده است»، که دوری بودن آن در مقام تعیین مسمای لفظ اینشتین نیازی به تذکار ندارد. این نکته ثابت می‌کند که مردم در استعمال الفاظ خاص، نیازی ندارند که معتقد باشند وصفی (به نحو صحیح) می‌تواند مسمای اسم را منحصرأ تعیین کند، و بلکه چنین اعتقادی در مورد آنها غالباً اتفاق نمی‌افتد.

این دو دلیل در مجموع نادرستی تر دوم را ثابت می‌کند. (۱)

۴. پاسخ راسلی‌ها

راسلی‌ها (مدافعین تئوری راسل) به دو طریق به اشکال اول کریپکی پاسخ گفته‌اند:

اول آنکه متکلمانی که در مثال بالا (اشکال اول) ذکر شان رفته است، در واقع معنایی از لفظ «حافظ» نمی‌فهمند، آنها فقط حامل و مبرز عباراتی هستند که دارای معنایند. کار آنها نظریه بلندگو است. شان بلندگو این نیست که الفاظ گفته شده را بفهمد، فقط ناقل و حامل آنها است. متکلمانی که از اوصاف انحصاری «حافظ» هیچ

نمی دانند، وقتی می گویند: «حافظ شاعر زبردستی بود»، فقط سخن دیگران را طوطی وار نقل می کنند و این تمام کاری است که می توانند انجام دهند. چه چیزی بیش از این می توان از آنها انتظار داشت؟

این پاسخ چندان موجّه به نظر نمی رسد. در این تردیدی نیست که وقتی مردم معمولی می گویند «حافظ شاعر زبردستی بود»، صرفاً کلماتی را از روی تقلید بر زبان نمی آورند، بلکه با لفظ «حافظ» اولاً دلالتی را انجام می دهند و ثانیاً از آن لفظ چیزی می فهمند. آیا انصافاً کار این افراد در تکلّم‌شان همچون طوطی است که بدون هیچ فهمی و کاری، الفاظی را بر زبان می آورد؟! آنچه پاسخ فوق را غیر موجّه می سازد، همین نکته است که ارتکازاً این افراد دلالتی (referring) را انجام می دهند و اجمالاً لفظ حافظ برای آنها معنایی دارد. البته این امر دوم خود مسأله مورد نزاعی است که آیا اسم خاص اصلاً «معنایی» دارد یا نه و صرفاً محکّی و مدلول خارجی دارد. اما اگر در معنای «معنا» نوعی توسعه قائل شویم، «محکّی» و مدلول در این موارد همان «معنا» را تشکیل می دهد. در هر صورت این بحث فعلًاً مذکور نیست. مهم، دلالتی است که صورت می گیرد. دلالت کاری است که متکلم انجام می دهد و چنین کاری در مثالهای بالا، ارتکازی و بدیهی است. و شاهد کریپکی نیز همین بود که ما می توانیم با اسم خاص دلالتی بر محکّی آن انجام دهیم، بدون آنکه از اوصاف انحصری آن خبر داشته باشیم.

پاسخ دوم راسلى‌ها این است که گرچه ما در باره اسمهای خاص مورد بحث هیچ گونه اطلاقی از محکّی و مدلول آنها نداریم، ولی هنوز می توان «وصفی» از آنها ارائه کرد که در شرایط خاص، این

مدلول و محکم خاص را نشان دهد. «کسی که حافظ خوانده می‌شد»، وصفی است که فقط بر حافظ منطبق می‌شود (در شرایطی خاص)، و بنابر این نقض کریپکی متغیر می‌شود. چون به این ترتیب می‌توان حتی در مثالهای نظریه «حافظ» هم وصف انحصاری پیدا کرد؛ به طوری که تئوری راسل را حفظ کرد.

کریپکی خود در بحث دیگری به طرح همین مسأله کشیده شده است. وی از ویلیام نیل (W.Kneal) نظریه‌ای در باب دلالت اسماء خاص نقل می‌کند که متضمن نکتهٔ فوق است. نیل می‌گوید اسماء خاص معمولی، چنانکه میل می‌گفت، خالی از «معنا» نیست. اگر به کسی بگوییم «مشهورترین فیلسوف یونان، سقراط خوانده می‌شد»، این کلام می‌تواند متضمن مطلبی باشد و افادهٔ اطلاقی کند. ولی اگر بگوییم «سقراط "سقراط" خوانده می‌شد»، کلامی است بیهوده و خالی از فایده. دلیل این امر همین است که علم ما به موضوع، یعنی سقراط، جز از طریق این وصف نیست که «کسی که سقراط خوانده می‌شد» و بنابر این جمله «سقراط سقراط خوانده می‌شد» در نهایت به این صورت در می‌آید: «کسی که سقراط خوانده می‌شد، سقراط خوانده می‌شد». و همین است سرّ بی فایدگی جمله فوق.

حتی راسل هم خودگاهی اسماء خاص را این‌طور تحلیل کرده است. مثلاً دلالت «اسکات» را از طریق «کسی که اسکات خوانده می‌شد» می‌سازد. می‌سازد ساخته است.

اشکالی که کریپکی بر نظریهٔ فوق وارد می‌سازد این است که این نظریه به عنوان نظریه‌ای در باب دلالت (reference) دوری است. کسی که می‌خواهد «دلالت» را بر اساس اوصاف تبیین کند،

نایاب در همین وصف دوباره پای دلالت را به میان کشد. «خوانده شدن» که در وصف بالا به کار رفته است، خود نوعی دلالت است. ما از راسلی‌ها می‌پرسیم مدلول اسم سقراط را چگونه معین می‌کنیم؟ سقراط به چه کسی دلالت می‌کند؟ پاسخ می‌دهند: به همان کسی که بدان دلالت می‌کند. آیا این در واقع پاسخ است؟! چنین پاسخی متضمن هیچ مطلبی در باره مدلول و تعیین آن نیست. از این طریق اصلاً دلالتی صورت نمی‌گیرد.^(۱)

به نظر کریپکی سرّ بی فایدگی جملاتی مثل «سقراط سقراط خوانده می‌شد» باید چیز دیگری باشد، نه آنکه نیل پنداشته است. به علاوه اصل بی فایدگی چنین جملاتی خود محل کلام است. این کاملاً ممکن بود که سقراط، سقراط خوانده نشود.^(۲)

برخی در دفاع از تئوری راسل گفته‌اند اشکال فوق زمانی وارد است که این تئوری در مقام حذف دلالت باشد و به تعبیر رسانتر در مقام تبیین دلالت بر حسب اوصاف باشد. والا اگر تئوری راسل را در مقام حلّ معضل اسماء خاصّ بی محکتی یا اسماء خاصّ با محکیهای متعدد بدانیم، در این صورت اشکال وارد نخواهد بود. چون در این صورت تئوری راسل نمی‌خواهد رابطه «دلالت» یا «تسمیه» را بر حسب اوصاف تبیین کند تا وصف «کسی که سقراط خوانده می‌شد» بر حسب دلالت دوری شود. غایت مطلبی که اشکال فوق ثابت می‌کند این است که فی الجمله باید اسم خاصّ واقعی داشته باشیم (اسم خاصّی که دلالتش را مرهون اوصاف نیست)، ولی ثابت نمی‌کند که تمام

1-N.N.,PP.68-70.

2-N.N.,P.69.

اسماء خاص معمولی این چنین هستند. اشکال فوق ثابت می‌کند که ما باید به نحوی با دلالت (referring) و خوانده شدن (called)، که پدیده‌ای است نظیر دلالت، آشنای باشیم تا بتوانیم اوصافی مثل «کسی که سقراط خوانده می‌شد» را بفهمیم. این آشنایی ممکن است در ضمن فهم ضمایر اشاره، مثل این و آن و ... حاصل شود و بنابر این لازم نیست که همه اسماء خاص معمولی، همچون اسم خاص واقعی، تحلیل گردد.^(۱)

دفاع فوق هنوز با دو مشکل رو بروست:

اول آنکه در مقام تبیین دلالت (referring) اشکال کریپکی را پذیرفته است. و این مسأله کمی نیست. اینکه راسل در واقع در مقام حل چه مشکلی بوده است، چیزی از اهمیت این مسأله کم نمی‌کند. دوم آنکه دفاع فوق در نهایت راه حل دوم راسلی‌ها را به راه حل اول ارجاع می‌دهد.

توضیح آنکه بر اساس بیان بالا، اوصافی مثل «کسی که سقراط خوانده می‌شد»، صفتی مشتق و ثانوی خواهد بود. مشتق از اوصافی که دیگران در مقام کاربرد لفظ سقراط دلالتشان را به توسط آنها انجام می‌دهند. اگر تمام آنچه از سقراط می‌دانیم همین باشد که سقراط خوانده می‌شد، در واقع از او هیچ نمی‌دانیم. ما فقط به اطلاع دیگران و نامیده شدن سقراط توسط همان اطلاع و اوصاف متکی هستیم. ما صرفاً حالت بلندگو و طوطی را داریم. لفظی را بر زبان می‌آوریم که از مدلول آن هیچ اطلاعی نداریم و فقط کاربرد دیگران را تکرار می‌کنیم. این برگشت به راه حل اول راسلی‌هاست و سخن جدیدی نیست.

به علاوه کل پدیده «تکرار طوطی وار» مستلزم نوعی تغییر موضع برای راسلی هاست. چنانکه قبل ام اشاره کردیم، تئوری دلالت راسل به نحوی فردگرایانه است و چندان جنبه اجتماعی زبان و دلالت را به حساب نمی آورد. به گفته کریپکی، تصویر راسلی ها از دلالت چیزی شبیه این است:

انسانی در اتاقی تنها قرار گرفته، همه انسانها و اشیاء دیگر ممکن است ناپدید شوند. این شخص می تواند محکتی لفظ گودل (Godel) را برای خویش این طور تعیین کند: مقصودم از لفظ گودل همان کسی است که ناتمامیت حساب (incompleteness of arithmatic) را اثبات کرده است، هر که باشد.^(۱)

ولی این تصویر از دلالت و زبان با پدیده «تکرار طوطی وار» چندان تناسبی ندارد. تکرار طوطی وار مستلزم این است که بر دلالت دیگران اتکا داشته باشیم، و بنابراین به معنایی از عزلت بیرون آییم. با وجود این هنوز در دفاع از راسل گفته می شود که گرچه بیان فوق صحیح است، بیش از این طلب نمی کند که پارهای از سخنگویان یک زبان باید در کاربرد اسم خاص، واقعاً عالم به او صافی باشند که محکتی اسم خاص را به طور انحصاری تعیین کند. اینها سخنگویان مرجع هستند و بقیه که از چنین علم و اطلاعی محرومند، صرفاً تکرار کاربرد و دلالت این سخنگویان مرجع را انجام می دهند.

بنابر این پاسخ موجه به اشکال کریپکی از ناحیه راسلی ها باید مدلی اجتماعی از زبان و دلالت را مطرح کند که در آن اولاً برخی

سخنگویان صرفاً بلندگو هستند و ثانیاً سخنگویان مرجعی وجود دارند که مورد انتکای دیگران هستند.^(۱)

۵. بررسی تز سوم

در مورد تز سوم چه می‌توان گفت؟ تز سوم چنین مضمونی داشت: اگر بیشترین اوصاف مجموعه^۲، که به نحو مناسبی سنجش شده‌اند، به وسیلهٔ شیء منحصری، مثل *y*، ارضا شوند، دراین صورت *y* محکتی اسم خاص در نزد متکلم خواهد بود.

آیا این تز صحیح است؟ به نظر می‌رسد نقضی که بر این تز وارد است مواردی است که متکلم باشتباه وصفی منحصر را به شخص دیگر تطبیق می‌کند. این مطلب با مثال روشن‌تر می‌شود: فرض کنیم وصفی که به نحو انحصاری مسمای «سعید» را برای متکلم (یا عموم) تعیین می‌کند «سرایندهٔ بوستان» باشد. اما گیریم که این اعتقاد نادرست از کار درآید و فی الواقع سرایندهٔ بوستان، سناپی باشد. واضح است که این وصف، در این حال، به نحو انحصاری شخصی را تعیین می‌کند، اما آن شخص سعید نیست، سناپی است. سؤال این است که آیا در این حال هرگاه که از سعدی سخن گفته‌ایم همه در مورد سناپی بوده است؟ چون شخصی را که وصف به نحو انحصاری تعیین می‌کند، دیگر سعدی نیست، سناپی است. به نظر واضح می‌رسد که چنین نیست. ولذا این خود دلیلی است علیه تز سوم که محکتی اسم خاص را دایر مدار تعیین اوصاف انحصاری می‌داند.^(۲)

1-G.Macculloch,*The Game Of The Name*,P.271.

2-N.N.,P.84.

نقض فوق به طرق مختلفی مورد اشکال واقع شده است:
 اول آنکه گاه گفته می‌شود نقض فوق از خصوصیت مثال ناشی شده است، والا اگر به جای وصف سراینده بوستان، وصف مشابه دیگری، مثل «کسی که در نزد عموم سراینده بوستان شناخته می‌شود»، قرار دهیم، نقض مرتفع می‌شود. چه آنکه سراینده بوستان گرچه فی الواقع سنایی است (در مثال)، ولی «کسی که در نزد عموم سراینده بوستان شناخته می‌شود» همان سعدی است.^(۱)

کریپکی در پاسخ این اشکال صورت خاص و غریبی مطرح می‌کند و می‌گوید فرض کنیم عموم مردم از اشتباه به در آمدند و دیگر سنایی را سراینده بوستان می‌دانند، ولی متکلمی هنوز در غفلت است و همان رأی سابق را که «سعدی سراینده بوستان است» دنبال می‌کند، چنین کسی اگر راجع به سعدی سخنی بگوید، طبعاً بنا به تز سوم باید همه به سنایی ارجاع شود، زیرا سنایی همان کسی است که «عموم مردم معتقدند وی سراینده بوستان است» و وصفِ معین محکم اسم خاص نیز همین بوده است. در حالی که بوضوح چنین نیست و نمی‌توان سخنان متکلم را درباره سعدی، همه به سنایی ارجاع دهیم.^(۲)

اشکال دوم بر نقض فوق، ملهم از تمایزی است که دونه لان در باب اوصاف ذاتی و مشیر قائل شده است. در باب اسم خاص هم گفته می‌شود که طریق استعمال اسماء خاص، مثل سعدی، مختلف است. بعضی از استعمالات آن به گونه‌ای است که در آن مراد از لفظ

1-Ibid, P.88.

2- Ibid, P.88.

سعدی محکتی خارجی آن، یعنی سعدی، است، ولو آنکه وصف منحصری که گمان می‌رفته است می‌تواند معین سعدی باشد، خطای از کار درآید؛ نظیر آنچه در مثالهای فوق آمده است. اما همه استعمالات اسماء خاص از این گونه نیست. در پاره‌ای استعمالات، مراد از لفظ سعدی در واقع همان چیزی است که از طریق وصف انحصاری شناخته می‌شود، مثل سنایی در مثال فوق. به عنوان مثال جمله زیر را در نظر بگیرید.

«سعدی در بوستان می‌گوید... . «در جمله فوق مراد از «لفظ سعدی» در واقع همان کسی است که واقعاً بوستان را سروده است؛ یعنی سنایی مثلاً، نه همان کسی که ما او را سعدی می‌شناسیم. همین طور اگر گفتیم «مراد ارسسطو از این عبارت کتاب متافیزیک چیست»، آیا مراد از لفظ «ارسطو» همان کسی نیست که نویسنده کتاب متافیزیک است، ولو اینکه بعد کشف شود که ارسسطو مؤلف کتاب متافیزیک نیست؟ بنابر این می‌توان نتیجه گرفت که استعمال لفظ سعدی مختلف است و لذا این لفظ از جهت مراد، مجمل است.

کریپکی در پاسخ این اشکال دو نکته را متذکر می‌شود: اول آنکه با اعتراف به آنچه در اشکال بالا آمده است، هنوز تئوری توصیفی سرل درکلیت خویش دچار موارد نقض است. زیرا اشکال بالا پذیرفته است که سعدی در پاره‌ای از استعمالات، در هر حال به محکتی خاص خودش دلالت می‌کند، نه به محکتی وصفی «سراینده بوستان» که واقعاً سنایی را نشان دهد. این برای نقض کلیت مدعای تئوریهای cluster کافی است. نهایت اینکه اشکال بالا نشان

می دهد که دامنه کار برد تئوری توصیفی بیش از آن است که در ابتدا گمان می رفته است.

دوم آنکه مثالهای مذکور در اشکال فوق ثابت نمی کند که لفظ سعدی مجمل است. محکتی و مدلول لفظ سعدی، در هر حال همان سعدی است، ولو اینکه به معنایی می توان گفت سعدی در پارهای از استعمالات حکایت از سنایی می کند. این کلام کریپکی شاید تناقض آمیز به نظر رسد؛ چه آنکه اگر واقعاً لفظ سعدی در پارهای از استعمالات از سنایی حکایت می کند، چگونه می توان گفت هنوز نامی است برای سعدی و محکتی آن سعدی است.

حل مطلب، چنانکه کریپکی خود در پانوشت‌های کتاب تسمیه و ضرورت آورده، این است که در مواردی که ما لفظی مثل سعدی را به خطاب حاکی از سنایی می گیریم، گرچه می توان به معنایی گفت لفظ سعدی از سنایی حکایت می کند، اما این فعلی است که متکلم در استعمال خویش و گفته خویش انجام می دهد؛ یعنی فعلی گفتاری (speech-act) است و منافاتی ندارد که لفظ سعدی، در هر حال نامی باشد برای سعدی و نه سنایی. کریپکی می گوید می توان بین محکتی مربوط به مقام معنا (semantical referent) و محکتی فعلی فرق قائل شد. گرچه لفظ سعدی به معنایی از سنایی حکایت می کند (در مثال فوق) در عین حال «محکتی معنایی» لفظ سعدی ثابت است و همان سعدی است.

من گمان می کنم اگر بخواهیم مراد کریپکی را به زبان علم اصول خودمان بیان کنیم، باید بگوییم اگرچه موضوع له لفظ سعدی همان سعدی است، اما گاه مراد استعمالی که از لفظ سعدی اراده

می شود و فعلًا از آن حکایت می کند، سنابی است نه سعدی؛ در عین اینکه موضوع له لفظ، سعدی است. البته این بیان فقط برای تقریب کلام کریپکی به ذهن است، والا مطمئن نیستم که پیشفرضهای این بیان مورد اعتراف کریپکی باشد.

۶- بررسی تز چهارم و پنجم و ششم

تز ۴: «اگر اوصاف α فی المجموع هیچ شیء منحصری را تعیین نکند، اسم حاکی از هیچ مسمایی نیست».

آیا این تز درست است؟ پیشتر گفتیم در جایی که اوصاف، فی المجموع، بر دو شخص یا دو شیء قابل صدق بود، در عین حال که شیء منحصری در کار نیست، کاملاً معقول است که اسم از مسمای خویش حکایت کند؛ اما در جایی که اصلاً شیئی وجود ندارد که اوصاف α (یا بیشتر آنها) بر آن صدق کند، آیا باز هم حکایت اسم از مسمای ممکن است؟ کریپکی این امر را ممکن می داند و می گوید مثلاً در باره حضرت یوسُس اوصافی در انجیل آمده است. گیریم که هیچیک از این اوصاف درست نباشد، در عین حال ممکن است هنوز پیامبری به نام یونس وجود داشته که دارای اوصافی دیگر باشد؛ اوصافی که هیچیک از اوصاف انجیل بر او تطبیق نمی کند. ^(۱)

تز ۵: «اگر α وجود داشته باشد، آنگاه اینکه α بیشتر مقدار از مجموعه اوصاف β را واجد است صدقش به نحو قبلی (apriori) برای A معلوم است».

این تز هم قابل قبول نیست. حتی اگر تز سوم و چهارم را

بپذیریم، مشکل بتوان گفت کسی از متكلمان به نحو قبلی به صدق قضیه «X بیشترین مقدار از اوصاف^(۱) را واجد است» معتبر باشد. البته این واضح است که ممکن است متكلم به صدق خود قضیه معتقد باشد، ولی کلام در این است که آیا این علم به نحو قبلی برای وی موجود است یا اینکه مثل سایر علوم غیر قبلی وی به دست آمده است. بسیار روشن به نظر می‌رسد که این قضایا قبلی نیست.^(۱)

تزریق ۶: «قضیه «اگر X موجود باشد، آنگاه بیشترین اوصاف^(۱) را واجد است» قضیه‌ای است که صدقش ضروری است (در کلام متكلم)».

پیشتر درباره این تزریق ذکر دادیم که اگر تئوری توصیفی جدید را مبین معنای اسم خاص بدانیم، تزریق ششم از لوازم این نظریه خواهد بود. و اگر آن را فقط معین محکم و مصدق بدانیم، تزریق ششم لزومی ندارد.

سرل با اینکه در موضع متعددی از مقاله خویش تعبیر «تعیین محکمی» را به کار برده است، ولی تصریح می‌کند که «ثبوت یکی از اوصاف^(۱)» به نحو مانعه الخلو برای X ضروری است، گرچه ثبوت هیچیک از این اوصاف به نحو تعیین برای X می‌تواند ضروری نباشد. این گفته سرل به هیچ وجه صحیح نیست. اکثر اوصافی که برای ارسطو- مثلاً - ثابت می‌کند، اوصافی ممکن است که در عالم فرض و تقدیر قابل انفکاک از اوست. «شاگرد افلاطون»، «معلم اسکندر کبیر»، «مؤلف کتاب متافیزیک»، «مدون علم منطق» و امثال آن، همگی اوصاف ممکن است و ثبوت آنها به نحو مانعه الخلو هم

برای وی هیچ ضرورتی ندارد. کاملاً می‌توان فرض کرد که ارسسطو، ارسسطو است، در حالی که هیچیک از این اوصاف را واجد نیست. البته درباره اوصاف ذاتی قضیه فرق می‌کند، اما اوصافی که غالباً برای تعیین محکم اسم ذکر می‌کنند، اوصاف ممکنه هستند ولذا گفته سرل درباره آنها نادرست است.^(۱)

نظریه علی دلالت و نقد آن

۱. طرح نظریه

در فصلهای پیش، تئوریهای مختلفی در چگونگی دلالت اسم خاص بر مدلول خویش ارائه کردیم و، چنانکه دیدیم، همه دارای نقاط ضعفی مخصوص به خود بودند. کریپکی بعد از رد نظریه توصیفی جدید، (و طبعاً نظریه توصیفی کلاسیکی)، خود نظریه جدیدی پیشنهاد کرده است. نظریه وی تئوری علی دلالت (causal theory of reference) یا تئوری زنجیره‌ای دلالت (chain theory of reference) خوانده می‌شود.

نظریه او را می‌توان چنین تلخیص کرد: برای تحقیق دلالت به دلالتی ابتدایی نیاز داریم. سپس این دلالت اولیه، در پی تماس با دیگران، در جامعه‌ای که در آن تبادل و تخاطب وجود دارد، شیوع می‌یابد، تا اینکه در طی سلسله‌ای زنجیره‌وار به ما می‌رسد. مدعای کریپکی این است که در جامعه‌ای که تبادل کلامی وجود دارد، یکی از شرایط تحقیق دلالت وجود همین زنجیره دلالتهاست. در این میان لازم نیست بدانیم دلالت اسم بر مسمّا را از چه کسی گرفته‌ایم و نیز لازم

نیست راجع به مسمّا، وصفی بدانیم که او را به نحو انحصاری نشان دهد و از دیگران متمایز سازد.

مثال کریپکی در اینجا کودکی است که به دنیا می‌آید. پدر و مادر نامی برای وی انتخاب می‌کنند و او را به آن نام می‌خوانند. سپس درباره کودک خویش با دوستانشان صحبت می‌کنند. دوستان آنها دلالت اسم را از والدین اخذ می‌کنند. این دوستان، دیگران را می‌بینند و از طریق گفتگوهای مختلف، این اسم، همچون زنجیر به هم پیوسته، از حلقه‌ای به حلقة دیگر می‌رسد. به این شکل است که متکلم در جامعه‌ای که همه در ارتباط با یکدیگرند اسمی به زبان می‌آورد و از طریق آن بر مسمّا دلالت می‌کند، بدون آنکه حتی مسمّا را معیناً بشناسد و بدون آنکه وصف منحصری از او بداند، و حتی بدون آنکه بداند این دلالت را از چه کسی وام گرفته است.^(۱)

کریپکی خود اعتراف می‌کند که این نظریه هنوز بسیار خام است و جهات بسیار دیگری باید تدقیح شود تا بتوان آن را به عنوان یک تئوری دلالت — که شرایط لازم و کافی دلالت را بیان می‌کند — عرضه کرد. او اضافه می‌کند تا تحصیل این هدف، کار بسیار باید.

نکته‌ای که اشاره بدان لازم است، اینکه بالآخره در تئوری کریپکی دلالت حذف نمی‌شود، بلکه دلالت بر اساس دلالت اولیه لفظ تبیین می‌شود.^(۲) پیتر استراوسن (P.F.Strawson) ، که خود از مدافعين نظریه توصیفی جدید (cluster) است، در یکی از پانوشت‌های کتاب معروف خویش: اشخاص (Individuals) ، نکته‌ای را مذکور

1-N.N., P.91.

2-Ibid, P.97.

می شود که به تئوری کریپکی بسیار نزدیک است. کریپکی بعد از نقل این کلمات به تفاوتهای میان کلام خویش و کلام استراوسن می پردازد. عبارات استراوسن چنین است:

وصف تعیین کننده، گرچه نباید خود متضمن دلالت (رجوع) به دلالت شخص گوینده برشی، جزئی مورد نظر باشد، در عین حال می تواند متضمن دلالت (رجوع) به دلالت شخص دیگر به آن شیء جزئی باشد. اگر یک وصف تعیین کننده از این قسم اخیر باشد، سؤال از اینکه آیا این وصف، وصف تعیین کننده واقعی است، در واقع برگشتش به این سؤال است که آیا دلالتی که محل دلالت و رجوع این وصف است، خود دلالتی تعیین کننده واقعی است؟ بنابر این یک دلالت می تواند اعتبار خود را به عنوان یک دلالت تعیین کننده واقعی، از دلالتی دیگر کسب کند. و آن دلالت هم از دلالتی دیگر، ولی این تسلسل بی پایان نیست.^(۱)

کریپکی با وجود اینکه خود از تسلسل دلالتها کمک می گیرد، نظر استراوسن را نادرست می داند و این ممکن است مایه تعجب گردد. با وجود این اشکال کریپکی متضمن نکته دقیقی است. اصل اشکال وی این است که استراوسن، تسلسل دلالتها را در زمینه ای خاص، یعنی تئوری توصیفی جدید، به کار می گیرد و با این کار در واقع به دنبال وصفی تعیین کننده، ولو از نوعی دیگر، می گردد، و این کار وی را به لوازمی ملزم می سازد که قابل قبول نیست. وصفی که مورد نظر استراوسن است، طبعاً باید شبیه این وصف باشد: «از لفظ "سعدی"، شخصی را اراده می کنم که ملک الشعراًی بهار گمان

می‌کند سراینده بوستان است». ملک الشعرا بهار نیز همین طور به دیگری رجوع می‌کند. برای تحقیق این وصف باید بدانیم که ملک الشعرا بهار کیست، والا وصف مذکور به هیچ وجه تعیین‌کننده نیست. پس تئوری توصیفی جدید وقتی می‌خواهد از تسلسل دلالتها کمک گیرد ما را ملزم می‌سازد که بدانیم «دلالت» را از چه کسی و ام گرفته‌ایم. واين لازمه‌ای است که کريپکی آن را نمی‌پذيرد. وي حقاً می‌گويد در بسياري از اوقات اسم خاص دلالت خويش را، بي هیچ کاستي، به انجام می‌رساند؛ در حالی که ما هیچ به ياد نداريم که آن دلالت را از چه کسی اقتراض کرده‌ایم. آنچه برای تحقیق دلالت در نزد ما لازم است، وجود يك سلسله پيوسته از وامها در عالم واقع است، بدون آنکه نيازی باشد حلقه‌های اين سلسله برای ما معلوم باشد.^(۱)

۲. تحلیل بیشتر نظریه کریپکی

تا اینجا تقریر نظر کریپکی گذشت. باید دید این نظریه با معضلاتی که نظریه توصیفی مطرح کرده بود چه می‌کند: معضلاتی مانند دلالت اسماء خاص بر اشخاصی که با ما فاصله زمانی دارند، و نیز قضایای اتحادی در مورد اسماء خاص، و نیز قضایایی که وجود یا عدم را بر اسماء خاصی حمل می‌کنند.^(۲)

کریپکی در کتاب تسمیه و ضرورت چندان روشن نمی‌کند که آیا قائل به توسط معانی است یا نه. البته در مورد اوصاف، به طور کلی وساطت آنها را در دلالت رد می‌کند، اما اینکه بالآخره رأی خودش

چیست و آیا اسماء خاص را موضوع برای خارج می‌داند و معتقد است دلالت همیشه بر خارج صورت می‌گیرد یا اینکه معانی وساطت می‌کنند، چندان از کتاب وی واضح نمی‌شود. اگر این نکته را حل نکنیم، طبعاً این مشکل پیش می‌آید که اگر اسماء خاص برای اشیاء خارجی وضع می‌شوند و دلالت بر خارج صورت می‌گیرد، با مشکلات تئوری میل چه باید کرد؟ مشکلاتی که هم‌اکنون برشمردیم. برخی از نویسندهای کارهای این نظریه کریپکی را پذیرفته‌اند، کوشیده‌اند بر طبق تئوری کریپکی راه حلی برای آن معضلات ارائه کنند.^(۱) یکی از این معضلات، قضایای هلیه‌ای بود که در آنها وجود را بر اسم خاصی حمل می‌کنیم؛ مانند «زید هست». اگر مدلول زید وجود خارجی زید باشد، حمل وجود بر آن توتولوژی می‌شود و قضیه «زید وجود ندارد» تناقض آمیز. برای حل این معضل گفته می‌شود اسم خاصی که به کار می‌گیریم و درباره وجود و عدم آن قضاؤت می‌کنیم، دلالت آن به صورت حلقه‌های زنجیره‌ای به ما رسیده است ولذا کاملاً ممکن است دلالت اولیه آن به صورتی خیالی باشد. مثلاً برای کسی صورتی خیالی ظاهر شد و اسم آن را عنقا گذاشت، در سلسله‌های بعد که این دلالت صورت می‌گیرد، ممکن است این شباهه پیش آید که «آیا عنقا موجود است؟» یعنی آیا این سلسله دلالتها، به یک دلالت اولیه‌ای می‌رسد که بر شیء خارجی واقع شده است، یا بر صورتی که شخص فکر می‌کرده است که شیء خارجی است؟ این احتمال می‌رود که شخص اول در دلالت اولیه در وضعیت روانی خاصی بوده و تمثیلی خلاف واقع برای او رخ داده و اسم عنقا را برای آن وضع کرده است.

لذا در مورد اینکه «عنقا موجود است»، می‌توانیم تردید کنیم. به این ترتیب هم قضایای ایجابی قابل توجیه می‌شود و هم قضایای سلبی: در قضایای سلبی، وجود خارجی آن امر مشکوک را نفی می‌کنیم و در قضایای ایجابی، وجود خارجی را برای آن امر مشکوک، اثبات می‌کنیم و این امری ممکن است.

در باره این راه حل - که بعضی از مدافعان نظریه کریپکی مطرح کرده‌اند، این اشکال به ذهن می‌رسد که اگر چنین چیزی ممکن باشد، چرا در همه جا به آن قائل نشویم؟ یعنی حتی در مورد «زید»‌ای که در خارج موجود است، بگوییم موضوع له آن، همان صورت ذهنی است که از زید داریم، نه وجود خارجی او، و دلالت نیز بر همان واقع می‌شود. این نظر که مدلول اسم خاص صور ذهنی و یا خیالی باشد، خود توالی فاسد دیگری دارد که قابل التزام نیست. پس این راه حل چندان موجه به نظر نمی‌رسد.

اشکال دیگر مربوط به قضایای اتحادی بود: قضایایی مثل «هسپروس همان فسفروس است». ثوری میل نمی‌توانست اینها را توجیه کند. طبق ثوری میل، این قضیه محصلی نداشت و توتولوزیکال بود. زیرا اسم خاص بر مسمای خارجی دلالت می‌کرد. اگر کشف علمی این نتیجه را داد که این دو یکی هستند، معلوم خواهد شد که مسمای اولی با مسمای دومی یکی است و یکی بودن مسمایها قضیه را توتولوزیکی می‌کند. اما اگر برای اسم خاص، غیر از محکی خارجی، معنایی قائل باشیم، مانند اوصاف خاص، مثلاً هسپروس را برای ستاره صبحگاهان و فسفروس را برای ستاره شامگاهان وضع کرده باشیم، آنگاه مفاد این قضیه به این صورت در

می آید: «ستاره‌ای که در شب می بینیم با ستاره‌ای که صبح می بینیم یکی است». ستاره صبحگاهان و ستاره شامگاهان دو وصف هستند که ممکن است بر یک شیء خارجی تصادق کنند و ممکن است تصادق نکنند؛ و در این صورت کشفی علمی به ما می گوید که چنین هست یا نه. این در واقع اشکال راسل بر میل، و ارائه راه حل بر اساس تئوری پیشنهادی خودش، یعنی تئوری توصیفی، بود.

حال سؤال این است که کریپکی در برابر این اشکال چه می گوید. همان طور که گفته‌اند، کریپکی تصریح نمی کند اسماء خاص برای خارج وضع شده‌اند یا نه. از این کلام وی که می گوید در دلالت اولی، لفظ را با اشاره برای مسمّا قرار می دهیم، ممکن است استظهار شود که لفظ را موضوع برای خارج می بیند. در این صورت این پرسش مطرح می شود که با مشکل فوق چه می کند.

برخی از نویسندهای مثال فوق را بر اساس مبنای کریپکی توجیه کرده و گفته‌اند: درست است که کریپکی، در نهایت، دلالت لفظ خاص را برای خارج ثابت می کند، ولی این کار همواره از طریق زنجیره خاصی از دلالتها صورت می گیرد. در هر یک از هسپروس و فسفروس، زنجیره خاصی از دلالتها موجود است. وقتی می گوییم این دو ستاره یکی هستند، در واقع مدعای این است که آن دلالت اولی - که سریسله زنجیره اول بوده است - با آن دلالتی که سریسله زنجیره دوم بوده است، یکی هستند و یکی بودن این دو، توتولوزیکال نیست، بلکه با فحص و بررسی علمی یکی بودن یا نبودن این دو را کشف می کنیم. مقصود این نویسندهای در واقع این است که در تئوری کریپکی وسایط «زنجیره‌ای خاص از دلالت» کاری شبیه اوصاف

می‌کند و بنابر این وقتی گفته می‌شود «هسپروس همان فسفروس است»، مدعای این است که مدلول دلالت اولی در زنجیره اول با مدلول دلالت دومی در زنجیره دوم یکی هستند و این ادعایی توتولوژیکال نیست، بلکه صحت و سقم آن را باید از بررسی و تحقیق علمی جست.^(۱)

تحلیل فوق گرچه ممکن است این معضل را در دو سلسله دلالتها حل کند، ولی هنوز مشکل در مورد شخصی که سریسله این دلالتهاست باقی می‌ماند. فرض کنیم شخصی شبانگاهان لفظ هسپروس را برابر آن ستاره مرئی می‌گذارد و صبحگاهان نیز لفظ فسفروس را برابر ستاره مرئی می‌نہد. حال اگر بعد بگویید: «هسپروس همان فسفروس است»، آیا این توتولوژی است یا اینکه ادعایی علمی و نجومی است که باید تحقیق شود؟ به نظر می‌رسد دومی درست است، در حالی که زنجیره دلالتهای هم وجود ندارد که به اختلاف آنها مشکل را حل کنیم.

به علاوه مشکل دیگری هم در توجیه فوق وجود دارد. این مدافعان در واقع سلسله دلالتها را به جای اوصاف نشانده‌اند؛ در حالی که سلسله دلالتها، حیث تعییلی برای دلالت هستند، نه حیث تقيیدی (وصف). یعنی «زنجره دلالت»، علت می‌شود که لفظ زید فقط بر مسمای خودش دلالت کند، نه اینکه حیث تقيیدی بوده و مثل اوصاف عمل کند. کریپکی خود تصریح می‌کند ما با لفظ زید بر ذات مسمای زید (ونه بر مسمای به علاوه اوصاف) دلالت می‌کنیم و دلالتهای قبلی در زنجیره دلالتها، ما را قادر می‌سازد تا این دلالت را

انجام دهیم. و اگر این طور باشد در قضیه اتحادی فوق بالفظ هسپروس بر ذات هسپروس و بالفظ فسفروس هم بر ذات مسمای خودش دلالت می کنیم. دلالتها وصف نیست تا بگوییم مدلولی که از طریق این زنجیره پیدا می شود با مدلولی که از طریق آن زنجیره پیدا می شود یکی است. اگر کسی قضیه اتحادی را با این تحلیل پذیرد، در واقع تئوری اوصاف را پذیرفته است؛ متنها وصف خاصی که همان «دلالت از طریق زنجیره‌ای خاص» است. و این وصفی است شبیه آنچه پیشتر در کلام استراوسن گذشت: «دلالت کردن "سعده" بر مسمای خودش به استناد دلالتی که ملک الشعراًی بهار- مثلاً- انجام داده بود».

خلاصه اینکه این نوع دفاع از نظریه کریپکی در واقع ارجاع آن به تئوری اوصاف است؛ متنها اسم آن را نیاورده‌اند. کریپکی خود سلسله دلالتها را علت می‌داند و می‌گوید: زنجیره دلالتها تکویناً ما را به اینجا می‌رساند که بتوانیم بالفظ زید بر مسمای آن دلالت کنیم، نه اینکه این دلالت، با این وصف «از زنجیره خاص بودن» حاصل شود. به عبارت دیگر، چنانکه گفتیم، زنجیره‌ها حیث تعلیلی برای دلالت است، نه حیث تقيیدی. بنابراین اشکالی که به استوارت میل می‌کرده‌اند در باره سخن کریپکی هم مطرح می‌شود. اختلاف سلسله دلالتها مفهوم هسپروس و فسفروس را عوض نکرده است. این مطلب را می‌توانیم به شکل دیگری بیان کنیم:

ما هنگامی می‌توانیم از اشکالی که بر میل وارد شده است فرار کنیم که به نحوی معنای هسپروس را با معنای فسفروس مختلف سازیم: یا با اشراب اوصاف یا به نحوی دیگر. تا هنگامی که معنا را

عوض نکرده‌ایم، قضیه «هسپروس فسپروس است» حالت توتولوژیکال دارد. پس باید سؤال کنیم اختلاف سلسله دلالتها بی که کریپکی تصویر می‌کند، آیا معنای اسم خاص را عوض کرده است یا نه. اگر سلسله دلالتها حیث تعلیلی صرف برای دلالت باشد، در معنای اسم خاص هیچ تأثیری ندارد، بلکه فقط علت برای حصول دلالت است. و اگر حیث تقيیدی باشد، یعنی در معنای اسم خاص تأثیر بگذارد، بازگشتش به تصوری توصیفی دیگری است؛ یعنی فقط وصفی که واسطه قرار داده شده از نوع دیگری است؛ والا اصل تصوری توصیفی به حال خود واگذاشته شده و لذا مورود همان اشکالاتی است که کریپکی خود مطرح کرده است. بنابراین معضل قضایایی ماند «هسپروس همان فسپروس است»، به حال خود باقی می‌ماند.

ولی حق این است که کلام کریپکی محمل صحیحی دارد. گرچه وی تصریح نمی‌کند که در همان وضع اوئلیه (first baptism) آیا لفظ برای وجود این شیء خارجی وضع می‌شود یا ماهیت آن، املازمه تز «دال ثابت» وی، وضع برای نفس حصه یا ماهیت خاصه است، نه برای وجود خارجی آن. طبق نظریه دال ثابت - که در پیش بدان اشاره کردیم و سپس هم توضیح مفصلتر آن خواهد آمد - لفظ زید در همه عوالم ممکنه، به طور ثابتی بر آن «ذات» خاص دلالت می‌کند. این گفته تردیدی باقی نمی‌گذارد که کریپکی اسم خاص را موضوع برای ذات می‌داند نه وجود خارجی. البته معنای وضع برای ذات، داخل ساختن اوصاف نیست که مورد انکار شدید است، بلکه مراد، ذات خالی از عوارض و حتی وجود خارجی است.

به این ترتیب محصل نظریه کریپکی همان خواهد شد که در

تحت عنوان «نظریهٔ مختار» به توضیح بیشتر آن خواهیم پرداخت. مشکلی که وجود دارد، این است که کریپکی در موضع متعددی نظریهٔ خود را با نظریهٔ میل بر سر اسماء خاص کمابیش یکی می‌داند.^(۱) و نظریهٔ میل، آن طور که در تسمیه و ضرورت آمده است^(۲)، به نظر می‌رسد موضوع له اسماء خاص را همان وجودهای خارجی می‌داند و به همین سبب هم بود که سه اشکال ثوری توصیفی بر آن وارد می‌شد.

در هر صورت قرائن و شواهد بر نوعی «ذاتگرایی» (essentialism) در اسماء خاص، در کلمات کریپکی به حدّی است که قرائن فوق نمی‌تواند تصویر مستفاد از آنها را خدشه‌دار سازد. ولذا در مجموع به نظر می‌رسد موضوع له لفظ زید در نزد کریپکی آن «ذات خاص» است، نه وجود خاص خارجی.^(۳)

کواین معتقد است بین سخنان اولیهٔ کریپکی و سخنان بعدی وی، نوعی اختلاف وجود دارد. کریپکی ابتدا می‌گفت دال ثابت آن است که «بر یک شیء در همهٔ عوالم ممکن‌هست دلالت کند». ولی اکنون سخن خویش را اصلاح کرده و اظهار می‌دارد:

«در هر عالمی که شیء مورد نظر در آن وجود داشته باشد». ^(۴)
روشن است که ظاهر این کلام دوم، نافی ذات گرایی است. یعنی نمی‌توان گفت مدلول اسماء خاص، ذات خالی از وجود و عدم

1-N.N.,P.135.

2-N.N.,P.26.

۳- توضیح بیشتر در طی «نظریهٔ مختار» خواهد آمد.

4- N.N. P. 49.

است. اگر چنین بود، شرط وجود برای مدلول مورد نیاز نبود. با این حال صحّت نسبتهای کواین چندان یقینی نیست.

عبارتی از کتاب «تسمیه و ضرورت» کریپکی وجود دارد که صراحتاً گفته دوم را نفی می‌کند و می‌گوید دال ثابت آن است که بر شیء در همه عوالم ممکنه دلالت کند و نیازی نیست که مدلول در آن عوالم وجود داشته باشد. عین عبارات کریپکی چنین است: «باید شیئی را دال ثابت بخوانیم اگر که در همه عوالم ممکنه بر محکتی ثابتی دلالت کند... البته لزومی ندارد که این اشیاء (محکتی‌ها) در همه عوالم ممکنه وجود داشته باشند». ^(۱)

با توجه به اینکه این عبارات در طبع دوم کتاب کریپکی (۱۹۸۱) هم وجود دارد بعید بنظر می‌رسد که چرخشی در نظریه وی در باب دال ثابت پیش آمده باشد. خصوصاً اینکه مقاله کواین در اصل مربوط به ۱۹۷۲ است.

با این وجود، بنظر می‌رسد کلمات کریپکی در این باب خالی از اضطراب نیست. در همان کتاب «تسمیه و ضرورت» کمی بعد از عبارت فوق، کلامی دارد که ظاهر در اشتراط وجود است. می‌گوید: «به همین شکل، یک دال بنحو ثابتی بر شیء معینی دلالت می‌کند، اگر که بر آن شیء در هر جا که موجود است دلالت کند...». ^(۲)

ظهور این عبارت در اشتراط وجود در مدلول، قابل انکار نیست. با این حال به گمان من، در مجموع نظریه وی با نوعی

1-N.N.,P.48.

2-N.N.,P.49.

ذات‌گرایی به معنای خالی بودن مدلول از وجود و عدم سازگارتر است.

مشکل دیگری که میل با آن مواجه بود مشکل دلالت اسماء خاصی بود که مسمای آنها با ما فاصله زمانی دارد. مثلاً لفظ سقراط چگونه بر سقراط خارجی دلالت می‌کند، در حالی که وجود خارجی سقراط مشاهد ما نیست وطبق فرض اوصاف هم در تعیین محکتی و مدلول دخالتی ندارد؟ تئوری کریپکی این مشکل را از طریق زنجیره دلالتها حل می‌کند. در پیش گفتیم که وی معتقد است در باب اسماء خاص این طور نیست که فقط در مواجهه با شیء، دلالت صورت پذیرد؛ بلکه دلالت به صورتهای دیگری هم ممکن است. برای کسی که در ابتدا سقراط را نامگذاری کرده، دلالت از طریق مواجهه خارجی بوده، اما برای آیندگان دلالت از طریق حضور مستقیم صورت نمی‌پذیرد، بلکه توسط زنجیره دلالتها محقق می‌شود. این تنها موضعی است که به نظر می‌آید تئوری کریپکی مشکل را به طور روشنی حل کرده است. ولی در همین جانیز مشکلهای دیگری وجود دارد: از جمله اینکه خود زنجیره دلالتها به چه معنی است و چگونه محقق می‌شود؟ چگونه یک دلالت از یک نسل به نسل دیگری واژ یک متکلم به متکلم دیگری انتقال پیدا می‌کند؟ اکثر محققان علم اصول و منطق دیار ما، دلالت را تابع وضع می‌دانند و مرادشان از دلالت، انتقال از تصور لفظ به تصور معنی است؛ یعنی دلالت تصوری. و این معنا از دلالت، گرچه با دلالتی که در بحثهای حاضر تحلیل می‌شود، فرق دارد، ولی در هرحال دلالت به همین معنای دوم هم ناگزیر سبیی می‌خواهد و تعیین مدلول نمی‌تواند از علم به علقة وضعیه خالی

باشد. به این ترتیب برای اینکه دلالتی از یک نسل به نسل دیگری انتقال پیدا کند، نسل دوم ناگزیر باید از طریق نسل اول به علقة وضعیه اطلاع یابد: اینکه لفظ برای چه معنایی وضع شده است، اما چگونه این علم به دیگری منتقل می‌شود، مطلب دیگری است. یعنی ممکن است از طریق تصریح به وضع باشد و یا وجود قرائن مختلفی که سبب علم به علقة وضعیه می‌گردد. اما کریپکی چندان به چگونگی انتقال این دلالت توجهی نکرده است و لذا فیلسوفان غربی، اشکالاتی به این جنبه از نظریه او وارد کرده‌اند که بیان آن به صورت اجمالی خواهد آمد. به اعتراف خود او، پاره‌ای از این اشکالات قابل تأملند.

۳- طرح اشکالاتی بر نظریه کریپکی

اشکال اول: اگر پذیریم دلالت در اسماء خاص از طریق سلسله‌ای علّی صورت می‌گیرد که از یک وضع اولی یا دلالت اولیه به ما می‌رسد، در مواردی که در حلقه‌ای از این سلسله خطایی در دلالت پیش آید، دچار مشکل می‌شویم. به عنوان مثال لفظ «مادا گاسکار» به عنوان نامی برای جزیره‌ای معروف در آفریقا، از طرف خود بومیان محلی وضع شده بود. بعدها کسی که به آنجا سفر اکتشافی کرده بود، باشتباه آن را دال بر جزیره دیگری پنداشته بود. لذا این لفظ مسلمان‌تا برهه‌ای از زمان، دال بر همان جزیره‌ای بود که خود آفریقاییان مذکور شان بود. از آن حلقه به بعد، که آن کاشف دچار اشتباه شد، اروپاییان به تبع او دلالت را به نحو دیگری انجام دادند؛ یعنی دلالت را بر جزیره‌ای دیگر محقق کردند. حال می‌پرسیم مدلول لفظ مادا گاسکار چیست؟ در تمام قضایایی که اروپاییان درباره مادا گاسکار گفته‌اند، آیا همه به

همان مدلول اولی لفظ برمی‌گردد که خود بومیان در نظر داشتند، و یا به مدلولی که اروپاییان گمان می‌کردند؟

گ. ایونس (G.Evanse) می‌گوید: واضح است اروپاییان هنگامی که لفظ را به کار می‌برند، مرادشان همان جزیره‌ای است که باشتباه فکر می‌کنند محکی آن است نه آن جزیره اولی؛ در حالی که تئوری کریپکی می‌گوید سلسله‌ای علی درخارج موجود است که همه از یکدیگر وام گرفته‌ایم و درنهایت به همان مدلول اولی برمی‌گردد. مقصود ایونس این است که ثابت کند مسأله دلالت، سوای تلقی از یکدیگر، به امر دیگری هم توقف دارد و آن اراده کسی است که آن لفظ را به کار می‌برد. اروپاییان که با این لفظ به معنایی دلالت کرده‌اند، سوای تلقی‌شان از گذشتگان، خود هم اراده‌ای داشته‌اند که با آن حکایت از شیء می‌کرده‌اند. اراده خاصی یک شیء خاص، در دلالت دخالت دارد و چنین نیست که دلالت یک پدیده تکوینی باشد که، چه بخواهیم و چه نخواهیم، خودش حاصل بشود.

کریپکی خود در آخرین صفحات کتابش این مشکل را مطرح می‌کند و می‌گوید: این را می‌پذیرم که در زنجیره دلالتها باید این مطلب را هم اشراب کنیم که اراده خود متکلمان هم به شکلی دخالت دارد؛ چون زبان امری اجتماعی است و بین مردم محقق می‌شود. طبعاً من که استعمال لفظ زید را از دیگران تلقی می‌کنم، در واقع اراده می‌کنم که همان کسی که دیگران او را اراده کرده‌اند، مورد دلالت واقع شود. اگر در جایی خطای در تطبیق رخ دهد، باید حسابی برای آن باز کرد. نمی‌توانیم بگوییم سلسله علی دلالتها تکویناً موجود است ولفظ ماداگاسکار تکویناً از همان چیزی که آفریقا ایان می‌گفتند،

حکایت می‌کند. باری کریپکی خود اعتراف می‌کند که این قابل تأمل است.

اشکال دوم: این اشکال مطلبی است که پیشتر هم در نقد آراء کریپکی آورده‌یم. تئوری علی کریپکی مسأله دلالت را خیلی سهل حل می‌کند، در حالی که چنین نیست.

مثال نقضی این است: فرض کنیم در اتاقی گرد هم جمع آمده‌ایم و از مرحوم شیخ انصاری صحبت می‌کنیم. در همین حال یک نفر انگلیسی هم وارد می‌شود که هیچ خبری از تاریخ و علمای شیعه ندارد. آیا همین تکلم ما از شیخ انصاری کافی است که او بتواند به اعتماد این تکلم، درباره شیخ انصاری سخنی بگوید؟ آیا می‌توان گفت او با تلفظ به این لفظ واقعاً دلالت بر محکی و مدلول (شیخ انصاری) می‌کند؟

در واقع اشکال این است: این مدعای این است که نسلی از نسل دیگر دلالت را اخذ می‌کند کلام مجملی است. اخذ دلالت یعنی انجام چه کاری؟ آیا صرف تکلم آگاه از شخصیت شیخ انصاری و شنیدن دیگری برای اخذ دلالت کافی است و اقراض دلالتها به همین شنیدن است؟ یعنی با صرف شنیدن، سلسله علی تمام می‌شود و می‌توان دلالت را انجام داد یا امر زایدی هم لازم است؟ این مثال نقضی کشف می‌کند که این جهت از سلسله علی دلالتها (چگونگی اخذ دلالت) مجمل باقی مانده است. پس به گفته این مستشكل کریپکی دلالت را خیلی سهل گرفته است، در حالی که شاخصه‌های دیگری هم لازم است تا دلالت انجام گیرد. گاه گفته می‌شود تئوری کریپکی دلالت را یک امر عینی تلقی می‌کند، اما آیا دلالت به یک سلسله امور ذهنی،

مانند قصد آن کسی که می‌خواهیم بر او دلالت کنیم، متکی نیست؟ آیا اینها لازم است یا اینکه دلالت یک امر عینی است و، چه بخواهیم و چه نخواهیم، خود به خود صورت می‌گیرد؟

اشکال سوم: این اشکال را آئیر (Ayer) مطرح کرده است. وی می‌گوید: بر مبنای تئوری کریپکی که ادعا می‌کند سلسله دلالتها در خارج تکویناً موجود است و آن حلقة اولی دلالت هم، دلالتی است که شخص (واضع) نسبت به یک شیء خارجی داشته و از اینجا در واقع دلالتهاي اسم خاص شروع می‌شود و مثل زنجيره‌اي منتقل می‌شود، پاره‌اي از مثالها را نمی‌توان تحلیل کرد.

اگر بخواهیم درباره شخص در ظرف تقدیری که اکنون موجود نیست سخنی بگوییم، مثلاً: «اگر زید الآن به دنیا نیامده بود، بلکه ده قرن پیش متولد شده بود، کذا بود»، یعنی در ظرفی که این شخص دیگر این شخص نیست، سخنی خیالی درباره او بگوییم، کریپکی نمی‌تواند این مثالها را تحلیل کند. اگر وضع و دلالت برای شخصی خارجی صورت بگیرد و بعد به صورت زنجیره‌ای به دیگران برسد، پس برای این شخص مقدّر، وضع و دلالتی نداریم؛ در حالی که این یک امر ارتکازی است که می‌توانیم نسبت به یک شخص هزاران فرض دیگر بکنیم. به نظر می‌رسد طبق نظر کریپکی این قابل تحلیل نیست.

با توضیحی که در پیش گذشت این اشکال آیر قابل دفع است. گفته‌یم کریپکی معتقد است اسماء خاص دال ثابت هستند. یعنی محکتی و مدلول ثابتی دارند؛ به خلاف اوصاف. مثلاً وصف «عالی» فقط در ظرف خاصی دلالت بر فلان شخص خارجی که عالم است

می‌کند؛ یعنی آنجا که وصف علم را به نحو انحصاری دارا باشد. بنابراین در ظرفی که این وصف را شخص دیگری داشته باشد، «عالمند» دلالت بر او می‌کند نه بر شخص اول؛ مگر آنکه وصف به نحو مُشير اخذ شود نه عنوان محض، که توضیحش خواهد آمد. ولی اسماء خاص در همه ظروف بر محکتی ثابت خودشان دلالت می‌کند. کریپکی و دیگران از این ظروف به عوالم ممکنه تعبیر می‌کنند. لفظ زید در تمام عوالم ممکنه بر زید دلالت می‌کند، به خلاف وصف عالم. با این نظر، مشکل فوق حل می‌شود. آنها بی که لفظ زید را برای زید خارجی وضع می‌کنند، در واقع برای همه عوالم ممکنه او وضع می‌کنند، نه برای این عالم تنها. واين خاصیت اسم خاص است. به تعبیر روشتر، بنابه توجیهی که از کلام کریپکی به عمل آورديم، موضوع له و مدلول اسماء خاص وجود خارجی نیست، حصه‌ای از ماهیت انسان است که در وضع اولیه با اشاره(و نیز با اوصاف) آن را مشخص می‌کنیم.

این ماهیت در همه عوالم ثابت است. بنابراین طبق نظر کریپکی هم می‌توانیم ادعای کنیم «اگر زید ده سال پیش به دنیا آمده بود کذا بود»، هر تقديری که بکنید، لفظ زید در آن تقدير بر مسمای خودش دلالت می‌کند. بنابراین اشکال آیر قوتی ندارد و قابل دفع است.

تا اينجا پاره‌اي از اشکالات مطرح شده درباره نظرية کریپکی را آورديم و البته در اين کار جانب اختصار را گرفتيم؛ چه آنکه دامنه بحث بسیار وسعتر از اينهاست. به نظر مى‌رسد روی هم رفته، نظرية وي، با توجیهی که آورديم، مشکلات اساسی بحث را حل می‌کند.

۴- محقق اصفهانی و دلالت بر خارج

ثوری کرپیکی در باب اسمانی که مسمای آنها از ما فاصله زمانی دارند، سلسله‌ای از دلالتها را مطرح کرد که به دلالت اولی متکی هستند. اما در مورد دلالت اولی روشن نمی‌کند که لفظ برای چه چیزی وضع می‌شود و در همان حلقة اول دلالت، آیا لفظ بر شیء خارجی دلالت می‌کند یا شیء ذهنی یا هیچ‌کدام؟ گفتیم ممکن است از کلام کرپیکی استظهار شود که اسم خاص برای خارج وضع می‌شود؛ چون می‌گوید در حلقة اول، اسمی از طریق اشاره برای مسمای وضع می‌شود؛ مثلاً با اشاره گفته می‌شود «این زید است». ظاهر این عبارت این است که لفظ زید را برای خارج وضع می‌کند. در بحث سابق آوردم - و در نظریه مختار بتفصیل بیشتر خواهد آمد - که بعید نیست مقصود وی وضع برای حشهای از ذات باشد که در زید متقرر است، نه برای وجود خارجی و نه برای خصوص ماهیت خارجی. در غیر این صورت، اگر احتمال اول را پذیریم، با این سؤال مواجه می‌شویم که آیا اصلاً وضع برای خارج معقول است تا دلالت بر خارج می‌شود؟ به نظر می‌رسد در این تقدیر، همه محاذیر سابق از نو ظاهر می‌شود.

اینها همه، علاوه بر اشکال دیگری که خیلی قدیمتر، به مبنای «وضع برای خارج»، در اصول ما مطرح بوده است. مرحوم شیخ محمدحسین اصفهانی، هم در فقه و هم در اصولشان، ادعایی دارد به این مضامون که وضع برای خارج محال است؛ چون لغو است. ایشان ادعا می‌کند «وضع» - که نوعی اعتبار است - فعلی اختیاری است که عقلانجام می‌دهند و حتی اگر ماهیت آن را اعتبار هم

ندانیم، کاری عقلانی است و غرض می‌خواهد. غرض از وضع، دلالت است؛ یعنی انتقال از سماع لفظ به تصور معنی (دلالت به اصطلاح اصولیان).

اما در دلالت، طبیعت معنی در ذهن انسان حاضر می‌شود، نه وجود خارجی آن. چون دلالت در واقع احضار معنی در ذهن مخاطب است به توسط لفظ. و اگر این معنی همان شیء خارجی باشد، قابل احضار نیست؛ چرا که حقیقت احضار وجود ذهنی بخشیدن به معناست. و شیئی را که به وجود ذهنی موجود است نمی‌توان دوباره وجود ذهنی بخشید. فقط به طبیعت (ماهیت) می‌توان وجود ذهنی داد؛ یعنی کاری کرد که در ذهن مخاطب موجود شود. آنچه در ذهن مخاطب احضار می‌شود فقط ماهیت است، نه «ماهیت موجود به وجود ذهنی» و نه «ماهیت موجود به وجود عینی».

در اینجا مقدمه دیگری هم برای برهان ایشان لازم است که من اضافه می‌کنم و ایشان تصریحی بدان ندارد، و آن اینکه: وقتی لفظی را برای معنایی وضع می‌کنیم، غرض این است که نفس آن معنای موضوع له را احضار کنیم، نه چیز دیگری را.

اگر این دو مقدمه را پذیریم، در مجموع برهانی اقامه می‌شود که الفاظ نمی‌توانند برای وجودات وضع شوند، نه وجود ذهنی و نه وجود عینی، بلکه فقط بر آن شیئی می‌توانند وضع شوند که «وجود» را بپذیرد؛ یعنی نفس طبیعت و ماهیت یا مفهوم . وجود، وجود را نمی‌پذیرد: نمی‌توان گفت وجودی وجود پذیرفته است. آنچه وجود می‌پذیرد، نفس طبیعت است خلو از وجود ولا بشرط از وجود. پس ناگزیر اسماء خاص، مانند اسماء جنس، باید برای طبیعت وضع

شوند، متنها یکی برای طبیعت شخصی (طبیعت مخصوص به وجود) و دیگری برای طبیعت کلی.

البته محقق اصفهانی این برهان را در خصوص اسماء خاص مطرح نکرده است. سخن ایشان مطلبی کلی است که در باب وضع گفته‌اند و از مشکلات این است که این سخن با آنچه در خصوص اسماء خاص مطرح کرده‌اند چندان توافقی ندارد. در هر صورت، مقصود بیان مسلک کلی ایشان در باب وضع بود که اگر درست باشد، در باب مدلول اسم خاص مشکلی پدید می‌آورد؛ مشکل برای کسانی که مدلول اسم خاص را وجود یا هویت خارجی می‌دانند.

به این ترتیب روشن می‌شود که اگر وضع برای وجود خارجی (یا وجود ذهنی) صورت پذیرد، بجز مشکلات قبلی (توجیه ناپذیر بودن قضایای وجودی و...) این مشکل را دارد که خلاف غرض از وضع است. زیرا وضع برای احصار معانی است و وجود قابل احصار نیست، و بنابراین وضع در این موارد لغو می‌شود.

وضع برای وجود ذهنی و وجود خارجی نادرست است، آیا شق ثالثی هم متصوّر است؟ این معضل در باب اسماء جنس حل شده است. در آنجا می‌گوییم لفظ برای نفس ماهیّت وضع می‌شود و بر همان نیز دلالت می‌کند. اما در باب اسماء خاص چه می‌توان گفت؟ آیا نمی‌توان از این نظر دفاع کرد که اسم خاص برای حصة خاصی از ماهیّت وضع شده است؟ آیا نمی‌توان اشکالات فوق را از این طریق دفع کرد؟

در طی بیان نظریه مختار، بتفصیل از امکان این طریق دفاع خواهیم کرد.

۵- اشاره به آراء اصولیان

پیش از بیان نظریه مختار، مناسب است اشاره‌ای به آراء اصولیان این دیار داشته باشیم. اصولیان، و حتی منطق‌دانان، چندان در بحث اسم خاص و کیفیت وضع و دلالت آنها غور نکرده‌اند. مطلبی که در آثار این بزرگان، با فحصی نه چندان تام، یافته‌ایم، کلام مختص‌تری است که محقق خراسانی، صاحب کفاية الأصول، در بحث «صحیح و اعم» آورده است؛ به همراه تعلیقات موشکافانه شیخ محمد حسین اصفهانی، صاحب نهایة الدرایه.

بحث صحیح و اعم، بحث مشکل و پرنزاعی در علم اصول است. مسأله مطرح در آنجا، به طور اجمال، این است که اسماء وضع شده برای ماهیات مرکب، مانند نماز و روزه و حج، آیا برای ماهیت تام - که صحیح محسوب می‌شود - وضع می‌گردد یا برای اعم از صحیح و فاسد، که این شق دوم خود دارای تفاصیلی است. برخی وضع برای صحیح را به وضع برای اعلام و اشخاص خارجیه تشبيه کرده و گفته‌اند الفاظ مرکبات برای ماهیات صحیحه وضع می‌شود، با اینکه ماهیت صحیح تبدلات فراوانی دارد؛ مثل نماز «غرقی» که ايماء است و.... گفته‌اند یك لفظ می‌تواند بر همه این مصاديق دلالت کند، كما اینکه در اسماء خاص، با وجود طواری و عوارض مختلف، هنوز دلالت ممکن است. مثلاً زید هم درحال سلامت و هم در حال مرض، هم در حال صغر و هم در حال کبیر، مدلول لفظ زید است و این کلمه بر آن دلالت می‌کند.

محقق خراسانی به همین مناسبت، ضمن چند عبارت نظریه خودش را روشن می‌کند. ایشان میان بحث صحیح و اعم و بحث

اعلام شخصیه (اسماء خاص) فرق می‌گذارد. در اسماء خاص، لفظ برای شخص، یعنی برای شخصیت او وضع می‌شود و لذا تا هر جا که شخصیت اوباقی است، دلالت وجود دارد. از طرف دیگر واضح است که شخصیت و تشخّص زید به حالات او نیست، بلکه به وجود خارجی اوست که در ظرف زمان سیال است. لذا اگر حالات بسیار بر او عارض شود و از میان رود، تشخّص خود را ازدست نمی‌دهد. در واقع ما لفظ را برای شخصی وضع می‌کنیم که در طول زمان ممتد است؛ یعنی برای هویّت خارجی، نه برای شخص با تمام اوصاف و عوارضش.

محقّق خراسانی در اینجا فقط به مشکل تبدّل حالات اشاره کرده است؛ در حالی که در اسماء خاص سه مشکل عمده دیگر وجود دارد. با تأمل در بحثهای سابق جواب این نظریه هم خیلی روشن است: اگر اسم خاص را برای شخصیت خارجی وضع کرده باشیم، حمل وجود بر او لغو و حمل عدم بر او تناقض آمیز است. قضایایی مثل «هسپروس، فسپروس است»، قابل توجیه نیست و دلالت در باب اسماء خاصی که در حضور ما نیستند حل ناشده باقی می‌ماند.

محقّق اصفهانی در ذیل این فقره از کلام صاحب کفایه، اشکالی را که مرحوم آخوند مطرح کرده، دفع می‌کند، ولی در نهایت کلام وی را می‌پذیرد و می‌گوید: در اسماء اعلام، لفظ برای هویّت خارجیّه وضع می‌شود، ولی با ابهامی در جهات دیگر (هویّت در اصطلاح ایشان و اهل فلسفه، وجود است نه ماهیّت). پس تمام اشکالات فوق به ایشان هم وارد است.

محقّق اصفهانی فقط تلاش می‌کند مشکلی را که ممکن است

کلام مرحوم آخوند با آن مواجه شود دفع کند. هنگامی که محقق خراسانی می‌گوید لفظ زید برای هویت خارجی وضع می‌شود، برای نفس او وضع می‌شود یا بدنش؟ اگر صرفاً برای نفس وضع شود، پس زید از مجرّدات خواهد بود؛ چون در این صورت مدلول آن صرفاً نفس می‌شود، در حالی که چنین نیست. و اگر لفظ فقط برای بدن وضع شود، در این صورت در موارد تبدیل حالات بدنی چه می‌توان گفت؟ آیا مدلول زید دائمًا تغییر می‌کند و بنابر این استعمال این لفظ به صورت مجاز و یا اشتراک لفظی درمی‌آید؟ محقق اصفهانی می‌گوید: راه حلی برای این مشکل وجود دارد: اسم خاص برای «نفس متعلق به بدن» وضع شده، اما هر بدنی و نه بدن خاصی، ولذا با هر نوع تبدیلی در بدن سازگار است. بعد خود ایشان اضافه می‌کند اسماء خاص را مردم عادی در کوچه و بازار به کار می‌برند و کاربرد این الفاظ مخصوص متخصصان نیست، در حالی که این گونه تقدیرات به ذهنستان خطور نمی‌کند.

در نهایت ایشان اذعا می‌کند که در اسماء خاص لفظ برای هویت خارجی وضع شده و عرف هم با این نظر همگام است. ولی در بحثهای سابق مشکلات این نظر را بتفصیل بررسی کردیم ولذا نمی‌توان با چنین نظریه‌ای همراه بود و باید چاره‌ای دیگر در کار نمود.

۶- نظریه مختار

در اختیار کردن هر تئوری در باب اسماء خاص، اولاً باید به سه اشکال تئوری میل توجه کنیم و ثانیاً باید اشکالات تئوری توصیفی را از نظر دور داشته باشیم. حال بینیم راهی که طی می‌کنیم، این

مشکلات را حل می کند یا نه؟

حق این است که بگوییم ماهیات دارای یک نوع تقریر مخصوص به خودشان هستند. ذهن انسان قادر است طبیعت اشیاء را خالی از وجود ذهنی وعینی تحلیل کند. گرچه هیچگاه ماهیت از یکی از دو وجود منفک نمی شود، ولی در ظرف تحلیل برای ذهن این انفکاک ممکن است. طبیعت در خارج به نعت کثرت موجود است و در ذهن به نعت کلیت، ولی «نفس الطبيعة» - که در آن لحاظ خارجیت و ذهنیت نشده است - تقریر خودش را دارد. تصور طبیعت به این شکل، به اسماء خاص مربوط نمی شود، بلکه با اسماء جنس بیشتر مرتبط است. آنچه به اسماء خاص مربوط می شود، «حصص» این ماهیت است.

«حصه» دو اصطلاح دارد: یک اصطلاح منطقی - فلسفی، که مقصود از آن کلی مقید است، که این خود دارای کلیت است. چون کلی را هرچه قید بزنیم هنوز کلی است. و دیگر اصطلاح اصولی، که مقصود از آن فرد ماهیت است: فرد حقیقی نه اضافی. و این فرد حاصل نمی شود، مگر به وجود. فقط وجود است که می تواند یک حصه از ماهیت را از بقیه حصص جدا سازد.

حال اگر ادعا کنیم که اسماء خاص برای حصص ماهیات وضع شده‌اند (و به تعبیر دقیقتر، چنانکه خواهد آمد، برای اشاره به چنین حصه‌ای)، آیا مشکلات سابق حل نمی شود؟ البته مقصود ما از حصه، ذات حصه است و نه تقیدش به وجود. برای کسانی که با اصطلاحات منطقی آشنایند، این مطلب رامی توان با ارجاع به قضایای حینیه روشن کرد. قضایای حینیه خود محل نزاعند و تصویر آن خود

مسئله‌ای است دشوار و در عین حال پر ثمر. به نظر می‌رسد بر خلاف تصویر بسیاری از اصولیان، قضایای حینیه کاملاً قابل تصویرند و در برخی از موارد تنها راه حل معضلنده «وجود» برای حصه، قید نیست، در عین اینکه ظرف است؛ یعنی به نحو قضیه حینیه در عقد الوضع یا عقد الحمل اخذ شده است.

به گمان ما وضع اسماء خاص برای حصه، مشکلات مطرّح شده را حل می‌کند.

اوّلاً مشکل اشراب وجود در معنای الفاظ، حل می‌شود. زیرا لفظ را برای وجود وضع نکرده‌ایم تا چنین تالی فاسدی پیش آید. ثانیاً مشکل توتولوزی بودن قضایای وجودی نیز حل می‌شود. چه آنکه لفظ را برای ماهیّت شخصیه وضع کرده‌ایم، نه برای وجود، و این مقدار آن را از توتولوزی بودن خارج می‌سازد. در این مورد موضوع محمول یکی نیستند.

ولی انصاف مطلب این است که اگر اسم خاص را برای حصه‌ای از ماهیّت وضع کنیم که به وجود خارجی تخصیص یافته، اشکال توتولوزی بودن قضیه باقی است. قضیه تحلیلی نمی‌شود، اما صدقش منطقاً قطعی است. درست است که مفهوم محمول (یعنی وجود) از معنای موضوع (ماهیّت حصه شده) خارج است ولذا قضیه، تحلیلی نیست، ولی موضوع همیشه با وجود خارجی توازن است و لذا حمل وجود بر آن توتولوزیکال است. به همین ترتیب مشکل حمل عدم هم باقی می‌ماند. اگر لفظ زید موضوع برای حصه‌ای از ماهیّت انسان است که وجود دارد، نمی‌توانیم عدم را بر آن حمل کنیم. به علاوه روح مشکلی که محقق اصفهانی مطرح کرده بود، باقی

است. اگر کسی پذیرد که وضع برای احضار موضوع^۱ له در ذهن است، حصة خارجی ماهیت، گرچه خالی از وجود است، در ذهن قابل احضار نیست.

برای حل این معضل می‌توان گفت مراد از حصة، اعم از وجود ذهنی و عینی آن است. مراد حصه‌ای مقابل سایر حصص خارجی است، نه تحصیص به لحاظ عینیت و ذهنیت. همه می‌پذیریم که می‌توانیم زید را به عنوان فردی از ماهیت انسان تصور کنیم. حال اگر بتوان فرد را تصور کرد، پس به نحوی ماهیت جزئیه هم باید به ذهن راه یابد. فیلسوفان سخنی دارند که نمی‌توان آن را نقض بر مطلب فوق دانست، می‌گویند: هیچگاه تصوّرات، جزئی نمی‌شوند. برای یک مفهوم هزاران قید هم که بیاوریم، باز کلی است. ولی این سخن هنگامی درست است که قیود خودشان کلی باشند، مانند تقیید طبیعت به کلی زمان و مکان؛ اما اگر با امور حسی – که مورد وجودان ما هستند و به ما مرتبطند – تقیید کنیم، جزئی خواهد شد. ما از زید و از اشیاء صورت حسی داریم و همین نیز موجب تشخّص آنهاست. صورت حسی را اگر بماهوهو در نظر بگیریم می‌تواند کلی باشد، ولی وقتی مضاف به یک امر خارجی می‌شود، جزئی می‌گردد.

حال می‌گوییم حصه‌ای از ماهیت انسان داریم که در ذات زید متقرّر است، این حصة را می‌توان تصور کرد و بنابر این می‌توان جامع بین وجود ذهنی و عینی این حصة را موضوع^۱ له دانست. همان طور که گفته می‌شود نفس الطبيعه، خلو از وجود ذهنی و عینی است و برای خود تقریزی دارد، حصص را هم می‌توان خالی از وجود ذهنی و عینی ملاحظه کرد. حصه‌ای از ذات را که به وجود، اعم از ذهنی و عینی،

موجود می‌شود، مورد اشاره قرار می‌دهیم. این حصه می‌تواند هم در ذهن حاصل شود و وجود ذهنی بیابد و هم در خارج. وقتی می‌گوییم «این حصه»، مراد حصه‌ای است در قبال سایر حصص و لذا اعم از وجود عینی و صورت ذهنی آن.

اگر بگوییم لفظ زید را برای حصه‌ای از ذات، لا بشرط از وجود ذهنی و عینی آن وضع کرده‌ایم (یعنی کآن وجود عینی شخص مدنظر ما نیست)، به نظر می‌رسد همه مشکلات فوق قابل حل است.

مشکل حمل وجود مسلمًا حل می‌شود؛ زیرا، چنانکه گفتیم، حصه ماهیّت خالی از وجود عدم است. اشکال عدم امکان احضار موضوع له در ذهن، هم پیش نمی‌آید. چون اسم برای ماهیّت موجود خارجی وضع نشده است. موضوع له، نفس حصه و ذات خاص است. این ذات قابل احضار در ذهن است، کما اینکه در خارج هم وجود پیدا می‌کند. مشکل حمل عدم هم مرتفع می‌شود. چون مراد از حصه، خصوص حصة خارجی نیست تا نتوان عدم را برابر آن حمل کرد. مشکل کیفیّت دلالت اسماء خاص بر اشخاص و اشیاء تاریخی هم قابل حل است. برای حل آن باید به همان تسلسل دلالتها تمسک کرد، همان گونه که در تئوری علیٰ یا زنجیره‌ای کریپکی آمده است.

نهایا مشکل باقی مانده، معضل قضایای اتحادی است، همچون قضیّه «هسپروس فسفروس است». عجیب است که کریپکی در کتاب تسمیه و ضرورت، این مشکل را از دیدگاه نظریه خویش مورد بحث قرار نمی‌دهد. باید بیاد داشته باشیم که فرگه و راسل سه

اشکال عمدۀ بر تئوری میل وارد کرده بودند که تحلیل قضایای اتحادی یکی از آن اشکالات بود. چون به نظر می‌رسید که نظریه میل نمی‌تواند این قضایا را توجیه کند، در حالی که معقول و متصور بودن آنها، بدیهی است. کریپکی نظریه فرگه – راسل را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد، اما نمی‌گوید خود چگونه مشکل قضایای اتحادی را حل می‌کند، خصوصاً اینکه در مواردی مکرراً رأی خویش را با رأی میل یکسان یا قریب شمرده است. البته قبل‌اً دیدیم برحی از تابعین کریپکی تلاش کرده‌اند بر اساس مسلک وی مشکل این قضایا را حل کنند، ولی چندان در این تلاش موفق نبوده‌اند.

در چنین وضعی، حل مشکل فوق برای نظریه مختار سرنوشت‌ساز است و بدون آن نمی‌توان گفت این بحث فرجام صحیحی یافته است.

به گمان ما، چنین حلی ممکن است. محدود روتولوزیکال بودن قضایای اتحادی، زمانی رخ می‌نماید که وجود موضوع و وجود محمول در عرض هم ملاحظه یا مشارّالیه باشند. اگر هسپروس نام وجود خاصی باشد، و در همان لحظه با اشاره نام فسفروس را هم بر آن بنهیم، طبعاً قضیة «هسپروس همان فسفروس است» قضیه‌ای روتولوزیکال خواهد بود که هیچ محصلی ندارد. ولی اگر وجود را در عمود زمان مورد لحاظ قرار دهیم، ، کاملاً ممکن است که در مورد وجودی که در واقع واحد است، بپرسیم «آیا این وجود همان وجود (قبلی) است؟» گاه اختلاف زمان موجب می‌شود که تردید کنیم این دو وجود یکی هستند، ولذا سؤال فوق کاملاً معنادار و معقول به نظر می‌رسد. بنابر این فرض کنیم نام هسپروس را بر ستاره‌ای که اکنون در

شامگاهان می‌بینیم نهاده باشیم و نام فسپروس را هم بر ستاره‌ای که صبحگاهان می‌بینیم. این را هم فرض کنیم که دووصف «ستاره صبحگاهان» و «ستاره شبانگاهان» در مدلول داخل نباشد و مدلول نفس آن وجود خارجی باشد. با همه این فرضها هنوز قضیه اتحادی «هسپرس فسپروس است» قضیه‌ای علمی است نه توتولوژیکال، چون کاملاً احتمال می‌دهیم که این دو وجود لاحاظ شده، واقعاً دو وجود باشند نه یک وجود، ولو اینکه در واقع جز یک وجود چیزی نباشند. سر این امر این است که در ظرف اختلاف زمانی، تردید در وحدت دو وجود کاملاً ممکن است. بنابر این اشکال فرگه - راسل بر تئوری میل، از اصل قابل دفع است. ماگرچه وجود را در مدلول اسمی (و بلکه مطلق الفاظ) اشراب نمی‌کنیم، ولی اگر شبهه را در مورد وجود حل کنیم، در حصص واقعی ماهیت هم که نظریه مختار بود، حل می‌شود. به این ترتیب از این ناحیه هم مشکلی برای نظریه مختار باقی نخواهد ماند.

چنانکه قبل هم اشاره کردیم، آنچه در فوق به عنوان «نظریه مختار» آوردیم، می‌تواند مقصود اصلی کریپکی باشد. چه آنکه با توجه به شواهد و قرائن مختلف بعيد به نظر می‌رسد مراد کریپکی، وضع اسم خاص برای وجود خارجی و دلالت بر آن در قبال ماهیت باشد.

این نکته هم به لحاظ تاریخی قابل ذکر است که چیزی شبیه به نظریه تسلسل دلالتها در عوائد الایام ملا احمد نراقی به چشم می‌خورد. وی در موضعی، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا اصلی به نام اصل عدم نقل داریم یا نه؟ در علم اصول، معمولاً اصل عدم نقل

را تحت عنوان استصحاب قهقرایی قبول کرده‌اند. البته استصحاب قهقرایی مذکور، مصدق استصحاب مصطلح نیست، بلکه یک اصل عقلایی مستقل است. عبارات مرحوم نراقی در اینجا تا حدی مهم است.

در هر صورت استشهاد ما به سخن ایشان در این گفته است که اصل عدم نقل را اکثر علمای علوم و فنون پذیرفته‌اند. شاهدش هم این است که وقتی کتب قدما را می‌خوانیم، بر همین فهم امروزین از کلمات آنان اعتماد می‌کنیم و به احتمال اراده معنای دیگری توسط نویسنده اعتنا نمی‌کنیم، مگر اینکه قرائی خاصی در کار باشد.

ایشان سپس اضافه می‌کند: ریشه این اصل عقلایی همین تسلسلی است که بین استادی و شاگردانشان موجود بوده است. دره ر علمی، واضحی، لفظی را برای امری خاص وضع می‌کند و این را به شاگردانش تعلیم می‌دهد و همین طور آنها به شاگردانشان تا به ما برسد. ولذا ما که الان می‌گوییم معنای «جسم» فلاں معنای خاص است، نه از باب استصحاب قهقرایی است که چنین حکمی می‌کنیم، بلکه از آن جهت است که این معنا را از اسلاف خویش تلقی کرده‌ایم و کأن هر یک همان واضح اوّل هستیم.^(۱)

نظریه‌ای که مرحوم نراقی در اینجا ابراز کرده، از جهتی کاملاً شبیه نظریه تسلسل کریپکی است. متنهای کلام مرحوم نراقی درخصوص اصطلاحات علوم است که می‌توان آن را به موارد دیگر تعمیم داد. پس در مجموع به نظر می‌رسد با تلفیق این دو امر بتوان همه اشکالات را دفع کرد. در نظریه مختار دو چیز را به هم ضمیمه

۱- ملا احمد نراقی، عوائد الایام، ص ۵۹۲-۵۸۹.

می‌کنیم: وضع اولی را برای ذات می‌دانیم، خلو از وجود ذهنی و عینی. به علاوه دلالت در زمان ما، به طریق تسلسل دلالتها از دلالت اولیه گرفته می‌شود ولذا دلالت بر امور تاریخی را از باب استناد یک دلالت به دلالت سابقتر حل می‌کنیم.

۷- تفصیلی دیگر در اسماء خاص: مرکبات اعتباری

نظریه کریپکی و، تا حدی، بررسی و نقد آن را در این فصل دنبال کردیم. ولی هنوز مسأله‌ای دیگر در باب اسماء خاص (و به شکلی مشابه در اسماء جنس) وجود دارد که نیازمند تأمل و تدقیق است. به گمان ما تعقیب این مسأله، ما را به تفصیلی دیگر در مدلول اسماء خاص می‌کشاند. این مسأله برای نگارنده از تأمل در نام شهرها پدید آمده است.

لفظ «قم» اسم خاصی است برای یک شهر معروف. اما مدلول آن دقیقاً چیست؟ آیا شکل خاص ساختمانها در معنا و مدلول این اسم دخالت دارد؟ آیا حیطه خاص شهر و مساحت آن دخیل است؟ آیا، اصلاً، وجود سکنه در معنا مؤثر است؟ البته اینها همه نوعی وصف برای این شهرند و طبق نظریه کریپکی از معنا و مدلول اسم خاص بیرونند. ولی مشکل این است که ما در این موارد ماهیتی وحدانی نداریم که به فرد یا حصه‌ای از آن اشاره کنیم و مدلول اسم خاص را همان قرار دهیم ولذا از این جهت مدلول اسم خاص در مثل شهرها، کوهها و... با اسم خاص در انسان و حیوان فرق می‌کند. در مورد انسان، ماهیتی کلی و وحدانی داریم که می‌توان به فردی از آن اشاره کرد و اسم خاص را برای او وضع کرد. این اسم خاص، مثل

احمد، بر این فرد در همهٔ عوالم دلالت می‌کند ولذا دلالتش ثابت است و، به اصطلاح کریپکی، دال ثابت است. این همه به سبب این است که ماهیت یا معنای وحدانی دارای نوعی ثبات و تقرّر است؛ مستقل از اوصاف و عوارض خارجی. و حتی خواهیم دید که اوصاف ذاتی ماهیت هم گاه در «معنای» لفظ دخالتی ندارند ولذا «معنا» را نمی‌توان مساوی «ماهیت» تصور کرد.

ولی چنین ماهیت یا معنای وحدانی در همهٔ موارد اسم خاص وجود ندارد. شهر قم، مثلاً، یک ماهیت وحدانی ندارد. در واقع مرکبی اعتباری است، مجموعی است از مقولات و ماهیات و عوارض مختلف که در تحت هیئتی خاص درآمده است؛ همچون «سریر» که دارای نوعی هیئت خاص است، نه اینکه ماهیتی داشته باشد که بتوان به آن اشاره کرد.

بنابر این وضع در این موارد با مورد قبل فرق می‌کند. تحديد مدلول اسامی مرکبات اعتباری دشوار می‌نماید. اصولیان این دیار درمبحث صحیح واعم از علم اصول، به بحث مشابهی، ولو به اغراض دیگری، پرداخته‌اند. برای آنها این مسأله مطرح بوده است که در مرکبی اعتباری، همچون نماز لفظ برای چه چیزی وضع می‌شود و بر چه امری دلالت می‌کند: نماز کامل و تام یا اعمّ از آن، به طوری که نماز ناقص را هم در بر می‌گیرد؟ آیا نماز فاقد برخی شرایط (fasid) را هم شامل می‌شود؟ و همین طور. البته بحث ما از برخی جهات با آن بحث فرق می‌کند، چون بحث صحیح واعم عمدتاً در باب مرکبات کلّی است نه جزئی؛ ولی شباهتهای روشنی بین این دو بحث وجود دارد. مشکل این است که در مثل شهر قم یا کوه دماوند،

چون ماهیتی وحدانی نداریم که به آن اشاره کنیم، طبعاً به نظر می‌رسد باید از اوصاف کمک گرفت. ولی آیا چنین است؟

در بحث صحیح و اعم در علم اصول راه حل‌های متعددی برای غلبه بر این مشکل پیشنهاد شده است. گرچه این راه حل‌ها عمداً مربوط به مرکبات کلی است، ولی قابل تسریه و ترجمه به مرکبات اعتباری جزئی هم هست. در ذیل به برخی از این راه حل‌ها در باب اسماء خاص اشاره می‌کنیم:

راه حل اول: اینکه مدعی شویم مدلول اسم خاص، اساساً بخشی از پدیده است که در مقام دلالت «رکن» آن را تشکیل می‌دهد. به عنوان مثال ممکن است گفته شود وجودِ بنا و ساختمان یا سرپناه، مقوم صدق نام شهرهاست. لذا اگر روزی همه بناها و سرپناههای شهری چون قم از بین رود، دیگر نام قم بر این زمین خالی صادق نیست. و همین طور پاره‌ای از مقومات دیگر. اما بلندی و کوتاهی ساختمانها، نوبی و کهنگی آنها دخالتی در مدلول ندارد و لذا رکن مدلول را تشکیل نمی‌دهد.

مشکل این راه حل این است که اولاً روش نمی‌کند چه حدی از این اوصاف رکن است. و به عبارت روشنتر، در مثال ما، چه حدی از بنا و ساختمان در صدق این نام دخیل است. ثانیاً موجب می‌شود که اطلاق اسم بر غیر ارکان مجاز باشد. در حالی که نام قم وقتی بر همه این بناها و باغها و حیاطها و کوچه‌ها و خیابانها اطلاق می‌شود، ارتکازاً و وجداناً هیچ مجازی در کار نیست.

راه حل دوم: اینکه بگوییم هیچ حد خاصی، که رکن خوانده می‌شود، مقوم معنا و مدلول اسم خاص (در مرکبات اعتباری) نیست.

ترکیب نامتعینی از امور مدلول را تشکیل می‌دهد که باید از حد خاصی کمتر باشد. مثلاً در مثل شهر قم نمی‌گوییم که مساحت یک کیلومتر مربع در مدلول اخذ شده است. ولذا قم بر چنین مساحتی به همان اندازه قابل اطلاق است که وقتی دو کیلومتر مربع باشد و هكذا. ولی می‌توان گفت حتماً از حد خاصی باید کمتر باشد. مثلاً این لفظ بر مساحتی به وسعت دویست متر مربع قابل اطلاق نیست و همین طور... .

این راه حل مبتنی بر پذیرش ابهام در معناست که توضیح آن خواهد آمد.

راه حل سوم: معنای اسم خاص در مرکبات اعتباری، معنایی مبهم است که به معرفیت بعضی عناوین برای آن وضع می‌شود. توضیح آنکه در ماهیات حقیقی، نفس ماهیت نوعی تعین و تقریر دارد که رافع ابهام است و لذا ابهام در ماهیات حقیقی طبعاً ناشی از عوارض و اوصاف خارج از ذات است. «انسان» به لحاظ ذات خویش هیچ ابهامی ندارد؛ فقط به لحاظ اینکه در چه سنی باشد و یا دارای چه رنگی و یا چه قدی، مبهم است که همه اینها به خارج ذات انسان بر می‌گردد. اما در مرکبات اعتباری – که از عده‌ای از اجزا ترکب یافته، به طوری که گاه کم و کیف این اجزا در اطلاق و دلالت اسم هیچ تأثیری ندارند – وضع به گونه‌ای دیگر است. به نظر می‌رسد معنای اسم و لفظ در این مرکبات، به لحاظ کیفیت ترکب ماهیت از اجزا، کماً و کیفاً مبهم است. لفظ برای معنایی مبهم از این جهات وضع می‌شود و ما معنا را از طریق معرفها و مُشيرها می‌شناسیم. محقق اصفهانی مثال خمر را مطرح می‌کند. خمر مایعی است

که به لحاظ منشأ اخذ آن مبهم است؛ فرقی نمی‌کند از خرما باشد یا انگور یا غیر آن. و همین طور به لحاظ رنگ و طعم و بوی آن و همین طور به لحاظ مرتبه‌ای از سکر که باعث می‌شود. بنابراین لفظ خمر برای معنایی مبهم وضع شده است که مفهوم «مسکر» معرف آن است. خود مفهوم مسکر مدلول لفظ خمر نیست و این با اندک تأملی روشن می‌شود.

سخن محقق اصفهانی در اصل برای مركبات اعتباری کلی است^(۱)، ولی - چنانکه قبلًا هم گفتیم - برخی از این آراء قابل تسریه به اسم خاص نیز هست.

مشکل این راه حل این است که ابهام در «معنی» و «مدلول» قابل تصور نیست. معانی و مدلایل طبیعاً دارای نوعی تعیین هستند که همان موجب رفع ابهام می‌شود. اینکه گاه در عرف گفته می‌شود معنای فلان لفظ مبهم است، مرجعش به امور دیگری است؛ مثل اینکه لفظ مشترک بین دو معنا باشد و یا احتمال استعمال مجازی داده شود و یا اینکه مراد ابهام «درمعنای مقصود» متکلم باشد و از این قبیل. والا نمی‌توان گفت لفظ را برای معنایی که فی حد ذاته مبهم است وضع کرده‌ایم و بر چنین معنایی دلالت می‌کند. ابهام در معنا همواره به امری خارج از خود معنا بر می‌گردد.

برخی برای تصویر ابهام در معنا، آن را به شیخ تشبیه کرده‌اند. گفته‌اند معنای مبهم همچون شبیحی است که از دور شیء را نشان می‌دهد. بنابر این معانی دو قسمند: قسمی از سنتخ ماهیات واقعی، که دارای تعیین و وضوحند، و قسمی که در حد ذات خود دارای

۱- محقق اصفهانی، نهایة الدرایة، ج ۱، چاپ مؤسسه آل البيت، ص ۱۰۲.

ابهامند.^(۱) ولی واقعیت این است که این تلاش هم ناموفق است و از حد یک تشبیه فراتر نمی‌رود. شبح نسبت به واقعی که نشان می‌دهد دارای ابهام است و فی حد ذاته ابهام ندارد، بلکه عین تعیین است. چون صورت شبح را با صورت دیگر مقایسه می‌کنیم، می‌گوییم شبح حالت ابهامی دارد، والا اگر با واقع و یا صورتی دیگر مقایسه نشود، چنین حالت ابهامی برای آن وجود ندارد. در باب معانی، بحث بر سر این است که آیا «معنا»^۲ فی حد ذاته ابهام دارد یا نه و آیا می‌تواند مبهم باشد یا نه. معنا چون شبھی است که خود به خود لحاظ شود ولذا به همان نحو قابل اتصاف به ابهام نیست.

مثال خمری که محقق اصفهانی مطرح کرده است نیز خالی از اشکال نیست. همه اموری که ایشان ذکر کرده، مثل مبدأ اتخاذ یا رنگ و بو و طعم و ... اموری عرضی است و به ابهام در ذات معنای خمر برابر نمی‌گردد.

در هر حال به نظر می‌رسد ادعای ابهام در معنا و وضع اسامی مركبات برای چنین معنای مبهمی، قابل قبول نیست و هیچ ارتکازی آن را تأیید نمی‌کند. بنابر این به نظر می‌رسد وضع و دلالت در باب مركبات اعتباری با اشکال روبروست؛ چه آنها که به صورت مفهومی کلی است مانند نماز، روزه و نام معجونها، و چه آنها که جزئی است، مانند اسامی شهرها و کوهها، چون قم و اورست.

البته واقعیت این است که چنین وضع و دلالتی وجود دارد، بحث بر سر تحلیل آنهاست. مردم عملاً لفظ قم را به کار می‌برند و با آن دلالتی بر شهر خاص انجام می‌دهند و ارتکاز ما می‌گوید که با

۱- سید محمد روحانی، منتقلی الأصول، ج ۱، ص ۲۲۲.

توسعة شهر هنوز دلالت به همان نحو سابق صورت می‌پذیرد و مجازی در کار نیست؛ یعنی مدلول همچنان همان است که در ابتدا بوده است. مشکل، تحلیل فلسفی- منطقی این ارتکاز است، و تا زمانی که دلیل قطعی علیه آن نداشته باشیم، وجهی ندارد که از آن رفع ید کنیم.

برای توجیه چنین ارتکازی می‌توانیم راه حل زیر را ارائه کنیم. طبعاً این راه حل پیشنهادی است و لذا ممکن است آن را حک و اصلاح کرد و یا با ارائه نظریه بهتری از آن دست برداشت.

راه حل چهارم: مرگب اعتباری مجموعه‌ای از اجزاء با ماهیات مختلف است که به سبب وحدت اثر یا غرض یا لحاظ و اموری ازین قبیل، نوعی وحدت بالعرض پیدا کرده است. مثلًا «نماز»، مجموعه‌ای از حرکات و سکنات است که به سبب وحدت غرض واثر «یک» شمرده و نامی واحد بر آن نهاده شده است؛ والا مجموع این اجزا و این حرکات و سکنات امور متباینه‌ای هستند که هر یک می‌تواند دارای ماهیتی مخصوص به خود باشد.

حال می‌گوییم عرف و عقلا برای چنین مجموعه‌ای ذاتی وحدانی اعتبار می‌کنند. یعنی آنها را «یک» ذات می‌بینند همچون ذوات حقیقی، که دارای اوصاف و عوارض و تبدلاتی است. همان طور که زید اشاره به ذاتی دارد که تبدلاتی در وجود و عوارض پیدا می‌کند، ولی در عین حال «ذات» همواره ثابت است، همین طور در مرگبات اعتباری، «ذاتی» واحد اعتبار می‌شود که انحصار تبدلات وجودی واوصافی رامی‌پذیرد. زید بزرگ باشد یا کوچک، زید است. عالم باشد یا جاهم، موجود باشد یا معدوم، زید است و هکذا. به همین

ترتیب در مركبات اعتباری «ذاتی» اعتبار می شود که انحصار تبدلات را می پذیرد. اورست دلالت بر آن ذات ملحوظ و اعتباری می کند و لذا اوصاف و طواری همه از مدلول آن خارجند. اورست، اورست است، ولو اینکه بعد معلوم شود این کوه از یخ است و نه از سنگ. اورست، اورست است، ولو اینکه در اثر سایش کوهها از حجم وارتفاع و وزن آن کم شود. یعنی اوصاف مختلف در معنای این اسم و مدلول آن تأثیر ندارد. آری چیزی که باقی می ماند، این است که در این گونه مركبات پاره‌ای اوصاف ذاتی است؛ یعنی در اصل اعتبار لحظه وحدت برای ذات، و به تعبیری در اصل «ذات» بودن این ذات، دخیل است. مثلاً اگر کوههای هیمالایا همه پراکنده شوند و اصلاً کوهی باقی نماند، نمی توان به ذات پراکنده شده کوه، اطلاق اورست کرد. دلیل این امر آن است که لحظه وحدانی و اعتباری در ذات بودن این ذات دخالت دارد. این ذرات پراکنده به اعتبار اجتماعیان و هیئت خاصشان یک ذات اعتبار شده بودند و لذا بدون این اجتماع و این هیئت، دیگر مدلولی در کار نیست؛ چون ذاتی در کار نیست.

مسئله دقیقاً این است که چون مركبات اعتباری وحدتی بالعرض دارند، عرف برای این مركب وحدتی لحظه می کند و میزان و حد این وحدت دایر مدار لحظه واعتبار عرف است. عرف، رنگ و بو و چگالی و جنس کوه را در مدلول اورست مؤثر نمی بیند؛ چون در ذات وحدانی ملحوظ خویش دخیل نمی بیند. به خلاف اصل اجتماع ذرات کوه که بدون آن، وحدتی اعتبار نمی کند؛ نه اینکه نمی تواند اعتبار کند. در این شکنی نیست که اعتبار وحدت، قلیل المؤونه است. هرگاه نیازی ما را به اعتبار وحدت برای اجزا و ذرات پراکنده کوه

بخواند، چنین اعتباری می‌کنیم. ولی مسأله این است که خارجاً در مثل تسمیه اورست یا دماوند چنین نیست. نظیر این نکته‌ها بعینه در تسمیه شهرها هم جاری است. مجموعه‌ای از خانه‌ها و زمینها را قم نامیده‌اند. عرف برای قم وحدتی و ذاتی لحاظ می‌کند که با بزرگ و کوچک شدن شهر و بانو و کهنه شدن ساختمانها و با خراب شدن پاره‌ای منازل تغییر نمی‌کند. اما اگر همه منازل شهر خراب شود، دیگر ذاتی و وحدتی نمی‌بینند که آن را مدلول اسم قم بدانند.

مرحوم علامه طباطبائی - قدس سرّه - در حاشیه کفاية خویش، در بحث صحیح و اعم، بیانی دارند که بعيد نیست با راه حل چهارم در لب و اساس یکی باشد؛ گرچه محتملات دیگری هم برای سخن ایشان وجود دارد. ^(۱)

۱- سید محمد حسین طباطبائی، حاشیة الكفاية، چاپ بنیاد علمی علامه طباطبائی، قم، ص ۴۲.

بخش دوم

اسماء خاص ، عوالم ممکنه و ضرورت

(Proper name, Possible worlds& Necessity)

مقدمه □

۵ : ضرورت و انواع آن □

۶ : عوالم ممکنه و دوال ثابت □

مقدمه

در فصلهای پیش، از تئوریهایی در باب کیفیت دلالت و معنی در اسماء خاص بحث شد. در این بخش می‌خواهیم ارتباط اسم خاص با عوالم ممکنه(possible worlds) و ضرورت(necessity) را بررسی کنیم. این بحث بسیار جالب و دارای نتایجی در دیگر مباحث فلسفه است. التزام به عوالم ممکنه و ضرورت، نوعی منطق و متافیزیک خاص می‌طلبد. فلاسفه‌ای که در این بحثها در دو جانب سلب و ایجاب جبهه گرفته‌اند، اکثرًا از متفکران این فن محسوب می‌شوند و در فلسفه تحلیلی شهرتی بسزا دارند؛ مثل کواین(Quine) از یک طرف و کریپکی(Kripke)، پاتنم(Putnam)، لوئیس(D.Lewis) و پلانتینجا(A.Plantinga) و مانند آنان از طرف دیگر. بحث عوالم ممکنه، علاوه بر اهمیت آن فی حدّ نفسه، موجب روشن شدن تفاوت‌هایی میان اسم خاص و اوصاف می‌گردد که بدون آن بحث چندان به چشم نمی‌آید.

از طرف دیگر کریپکی بحث از کیفیت دلالت در باب اسماء جنس (یا انواع طبیعی) را در ضمن بحث از ضرورت در صور نوعیه مطرح کرده است. ولذا ما هم این بحث را به تأخیر می‌اندازیم و بحث از عوالم ممکنه و ضرورت را مقدم می‌داریم. در بحث از ضرورت،

مناسب است ابتدا نکاتی درباره قضایای قبلی (apriori)، قضایای ضروری (Necessary) و قضایای تحلیلی (analytic) و تفاوت آنها مطرح شود. بحث بعدی به این نکته اختصاص دارد.

ضرورت و انواع آن

۱. قضیه قبلی، تحلیلی و ضروری

کسانی که تدریب چندانی در مسائل فلسفی ندارند، قضایای قبلی را با قضایای ضروری یکی می‌پندارند و آنها را به جای یکدیگر به کار می‌گیرند؛ در حالی که تعریف آنها متفاوت است و حتی از حيث مصدقاق هم یکی نیستند.

قضیه قبلی، قضیه‌ای است که صدق آن بدون مراجعه به عالم خارج و تجربه معلوم است. از این تعریف روشن می‌شود که «قبلیت» مربوط به شناخت شناسی(epistemology) است. قضیه ضروری قضیه‌ای است که خلاف آن ممکن نباشد. این تعریف به وضوح از معنای شهودی امکان کمک می‌گیرد. مثلاً: «امروز باران آمد ولی ممکن بود نیاید»؛ «من الان مشغول نوشتن هستم ولی ممکن بود چنین فعلی صورت نگیرد» و هکذا.

قضیه تحلیلی قضیه‌ای است که صدق آن صرفاً از ناحیه معنای موضوع و محمول تحصیل شود؛ به این معنا که مفهوم محمول به

نحوی مندرج در معنای موضوع باشد. قضایای تحلیلی، به این معنا، هم ضروری و هم قبلی است.

در اینجا پرسش مهمی قابل طرح است: آیا قضایای قبلی همواره ضروری است؟ فیلسوفان، اکثراً و شاید همه، به این پرسش، پاسخ مثبت داده‌اند. شاید از آن جهت که اگر قضیه‌ای ممکنه باشد، طبعاً خلاف آن را می‌توان فرض کرد و در این صورت چگونه ممکن است بدون مراجعه به عالم خارج به صدق آن علم پیدا کنیم. به عبارت دیگر وقتی قضیه‌ای ممکنه شد، ذهن همواره سلب وایجاب قضیه را ممکن می‌داند و در این صورت چگونه بدون مراجعه به عالم خارج می‌توان به خصوص سلب یا خصوص ایجاب علم پیدا کرد؟ کریپکی معتقد است این نظر را می‌توان نقض کرد؛ به این معنا که می‌توان قضیه‌ای قبلی یافت که ممکنه باشد. مثال نقضی وی، واحد متر است.^(۱)

میله S با طولی مشخص که در محلی خاص نگهداری می‌شود، واحد متر محسوب می‌گردد. «یک متر» نامی است برای آن طول معین که شخص از طریق میله S بدان اشاره می‌کند. «این حد» از طول، در همه عوالم ممکنه یکسان است، درست مثل ماهیت زید که در همه عوالم ممکنه یکسان است و ما می‌توانیم با ضمایر قریب و بعيد (این و آن) بدان اشاره کنیم. بنابر این «یک متر»، همچون اسم خاص، اشاره به حدی از طول می‌کند که در همه عوالم ممکنه یکی است ولذا تعریف «دال ثابت»^(۲) بر آن صدق می‌کند؛ برخلاف

1-N.N.,P.54-56.

2- Rigid designator.

وصف «طول ميله S». اين وصف دال ثابت نیست. ميله S در عالم فعلی يك متر است ، ولی در تحت شرایطی ديگر، مثلًا دمای بيشتر يا کمتر، طول ديگري می يابد. بنابر اين وصف «طول ميله S» همیشه يك «حد خاص» از طول را نشان نمی دهد. از اينجا روشن می شود وقتی معتبری اعتبار می کند که «ميله S يك متر است» و به اين ترتيب تعریفی برای «يك متر» بودن به دست می دهد، معنای «يك متر» را مساوی معنای «طول ميله S» نمی گيرد، بلکه گفته فوق فقط محکی و مطابق خارجی «يك متر» را تعیین می کند.

حال بعد از اعتبار فوق ، در باره موقعیت قضیه ذیل سؤال

می کنیم :

الف) «S يك متر است» .

اولاً آيا اين قضیه ضروري است يا ممکن؟ ثانياً علم ما به صدق آن قبلی است يا بعدی؟ كریپکی معتقد است پاسخ صحیح به این دو سؤال این است که قضیه الف ممکن است و در عین حال علم ما به صدق آن قبلی است. و بنابراین مثال فوق نقضی است بر این نظر سنتی در باب رابطه قضایای ممکن و قبلی که «هیچ قضیه ممکنی نمی تواند قبلی باشد».

البته كریپکی در آن واحد، دو مقصود مختلف را دنبال می کرده است: هم نقضی برای آن ایده سنتی و هم نشان دادن تفاوت بین «دال ثابت» و «دال غیر ثابت»: «يك متر» دال ثابت است و «طول ميله S» دال غیر ثابت.^(۱)

اما وجه مدعای كریپکی اين است که قضیه «ميله S يك متر

است» بداهتاً ممکنه است؛ چون میله S می توانست در شرایطی دیگر، مثلاً با حرارت بیشتر، یک متر نباشد. کریپکی از این سخن ویتگنشتاین تعجب می کند که «در مورد واحد متر نمی توان گفت آیا یک متر است یا یک متر نیست» و می گوید قطعاً «میله S یک متر است». متنها این در عالم فعلی است، اما در عالمی دیگر و تحت شرایطی دیگر می توانست چنین نباشد.

اما اینکه علم ما (کسانی که طول میله S را واحد متر اعتبار کرده‌اند) به قضیه الف قبلی است، از آن روست که خود اعتبار کننده این پدیده بوده‌ایم: ما خودیک متر را نامی برای آن حد خاص از طول اعتبار کرده‌ایم، بنابر این برای ما، بدون مراجعه به عالم خارج، روش است که «میله S یک متر است». بنابر این قضیه الف از طرفی ممکنه است و از طرف دیگر نحوه علم ما به آن قبلی است.

این استدلال کریپکی، بحثهای بسیاری برانگیخته است. منتقدان در نحوه پاسخ به این استدلال یکسان عمل نکرده‌اند: برخی اصل استدلال را پذیرفته‌اند، ولی آن را چندان با اهمیت نمی‌دانند و برخی دیگر اصل استدلال را نادرست می‌دانند. آبرت کاسولو(A.Casullo) علیه استدلال کریپکی برهانی اقامه می‌کند که ملخص آن چنین است:

وقتی در مقام فرارداد و اعتبار گفته می‌شود: «طول میله S یک متر است»، مقصود از عبارت «طول میله S »، دو گونه می‌تواند باشد: به نحو عنوان مخصوص و یا به نحو مشیر؛ چنانکه دونه لان آن را تبیین کرده است.^(۱) در صورت اول مراد از «طول میله S »، یعنی هر

۱- دونه لان در مقاله‌ای مبسوط به بیان تفکیک فوق و آثار مترب بر آن می‌پردازد. ←

طولی که میله S داراست، هرچه باشد. بنابر این قضیه «طول میله S یک متر است» هم ضروری خواهد بود و هم قبلی. چون طبق تعریف، «یک متر» نامی است برای «طول میله S»، هرچه باشد. و به عبارت دیگر معنای «یک متر»، یعنی «طول میله S». پس حمل «یک متر» بر «طول میله S» ضروری خواهد بود و علم ما به آن هم قبلی.

اما کریپکی خود این احتمال را به کناری نهاده و تصریح می‌کند مقصود او از جمله اعتبار کننده «طول میله S یک متر است»، تعیین محکتی «یک متر» است، نه دادن معنای آن. «یک متر» به معنای «طول میله S» نیست؛ با عنوان و وصف فوق صرفاً به حدّی خاص از طول اشاره می‌کنیم.

به این ترتیب مقصود از وصف «طول میله S» اشاره به حدّ خاصی از طول است. ولی در این صورت کلام کریپکی صحیح نیست که قضیه الف، یعنی «طول میله S یک متر است»، قبلی است. چون وقتی وصف «طول میله S» مشیر باشد، باید حدّی خاص از طول به نحوی مستقل در نظر متکلم و معتبر وجود داشته باشد که با وصف فوق بدان اشاره شود. آنچه «یک متر» برای او اعتبار می‌شود، همان

→ انصافاً تشخیص این تفکیک در بسیاری از بحثها، سرنوشت‌ساز است. ولی اصولیان و منطق‌دانان ما از سالها پیش به این تفکیک متغیر بوده‌اند و از آن تعبیر به مشیریت وصف در مقابل عنوانیت آن کرده‌اند. دونه لان عنوان (referentially) را برای اولی و attributively برای دومی به کار می‌گیرد.

Keith S.Donnellan, Reference and Definit De-
scription in Stephen schwartz(ed.) *Naming,Necessity and Natural kinds* [cornell unirersiy press,1977]P.42-65.

حدّ خاصّی از طول است که مذنّظر متکلم است و حمل «یک متر» بر آن حدّ خاصّ از طول، هم ضروری است و هم علم ما به آن قبلی. ولی اینکه میله S در واقع آن حدّ خاصّ را واجد است، واقعیتی است که اگر درست هم باشد، علم ما به آن بعدی است؛ همچون علم ما به دیگر اوصاف S. اینکه S دارای آن حدّ از طول است که مذنّظر ماست، همچون دارا بودن رنگ سبزی یا سفیدی یا چگالی خاص وغیر آن است که همگی مورد علم بعدی ما هستند نه علم قبلی.

در واقع وقتی ادعا می‌کنیم که «طول میله S یک متر است»، دو قضیّه مختلف را با هم جمع کرده‌ایم: «میله S دارای فلان حدّ از طول است» و «آن حدّ از طول یک متر است». قضیّه دوم در این ترکیب هم ضروری است و هم قبلی، ولی قضیّه اول هم ممکنه است و هم بعدی. پس، در نهایت، کریپکی نتوانسته است موردی را نشان دهد که در آن قضیّه‌ای ممکنه و قبلی داشته باشیم.

این بود ملخص استدلال آلبرت کاسولو.^(۱) به نظر می‌رسد در کلام وی مطلبی خلط شده است. گویی اگر وصف مشیر باشد، حتماً باید مشیر به حدّی از طول باشد که در ذهن متکلم حاضر است و در این صورت واجد بودن S نسبت به این حدّ خاص، علمی بعدی خواهد بود. در حالی که مشیریت وصف «طول میله S» به نحو کاملاً مختلف دیگری قابل تصویر است: مشیر به حدّی از طول باشد که S فی الواقع داراست، ولو اینکه این حدّ دقیقاً درنzd متکلم و در ذهن او حاضر نباشد. در این صورت قضیّه «طول میله S یک متر است» مورد

1-Albert Casullo,Kripki on the Apriori and the Necessary, in paul Moser(ed.),*Apriori knowlledge*,[oxford,1987]P.167- 169.

علم قبلی ماست؛ چون طبق قرارداد و تعریف چنین است. و در عین حال ممکنه است؛ چون در عوالم دیگر ممکن است طول میله S، یک متر نباشد.

الوین پلانتینجا در یکی از پانوشهای مفصل کتاب ماهیت ضرورت^(۱)، استدلال کریپکی را نقل می‌کند و آن را قابل تردید می‌داند. وجه تردید وی چندان روشن نیست. وی می‌گوید بعد از اینکه اعتبار کردیم «طول میله S یک متر است»، می‌دانیم که جمله «S در زمان t یک متر است» واقعیتی را در زبان من بیان می‌کند، ولی واقعیتی که این جمله بیان می‌کند نه مورد علم من است و نه بدان اعتقاد دارم. آنچه به نحو قبلی می‌دانم، این است که اگر «یک متر» را به نحو دلآل ثابت برای طول به کار برم، جمله «S در زمان t یک متر است» بیان واقعیتی در زبان من می‌کند، ولی این جمله شرطی ضروری است و نه امکانی.

این سخن پلانتینجا چندان هم موجه به نظر نمی‌رسد. چگونه ممکن است بعد از قرار داد واحد طول، جمله «میله S یک متر است» به صورت قبلی معلوم نباشد. به نظر می‌رسد وی معلوم نبودن صدق این جمله را با معلوم نبودن حدّ طول S خلط کرده است. ممکن است دقیقاً و به صورت تفصیلی ندانم طول میله S و لذا یک متر، چه حدّی از طول است، ولی اشاره به طول میله S در عالم فعلی، جای این نقص را پر می‌کند: آن حدّ از طول که به نحو تفصیلی برای من روشن نیست، به نحو اشاره به طول S در عالم فعلی، فی الواقع معلوم و معین است.

بنابر این سخن پلاتینجا وزنی ندارد. البته وی خود معترض است که نقد وی با تأثیر و تأمل صورت نگرفته، چون مکتوب کریپکی چندان دیر به دستش رسیده که فرصت کافی برای تأمل بیشتر برایش میسر نگشته است.^(۱)

به نظر می‌رسد حل معضل به این است که روشن کنیم موضوع قضیه "الف" دقیقاً چیست. آیا موضوع، «طول میله S» و به نحو مطلق است و یا «طول میله S» در عالم فعلی است؟ تعیین این جهت در تشخیص ضروری یا ممکن بودن قضیه، و همین طور تشخیص قبلی یا بعدی بودن علم ما به قضیه دخالت اساسی دارد.

وقتی با اشاره به حد خاصی از طول، که در میله S یافت می‌شود، آن را «یک متر» نامگذاری می‌کنیم، آنچه مورد علم قبلی ماست این است که :

ب) «طول میله S در عالم فعلی یک متر است»، نه اینکه «طول میله S (در همه عوالم یا در عالمی مبهم) یک متر است».

ولی در این صورت قضیه «طول میله S در عالم فعلی یک متر است» ضروری است نه ممکن. چون «طول میله S» به قید «در عالم فعلی»، در هیچ عالمی غیر از یک متر نیست. به اصطلاح، وقتی اوصاف را به عالم خاصی مقید کنیم همواره دال ثابت خواهد بود. این مطلب را در بحث دال ثابت بیشتر توضیح خواهیم داد. پس قضیه ب، در عین اینکه قبلی است، ضروری هم هست.

اما اگر موضوع در قضیه الف، مقید به عالم فعلی نباشد، گرچه درست است که قضیه الف ممکنه است، چون حمل «یک متر»

بر «طول میله S» کاملاً امکانی است و می‌تواند در عالم غیر فعلی دیگر چنین نباشد، ولی علم ما هم بدان قبلی نیست. ما علم قبلی نداریم که به نحو مطلق «طول میله S یک متر است». آنچه بدان علم قبلی داریم، این است که «طول میله S در عالم فعلی یک متر است». پس در هیچ فرضی کلام کریپکی مقرن به صحّت نیست که قضیه‌ای ممکنه یافته است که در عین حال قبلی است.

پیش از پایان این بحث، بجاست متذکر شویم تلاش برای یافتن قضایای ممکنه و قبلی منحصر به مثال کریپکی نمی‌شود. پلانتینجا، دونه لان، کیچر و دیگران مثالهایی دیگر ارائه کرده‌اند که هر یک نیازمند بحث مستقلی است.^(۱)

۲. دونوع ضرورت

در طرز تفکر سنتی اروپا، فیلسوفان دوگونه «ضرورت» را از هم تمیز می‌داده‌اند: ضرورت عینی یا *de re*، که در واقع وصف «واجدیت یک شیء است نسبت به وصفی»، یعنی کیفیت این وجود را بیان می‌کند، و دیگری ضرورت خاص قضایا یا *de dicto* که در واقع وصف قضیه قرار می‌گیرد.

پاره‌ای فیلسوفان منکر تعدد ضرورتند و به بیان روشنتر، منکر

۱-رجوع کنید به:

Alvin, Plantinga: *Nature of Necessity* P.8

و نیز:

Philip Kitcher, *Apriori and Necessity* in paul Moser(ed.): *Apriori knowledge* PP.194-207.

ضرورتهای عینی هستند. آنان، در واقع، مدعی هستند «ضروری بودن» وصفی برای یک موضوع امری نسبی است؛ نسبی به این معنا که دایر مدار کیفیت توصیف آن شیئی است که موضوع قضیه قرار می‌گیرد. بنابر این نمی‌توان به طور مطلق گفت که یک وصف برای موضوع ضروری است یا غیر ضروری.^(۱)

کواین در این باره مثال مشهوری دارد. وی می‌گوید: «عموماً گفته می‌شود نُ عددی است که ضرورتاً فرد است». اما همین عدد نُ را می‌توان این طور توصیف کرد: «عدد سیارات منظومه شمسی». ولی بوضوح عدد سیارات منظومه شمسی به طور ضروری فرد نیست. عدد سیارات منظومه شمسی می‌توانست عددی غیر از نُ، مثلاً ده باشد، و لذا دیگر فرد نبود. پس فرد بودن «عدد سیارات» ضروری نیست. به این ترتیب روشن می‌شود که ضروری بودن «فردیت» برای نُ بستگی به کیفیت دلالت بر نُ دارد: اگر با لفظ نُ بر آن دلالت کنیم، فردیت برای آن ضرورت دارد و اگر با وصف عدد سیارات منظومه شمسی، در این صورت فرد بودن از اوصاف ضروری آن نخواهد بود.^(۲)

مانند این استدلال را در مورد پیروزی کلینتون در انتخابات ریاست جمهوری آمریکا می‌توان مطرح کرد: اینکه کلینتون پیروز شد، آیا یک واقعیت ضروری است یا ممکن؟ طرز فکر بالا پاسخ می‌دهد این امر مربوط به ما می‌شود که چگونه به کلینتون دلالت کنیم. اگر با اسمی خاص به وی دلالت کنیم (و معنای اسم خاص واجدیت پاره‌ای اوصاف نباشد)، «پیروزمند شدن در انتخابات» وصفی ممکن برای وی

1-N.N.,P. 46

2-Ibid,P.40.

خواهد بود. ولی اگر با وصفی مثل، «کسی که پست ریاست جمهوری را در سال ۱۹۹۱ احراز کرد» به وی دلالت کنیم، قضیه فوق، قضیه‌ای ضروری خواهد بود.

خلاصه آنکه متّصف بودن یک موضوع به وصفی در تمام عالم ممکنه، صرفاً به خود این موضوع مربوط نمی‌شود، بلکه منوط است به اینکه چگونه توصیف شده است.

به این ترتیب برخی از فیلسوفان از پذیرش «ضرورت عینی» یا ضرورت *re de* سر باز زده‌اند. وعده‌ای از این هم فراتر رفته و مدعی شده اند چنین مفهوم «ضرورتی» بافتۀ فلاسفه بدفکر است! این عده مدعی هستند گرچه اصل مفهوم «ضرورت» مسبوق به نوعی ارتکاز و بداهت عرفی است، ولی ضرورت و امکان اوصاف - که در واقع همان ضرورت *re de* است - هرگز مؤید به این ارتکاز نیست. (۱)

کریپکی این سخن را رد می‌کند و معتقد است اتصاف اوصاف به دو وصف ضرورت و امکان کاملاً ارتکازی و عرفی است. وی سخن مخالفان را با مثال جالبی رد می‌کند: فرض کنیم شخصی با اشاره به نیکسون می‌گوید:

«این همان شخصی است که ممکن بود انتخابات را بیازد».

و دیگری جواب می‌دهد:

«نه! اگر وی را به عنوان "نیکسون" در نظر بگیریم، ممکن بود انتخابات را بیازد؛ ولی اگر وی را به عنوان "برنده انتخابات" توصیف کنیم، نمی‌توان گفت ممکن بود انتخابات را بیازد».

کریپکی می‌گوید این سخن دوم لازمه سخن کسانی است که ضرورت و امکان را نسبی می‌دانند. حال کدامیک از این دو نفر بیشتر خلاف ارتکازیات و خلاف وجودانیات سخن گفته‌اند، باید گفت که بی شک دومی.

شخص اول می‌تواند در پاسخ بگوید: «بالآخره برنده انتخابات ممکن بود شخص دیگری باشد. کسی که فعلاً برنده است، اگر شرایط تبلیغات جور دیگری بود، ممکن بود بازنده باشد و دیگری برنده، و یا اصلاً انتخاباتی برپا نمی‌شد.» بنابر این کلماتی چون «برنده» و «بازنده» حاکی از موضوع و شخص واحدی در همه عوالم ممکنه نیست. و این بر خلاف لفظ «نیکسون» که فقط نامی است برای این شخص. وقتی سؤال می‌شود آیا این حقیقتی است ضروری یا ممکن که نیکسون انتخابات را بردé است، در واقع سؤالی ارتکازی و وجودانی داریم از اینکه آیا این شخص در شرایطی خلاف آنچه بالفعل واقع شده، آیا انتخابات را می‌باخته است.

به این ترتیب روش می‌شود اگر کسی گمان کند مفهوم «وصف ضروری» یا «وصف ممکن»، مفهومی است ساخته و پرداخته فیلسوفان که هیچ تأییدی از ناحیه ارتکازی یا وجودان ندارد، بر گمان باطلی رفته است.^(۱)

البته پاره‌ای فیلسوفان معتقدند که بار ارتکازی و وجودانی داشتن یک ایده، شاهدی غیر مقنع و غیر حاسم است. در مقابل کریپکی می‌گوید وجود این چنین ارتکازیات و وجودانیات، شاهدی قوی بر مدعاست. و در واقع معلوم نیست بجز این گونه بداهتها

وارتكازیات، در نهایت در هر موضوعی چه مؤیدی وجود دارد.

۳- پلانتینجا و ضرورت عینی

چنانکه در مقدمه گفتیم بحث از ضرورت و امکان، بحثی مهم، دشوار و پرダメنه است و در بسیاری از نواحی فلسفه تأثیرات بسزایی دارد. این موضوع - که خود نیازمند رساله‌ای مستقل است - در کتاب کریپکی با اختصار مطرح شده و دلیل آن هم روشن به نظر می‌رسد: غرض وی ربط دادن این مسئله با مدلول اسماء خاص و تز دال ثابت است، نه بحث از خود این موضوع بماهو و مستقل‌ا.

کسان بسیاری در این موضوع به اندیشه پرداخته‌اند که نام تعدادی از آنها در کتاب *تسمیه* و ضرورت مطرح شده است. از جمله الوبن *پلانتینجا* که کتابی را به موضوع ضرورت و توابع آن اختصاص داده است.^(۱)

در فلسفه اسلامی هم بحث ضرورت و امکان جایگاه ویژه‌ای دارد. امیدوارم در همین سلسله بحثها، به توفیق الهی، اثری تطبیقی و مستقل در این زمینه گردآورم. آنچه مقصود ما در این فصل است، تبیین بیشتر ضرورت عینی (de re) و اختلاف آن با ضرورت قضایا (dicto) است. مرجع ما در این بحث کتاب *ماهیت ضرورت از پلانتینجا* است. ابتدا باید دید ضرورت «قضیه» یعنی چه و چگونه می‌توان آن را از ضرورت عینی جدا کرد؟ مگر نه این است که هر ضرورت عینی را می‌توان، بالآخره، در قالب یک قضیه ریخت، پس چه فرقی بین آن دو هست؟

مراد از ضرورت قضایا، ضرورتی است که بر قضیه عارض می‌شود نه بر یک موضوع خارجی. و به تعبیر درست‌تر، «ضرورت صدقی» است که بر قضیه حمل می‌گردد.

به عنوان مثال:

(۱) قضیه « θ فرد است»، ضرورتاً صادق است.

مبین یک ضرورت، ضرورت قضایا (de dicto) است. معروض ضرورت در این موارد نفس قضیه است و حتی با دقّت بیشتر باید گفت معروض ضرورت «صدق» است. مفاد این گونه ضرورتها این است که «صدق فلان قضیه ضروری است».

اما در ضرورت عینی، سخن از ضرورت صدق یک قضیه نیست، بلکه سخن از ضرورت عروض یک وصف برای موضوع است، و یا به تعبیر دیگر «ضرورت واجدیت یک موضوع نسبت به صفتی». اشیاء اوصافی را می‌پذیرند یا واجدند. سخن در این است که این گونه واجدیت و پذیرفتن دوگونه است: گاهی اوصاف را به نحو ضروری واجدند و گاهی امکانی. در همان مثال بالا، واجدیت عدد θ نسبت به صفت «فردیت» ضروری است؛ یعنی عالمی را نمی‌توان تصور کرد که در آن عدد θ قابل انفکاک از این وصف باشد. و بنابر این می‌توان گفت:

(۲) θ ضرورتاً فرد است.

اصل تفکیک بین دو نوع ضرورت به ارسطو نسبت داده می‌شود. ویلیام نیل عبارتی از «تحلیل اولی»^(۱) یافته که آن را دال بر این تفکیک می‌داند و پلاتینینجا هم از وی نقل قول می‌کند. ولی

دلالت آن عبارت بر مدعّا، چندان روشن نیست و نیاز به تأمل بیشتری دارد.

کسی که بصراحت دو نوع ضرورت را تفکیک و از آن در بحث اختیار و علم الهی استفاده کرده، توماس آکوینی (T.Aquinas) است. وی این سؤال را مطرح می‌کند که آیا علم پیشینی (fore knowledge) خداوند منافی اختیار آدمی (humman freedom) است؟ برای پاسخ به این سؤال شخصی را در نظر می‌گیرد که در آینده فعلی را انجام می‌دهد (مثلاً بر زمین می‌نشیند) و خداوند به این فعل او آگاه است یا «آن را می‌بیند». در این صورت به نظر می‌رسد قضیه زیر درست است:

(۳) کسی که خداوند آگاه است که می‌نشیند، ضرورتاً می‌نشیند.

واگر چنین قضیه‌ای درست باشد، شبّه جبر و عدم اختیار قوت می‌گیرد.

پاسخ توماس آکوینی به این توهّم این است که قضیه (۳) دوگونه قابل تحلیل است: اگر مراد این باشد که:

(۴) این قضیه که «کسی که خداوند آگاه است که می‌نشیند، می‌نشیند» ضرورتاً صادق است،

در این صورت قضیه (۳) درست است؛ ولی اگر مراد او این باشد که:

(۵) کسی که خداوند آگاه است که می‌نشیند، ضرورتاً می‌نشیند،

پس قضیه (۳) نادرست است. بنابر این قضیه (۳) به لحاظ تغییر (۴)

و (۵) مجمل است و آنچه به کار جبری می‌آید قضیه (۵) است. یعنی اگر خداوند آگاه باشد که شخصی فعلی را انجام می‌دهد (نشستن)، آن فعل ضرورتاً از او صادر می‌شود یا اینکه آن فعل ذاتی است. در حالی که این قضیه (۵) درست نیست. پس خطای جبری این است که ضرورت عینی (قضیه ۵) را با ضرورت قضایا (قضیه ۴) خلط کرده است.

از بحث فوق به مسأله دیگری می‌رسیم: آیا ممکن است ضرورت عینی در بارهٔ قضیه‌ای محقق نباشد، ولی ضرورت قضایا وجود داشته باشد. بحث فوق نشان می‌دهد چنین امری ممکن است. پلانتنینجا بعد از نقل کلام توماس آکوینی، اضافه می‌کند که عکس مطلب هم درست است: یعنی می‌شود که ضرورت قضایا در موردی درست نباشد، ولی ضرورت عینی واقع باشد. وی در اثبات مدعای خویش به این مثال روی می‌آورد.

فرض کنید عدد هفده را در نظر گرفته‌ام. در این صورت می‌توان گفت:

(۶) آنچه در نظر گرفته‌ام، ضرورتاً اول است.

قضیه درستی است. ولی

(۷) قضیه «آنچه در نظر گرفته‌ام اول است» ضرورتاً صادق است، قضیه کاذبی است.

پلانتنینجا به این ترتیب مدعی می‌شود صدق و کذب قضایای متضمن دو نوع ضرورت، هیچ تلازمی با یکدیگر ندارند. به نظر می‌رسد مدعای آکویناس را می‌توان پذیرفت، ولی تعمیم پلانتنینجا را نه. یعنی صدق ضرورت de dicto مستلزم صدق ضرورت de re

موازی با آن نیست؛ ولی صدق ضرورت *de re* مستلزم صدق ضرورت *de dicto* است.

توضیح مطلب اینکه، گرچه پلاتنیجا در تأیید مدعای آکوینی دائر بر صدق (۴) و کذب (۵) مطلبی نیاورده است، ولی به نظر می‌رسد اصل مطلب را می‌توان پذیرفت. صدق (۴) به این است که قضیه موجود در موضوع آن، ضرورتاً با عالم خارج مطابق باشد و این هیچ تلازمی ندارد که نفس خود این قضیه، یعنی عروض محمول آن بر موضوع، ضرورت داشته باشد. فرض کنیم این قضیه امکانی باشد، یعنی عروض محمول آن بر موضوع ضروری نباشد و، به تعبیری، محمول در آن از لوازم ذات موضوع نباشد. ولی علم خداوند به همین قضیه امکانی ضرورتاً با واقع مطابقت دارد. یعنی ممکن نیست که چنین علم به قضیه امکانی، خلاف واقع باشد. پس در عین اینکه قضیه «کسی که خدا آگاه است می‌نشیند، می‌نشیند» امکانی است، یعنی عروض نشستن برای شخص در آن ضرورت ندارد، ولی «مطابقت این قضیه با واقع ضروری است»؛ یعنی امکان ندارد علم خداوند جهل از کار درآید. پس «تطابق مضامون قضیه با واقع» ضروری است، گرچه نفس مضامون قضیه متضمن امری امکانی باشد: سخن از وصفی گوید که امکانی است: یعنی «نشستن» شخص.

پس اینکه قضیه (۴) صادق باشد و قضیه (۵) کاذب، امر ممکن و صحیحی است. و علت آن هم این است که در قضیه (۴) صحبت از «ضرورت مطابقت مضامون قضیه با واقع» است و این چنین «مطابقتی» در مورد قضایایی با مضامین امکانی کاملاً متصور است.

ولی آیا عکس مطلب هم درست است، آن طور که پلاتینیجا مدعی است یا نه؟ آیا می‌توان تصور کرد که عروض محمولی بر موضوعی ضروری باشد و، به تعبیری، محمول از لوازم ذات موضوع باشد و در عین حال صدق قضیه‌ای که چنین عروضی را حکایت می‌کند، ضروری نباشد؟ به نظر نمی‌رسد چنین چیزی ممکن باشد. مراد از صدق یعنی مطابقت مضامون قضیه با واقع.

اگر عروض محمولی بر موضوع ضروری بود، ناگزیر قضیه‌ای که از این عروض حکایت می‌کند، نمی‌تواند کاذب باشد؛ یعنی ضرورتاً صادق است. تطابق مضامون قضیه‌ای که از عروض فوق حکایت می‌کند با واقع، امکانی نیست. بنابر این عکس مدعای آکوینی چندان روشن به نظر نمی‌رسد، بلکه آشکارا نادرست است. ولی با کمال تعجب می‌بینیم پلاتینیجا آن را صحیح می‌پندارد، و گمان می‌کند قضیه (۶) و (۷) مدعای وی را اثبات می‌کند.

حق مطلب این است که در مثالهای مورد بحث او نوعی مغالطه رخ داده است. ریشه مغالطه در کارکرد او صافی که موضوع قضیه واقع شده‌اند، نهفته است. وصفی مثل «آنچه در نظر گرفته‌ام»، دو کارکرد کاملاً مختلف دارد: گاه به صورت «عنوان مخصوص» عمل می‌کند. محکتی و مدلول آن صرفاً «چیزی است که در نظر گرفته شده است»، یعنی حیثیت: «در نظر گرفته شدن» محکتی و مدلول اصلی است و هر آنچه که چنین وصفی را دارا باشد، مصدق این وصف قرار می‌گیرد. وگاه نقش این وصف، اشاره است؛ یعنی جنبه «در نظر گرفته شدن» هیچ خصوصیتی ندارد، الا اشاره به «ذوات» اموری که در نظر گرفته شده‌اند. یعنی وصف در اینجا «عنوان» نیست، بلکه «مشیر» است.

این تفکیک در اوصاف ساده‌تری مانند «علم» واضح‌تر است: وقتی می‌گوییم به «عالیم شهر اکرام کن»، مراد ما از «عالیم» کیست؟ هر آن کس که دارای علم است و یا این وصف مشیر به شخص خاصی، مثلاً «زید» است؟ اختلاف این دو نحوه اخذ اوصاف دارای ثمرات بسیاری است. به عنوان مثال اگر وصف مشیر باشد و گوینده خطأ در تطبیق کرده باشد و با لفظ «عالیم» به زید اشاره کند، در حالی که زید اصلاً عالم نیست، این خطأ در تطبیق هیچ تأثیری بر مقصود او ندارد. هنوز هم مراد و مقصود او زید است که «زید را اکرام کن»؛ ولی اگر وصف مشیر نباشد و محمض در عنوانیت باشد، موضوع طلب آن کسی است که در واقع عالیم است، نه آنکه گوینده وی را به خطأ عالم می‌داند، و هکذا

تفکیک این دو نحوه کارکرد وصف برای حکیمان مسلمان و محققان مباحث الفاظ (منطق دانان و اصولیان) کاملاً روشن بوده است و در موارد متعددی از آن بهره گرفته‌اند؛ خصوصاً اصولیان که کاربردهای فقهی متعددی هم برای آن ذکر کرده‌اند. در میان غربیان، دونه لان بحث مستوفایی از این تفکیک کرده و ثمرات متعددی بر آن بار نموده است.^(۱)

بعد از طی این مقدمه، می‌گوییم در مثالهایی که پلانتینجا از آنها بهره گرفته، این دو نوع کارکرد وصف با هم خلط شده است: در مثال (۶) که می‌گوید قضیه درستی است، وصف «آنچه در نظر گرفته‌ام» باید مشیر باشد: مشیر به عدد هفده. فقط در این صورت است که می‌توان گفت قضیه (۶) درست است؛ والا اگر وصف مشیر

۱- برای توضیح بیشتر به پانوشت صفحه ۱۴۳ مراجعه شود.

نباشد، دلیلی وجود ندارد که «هر آنچه در نظر گرفته‌ام» ضرورتاً اول باشد؛ زیرا ممکن است اصلاً حیوانی را در نظر گرفته باشم که ضرورتاً اول نیست. اما درمثال (۷) که می‌گوید قضیه درستی نیست، این سخن وی زمانی تمام می‌شود که وصف «آنچه در نظر گرفته‌ام» مشیر نباشد و مmphض درعنوانیت گردد؛ و الا اگر وصف مشیر به عدد هفده باشد، قضیه :

(۸) قضیه «عدد هفده اول است» ضرورتاً صادق است ، درست است. چون قضیه «عدد هفده اول است» امکان ندارد که مطابق با واقع نباشد، پس ضرورتاً صادق است. بلی زمانی (۷) صادق نیست که وصف «آنچه در نظر گرفته‌ام» مشیر به هفده نباشد. به این ترتیب روش می‌شود مثالهای مطرح شده هیچ تأییدی برای مدعای پلاتینینجا به حساب نمی‌آیند. و عجب آن است که وی خود در فصل بعد، هم به تفکیک فوق توجه کرده و هم اینکه قضیه‌ای مثل (۸) را درست می‌داند. (۱)

۴. اشکال هارمن و پاسخ پلاتینینجا

چنانکه دیدیم کسانی که قائل به ضرورتهای عینی هستند، معتقدند اشیاء می‌توانند اوصاف ذاتی داشته باشند؛ اوصافی که جزء ذات شیء یا لازم آن محسوب می‌شوند. به عنوان مثال عدد π دارای این وصف ذاتی است که مرکب است (اول نیست). گیلبرت هارمن (G.Harman) بر این مثال خدشه می‌کند و شاید مدعای وی این است که شبیه این اشکال در موارد دیگر هم وجود دارد. وی می‌گوید :

اعداد طبیعی (natural numbers) را می‌توان از طریق رشته‌های مختلف مجموعه‌ها (sets)، مشخص کرد. می‌توان عدد «۰» را با مجموعه‌تهی (null set) مشخص کرد و سپس هر عدد طبیعی بعدی را با مجموعه‌ای مشخص نمود که تنها عضو آن، عدد قبلی است که خود مجموعه‌ای است که به طریق فوق ساخته شده است. یا می‌توان هر عدد طبیعی را با مجموعه همه اعداد کوچکتر از آن مشخص کرد. در واقع شیوه‌هایی که به شکل فوق می‌تواند اعداد طبیعی را مشخص کند و یک تئوری کامل اعداد را می‌سازد، نامحدود است، ولی «مرکب بودن عدد» خاصیت ذاتی هیچ مجموعه‌ای نیست. بنابر این اگر ضرورت de re مطرح باشد، می‌توان گفت «مرکب بودن» وصف ذاتی و ضروری برای هیچ عددی نیست.^(۱)

پلانتنیجا در پاسخ می‌گوید: اینکه اعداد طبیعی را می‌توان از طریق مجموعه‌ها مشخص کرد، سخن کاملاً درستی است؛ ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که این خصوصیت را مخصوص مجموعه‌ها بدانیم. می‌توان عدد صفر را با نیکسون مشخص کرد و اعداد بعدی را با مثل «قد نیکسون کمتر از یک فوت است» و «قد نیکسون کمتر از دو فوت است»... مشخص نمود. آنچه برای چنین مشخص کردنها لازم است، مجموعه‌ای بی‌نهایت و شمارش پذیر از اشیاء است، به علاوه رابطه‌ای که در تحت آن اشیاء فوق رشته‌ای نامحدود را تشکیل دهند. ولی سخن اصلی این است که این مشخص کردنها ربطی به بحث فعلی ما ندارد. اگر استدلال هارمن درست بود، باید نتیجه

گرفت عدد n بر سه هم تقسیم پذیر نیست؛ چون نیکسون بر سه تقسیم پذیر نیست و دیدیم که اعداد را می‌شود بر حسب نیکسون و رابطه فوق مشخص کرد.

سرّ مطلب این است که آن طرح ریاضی برای مشخص کردن اعداد، بیش از این نمی‌گوید که مجموعه‌های شمارش پذیر بسیاری مشکل از مجموعه‌ها وجود دارد که تحت رابطه‌ای برگشتی (recursisve) نوعی توالی را نشان می‌دهند. و بنابراین برای هر عدد n ، مجموعه‌های مختلفی وجود دارد که هر یک جزء $n+1$ ام از یک توالی محسوب می‌شوند و بنابر این می‌توانند نقش n را در یک تئوری اعداد مبتنی بر تئوری مجموعه‌ها، بازی کنند. اما این حقیقت که اعداد می‌توانند این گونه توسط مجموعه‌ها مشخص شوند، مستلزم این نیست که اعداد واقعاً با «نیکسون» یا هر مجموعه دیگری متعدد باشند، به طوری که هر وصف اعداد عیناً وصف نیکسون یا آن مجموعه‌ها باشد و لذا اگر «نیکسون» بر سه بخش پذیر نیست یا «مجموعه‌ها» ذاتاً اول نیستند، بتوان نتیجه گرفت عدد n هم بر سه بخش پذیر نیست یا عدد n ذاتاً اول نیست.

۵. اشکال ویلیام نیل و کواین

چنانکه دیدیم قائلین به ضرورت عینی معتقدند اشیاء می‌توانند اوصافی را به نحو ضروری واجد باشند و، به تعبیری، خود این «واجديت به نحو ضروری» در واقع وصف شیء است. و در اين «وجدان» فرقی نمی‌کند که چگونه بر آن شیء دلالت کنیم. شیء، فی حد ذاته، دارای این وصف ضروری است.

ویلیام نیل می‌گوید خطای ذاتگرایان (essentialists) و قائلین به ضرورت عینی در همین است که گمان می‌کنند شیء بما هو می‌تواند دارای وصفی به نحو ضرورت باشد. در حالی که شیء همواره به لحاظ نحوه‌ای که مورد دلالت و توجه قرار می‌گیرد، دارای وصف ضرورت و امکان می‌شود (اگر ضرورتی در کار باشد). وقتی گفته می‌شود «X» وصف P را به نحو ضروری واجد است، در واقع مراد این است که «X» وصف P را به نحو ضروری واجد است به لحاظ D « که D خود یک وصف است؛ وصفی که نحوه دلالت بر موضوع را مشخص می‌کند.

بنابر این وصفی عینی به نام «واجدیت P به نحو ضروری» وجود ندارد. این وصف در واقع رابطه‌ای است بین X که موضوع است و P که وصف است و D که نحوه دلالت بر X می‌باشد.

به این ترتیب آقای نیل معتقد است که می‌توان گفت عدد ۱۲ ضرورتاً مرکب است، ولی نمی‌توان گفت عدد حواریون ضرورتاً مرکب است. و بنابر این اشیا، فی حد ذاته، به نحو ضروری وصفی را واجد نیستند، بلکه صرفاً نسبت به انجاء توصیفی که از شیء به عمل می‌آید می‌توانند به نحو ضروری یا غیر ضروری وصفی را واجد باشند. ضرورت بر این تقدیر وصفی اضافی و نسبی است نه وصفی عینی عارض بر ذات شیء. عدد خاصی را می‌توان هم بالفظ ۱۲ بدان اشاره کرد و هم با وصف عدد حواریون. اگر بالفظ ۱۲ به آن اشاره شود، ضرورتاً مرکب است و اگر با وصف عدد حواریون، ضرورتاً مرکب نیست.

پس آن عدد مشارِ الیه، فی حد ذاته، وصفی را به نحو ضرورت

واجد نیست. به لحاظ عنوان ۱۲ یا عدد حواریون است که چنین وصف ضروری را پیدا می‌کند یا رها می‌سازد.^(۱)

چنانکه قبلّاً دیده‌ایم، کواین هم بر ضرورت عینی اشکال کرده است. آنچه وی مطرح کرده تقریباً با اشکال نیل یکی است، گرچه پلاتینیجا برای آن حسابی جدا باز می‌کند.^(۲) او درجایی می‌گوید: می‌توان تصور کرد ریاضیدانها ضرورتاً عاقلنده و امکاناً دارای دو پا. دوچرخه سواران ضرورتاً دو پا دارند و امکاناً عاقلنده. ولی در مورد شخصی خارجی – که ریاضی دان بودن و دوچرخه سوار بودن را از اوصاف خویش می‌داند – چه می‌توان گفت؟ آیا ضرورتاً ریاضی دان است و امکاناً دو پا دارد و یا عکس. بعد اضافه می‌کند: در مورد شخص بی معناست اگر بگوییم وصفی را به نحو ضرورت داراست یا به نحو امکان.^(۳)

این اشکال، چنانکه پیداست، بسیار قریب به اشکال نیل و بلکه با آن متّحد است.

اشکال پلاتینیجا بر این مقدمه از کلام نیل متمرکز می‌شود که:
(۹) «عدد حواریون ضرورتاً مرکب نیست».

وی می‌پرسد چرا نیل به چنین ادعایی دست می‌یازد. او دو احتمال برای کلام نیل نقل و هر دو را ابطال می‌کند:

1- W.Kneal, Modality De Dicto and Dere in *Logic, Methodology and philosophy of science*, ed. by Nagel, Suppes, and Tarski (Stanford University Press, 1962) P.622.

2- *Nature of Necessity*, P.23-26.

3- *word and object*, P.199.

احتمال اول این است که قضیه (۹) را این گونه تفسیر می‌کند:
 (۱۰) قضیه «عدد حواريون مرکب است» ضرورتاً صادق نیست.

پلاتینیجا می‌پذیرد که قضیه (۱۰) درست است، ولی معتقد است که ارجاع (۹) به (۱۰) غفلت از اصل تفکیکی است که قائلین به ضرورت عینی به عمل می‌آورند. اینان قائلند که (۹) و (۱۰) معادل نیستند و بنابر این استدلال نیل بر این اساس نوعی غفلت از مدعای ذاتگرایان است، نه رد آن.

احتمال دوم این است که مراد نیل از قضیه (۹) این است که: عدد حواريون ضرورتاً مرکب نیست، چون می‌توانست «۱۱» باشد و لذا غیر مرکب، بر خلاف عدد «۱۲» که معنا ندارد بگوییم می‌توانست «۱۱» باشد.

پلاتینیجا می‌گوید این سخن هم درست نیست. چون این قضیه که:

(۱۱) «عدد حواريون می‌توانست «۱۱» باشد».

دو نوع قابل تفسیر است: اگر آن را به نحو *de dicto* تفسیر کنیم، یعنی:

(۱۲) قضیه «عدد حواريون ۱۱ است» ممکن الصدق است.
 در این صورت کلام صحیحی است، ولی ربطی به نفی ضرورت عینی - که مدعای ذاتگرایان است - ندارد.

و نیز می‌توان آن را به نحو عینی *de re* تفسیر کرد؛ یعنی:

(۱۳) عدد حواريون (یعنی عددی که بالفعل واجد هستند) می‌توانست «۱۱» باشد.

ولی این قضیه صحیح نیست. «عدد حواریون» ۱۲ است و ۱۲ هیچگاه نمی‌توانست ۱۱ باشد.

پس استدلال نیل در نهایت نمی‌تواند به نحو قاطعی علیه ذاتگرایان به کار گرفته شود، یعنی مبتنی بر مقدماتی است که بعینه مورد انکار آنان می‌باشد.

این بود محصل اشکال نیل و پاسخ پلاتینجا که در حد مقدور تلخیص شده بود. ولی به نظر می‌رسد کلام نیل را به نحو دیگری هم می‌توان پاسخ داد؛ علاوه بر اینکه در پاسخ پلاتینجا هم جای تأمل وجود دارد.

سخن را از اشکال کلام پلاتینجا شروع می‌کنیم. وی در پاسخ به نیل، پذیرفته که قضیه (۱۰) صحیح است؛ ولی قبلًا دیدیم که قضیه ۱۰ نمی‌تواند درست باشد. چون «عدد حواریون مرکب است»، دارای ضرورت عینی است (با این فرض که وصف «عدد حواریون» مشیر به عدد خاصی باشد نه عنوان محض). و دیدیم ضرورت عینی از ضرورت قضایا منفك نمی‌شود. این نکته تأثیری در سیر استدلال نمی‌آورد، فقط باعث می‌شود که احتمال اول در کلام نیل ساقط شود؛ یعنی استدلال نیل نمی‌تواند بر اساس احتمال اول پایه‌گذاری شده باشد.

علاوه بر این، پلاتینجا گرچه استدلال نیل را ابطال می‌کند، ولی چندان به اصل ادعای وی نمی‌پردازد. در حالی که روشن است بین بطلان استدلال و بطلان مَدْعَا، تلازمی نیست. بنابر این موجهتر این است که علاوه بر بررسی اصل استدلال به مَدْعَا وی هم بپردازیم. مَدْعَا نیل این بود که اشیاء، فی حد ذاته، متصرف به

صفت امکان و وجوب نمی‌شوند و تنها به لحاظ اوصاف و دوال آنها، معنا دارد که بگوییم وصفی را به نحو ضروری واجدندیا نه. بعد از اینجا نتیجه گرفته بود که امکان و ضرورت، اوصافی نسبی و اضافی است، نه عینی.

در بررسی کلام نیل در آغاز می‌پذیریم که ادعای وی درست باشد که ضرورت و امکان به لحاظ اوصاف و دوال یک شیء، معنا پیدا می‌کند؛ ولی این چه چیزی را ثابت می‌کند؟ آیا این ادعا، نفی ضرورت عینی است؟ گمان ندارم چنین نتیجه‌ای از آن ادعا برخیزد. مراد از ضرورت عینی، ضرورتی است که بر «واجدیت شیئی نسبت به وصفی» عارض می‌شود. گیریم که «ذات شیء» و «واجدیت آن چنین ضرورتی را نپذیرد، ولی همین که ذات شیء به عنوان «۱۲» مثلاً چنین ضرورتی را باید، این برای ادعای ضرورت عینی کافی است. ضرورت عینی می‌خواهد انحصار ضرورت را به ضرورت صدق در قضایا انکار کند. این انکار با پذیرفتن مدعای نیل هنوز ممکن است. گیریم که اوصاف ضرورت و امکان همیشه به عناوینی همچون عدد حواریون یا «۱۲» و یا امثال آن عارض می‌شود، نه خود ذات شیء، ولی همین که پذیریم عدد حواریون دارای وصفی به نحو ضرورت است، این بعینه پذیرفتن ضرورت عینی است، نه نفی آن. آری آنچه به کلام نیل نفی می‌شود، نوعی ذاتگرایی است که بی جهت آن را مساوق ضرورت عینی پنداشته‌اند. در کلام پلانتنیجا هم غالباً تز ضرورت عینی با نوعی ذاتگرایی مساوق دانسته شده است، در حالی که این سخن درست نیست و لااقل خطأ انگیز است. ذاتگرایی که با تز ضرورت عینی مساوق است، نه به معنای قائل شدن به ذات، در مقابل اوصاف،

است، بلکه قائل شدن به لوازم ضروری و ذاتی یک شیء است؛ چه آن شیء همان «ذات» باشد و چه وصف. این نکته را با ذکر مثالی توضیح می‌دهیم:

فرض کنیم ذات زید، دارای وصفی است چون علم. گاهی صحبت از لوازم «ذات زید» می‌کنیم و گاهی از لوازم «زید بما هو عالم». «عالم» را - که وصف است - می‌توان چون ذاتی دید که دارای لوازم و محمولاتی است. لوازم و محمولاتی که عارض بر «عالم» می‌شوند، گاه به نحو ضرورت عارض می‌شوند، یعنی از لوازم «عالیّت» هستند، و گاه به نحو امکانی، یعنی از لوازم «عالیّت» نیستند.

حال سخن ما این است که اگر گفتیم ذات زید از آن لحاظ که زید است، وصف ضرورت و امکان را نمی‌پذیرد، بلکه صرفاً به خاطر عالیّت است که چنین اوصافی را پذیراست، این منافاتی با ذاتگرایی، به معنای عام آن، ندارد. عالم، که وصف است، همچون ذات عمل می‌کند؛ به این معنا که محمولات و لواحق آن گاهی لازمه این عنوان وصف است، در هر صقع و تقديری، و گاه لازمه آن نیست.

پس تز ضرورت عینی، که عبارت از «پذیرفتن اوصاف ولوازم ذاتی» است، با نوعی ذاتگرایی اعم مساوی است که حتی اوصاف شیء را هم شامل می‌شود. ولذا مدعای نیل، حتی اگر درست هم باشد، ضرری به تز ضرورت عینی و ذاتگرایی، به معنای عام آن، نمی‌رساند.

حال نوبت به اصل مدعای نیل می‌رسد و اینکه اشیاء، فی حدّ

ذاته، نمی‌توانند متصف به ضرورت و امکان شوند. و به تعبیر صحیحتر «واجدیت شیئی نسبت به وصفی» متصف به ضرورت و امکان نمی‌شود، مگر آنکه آن شیء با دال خاصی مورد دلالت قرار گیرد: با «۱۲» یا عدد حواریون مثلاً.

چگونه مدعای نیل قابل تصور است؟ اگر پذیرفتیم «۱۲ ضرورتاً مرکب است» جمله درستی است، چرا عددي که با «۱۲» به آن اشاره می‌شود، فی حد ذاته، نتواند موضوع این قضیه باشد که «عدد فلانی ضرورتاً مرکب است». ضرورت، وصف «واجدیت شیئی» است نسبت به صفتی». ذات عددي که با «۱۲» یا با عدد حواریون به آن اشاره می‌شود، اگر با وصف ترکب سنجیده شود، یا این است که ترکب از لوازم آن است و در هیچ تقدیری از آن جدا نمی‌شود، که در این صورت ترکب وصف ضروری برای آن عدد است. و یا اینکه قابل انفکاک از آن عدد است، که در این صورت «ثبت ترکب برای آن عدد» یا «واجدیت آن عدد نسبت به ترکب» امکانی است.

مقصود این است که اگر ما اصل تحقق پدیده‌ای به نام ضرورت را پذیریم، ولو آن را عارض بر عدد حواریون یا «۱۲» بدانیم، دیگر وجهی ندارد که آن را از ذات شیء، که مدلول این اوصاف و عناوین است، دریغ داریم. «دلالت کردن بر ذات» یا «مشخص کردن آن» در ذهن و امثال آن دخلی در ضرورت وصف برای ذات ندارد. ضرورت، صفتی است برای «واجدیت ذات نسبت به وصفی» و این هیچ ربطی به نحوه دلالت ما بر آن ذات ندارد. من به آن ذات اشاره می‌کنم و می‌گویم دارای چنین لازمه‌ای است، حتی اشاره من هم لازم نیست. این اشاره برای اعلام یک واقعیت و برای اخطار آن به ذهن

سامع است، والا ضرورت وصفی است که در عالم واقع محقق شده است: چه آن را اعلام بکنم و چه نه.

البته ممکن است کلام نیل این طور توجیه شود که وی اصل ذات را برای اشیاء منکر است؛ ولی چنین توجیهی پذیرفته نیست. در این بحث مراد از ذات، همان شخص(indivitual) یا شیئی است که بدان اشاره می‌شود. ما بیش از این نیازی نداریم. نیل می‌گوید شخص بدون لحاظ اینکه چگونه برای حکم مشخص شده و مدلول واقع گشته، نمی‌تواند واجد وصفی باشد به نحو ضروری یا امکانی. اشکال ما هم این بود که «لازمه ذات این شخص بودن» و عدم آن، ربطی به مقام دلالت و تعیین شخص در ذهن و لحاظ متکلم یا سامع ندارد.

در پایان ذکر نکته‌ای لازم می‌نماید: بسیاری اوقات تز ذاتگرایی این طور تقریر می‌شود که همان طور که اشیاء واجد اوصافی مثل P هستند، «ضرورتاً دارای P بودن» هم خود وصفی است که اشیاء دارا هستند. لذا نیل گاه در دفع ذاتگرایی به این تعبیر متولّ می‌شود که «ضرورتاً دارای P بودن» خود وصفی نیست که یک شیء یا شخص واجد باشد. پلانتینجا مکرراً در تقریر ذاتگرایی که مقبول خود است، بیان فوق را آورده است. ولی انصافاً این بیان نیاز به تنقیح دارد. به این بحث وارد نمی‌شویم و فقط این نکته را تذکر می‌دهیم که ضرورت و امکان، حتی بنابه تعریف خود پلانتینجا، وصف «واجدیت شیئی نسبت به P » است، و به تعبیری رساتر «نحوه این واجدیت» است. حال آیا «نحوه واجدیت یک وصف» می‌تواند خود یک وصف دیگری برای شیء باشد با واجدیت دیگری؟ پذیرفتن چنین ادعایی مشکل

می‌نماید.

ولی آنچه مسأله را سهل می‌کند، این است که چرا اصلاً به چنین ادعایی رو بیاوریم. به نظر می‌رسد تز ضرورت عینی با چندین مسأله دیگر گره خورده است، بدون اینکه لزومی داشته باشد. اکنون روشن شده است که :

اولاً: تز ضرورت عینی، در مقابل ضرورت قضایا، هیچ منافاتی با اضافی بودن ضرورت و نسبی بودن آن ندارد.

ثانیاً: انکار اینکه اشیاء، فی حد ذاته، می‌توانند وصفی را به نحو ضروری یا امکانی واجد باشند، هیچ وجهی ندارد.

ثالثاً: تقریر ضرورت عینی به صورت ذاتگرایی، آن هم به این معنا که «ضرورتاً واجد وصفی بودن» خود یک وصف (property) است که شیء می‌تواند واجد باشد، صحیح به نظر نمی‌رسد. این دو مسأله را نباید به هم گره زد. نمی‌گوییم «ضرورت» وصف نیست و نمی‌گوییم عینی نیست، مدعماً این است که «ضرورت» - که هم وصف است و هم عینی - نحوه «واجدیّت شیء نسبت به وصفی مثل P» را بیان می‌کند، نه اینکه خود «ضرورتاً واجد بودن P» دوباره وصفی باشد برای شیء با واجدیّتی مخصوص به خود.

۶

عوالم ممکنه و دوال ثابت

۱. طرح مسأله

در پیش اشاره کردیم که تز عوالم ممکنه مدتی است در فلسفه تحلیلی مورد توجه قرار گرفته است. این تز، متافیزیک و منطق خاصی را می‌طلبد. ارتباط این بحث با مسأله اسم خاص عمدتاً به سبب تمایز مهمی است که بین اسم خاص و اوصاف در کیفیت دلالت در عوالم ممکنه، وجود دارد. این مطلب را در بندهای بعد دنبال خواهیم کرد.

این نکته قابل توجه است که تصویر فیلسوفان تحلیلی از عوالم ممکنه یکسان نیست. تصویری که کریپکی از عوالم ممکنه دارد بسیار نزدیک به رأی فیلسوفان و منطقدانان اسلامی در باب فرض و تقدیر حالات ممکنه است. ما می‌دانیم :

«ابن سینا به هفتاد سالگی نرسید، ولی این کاملاً ممکن بود که وی به چنین سنی برسد».

این مطلب را می‌توان این طور بیان کرد :

«در عالم فعلی (actual world) ابن سینا، هفتاد ساله نشد، اما در «عالیم ممکن» (possible world) دیگری می‌توانست هفتاد ساله شود».

در عالم ممکن دیگری ابن سینا واجد این وصف است.

مفهوم عالم ممکن یا عالیم ممکنه، بحثهای دیگری درباره واقعی بودن یا نبودن آنها به دنبال داشته است. گمان می‌کنم این بحث، که بحث مهم و قابل تأملی است، با مسأله «نفس الأمری» بودن حقیقت پاره‌ای از قضایا در نزد فیلسوفان اسلامی قرابت داشته باشد، گرچه عیناً یکی نیست. کریپکی از این مذعاً و این گونه طرح مسأله می‌گریزد. وی می‌گوید: «عالیم ممکن» یا «تاریخ ممکن عالم»، چیزی نیست جز همان که با افعال تحقق نایافته، آنها را بیان می‌کنیم:

ابن سینا هفتاد ساله نشد ولی ممکن بود چنین شود.

یعنی می‌توان ظرفی را فرض کرد که در آن ظرف ابن سینا هفتاد ساله باشد. مثلاً اگر وی استراحت فکری و جسمی بیشتری می‌کرد و یا به فلان بیماری دچار نمی‌شد، و یا بیماری خویش را درمان می‌کرد و امثال آن. این ظروف، در مجموع، عالم یا عالیم ممکنه‌ای را تشکیل می‌دهد که در قبال «عالیم فعلی» به نحو دیگری سیر کرده است.

البته این نکته را باید اضافه کرد که در تعیین عالمی ممکن، در واقع فرض می‌کنیم عالمی همچون عالم فعلی که فقط پاره‌ای از امور در آن تغییر کرده است؛ اموری که به صدق و عدم صدق قضیة مورد نظر مربوط می‌شود؛ والا نمی‌توان همه امور صادق یا کاذب این عالم

را بر شمرد. البته «ممکن بودن» چنین عالمی خود جای سؤال دارد. ممکن است وصفی که برای یک شئ در عالم فعلی ثابت است، وصفی لازم باشد (یعنی لازم ذات) ولذا نمی‌توان عالم ممکن دیگری فرض کرد که در آن، آن شئ فاقد وصف مذکور باشد. ولی در مورد پاره‌ای اوصاف، «ممکن بودن» آنها برای موضوع و معروض خویش تا حدّی بدیهی و ارتکازی است. در همان مثال این سینا، بروشنی «کمتر از هفتاد سال بودن» از اوصاف ضروری و لازم ذات وی نیست. این کاملاً ممکن و متصور است که این سینا، این سینا بود، ولی هفتاد ساله می‌شد. ^(۱) پس ممکن بودن پاره‌ای از «عوالم ممکنه» جای تردیدی نیست و به نوعی بداهت و ارتکاز برمی‌گردد.

کریپکی در مقدمهٔ تسمیه و ضرورت، عوالم ممکنه را به «حالات» و «فروضی» که در انداختن یک تاس شش وجهی وجود دارد، تشییه می‌کند و در واقع آن را صرف یک تشییه هم نمی‌داند. وی می‌گوید اگر دو تاس A و B را با هم بیندازیم، «حالت» فعلی آنها یکی از ۳۶ حالت ممکن است. و احتمال وقوع آن با یکدیگر $\frac{1}{36}$ بوده است. مثلاً اگر بخواهیم در تاس A، وجه شماره ۵ بالا واقع شود و در تاس B وجه ۶، این حالت یکی از ۳۶ حالت ممکن است. وی می‌گوید این «حالات» (state) فرضی، همان چیزی است که در بحث ما عوالم ممکنه نامیده می‌شود. این ۳۶ حالت در واقع ۳۶ عالم ممکن را تصویر می‌کند. البته هر «عالی ممکن» در واقع همان عالم فعلی است، مگر آن حالتی که مورد نظر است و خلاف واقع فرض شده است. در چنین تصویری برای تعیین یک «عالی ممکن» عالمی را

(با تغییر مثال) 1-N.N., P.44.

تصویر می‌کنیم که با عالم فعلی متّحد است و فقط در پاره‌ای از امور بر خلاف مسیر عالم واقع عمل می‌کند.

کریپکی در اصرار خویش بر این تصویر، ناظر به کسانی است که عوالم ممکنه را عالمی واقعی می‌دانند و اشیاء موجود در آنها را ماهیاتی واقعی. برای اینان عالم ممکن همچون سرزمینی است در اطراف ما که به قلمرو آن گام می‌نهیم. موجودی که به سرزمین دیگر می‌رود هنوز واقعی است و تنها چیزی که نیاز دارد معیار هویتی (identity criterion) است. درباره «معیار هویتی» در بند بعد بحث می‌کنیم، در اینجا فقط اشاره می‌کنیم که کریپکی یکسره با این نظر مخالف است. برای وی عوالم ممکنه جز حالات «مفروض» و «مقدّر» یک شیء، چیزی نیست و جز بیان امکان و محتملات یک امر چیزی را بیان نمی‌کند و عینیتی ندارد.^(۱)

بر این اساس، مسأله «تعیین هویت» یک شیء در طول عالم ممکنه، مسأله‌ای ساختگی و مصنوعی می‌نماید.

۲. حفظ هویت در طول عوالم ممکنه

کسانی که مسأله «عوالم ممکنه» را مورد تأمل قرار داده‌اند غالباً با مسأله دیگری برخورد کرده‌اند به نام «حفظ هویت در طول عوالم ممکنه» (Identity across possible worlds) که در ذیل به آن خواهیم پرداخت. همین مسأله باعث شده است که عده‌ای اصل تصویر «عوالم ممکنه» و مسائل مشابه آن را غیر دقیق و غیر مفید بدانند. پاره‌ای دیگر با پذیرش اصل «عوالم ممکنه» در صدد حل آن

برآمدند و دسته سومی اصلاً آن را مسأله‌ای نمی‌دانند! و کریپکی از زمرة این گروه سوم است.

مسأله از این نکته شروع می‌شود که شخصی که در عالم فعلی دارای اوصاف و حالاتی است، وقتی در عالم ممکن دیگری فرض می‌شود که قادر این اوصاف یا پاره‌ای از آنهاست، آیا دیگر با همان شخص اولی یکی است؟ به عبارت دیگر وقتی اوصاف خاصی را از شخصی سلب می‌کنید، آیا او هنوز همان شخص اولی است؟ معیار این اتحاد و «این-همانی» چیست؟ آیا هویت شخص در طول عوالم ممکنه حفظ شده است؟ به گمان کسانی که چنین مسأله‌ای را طرح می‌کنند، تازمانی که «معیاری» برای وحدت هویت در عوالم ممکنه یافت نشود، جملاتی که متضمن قضیه‌ای درباره شخص در عوالم ممکنه دیگر است چندان محصلی نخواهد داشت. مثلاً کلیتون در انتخابات ریاست جمهوری آمریکا در سال ۱۹۹۲ پیروز شد، ولی عالم ممکن دیگری می‌توان فرض کرد که در آن «کلیتون پیروز نیست». سؤال این است که آیا «کلیتون» در آن عالم ممکن، درست همین کلیتون در عالم فعلی است یا شخص مشابه دیگری است؟ معیار وحدت و تشابه چیست؟

این مسأله با مسأله «اوصاف ضروری» رابطه‌ای وثیق می‌یابد و بلکه می‌توان گفت با آن متعدد است.^(۱) زیرا وصف ضروری برای یک ذات یا «لازم ذات»، وصفی است که در هر عالم ممکنه‌ای برای موضوع خود ثابت است و از آن قابل انفکاک نیست. پس تا معیاری برای حفظ هویت در طول عوالم ممکنه نداشته باشیم، قضیه‌ای خیر

معنایی نخواهد داشت و لذا «اوصاف ضروری» لفظی بی محض خواهد بود. کریپکی این نکته را یکی از عوامل مؤثر در طرد «ضرورت عینی» در نزد پاره‌ای فیلسفان می‌داند.^(۱) چون بیان معیاری برای حفظ هویت – که مبین شرایط لازم و کافی چنین اتحادی باشد – بسیار دشوار است، اگر چه ممکن باشد.

کریپکی معتقد است ارائه چنین شرایطی در خارج از حیطه ریاضیات بسیار نادر و نامحتمل است. نظیر این مسئله در باره حفظ هویت یک شیء در عمود زمان هم قابل طرح است. و اینها همه مشکلاتی است که حل آنها چندان روشن نیست.^(۲) ولی نکته اساسی این است که به نظر کریپکی این نوع نگرش به مسئله عوالم ممکنه، از اصل اشتباه است و مسئله‌ای که این گونه پدید آمده، مسئله‌ای است جعلی و ساختگی. به نظر او ریشه این مسئله در نگرشی است که فیلسفان نامبرده درباره عوالم ممکنه داشته‌اند. اینان گمان کرده‌اند عوالم ممکنه همچون کشور یا قاره دیگری است که شخص بدان گام می‌نهد و لذا هنگام ورود بدان دیار باید هویت او را تشخیص داد که آیا همان شخص اولی است یا نه. و از همه مهمتر اینکه، شناسایی یک شخص به اوصاف اوست. ما از این سینا فقط اوصافش را درمی‌یابیم، نه ذاتش را. ذات این سینا قابل رویت نیست. بنابر این، معیار تشخیص هویت افراد را باید همین اوصاف آنها قرار داد. و از اینجا این سؤال مطرح می‌شود که اگر این سینا در سفر از یک قاره به قاره دیگر (از یک عالم به عالم ممکن دیگر)، اوصاف خویش را از دست داد، چگونه باید هویت او را ارزیابی کرد؟ این سینا که در عالم فعلی

از طریق اوصافش شناخته می‌شود، مثلاً «مردی است با قد ۱۷۰ و موهای بور و...» اگر این اوصاف در عالم ممکن دیگری تغییر کرد، آیا مردی با آن اوصاف همین ابن سینا است؟ معیار وحدت هویت کدام است؟

کریپکی می‌گوید بسیاری از منطق‌دانان در بررسیهای صوری (Formal) خویش در منطق موجّهات (modal logic) همین تصویر را ترغیب می‌کنند و از جمله خود کریپکی؛ ولی به نظر وی ارتكازات انسان با این گونه تصویر از عوالم ممکنه سازگار نیست.^(۱) عوالم ممکنه همچون سرزمین‌های دور دست نیست که با تلسکوپ بدان می‌نگریم و آن را کشف می‌کنیم. عوالم ممکنه را فرض و تقدیر (stipulate) می‌کنند، نه کشف (discover). اینکه «کلیتون در عالم ممکن دیگری می‌توانست پیروز نشود»، یعنی عالم دیگری فرض و تقدیر می‌کنیم که کلیتون بعینه در آن موجود، ولی فاقد این وصف «پیروزی» است. عالم ممکن دیگر را با اخذ شرایطی که با آن مربوط می‌سازیم تعریف می‌کنیم و آن را فرض و تقدیر می‌نماییم. مثلاً عالمی فرض می‌کنیم چون عالم فعلی با این اختلاف که در آن مردم رأی چندانی به کلیتون نمی‌دهند. در این صورت عالم ممکنی داریم که در آن کلیتون پیروز نخواهد بود. عالم ممکن مذکور از ناحیه شرایط توصیف کننده فوق، تقدیر و تعریف می‌شوند. چه اشکالی دارد که وجود کلیتون بعینه در آن عالم ممکن جزئی از تعریف همان عالم ممکن باشد؟ اینکه عالم ممکن دیگر، خود کلیتون را واجد است، نه مشابه وی را، جزء فرض و تقدیر ماست و جزء تعریف آن عالم

ممکن. ولذا می‌گوییم «کلیتون» در آن عالم ممکن پیروز نخواهد بود و در اینجا خود «کلیتون» موضوع قضیه است.

البته این سوال قابل طرح است که آیا «عالمنمکن» یاد شده، به نحوی که متضمن کلیتون باشد، واقعاً ممکن است؟ این مسأله در اصل قابل طرح است، اما در امثال این مقام می‌توان ادعای بداهت و ارتکاز در باره چنین امکانی کرد. واقعاً ممکن است که مردم آمریکا در شرایطی رأی کمتری به کلیتون می‌دادند؛ پس عالم ممکن دیگر قابل فرض است که در آن «کلیتون پیروز نخواهد بود».

محصل کلام آنکه هیچ دلیلی وجود ندارد که اگر درمورد کسی «فرضهای خلاف واقع» (counterfactual situation) می‌کنیم، نتوانیم از خود او صحبت کنیم و گویی باید از مشابه او گفتگو کنیم. اینها از قبیل لزوم ما لایلزم است.

البته، چنانکه گفتم، اگر بنا باشد عالمنمکنه را بتمامه به نحو توصیفی ارائه کنیم و به جای اشاره به اشخاص از طریق اسماء خاص، از اوصاف کمک بگیریم، مسأله فوق طبعاً پیش خواهد آمد. اما کلام در این است که چنین تصویری از عالمنمکنه نادرست است. ما با اشاره به شخصی می‌گوییم «فرض کنید این مرد در انتخابات پیروز نمی‌شد»، یعنی در ظرف مفروض که خلاف واقع (counterfactual) است باز به همین مرد اشاره می‌کنیم، نه به شخصی مشابه که اوصاف وی را دارد.

بنابراین امکان چنین عالم ممکنه یا عالم تقدیری، خود مسأله‌ای است؛ ولی هرگاه شهود و ارتکازمان، امکان چنین عالمی را امضا کرد، دیگر در اشاره به نفس موضوع عالم فعلی، در عالمی

ممکن و تقدیری، مشکلی نخواهیم داشت.

۳. دال ثابت^(۱)

در فصلهای پیش، از اصطلاح «دال ثابت»(rigid designator) بسیار یاد شد. «دال ثابت» در مقابل «دال غیر ثابت» است. الفاظ و عباراتی که بر اشیاء دلالت می‌کنند، به دو صورت مختلف این دلالت را به انجام می‌رسانند: گاه لفظ یا عبارت در همه عوالم ممکنه و یا در همه ظروف (اعم از واقع و غیر واقع) به طور یکسان بر مدلول خویش دلالت می‌کند (و به تعبیر دیگر مدلول ثابتی دارد)؛ و گاه مدلول در عوالم مختلف، مختلف است. در صورت اول دال را ثابت و در صورت دوم غیر ثابت می‌نامند. به نظر کریپکی، اسم خاص، دال ثابت است و اوصاف، دال غیر ثابت. اسم خاصی مثل «سعده» در همه عالمهای ممکن و تقدیری، بر همین ذات خاص دلالت می‌کند. هیچ عالمی را نمی‌توان تصور کرد که در آن مدلول «سعده» سعدی نباشد. البته ممکن است عالمی را تصور کنیم که در آن سعدی، «سعده» خوانده نشود، ولی نمی‌توان عالمی را تصور کرد که در آن اسم خاص «سعده» (چنانکه در این عالم وجود دارد) بر همان ذات دلالت نکند. به عبارت دیگر لفظ خاص «سعده»، چنانکه میان ما معهود است، بر ذات در تمام عوالم ممکن دلالت می‌کند؛ ذاتی که در همه عوالم یکسان است؛ اما اوصاف چنین نیستند. وصف «نویسنده گلستان» گرچه در عالم فعلی به همان شخص و ذاتی دلالت می‌کند که مدلول «سعده» نیز هست، ولی در عالم

1- rigid designator.

ممکن و خلاف واقع^(۱) دیگری، بر شخص دیگری دلالت می‌کند. عالمی را تصور کنید که در آن سعدی، یعنی همان ذاتی که با اسم خاص «سعدی» در عالم فعلی به وی دلالت می‌کنیم، اصلاً درس نخوانده بود و «گلستان» را ننگاشته بود و بلکه شخص دیگری نویسنده گلستان بود. در این صورت محکّی و مدلول «نویسنده گلستان» آن شخص دیگر است و نه سعدی. پس اوصاف در دلالت خود نسبت به عوالم مختلف ثابت نیستند. در عالم فعلی بر ذات خاصی دلالت می‌کنند و در عالم فرضی و تقديری دیگری، بر ذات دیگری. همان طور که از مطلب بالا پیداست، تز «دال ثابت» با تز «عوالم ممکنه» و همین طور تز «وحدت هویّت در طی عوالم ممکنه» مرتبط است، ولی در هر حال ریشه آن – چنانکه در فصل دوم گذشت – به نوعی ارتكاز نسبت به دلالت اسم خاص و در نتیجه شرایط صدق قضایای متضمن آن بر می‌گردد.

سؤال مهمی که باقی می‌ماند این است که آیا واقعاً همه اوصاف در دلالت خویش غیر ثابتند؟ با تأمل می‌توان موارد متعددی یافت که در آنها وصف به صورت ثابتی دلالت می‌کند. به عنوان مثال وصف «کوچکترین عدد اول» در همه عوالم ممکنه بر «۲» دلالت می‌کند. یعنی نمی‌توان عالمی را تصور کرد که در آن «کوچکترین عدد اول»، عدد ۱۷ – مثلاً – باشد. درمورد همه قوانین ریاضی این مطلب ثابت است و لذا اوصافی که به نحوی از این قوانین اتخاذ شده باشند، در دلالتشان ثابتند. مثلاً وصف «حاصل جمع ۷۵ و ۷۵» همواره ۱۴ را نشان می‌دهد. نمی‌توان ظرفی را تصور نمود که این حاصل جمع معادل ۱۵

شود.

از طرف دیگر با «تقييد اوصاف به عالم خاص» می‌توان وصف را به شکل «دال ثابت» درآورد. مثلاً درست است که «نويسنده گلستان» دال غیر ثابت است، ولی «نويسنده گلستان در عالم فعلی» وصفی است که در همه عوالم تنها بر ذات واحد و يكسانی صادق است و آن همان «سعدي» است. پس با تقييد اوصاف به عالم فعلی (يا هر عالم دیگری) می‌توان دال ثابت از آن ساخت.

كريپکي خود به اين نکات متفطّن است. او در انتهای مقدمه جدید خود بر كتاب تسميه و ضرورت، به طور سربسته اشاره می‌کند که «دلالت ثابت» خود به دو نحو ممکن است: دلالت ثابتی که قانوناً چنین است(*de jure*)، و دلالت ثابتی که صرفاً به طور اتفاقی ثابت مانده(*de facto*) است. وي سپس اضافه می‌کند که تز اساسی او اين است که اسم خاص دارای دلالت ثابت قانونی است. يعني اصلاً کارکرد اسم خاص همين است. اصل روی آوردن به «اسم خاص»، در قبال بقیه دوال، برای همين بوده است که بتوان قانوناً بر ذات واحدی در همه عوالم ممکنه دلالت کرد، بخلاف اوصاف. دلالت اوصاف، حتی اگر ثابت هم باشد، اين شائني نیست که برای اوصاف تقنين شده باشد، بلکه پديدهای است اتفاقی وعارضی.^(۱)

۴. قضایای اتحادیه

در باره قضایایی که مبین اتحادند این سؤال مطرح می‌شود که آیا این قضایایا ضروری هستند و یا ممکن. بحثهای زیادی در این باره

صورت گرفته است. اگر دو طرف اتحاد را اوصاف تشکیل دهند، شکنی نمی‌توان کرد که این گونه قضایای اتحادیه، می‌توانند ممکنه باشند؛ مانند قضیه «رئیس جمهور فرانسه، تاجر است». عمدۀ بحث بر سر قضایایی است که دو طرف اتحاد در آنها، اسماء خاص است؛ مانند «هسپروس همان فسفروس است». آیا چنین قضایایی می‌توانند ممکنه باشند؟ نظری این مطلب را می‌توان در قضایایی جست که از تئوریهای علمی سرچشمه گرفته‌اند.

بسیاری اوقات در تئوریهای علمی نور با امواج الکترو مغناطیسی یا امواج مخصوص یا جریانی از فotonها یکی دانسته می‌شود و همین طور گرما با حرکت ملکولها و یا صوت با حرکات هوا، الى آخر.

سؤال این است که آیا این قضایای اتحادیه ممکنه هستند یا ضروریه؟ بسیاری معتقدند که این قضایا ممکنه‌اند. حقایقی هستند که از طریق اکتشافات علمی بدانها رسیده‌اند. کاملاً ممکن بود که نور، جریانی از فotonها نباشد، یا گرما حرکت ملکولها نباشد، گرچه در واقع چنین است. از همین جا می‌توان نادرستی سخن پاره‌ای از فیلسوفان را یافت که مدعی هستند در پاره‌ای از مفاهیم روحی، مانند درد، حقیقتی وجود ندارد، مگر آثار مادی‌ای که در مغز یا بدن رخ می‌دهد (تر اتحاد «identity thesis»). اشکال این نظر این است که ما با کشفی علمی به رابطه این دو امر، یعنی «درد» و «آثار مادی مغز یا بدن»، می‌رسیم. این رابطه یک رابطه امکانی است. واقعاً ممکن بود درد با این آثار مادی تلازمی نداشته باشد و این خود کاشف از این است که معنای درد غیر از دارای حالات مغزی خاص بودن است.

این ملخّص نظر کسانی است که قضایای علمی از نوع فوق را امکانی می‌دانند.

بنابر این مناسب است درباره قضایای اتحادیه در دو مقام بحث شود: مقام اول قضایای اتحادیه در اسماء خاص؛ مقام دوم قضایای اتحادیه در ماهیات علمی، همچون نور، گرما و امثال آن. بحث از مقام دوم را موكول به بخش سوم می‌کنیم و در اینجا فقط به مقام اول می‌پردازیم.

در باره قضایای اتحادیه در اسماء خاص نزاع معروفی بین کواین و مارکوس (R.B.Marcus) وجود داشته است. مارکوس قضایای اتحادیه در اسماء خاص را ضروری می‌داند. چه آنکه اگر کسی Cicero و Tully را متّحد می‌داند و آنها را واقعاً «اسم» می‌پنداشد، قهراً باید قضیه اتحادیه فوق را ضروری بداند. مارکوس می‌گوید اسماء صرفاً برچسبی هستند برای مسمّای خودشان؛ لذا گویی دو برچسب بر شیء واحدی زده شده که قهراً لازمه آن وجود اتحاد ضروری بین دو مسمّاست.

کواین در پاسخ می‌گوید: فرض کنیم در هنگام غروب آفتاب، نام هسپروس را به صورت برچسبی بر ستاره‌ای زدیم و صحّحگاهان نیز همین طور. بعد معلوم شد هر دو برچسب بر ستاره واحدی واقع شده است، این یک کشف علمی است که مسمّای آن دو اسم یکی است، نه صرف یک توتلوژی. و این مطلب مخصوص به اتخاذ تصوری توصیفی اسماء خاص نیست. بنا بر مبنای مارکوس هم که اسماء را صرفاً برچسبی می‌داند برای مسمیّات، تمام است.

کریپکی از مارکوس سخن دیگری نقل می‌کند. وی در

مباحثه اش با کواین گفته است اگر شما در قضایای اتحادیه واقعاً با اسماء خاص روبرو باشید، مراجعه به یک لغتنامه خوب به شما نشان خواهد داد که آیا محکت آن اسماء با هم یکی هستند یا نه. بنابر این علم به اینکه «هسپروس همان فسفروس است»، نیازی به تجربه ندارد و علم حاصل، طبعاً اکتشافی علمی نیست.

این سخن ارتکازاً برای بسیاری غریب و نادرست می‌نماید و چون آن را ناشی از اعتقاد به ضروری بودن قضایای اتحادیه می‌دانند، معمولاً این نظر، یعنی ضروری بودن قضایای اتحادیه، را به سبب لازمه غریب و نادرستش، طرد می‌کنند.

راسل نیز در مورد اسماء خاص واقعی، تحقیق اکتشافی علمی دایر بر اتحاد دو اسم (به لحاظ مسماشان) را معقول نمی‌داند. چون اسماء خاص واقعی در نزد راسل، شبیه اسماء اشاره‌اند که باید به نحوی در حضور مسماً باشند. به همین نحو اسمائی که برای محسوسات و مدرکات حسی وضع می‌شوند، اگر در طی قضیه‌ای اتحادیه واقع شوند، این قضیه متعلق اکتشافی علمی واقع نمی‌شود و بحث تجربی درباره آن معنا ندارد.

اما سخن کریپکی در این میان چیست؟

کریپکی معتقد است قضیه‌ای مثل «Cicero همان Tully» است می‌تواند قبلی نباشد و، در عین حال، ضرورت واقعی خود را حفظ کند. اما امکان اینکه قضیه فوق قبلی نباشد، از این روست که واقعاً انسان می‌تواند با لفظ Cicero به شخصی دلالت کند و با لفظ Tully به همان شخص دلالت کند و در عین حال خود نداند که آن دو شخص متحدند. اما ضروری بودن قضیه فوق از آن روست که اسماء

خاص در همه عوالم بر مسمای خود دلالت می‌کنند و لذا اگر در عالم فعلی Tully همان Cicero باشد، طبعاً در همه عوالم ممکنه چنین است؛ یعنی این اتحاد ضروری است. این نکته یکی از ثمرات نظریه دوازد ثابت کریپکی است.

سخن فوق تا حدی غریب به نظر می‌رسد؛ چه آنکه وقتی شخص در شبانگاه ستاره‌ای را فسفروس می‌نامد و در صحیح‌گاهان ستاره‌ای را هسپروس، این کاملاً ممکن است که واقعاً ستاره‌ای که شبانگاهان فسفروس نامیده شده غیر از ستاره‌ای باشد که صحیح‌گاهان هسپروس نامیده شده است. بنابر این چگونه گفته می‌شود که قضیة «هسپروس همان فسفروس است» ضروری است، با اینکه ممکن است در واقع غیر آن باشد؟

کریپکی در پاسخ می‌گوید: در این گفته خلطی صورت گرفته است. آنچه ممکن است، این است که شخص در صحیح‌گاهان همان ستاره شبانگاهان را فسفروس بخواند، و یا ستاره دیگری را. و به عبارت دیگر اصل تسمیه همان ستاره شبانگاهان به اسم فسفروس در صحیح‌گاهان، امری امکانی است. چه آنکه کاملاً معقول بود که وی در همان شرایط ستاره دیگری را به این نام بخواند. اما در ظرفی که همان ستاره را فسفروس نامیده است دیگر اتحاد بین فسفروس و هسپروس ضروری است.

البته حتی در ظرف تسمیه و پیش از کشف اتحاد دو ستاره، به معنایی می‌توان گفت یکی بودن آنها ممکن است. یعنی شخص می‌گوید ممکن است دو ستاره یکی باشند و هم ممکن است یکی نباشند. ولی این «ممکن بودن» به معنای احتمال است و نه امکان

واقعی؛ و این نکته مهمی است که بسیاری اوقات مورد غفلت قرار می‌گیرد. امکان واقعی، واقعیتی است عینی که در مقابل ضرورت و امتناع است و ربطی به علم و جهل ما ندارد، بخلاف امکان به معنای احتمال که به علم و جهل ما بر می‌گردد و لذا امری که به این معنا ممکن است، می‌تواند در واقع ضروری باشد.

پاره‌ای از فیلسفان براین نظرند که «اتحاد» رابطه‌ای نیست که بین شیء و خودش برقرار باشد؛ چه آنکه اتحاد ضرورتاً باید بین دو شیء باشد و نه یک شیء و خودش. و بنابر این مبنا درباره قضایایی مثل «همان Cicero Tully است» معتقدند که اتحاد بین شیء و خودش برقرار نیست، بلکه اتحاد رابطه‌ای است بین نفس دو اسم: ما می‌گوییم اسم Tully و اسم Cicero با هم متحدوند، هرگاه که مسمای آن دو یکی باشد.

فرگه در پاره‌ای مکتوبات قدیمتر خویش بر این عقیده بود و از منطق‌دانان جدیدتر، رُسر (J.B.Rosser) چنین نظری دارد.^(۱) وی می‌گوید: $x=y$ ، اگر x و y نام یک شیء باشند. او اضافه می‌کند که بیان اتحاد بین شیء و خودش یک امر بدیهی است، ولذا نمی‌تواند از قضیه‌ای مثل $x=y$ مقصود باشد.

کریپکی علاوه بر اشکالات دیگر به این نکته تذکر می‌دهد که اصلاً x و y در مثل $x=y$ ، از قبیل اسم خاص نیستند، بلکه متغیرند (variable) و بیان اتحاد بین متغیرها، نیازی به پدیده‌اسم خاص ندارد.

در هر صورت نسبت به اصل مسئله اتحاد در اسماء خاص،

چنانکه گفتیم این اشکال مطرح شده است که اتحاد رابطه‌ای است بین دو شیء و لذا نمی‌توان در بارهٔ مسمای اسماء خاص در قضیه اتحادیه قائل به رابطهٔ اتحاد شد.

کریپکی می‌گوید: این نظر که شیء ذاتاً نمی‌تواند با خود رابطه‌ای داشته باشد کلام نادرستی است. انسان می‌تواند بدترین دشمن خود باشد و نیز انسان می‌تواند سخت‌ترین منتقد خود باشد و امثال آن^(۱). بنابر این می‌توان تصور کرد اتحاد رابطه‌ای باشد بین شیء و خودش، و نکتهٔ فوق نمی‌تواند این نظر را رد کند.

۱- برای تعمیم بحث به مقالات کریپکی و دیوید ویگیز(D.Wiggins) که در دو منبع ذیل آمده است، مراجعه کنید:

1-S.Schwartz(ed.) *Naming,Necessity and Natural Kinds*.

2-R.J.Butler (ed.) *Analytical philosophy*.

بخش سوم

اسماء صور نوعیه

(اسماء جنس)

۷: دلالت در صور نوعیه □

V

دلالت در صور نوعیه

۱. مدلول اساماء جنس (صور نوعیه)

چنانکه در بحث پیش دیدیم ، فیلسفان تحلیلی بر سر محکی و مدلول اساماء جنس تأمل بسیار کرده‌اند . در این میان قضایایی که در آنها اتحادهای تئوریکی (theoretical identification) بیان می‌شود، بیشتر توجه آنان را جلب کرده است؛ مانند این قضیه که «نور جریانی از فotonها است»، «آب H_2O است»، «رعد و برق خالی شدن بار الکتریکی است» و «طلا عنصری است با عدد اتمی ۷۹».

بسیاری از فیلسفان و کسانی که با مباحث الفاظ سر و کار دارند، اوصاف اجناس یا صور نوعیه را داخل در معنای آن می‌دانند؛ در حالی که تأمل دقیقت بطلان این نظر را نشان خواهد داد. کانت در تفکیک میان قضایای تحلیلی و قضایای ترکیبی سخنی دارد به این مضمون:

«همه قضایای تحلیلی در کل مبنی بر قانون تناقض (law of contradiction) هستند، و در ذات خود ادراکاتی قبلی اند (ما تقدم: apriori)، چه مفاهیمی که آنها را

می‌سازد، تجربی باشد و چه غیر تجربی. زیرا محمول قضاوتهای تحلیلی موجبه در مفهوم موضوع اشراب شده است ولذا بدون تناقض نمی‌توان محمول را از موضوع سلب کرد... . به نفس همین دلیل، همه قضاوتهای تحلیلی، قبلی (ما تقدم) هستند، اگرچه مقاہیم آن تجربی باشند، همچون قضابت: «طلا یک فلز زرد است». برای علم به این قضیه، غیر از مفهوم «طلا» به عنوان فلزی زرد رنگ، به هیچ تجربه‌ای نیاز نداریم. این در واقع نفس همان مفهوم طلاست و لذا برای فهم این قضیه فقط باید به تحلیل مفهوم طلا پردازیم و نیازمند جستجویی و رای آن مفهوم نیستیم.^(۱)

کریپکی بعد از نقل این کلام، ابتدا خدشهای بر کلام کانت مطرح می‌کند که بیشتر جنبه صوری دارد. متنی که کریپکی نقل می‌کند متضمن این نکته است که «فلز زرد» عیناً همان مفهوم «طلا» است. کریپکی خود مردّ است که واقعاً گفته کانت همین باشد و می‌گوید با مراجعة به متن آلمانی کتاب، تغییری در نظرش حاصل نشده است؛ یعنی متن آلمانی هم مفید عینیت دو مفهوم است، گرچه توانایی خود را در مورد فهم متن آلمانی تا حدی مورد تردید می‌داند.

در ترجمه انگلیسی از کتاب کانت، که در اختیار نویسنده است، تعبیر «عینیت»(the very concept) وجود ندارد، بلکه تعبیر «ساختن» و «تشکیل» دادن (constitute) آمده است و در ترجمه فارسی کتاب کانت^(۲) تعبیر «مقوم» آمده است: «آنچه مقوم مفهوم طلاست همین است».

کریپکی می‌گوید اگر مراد کانت این باشد که معنای طلا همان فلز زرد است، کلام بسیار غریب و نادرستی است و لذا می‌گوید کلام کانت را بر این حمل می‌کنیم که فلز زرد جزئی از معنای طلاست. حال مدعای کانت این است که علم ما به اینکه طلا فلز زردی است، مقدم بر تجربه است و لذا نمی‌توانیم از ناحیه تجربه کشف کنیم که چنین قضاوتی نادرست است. آیا چنین ادعایی صحیح است؟ در مورد فلز بودن طلا بحث تا حدی مشکلتر به نظر می‌رسد. چون ابتدا نیازمند تعریف صحیح و صریحی از فلز هستیم، در حالی که تعاریف مذکور برای فلز مختلف است و یاحد اقل چنین به نظر می‌رسد. بنابر این بهتر است بحث را بر سر زردی طلا ببریم.

آیا زردی مقوم مفهوم طلاست؟ فرض کنیم بر اثر عوامل جغرافیایی و آب و هوایی، خطای باصره بر همه حاکم باشد و لذا آنچه را زرد می‌پندارند، در واقع، قهوه‌ای یا سرخ باشد. و فرض کنیم که این خطای باصره بر اثر تغییرات جویی زمانی برطرف شود و همه طلا را به رنگ قرمز ببینند. آیا در این صورت یکباره اعلام خواهد شد که «طایی وجود ندارد»، یا اینکه گفته می‌شود «طلا که گمان می‌رفت، زرد باشد، قرمز از کار در آمد». گفته اول لازمه رأیی است که زرد بودن را مقوم معنای طلا می‌داند، بخلاف گفته دوم، که آن را مقوم مفهوم نمی‌داند، بلکه صرفاً از اوصاف آن می‌شمرد؛ اگرچه از اوصاف ضروری باشد.

به وضوح ارتکاز هر کسی قضاوت خواهد کرد که گفته اول درست نیست و این کاشف از آن است که «زردی» در مفهوم «طلا» اشراب نشده است.

نکته اصلی این است که ما لفظ «طلا» را به عنوان لفظی برای یک نوع معین از اشیاء به کار می‌گیریم. این نوع معین گمان می‌شود که اوصافی را واجد است و بعد هم معلوم می‌شود که این گمان درست نیست. از طرف دیگر ممکن است جوهری دیگر بیاییم که همه اوصاف مشخصه این نوع را واجد باشد؛ مثلاً همچون طلا، فلز باشد و زرد، ولی معلوم شود که فی الواقع طلا نیست و صورت نوعیه دیگری است؛ صورت نوعیه‌ای که فقط ظواهر طلا را دارا بوده و غیر آن است.

ممکن است گفته شود که در این موارد ما معنای طلا را تغییر داده‌ایم. طلا در ابتدا معنای موسعی داشته که همه فلزات زرد رنگ را شامل می‌شده است. و چون بعداً کشف شد که فلزات زرد رنگ خود چند دسته‌اند و خواص جدیدی برای یک قسم آن ظاهر شد، معنای اعم طلا را به معنای اخض آن تبدیل کرده‌ایم.

این گمان درست نیست. به شهادت همان نکته‌ای که در پیش ذکر کردیم، با یافتن خواص جدید، واقعاً معنای طلا عوض نمی‌شود، تنها کشف می‌شود که طلا، وصفی نورا داراست که قبل از آن خبر نداشتمیم.^(۱)

مانند این مثال، موردی است که پل زیف (paul ziff) در کتاب تحلیل معنایی^(۲) مطرح کرده است. اگر کسی پرسد پلنگ چیست، ممکن است جواب دهیم: «حیوان چهار پایی که شبیه گربه است (یا گربه سان) با رنگ کذا آیا چنین جوابی درست است؟

وی می‌گوید خیر! چون می‌توان تصور کرد که در حین جنگل زدایی از منطقه‌ای، انسان با پلنگ سه پایی برخورد کند و بگوید: «بین، یک پلنگ سه پا». این گفته تناقض در نفس معنا و تصورات (contradictio in adjecto) نیست. در حالی که اگر «چهارپا» بودن از مقومات مفهوم «پلنگ» بود، باید این گفته متنضمن تناقض در نفس معنا و تصورات بود.

این ماحصل استدلال زیف است. البته باید به این استدلال مقدمه‌ای اضافه کرد تا منتج باشد. چون کسی می‌تواند ادعا کند که خود «سه پا» بودن قرینه‌ای است برای رفع ید از معنای اصلی «پلنگ»؛ و به عبارت دیگر لفظ «پلنگ» در عبارت «پلنگ سه پا» در معنای مجازی به کار رفته و لذا تناقضی در مفاهیم این مرکب نیست. برای تمام شدن استدلال باید ادعا کنیم که وجود آن در تعبیر فوق مجازی به کار نرفته و لفظ «پلنگ» در معنای همیشگی خود استعمال شده است.

کریپکی در اینجا اشکال دیگری مطرح می‌کند. وی می‌گوید ممکن است در مقابل استدلال فوق کسی مدعی شود که مفهوم پلنگ از همان «مفاهیم دسته‌ای» (cluster concept) است که دارای طیف مشککی از معانی به نحو عدم تعیین است و لذا پلنگ هم بر چهارپا بتمامه صدق می‌کند وهم بر سه پا بتمامه.

در پاسخ به این اشکال می‌گوید، می‌توان فرض دیگری مطرح ساخت که مفهوم دسته‌ای در آن قابل تطبیق نیست. فرض کنیم اصلاً همه پلنگها در اصل دارای سه پا هستند و خطای باصره موجب شده که آنها را چهارپا بینیم. آیا وقتی این حقیقت آشکار شود، می‌گوییم

«پلنگی وجود ندارد»؟ یا «کشف شده است که پلنگها همه سه پا هستند»؟ کلام اول مقتضای مقوم بودن چهارپایی در مفهوم پلنگ است و کلام دوم مبتنی بر خروج این امر از مفهوم «پلنگ» است، و بوضوح کلام اول نادرست است.

از طرف دیگر می‌توان فرض کرد نوعی دیگر در عالم وجود دارد که کاملاً غیر از نوع پلنگ است، ولی در همه اوصاف ذکر شده با پلنگ یکی است. یعنی اوصاف ظاهری آن دو متعدد است، گرچه به لحاظ ساختمان داخلی با هم متفاوتند. پس آیا باید حکم کنیم که این دو نوع، چون اوصاف معروف پلنگ را واجدند، یکی هستند. یا اینکه باید گفت این نوع غیر از پلنگ است، ولو آنکه در اوصاف ظاهری با آن یکی است.

در اینجا نیز ارتکاز همه حکم می‌کند که گفته اول نادرست است. چون واقعاً آن نوع دیگر از نوع پلنگها نیست. پیشفرض این حکم ارتکازی این است که ما در جوامع خودمان الفاظی چون پلنگ و امثال آن را برای نوعی خاص از حیوانات یا صورت نوعیه خاصی، که با اوصاف بدان اشاره می‌کنیم، وضع می‌کنیم. مدلول لفظ پلنگ صورت نوعیه خاصی است و لذا از هر صورت نوعیه دیگر جداست، ولو اینکه ندانیم مقومات این صورت نوعیه کدام است. بنابر این گویی از پیش گفته ایم که ما لفظ پلنگ را برای صورت نوعیه خاصی به کار می‌بریم و هرچه که، فی الواقع، این صورت نوعیه را واجد نباشد، ولو آنکه در تمام اوصاف ظاهر با آن یکسان باشد، از حیطه مفهوم پلنگ خارج است. نیازی نیست برای این قرارداد یا تصمیم جمعی بدانیم اوصاف یا ساختمان داخلی پلنگ، یعنی صورت نوعیه مشارالیه،

کدام است.

در مقابل این فرض، فرض دیگری وجود دارد و آن اینکه شیئی پلنگ باشد، ولی در عین حال هیچیک از اوصافی که با آن پلنگ را مشخص کرده‌ایم، دارا نباشد. مثلاً بعد مکشوف شود که این اوصاف همه بر اثر خطای باصره بوده است. کریپکی این فرض را ممکن می‌داند.

پاتنم در زمینهٔ اسماء جنس نظری شیئی کریپکی دارد، گرچه در پاره‌ای امور با یکدیگر اختلاف دارند. قضیهٔ «گربه‌ها حیوانند» در نظر پاتنم دارای ضرورتی است کمتر از قضیهٔ «مجرد‌ها ازدواج نکرده‌اند». کریپکی این گفته را نقطهٔ ضعفی در رأی او می‌داند که تفصیل این مطلب در بند آیندهٔ خواهد آمد. اما در مورد مدلول اسم جنس، رأی هر دو بسیار قریب به هم است. اگر روزی کشف شود گربه‌ها اصلاً حیوان نیستند، بلکه از جنس روحی پلید یا شیطانند، از نظر هر دو، هنوز «گربه» بر هر دو صادق است و کشف مذکور موجب نمی‌شود که بگوییم گربه‌ای وجود ندارد، بلکه فقط ثابت می‌شود که گربه‌ها- که گمان می‌رفت نوعی حیوانند- از جنس روحی پلیدند. مفهوم اصلی «گربه» نوع معینی از انواع است، صورت نوعیهٔ خاصی است که با اشاره به مثالهایی از آن، به آن نوع اشاره می‌کنیم؛ بدون آنکه تفصیل اجزای ماهیت در معنای آن دخالت داشته باشد.

۲. اوصاف ضروری در صور نوعیه

آیا قضایایی مثل «گربه‌ها حیوانند» یا «طلای فلز زرد رنگی است» قضایای ضروریند یا امکانی؟ در اینجا ضرورت و امکان به عنوان

اوصافی واقعی مذکور است و به نحوه علم و جهل ما بر نمی‌گردد. گرچه کریپکی معتقد است که قضایای فوق مقدم بر تجربه نیستند، به این معنا که قبل از تجربه، علم به صدق و کذبشنان نمی‌توان داشت. ولی این منافاتی با ضروری بودن آنها ندارد، و بحث هم بر سر این است که آیا این قضایای فی الواقع ضروریند؟

همان طور که گفتیم پاتنم این قضایا را کمتر از مثل «مجردها ازدواج نکرده‌اند» ضروری می‌داند. ولی شاید نظرش به جهت مقدم بودن بر تجربه باشد. چه آنکه قضیه دوم عموماً به عنوان مثالی برای قضایای تحلیلی آورده می‌شود و لذا حق این است که قضیه‌ای مثل «گربه‌ها حیوانند» تحلیلی نیست. اما آیا فی الواقع قضیه‌ای است ضروری یا امکانی؟

حق این است که این گونه قضایا ضروریند و لذا نمی‌توان گفت عالمی می‌توان فرض کرد که در آن «گربه‌ها حیوان نباشند». البته کاملاً ممکن بود که فی الواقع گربه‌ها حیوان نباشند، بلکه نوعی شیطان یا روح خبیث باشند، ولی حال که در عالم فعلی حیوانند، در هر عالم مقدار و مفروض دیگری نیز چنینند. اینکه گفتیم «ممکن بود گربه‌ها حیوان نباشند»، امکان را به معنای وصفی واقعی به کار نگرفته‌ایم، بلکه به معنای شناختی (epistemological) آن استعمال کرده‌ایم که در واقع به علم و جهل ما برمی‌گردد.

ملخص کلام اینکه در مفهوم «گربه»، حیوان بودن یا نبودن آن اشارب نشده است. گربه لفظی است برای نوعی خاص که با اشاره به پاره‌ای از مصادیقش به آن اشاره می‌شود. این نوع ممکن است حیوان از کار درآید یا غیر حیوان (که به علم و جهل ما برمی‌گردد)، ولی اگر

این نوع در عالم فعلی حیوان باشد، نمی‌توان فرض کرد که در عالم مقدّر و مفروض دیگری، واقعیت دیگری است. و این خصوصیت برای تمام اوصافی که جزء ذات یا از لوازم ذات یک شیء است، ثابت است. نمی‌توان فرض کرد که ماهیتی در عالم ممکن دیگری، فاقد جزئی از ذات خویش باشد و یا وصف لازم خویش را در بر نداشته باشد. در عین حال این گونه اوصافِ مقوم ذات یا لازم ذات، داخل در معنای اسماء اجناس نیستند و این نکتهٔ ظریفی است.

کریپکی مثالهای دیگری برای بیان این حقیقت ارائه می‌کند؛ مانند خاصیت «عدد اتمی ۷۹» برای طلا. طلا می‌توانست عدد اتمی ۷۹ نداشته باشد (توانستن به معنای شناخت شناسانه آن)، ولی حال که در عالم فعلی عدد اتمی آن ۷۹ است، در هر عالم ممکن دیگری نیز چنین است. چون «عدد اتمی معینی داشتن» یا از ذاتات یک شیء است و یا از لوازم ذات آن، که در هر صورت از آن شیء جدا شدنی نیست.

از اینجا روشن می‌شود که اکتشافات علمی دربارهٔ تشخیص ماهیت یک شیء، که به صورت قضایایی علمی بیان می‌شوند، ضروری نه امکانی، گرچه تحلیلی نیستند.^(۱)

بنابر این در قضیه‌ای مانند «آب H_2O است»، اولًا لفظ آب برای H_2O وضع نشده است، به طوری که اگر روزی معلوم شود آب H_2O نیست، دیگر لفظ آب بر این سیال معروف صدق نکند، بلکه H_2O بودن یا هر وصف دیگری، از معنای لفظ آب خارج است. ما آب را نوعی خاص می‌دانیم که با اوصافی ظاهری آن را تشخیص

می‌دهیم. این اوصاف ظاهری فقط مشیر به آن نوعند، نه اینکه داخل در معنای آن باشند.^(۱)

و ثانیاً H_2O بودن برای آب ضروری است. یعنی مبین و صفتی غیر قابل انفکاک است و لذا قضیه‌ای مانند «آب H_2O است»، به تفصیلی که گذشت، ضروری است نه امکانی.

البته در مورد ماهیات تئوریکی، مانند آب، گرما، نور و امثال آن، که علوم آنها را به صورت خاصی تعریف می‌کند، باید به این نکته توجه داشت که معنای این الفاظ با اوصافی مورد اشاره واقع می‌شود که ممکن است از لوازم آن معانی نباشند و لذا از آن معنا انفکاک یابند. مثلاً ممکن است «گرما» را از طریق وصف «ظهور خاص آن برای حواس» بشناسیم؛ ولی در عین حال این ظهر خاص ممکن است وصفی امکانی باشد. زیرا کاملاً متصور است که انسانی یافت شود که گرما چنین اثر خاصی بر حواس وی نداشته باشد. فراتر از این، وجود ما انسانها بر روی کره زمین امری امکانی است، پس ظهر اثرات گرما بر روی این موجودات امکانی هم خود امکانی است؛ مگر آنکه وجودشان مفروض و مقدار فرض شود.

در هر حال این امر ضرری به کیفیت ثبوت معنا برای لفظی مانند «گرما» ندارد. چه آنکه این اوصاف ظاهری، در واقع مثبت محکّی لفظند نه معنا دهنده به آن.

محصل کلام اینکه مدلول و محکّی خاصی برای لفظی مانند نور وجود دارد که آن را با وصف ممکنی مانند ظهر خاصش برای حواس ما مشخص می‌کنیم. این وصف، وصفی ممکن است نه

ضروری و لذا در عالمی مقدّر می‌تواند از نور منفك شود. ولی این وصف، بالأخره، کاشف از وجود حقیقتی است که آن حقیقت از ذات نور جدا شدنی نیست، مانند «جريانی از فوتون بودن». گرچه این حقیقت نیز خود جزء معنای «نور» نیست، بلکه حقیقتی است ضروری و ثابت برای نور (مقدّم ماهیت آن یا لازم ذات آن).^(۱)

علوم که در پی کشف ساختمان اشیاء هستند، اوصاف ضروری یک ماهیت، یا اجزای مقدّم آن را، می‌یابند. در عین حال این اوصاف ضروری جزء معنای شیء نیستند و لذا در مثل لفظ «وال»، چه ماهی باشد و چه پستاندار، معنای وال فرق نمی‌کند. گرچه اگر ماهی باشد، به نحوی ضروری چنین است و اگر پستاندار هکذا.^(۲)

۳. مقایسه نظر کریپکی و میل

از آنچه گذشت روشن شد که طبق نظر کریپکی کارکرد اسماء اجناس بسیار نزدیک به اسماء خاص است. استوارت میل اوصافی مانند گاو و نیز اوصاف معین و اسماء خاص را تحت عنوان اسم گرد می‌آورد. به نظر او اسم جزئی اگر در واقع وصف معین باشد، دارای «معنا» (connotation) است و اگر اسم خاص باشد، فاقد چنین معنایی است. از طرف دیگر وی تمام اسماء عام یا جنس را واجد «معنا»، به معنای فوق، می‌داند. «انسان» در واقع لفظی است برای مجموع اوصافی که شرط لازم و کافی برای انسان بودن را به دست می‌دهند؛ مانند حیوان بودن و ناطق بودن و پارهای جهات فیزیکی دیگر.

1-N.N.,PP.132-133.

2-N.N.,P.138.

در مقابل این رأی میل، سنت منطقی جدید، که فرگه و راسل ارائه کرده‌اند، میل را در باره اسماء جزئی خاطری، ولی نظر او را در باب اسماء جنس صائب می‌بیند.

در آراء فلسفی جدیدتر همین طریقه راسل و فرگه پذیرفته شده است، الا اینکه هم در باب اسماء جنس و هم در باب اسماء خاص، به جای اوصاف معین، دسته‌ای از اوصاف به نحو ابهام جایگزین گردیده، ولی از روح نظریه فرگه - راسل تقلید شده است.

نظریه کریپکی در مقابل این آراء، این است که رأی میل در باب اسماء خاص تقریباً رأی صحیحی است، بخلاف نظر او در باب اسماء اجناس که نادرست است. البته شاید پاره‌ای از اسماء عام، مانند «زرد»، «چاق» و «احمق»، متضمن اوصاف باشند، ولی در موارد قابل ملاحظه دیگری، مانند «گاو»، «پلنگ»، «انسان»، و هزاران اسم عام دیگر، نظر میل صحیح نیست. مسلماً این اسماء برای مجموعه‌ای از اوصاف وضع نشده‌اند. و البته این بدان معنا نیست که علوم نمی‌توانند پاره‌ای اوصاف ضروری برای این امور بیابند، بلکه سخن در این است که این اوصاف از دایره معنای لفظ، به تفصیلی که گذشت، خارجند.

نکته‌ای که باقی می‌ماند و خود مسئله‌ای قابل تأمل است، رفتار اسماء عامی است که از سنخ انواع طبیعی نیستند؛ مانند اوصاف مشتقی «عالُم»، «معلُوم»، «کاتِب» و حتی اوصاف غیر مشتق، مانند «چاق». ممکن است انسان گمان کند که دلالت الفاظ این اسماء بر محکی و مدلول آن، همچون دلالت اسماء جنس طبیعی است؛ حتی از پاتنم نقل شده که به چنین نظری قائل شده است، ولی التزام به این

معنا بسیار دشوار به نظر می‌رسد^(۱). ثمره‌ای که می‌توان بر این تفکیک متربّ کرد این است که اگر اسم عام، ماهیت یا نوع طبیعی باشد و لفظ برای صورت اجمالی این ماهیت وضع شده باشد، پس فهم تفصیلی مسماً و یافتن واقعیت آن، منوط به کشفی علمی است که پرده از واقعیت خارجی آن برگیرد. گرچه اوصاف واقعی و حتی اجزای تفصیلی ماهیت از مدلول و معنای لفظ خارج است، ولی شناخت تفصیلی مسماً منوط به کشفی علمی است و مراجعه به کتب لغت و استعمالات عرفی برای این منظور بی فایده است.

در مقابل، اگر اسم عام از سخن اوصاف باشد، چون لفظ «عالُم»، مدلول آن هر انسانی (شیئی) است که وصف علم را دارا باشد و در این مقام مراجعه به تئوریهای علمی و کشف خواص واقعی اشیاء اثربنی ندارد. گرچه «عالُم» بر امری عینی اطلاق شود، ولی آن شیء از آن لحاظ که عالم است ماهیتی جداگانه ندارد، تا دلالت اسم بر آن همچون دلالت اسم جنس طبیعی باشد. «عالُم» هر انسانی است که واجد وصف علم باشد و بنابر این تئوری دلالتِ راسل-فرگه در باره آن صادق است.

استفن شوارتز (Stephen Schwartz) بعد از بیان مطلب فوق معتقد می‌شود تحلیل جامعی از دلالت الفاظ و اسماء نیازمند هر دو تئوری است: هم تئوری سنتی راسل-فرگه و هم تئوری جدید کریپکی-پاتنم - دونه لان . در باب اسم خاص و اسم نوع طبیعی، تئوری جدید به واقع نزدیکتر است و در مورد اسم مصنوعات، مانند «صندلی»، و اسماء عام مشتق، مانند «عالُم»، « مجرد» و امثال آن،

تئوری دلالت سنتی درست‌تر است^(۱).

البته باید توجه داشت که پیکی هیچگاه ادعا نکرده بود که همه اسماء در دلالتشان به شکل اسماء خاص عمل می‌کنند. او پاره‌ای از الفاظ را استثنای کرده است.

ولی از این مهمتر، توجه به این نکته است که مشتقانی همچون «عالم» یا «کاتب» یا « مجرّد»، گرچه نسبت به وصفش که مبدأ اشتراق را تشکیل می‌دهد، همان گونه است که شوارتز می‌گوید، یعنی رجوع به کشفهای علمی در مورد ماهیات اشیاء ربطی به واقعیت مسمّا ندارد. ولی نسبت به ذاتی که قیام مبدأ به آن، مشتق را محقق می‌سازد، هنوز کشفهای علمی دارای نتیجه است. لفظ «عالم» مشیر به ذاتی است که متصف به علم باشد. می‌توان پرسید آن ذات چه خواصی دارد؟ آیا فقط انسانها می‌توانند عالم باشند یا هر شیئی می‌تواند عالم باشد و هکذا. درست مانند اسماء جنس طبیعی، همچون «آب»، که می‌توان از واقعیت مسمّا و ماهیت تفصیلی آن تئوریهای علمی پرده برگرفت.

بنابراین ثمره‌ای که شوارتز بر تفکیک فوق مترب کرده است، گرچه فی الجمله درست است، ولی به نحو اطلاق قابل قبول نیست و می‌توان گفت در الفاظ جنس غیر طبیعی (الفاظ جنس مشتق، یعنی اوصاف و اسماء جنس مصنوعی) نسبت به ذاتی که در مشتق اخذ شده است، وضع همچون سایر اسماء جنس طبیعی است.

بخش چهارم

کاربردهایی از بحث دلالت

۸: رد تئوریهای اتحاد

۹: اسم خاص در کلام

ردّ تئوریهای اتحاد

کریپکی در پایان کتاب تسمیه و ضرورت، پاره‌ای از تئوریهای اتحاد(Identity theories) را در باب رابطه نفس و بدن مورد بحث قرار می‌دهد. ربط این بحث، با مباحث قبلی کتاب وی، در وهله اول بسیار غریب می‌نماید. ولی وی سعی می‌کند با کاربردی ظریف از مدعای خویش، که «اتحاد بین دوآل ثابت ضروری است»، نشان دهد که تز اتحاد در تقریبهای مختلف خویش نادرست است.^(۱)

در این بحث، سه تقریب از تز اتحاد مطرح می‌شود:

۱. اتحاد انسان با بدن خویش.
۲. اتحاد احساسی خاص و شخصی با حالت مغزی خاص (مثلًا «درد» در رأس ساعت شش با حالت مغزی خاص در آن ساعت).
۳. اتحاد نوعی از حالات روحی(mental state) با نوعی از حالات فیزیکی(physical state) (مثلًا درد و تحریک فیبرهای C در

مغز).

البته، لااقل در نخستین برخورد، دلیلی وجود ندارد که این سه مدععا با هم تلازمی داشته باشند. لذا پارهای از فیلسوفان، همچون دیویدسن(Donald Davidson)، تقریب سوم را نفی کرده‌اند، ولی نوعی از تقریب اول یا دوم را پذیرفته‌اند. گرچه کریپکی معتقد است برهانهایی که در این بحث علیه تقریب سوم اقامه می‌کند، علیه تقریبهای دیگر هم وارد است.

بحث را از تقریب اول شروع می‌کنیم.

۱. تز اتحاد: تقریب اول^(۱)

دکارت همچون بسیاری از فیلسوفان قبل از وی معتقد بود که انسان یا روح، غیر از بدن است؛ چون روح می‌تواند بدون بدن به حیات خویش ادامه دهد. البته وی می‌توانست این برهان را از طرف بدن هم اقامه کند؛ به این بیان که بدن هم می‌تواند بدون روح وجود داشته باشد. بلکه این ادعا را می‌توان از حدّیک «امکان» فراتر برد و گفت بدن در هنگام مرگ بدون روح است. لذا اگر این نکته پذیرفته شود، خود دلیلی بر تغایر روح و بدن است.

البته این نظر مورد این اشکال واقع شده که انسان چیزی فراتر از بدن خویش نیست؛ چنانکه یک مجسمه چیزی فراتر از اجزای تشکیل دهنده وی و هیئت عارض بر آن نیست. ولی این چنین اشکالی قابل خدشه است؛ به همان بیانی که در فرض تغایر آنها در عالمی ممکن خواهد آمد.

یکی از اشکالاتی که بر دکارت شده، این است که مقدمه استدلال شما درست است، ولی چنان نتیجه‌ای از آن بر نمی‌آید. یعنی «روح» و «شخصیت انسان» می‌توانست بدن باشد و لذا غیر بدن، ولی خارجاً چنین نیست و روح و بدن متحددند. درست همان طور که ابن سینا می‌توانست نویسنده شفا نباشد، ولی خارجاً، نویسنده شفا بود و لذا ابن سینا نویسنده شفا متحددند.

کریپکی می‌گوید: این نحوه از استدلال قابل قبول نیست.

چون فرض کنید که لفظ «دکارت» را نامی برای شخصی خاص بدانیم B را نام بدن وی . اگر دکارت با B متحد باشد، از آنجا که هر دو دال ثابتند، این اتحاد باید ضروری باشد و لذا دکارت نمی‌تواند بدون B وجود داشته باشد و همین طور عکس آن . در حالی که مستدل، مقدمه برهان دکارت را پذیرفته است و فقط نتیجه را منع می‌کند. این نوعی تناقض است: اگر دکارت خارجاً با B متحد باشد، این اتحاد ضروری است و لذا نمی‌تواند بدون B در هیچ عالمی از عوالم موجود باشد. و در مقابل اگر دکارت بتواند بدون بدن موجود باشد، پس اتحاد دکارت B نمی‌تواند محقق شود .

قیاس این اتحاد با اتحاد ابن سینا و «نویسنده شفا»، قیاس مع الفارق است. نویسنده شفا نوعی وصف است و در بحثهای سابق گفتیم که اوصاف (غیر ذاتی) دال ثابت نیستند.

بنابراین فیلسفی که می‌خواهد تز دکارت را رد کند، باید مقدمه آن را نیز منکر شود؛ و این چیزی است که چندان روشن و بدیهی نیست و توجیهی برای آن ارائه نکرده‌اند. ^(۱)

۲. تز اتحاد: تقریب دوم

فرض کنیم که A نامی باشد برای حالت خاصی از احساس درد و B نامی برای حالت خاصی از مغز که ادعا شده با A یکی است. بداهتاً و ارتکازاً این درست است که B می‌توانست وجود داشته باشد، بدون اینکه A وجود داشته باشد؛ یعنی چنان حالت مغزی محقق باشد، بدون اینکه شخص احساس دردکند.

ولی قائلین به تز اتحاد، بار دیگر، با مسئله‌ای مشکل مواجه می‌شوند. A و B دو نامند و لذا دال ثابتند و اتحاد بین این دو ضروری است. یعنی اگر در عالم فعلی با هم متعدد باشند، ناگزیر در همه عوالم ممکنه متعددند و این همان معنای ضرورت است. یعنی B نمی‌توانست، در عالم ممکنی، از A جدا شود و این خلاف آن ارتکاز و بداهتی است که بدان اشاره کردیم.

ممکن است در حل مشکل فوق گمان شود که «امکان انفکاک B از درد بودن» نتیجه نمی‌دهد که B می‌تواند A نباشد. چه آنکه «درد بودن» برای A وصفی امکانی است.

پاسخ این گمان این است که «درد بودن» برای «درد» وصفی ذاتی است. هیچ امری ضروری‌تر از این وصف نمی‌توان برای «درد» یافت.

علی‌رغم وضوح این نکته، بسیاری استراتژی فوق را اختیار کرده‌اند. اینان گمان می‌کنند همانطور که وصفی امکانی، این سینا را نویسنده‌شنا می‌سازد، وصفی امکانی نیز، حالت مغزی را به صورت «درد» در می‌آورد. ولی، چنانکه گفتیم، «درد بودن» نمی‌تواند وصفی امکانی برای حالت روانی «درد» باشد. بنابر این اگر واقعاً حالت

فیزیکی مغز می‌تواند از درد منفک بشود، باید این به سبب امکانی بودن عدم اتحاد آن با درد باشد، نه امکانی بودن «درد بودن» برای درد. ولی دیدیم که امکانی بودن این عدم اتحاد مستلزم عدم اتحاد در همه عوالم است.^(۱)

در اینجا تذکر این نکته بی‌مناسبت نیست که عکس مسأله فوق هم صادق است: همان طور که حالت مغزی خاصی می‌تواند از درد بودن منفک شود، درد هم می‌تواند از حالت فیزیکی خاص در مغز جدا شود.

ملخص استدلال کریپکی در نفی این تقریب از تز اتحاد این است که اگر فیلسفی بخواهد تز اتحاد را مطرح کند، باید مقدمه استدلال دکارت را نفی کند یعنی نمی‌توان در هیچ عالمی تصور کرد که درد بتواند از حالت مغزی خاص منفک شود و همین طور عکس آن؛^(۲) والا با پذیرفتن امکان انفکاک، تز اتحاد معقول نیست.

۳. تز اتحاد: تقریب سوم

تقریب سوم اتحاد، که در پیش بدان اشاره شد، حالات روحی، مانند «درد»، را نوعی حالت‌های فیزیکی می‌داند؛ مثلًا تحریک فیبرهای C در مغز. در اینجا طرفین اتحاد دو امر کلی هستند: یعنی نوع درد با نوع حالت‌های فیزیکی، چون تحریک فیبرهای C، متعدد دانسته می‌شود. گمان قائلین به این نوع اتحاد، این است که ساختار این گونه اتحادها، شبیه ساختار قضایایی است که مبین ماهیات

1-N.N.,P.146.

2-N.N.,P.147.

تئوریکی هستند؛ قضایایی که، فی المثل، گرما را حرکت ملکولها می‌داند و یا نور را جریان فوتونها و هکذا.

نظریه معمول در باب این قضایا، آنها را امکانی می‌داند؛ در حالی که دیدیم در باب قضایای علمی- که میبن ماهیات تئوریکی هستند- چنین نظری صحیح نیست. اگر گرما، در واقع، حرکت ملکولها باشد، ضرورتاً چنین است و اگر نور، در واقع، جریان فوتونها باشد، ضرورتاً چنین است و هکذا.

اما اتحاد «درد» و «تحریک فیبرهای C» چه؟ آیا امکانی است یا ضروری؟

از بحثهای گذشته روشن شد که «درد» نوعی دال ثابت بر «نوع» است و همین طور تحریک فیبرهای C. و بنابر این اتحاد آن دو، اگر در واقع، محقق باشد، ناگزیر ضروری خواهد بود؛ چنانکه در قضایای اتحادی علمی بتفصیل گذشت.^(۱)

بدون تردید این نتیجه، یعنی ضروری بودن اتحاد بین درد و تحریک فیبرهای C خلاف بداهت است. ولی آیا ممکن نیست که طرفداران تز «اتحاد» بتوانند این خلاف ارتکاز و خلاف بداهت را توجیه کنند؟ همان طور که قضایای علمی در وهله اول امکانی به نظر می‌رسیدند، ولی با تأملی بعدی روشن شد که ضروری هستند.

کریپکی می‌گوید در باب قضایای علمی، گرچه ضرورت آنها خلاف ارتکاز است، ولی نوعی توجیه برای این «خلاف ارتکاز» وجود دارد؛ اما چنین توجیهی در باب ضرورت اتحاد میان درد و تحریک فیبرهای C وجود ندارد. بنابراین کسی که مدعی چنین اتحادی

می شود، درحالی که برهانی بر آن اقامه نکرده است، مدعی امری خلاف بداهت و ارتکاز است که هیچ توجیهی، لا اقل شبیه توجیه در باب قضایای علمی، نمی تواند بر آن اقامه کند.

حال بینیم چه توجیهی در باب قضایای علمی وجود دارد و چرا آن توجیه قابل تعمیم به تزهای اتحاد نیست.

در قضیه‌ای علمی، مانند «گرما حرکت ملکولهاست»، اگر کسی مدعی شود که «گرما می‌توانست حرکت ملکولهای را باشد»، در واقع مرادش این است: ما ممکن است با پدیده‌ای روبرو شویم که عیناً همان احساس، که گرما در ما پدید می‌آورد، در ما ایجاد کند و این پدیده حرکت ملکولها نباشد. و نیز ممکن است مرادش این باشد که: ممکن بود در زمین مخلوقاتی ساکن باشند که وقتی با حرکت ملکولها مواجه می‌شوند، احساس خاصی، که هنگام گرما در عالم فعلی بدانها دست می‌دهد(S)، در آنها ایجاد نشود و بلکه علت احساس حالت S در آنها پدیده دیگری بوده، که می‌توان آن را به دال ثابت دیگری، غیر از گرما، تسمیه نمود.

در هر حال گرچه هیچیک از این توجیهات ثابت نمی‌کند که «گرما می‌توانست غیر از حرکت ملکولها باشد»، ولی می‌تواند نشان دهد که چرا ما مایلیم چنین گمان کنیم که «گرما می‌توانست غیر از حرکت ملکولها باشد». ولی چنین توجیهی در رابطه با اتحادهای ادعا شده بین حالات روانی و حالات مغزی وجود ندارد. برای روشن شدن این نکته باید به توجیه مثال فوق برگردیم. در باب «اتحاد گرما و حرکت ملکولها»، آنچه واقعاً ممکن است، این نیست که «گرما می‌توانست حرکت ملکولها نباشد»، بلکه این است که حرکت ملکولها

می‌توانست موجود باشد، بدون آنکه گرما احساس شود. یعنی حرکت ملکولها می‌توانست بدون ایجاد احساس S موجود شود. ولی آیا مانند این نکته در باب اتحاد تحریکهای فیرهای C و درد وجود دارد؟ آیا می‌توان گفت درد در واقع، با تحریک فیرهای C متعدد است، و ضرورتاً هم متعدد است؛ ولی تحریک فیرهای C می‌توانست به صورت درد احساس نشود؟

حق این است که این گفته محضی ندارد. چون وجود واقعی درد، بعینه، وجود ادراکی آن برای مدرک است و احساس آن برای احساس کننده. نمی‌توان گفت درد همچون گرما است، ممکن است در واقع موجود باشد، ولی از ناحیه مدرک احساس نشود. اگر درد احساس نشود، در واقع نیست. بنابر این «اگر تحریک فیرهای C می‌توانست به صورت درد احساس نشود»، باید گفت «تحریک فیرهای C درد نیست».

با تأمل روشن می‌شود که این نکته درباره همه پدیده‌های روانی و روحی تعییم دارد. تفاوت میان این دو مثال: (مثال گرما و مثال درد)، در واقع این است که در اتحاد میان گرما و حرکت ملکولها، نوعی واسطه نسبت به مدرک این اتحاد وجود دارد، که آن «احساس گرما» است؛ در حالی که چنین واسطه‌ای در اتحاد میان درد و تحریک فیرهای C وجود ندارد.

به این ترتیب روشن می‌شود که با توجیه فوق نمی‌توان امکانی بودن اتحاد بین حالات روحی و حالات فیزیکی را، که ارتکازاً و بداهتاً روشن است، توجیه کرد.^(۱)

کریپکی می‌گوید این نکته را می‌توان به طریقی دیگر هم روشن کرد، بدون آنکه بخواهیم از اصطلاحات فنی گذشته استفاده کنیم. فرض کنیم خداوند این جهان را خلق کرده است. حال برای اینکه اتحاد بین گرما و حرکت ملکولها برقرار شود، چه باید بکند. به نظر می‌رسد آنچه لازم است صورت گیرد، این است که گرما خلق شود. این خلقت، بعینه، خلقت حرکت ملکولها است. لذا اگر حرکت ملکولها به حدّ خاصی برسد، گرما حاصل می‌شود، ولو اینکه هیچ ناظری وجود نداشته باشد که گرما را احساس کند. و همان طور که دیدیم این تصور ابتدایی که گرما می‌توانست حرکت ملکولها نباشد، تصوری خطاست و منشأ آن نکته دیگری است که گذشت. بنابر این در بارهٔ صدق اتحاد گرما و حرکت ملکولها، چیزی بیش از خلقت خود گرما لازم نیست. هرچند اگر بخواهیم این اتحاد ادراک شود، خداوند باید مخلوقی بیافریند که حرکت ملکولها را به صورت گرما احساس کند.

اما در مثال تحریک فیبرهای C، به نظر می‌رسد ارتکازاً اگر بنا باشد این گونه تحریکها، درد باشند، باید خلقت دیگری غیر از خلق تحریک فیبرهای C صورت پذیرد. اگر بپذیریم که ارتکازاً خداوند قادر است که تحریک فیبرهای C را به صورت درد درآورد، به طوری که انسانها آن را درد احساس کنند، معنای این سخن این است که رابطه درد و تحریک فیبرهای C ضروری نیست.^(۱)

حاصل سخن آنکه به نظر می‌رسد تطابق میان حالات روحی و حالات مغزی از نوعی امکان برخوردار است. از طرف دیگر دیدیم که

اتحاد میان آن دو مستدعاً ضرورت است. پس اگر تز اتحاد درست باشد، آن امکان ارتکازی باید منشأ دیگری، جز رابطه میان درد و تحریک فیبرهای C، داشته باشد. ولی دیدیم در قیاس با مثال گرما، این امکان نمی‌تواند از نحوه احساس پدیده ناشی شده باشد؛ چون درد بودن، بعینه، مساوی احساس درد شدن است. بنابر این در نهایت آن ارتکاز بدون توجیه می‌ماند.

البته صرف اینکه ما توجیهی برای آن ارتکاز نیافته‌ایم دلیلی بر بطلان تز اتحاد نمی‌شود، ولی مسلماً تقریبهای معمول تز اتحاد و تز ماتریالیسم را جداً دور می‌سازد.

ماتریالیسم باید بپذیرد که توصیف فیزیکی از عالم، توصیفی کامل از عالم است و اینکه هر پدیده روحی به لحاظ انتولوژیکی تابع پدیده‌های فیزیکی است و به صورت ضروری از آن ناشی می‌شود، ولی، در واقع، هیچیک از مدعیان تز اتحاد نتوانسته‌اند برهانی قانع کننده علیه این ارتکاز بدیهی بیاورند که واقع امر چنین نیست و چنین ضرورت و تبعیتی وجود ندارد.^(۱)

اسم خاص در کلام

بسیاری از گزاره‌های کلامی و، به صورتی عامتر، گزاره‌های دینی، متشکّل از لفظی هستند که بر خدا و اوصاف او دلالت می‌کنند. قضیه‌ای مانند «خدا وجود دارد» و یا «خدا عالم است»، متضمن لفظ «خدا»، «عالم»، «وجود» و نیز هیئت خاص در هلیّه بسیطه و هلیّه مرکبه است. این الفاظ خاص و هیئت‌ها، در گزاره‌های کلامی مسائل متعددی برانگیخته‌اند: از جمله اینکه آیا لفظ «خدا» در فارسی، «الله» در عربی، و «God» در انگلیسی و هکذا، اسم خاص است و یا امر دیگری (مانند اسم جنس یا وصف). همچنین اگر لفظ جلاله اسم خاص باشد، کیفیت دلالت آن بر مدلول و مسمای خویش چگونه است؟ در این فصل این مسائل را مورد بحث قرار می‌دهیم.

۱. لفظ جلاله اسم خاص است؟

در این سؤال عمدتاً نظر به موقعیت لفظ جلاله در زبان معطوف است

و اینکه عرفاً اسم خاص است یا اسم جنس یا وصف . اما تحلیل اسم خاص ، در نهایت ، چیست ، مسأله دیگری است که به دنبال خواهد آمد .

پُل زیف معتقد است که God در انگلیسی اسم خاص است و نه ضمیر و اسم جنس که با آوردن حروف تنکیر و غیر آن وحدت و تعدد آن روشن شود . وی اصل اینکه God اسم است را بدیهی می داند ، اما اسم جنس نبودن آن را از این نکته استفاده می کند که حرف وحدت و تعدد بر سر آن نمی آید ؛ یعنی نمی گوییم one God یا some God؛ در حالی که در اسم جنس می توان گفت : یک مرد یا چند مرد . همچنین God اسمی نیست که کمیت بپذیرد . مثلاً نمی توان گفت : «فلان مقدار از God وجود دارد» .

وی از مجموع این نکات ، استفاده می کند که لفظ God در جمله هایی مانند «God exist» اسم خاص است .^(۱)

میکائیل دورانت (Michael Durrant) در مقاله «معنای لفظ God» درست عکس دعاوی فوق را ادعا می کند و می گوید پتر گیچ (Peter Geach) از خیلی قدیمترها دعاوی فوق را نقض کرده است . پتر گیچ می گوید : God صورت جمع می پذیرد و حرف تعريف بر سر آن در می آید و اسماء عدد «خیلی» ، «بعضی» و «یک» بر آن مقدم می شود ؛ در حالی که هیچ اسم خاصی چنین نیست ، چنانکه فرگه بدرستی متعرض آن شده است . افزون بر این گیچ و آنسکوم استدلال می کنند تنها زمانی که God همچون لفظ قابل برای حمل وصف برآن ، تفسیر شود (غیر اسم خاص) می توان جمله «خدا موجود

است» را تأیید یا اثبات کرد.^(۱)

ولی حق این است که به نظر می‌رسد God در انگلیسی، به همان دلایلی که زیف گفته است، اسم خاص است . و نظیر آن لفظ جلاله «الله» در عربی است که حرف تعریف بر سر آن در نمی‌آید و حرف تعدد و وحدت نمی‌پذیرد و هکذا. لذا به نظر می‌رسد که «الله» نیز عَلَم است.

۲. کیفیّت دلالت لفظ جلاله

پس از پذیرش اینکه لفظ جلاله در زبان معمولی اسم خاص است، این بحث مطرح می‌شود که دلالت این لفظ بر مدلول و مسمای خود چگونه صورت می‌گیرد و آیا این دلالت می‌تواند بدون کمک گرفتن از اوصاف محقق شود یا نه بحث اخیر، به نوبه خود، به دو بحث دیگر منحل می‌شود:

- الف. دلالت در مطلق اسماء خاص دیگر چگونه است؟
- ب. آیا در خصوص لفظ جلاله نکته خاصی در دلالت وجود ندارد؟

اما بحث الف - اینکه آیا اسم خاص معمولی می‌تواند بدون کمک گرفتن از اوصاف، دلالت خود را به انجام رساند، مسأله‌ای است معربکه آراء، که در بخش اول کتاب تا حدی به آن پرداختیم. در اینجا فقط به چند نکته اشاره‌ای گذرا خواهد شد:

اول : کسانی که اخذ اوصاف را در دلالت اسماء خاص لازم می‌دانند، ممکن است مرادشان اخذ وصف درمعنای اسم خاص باشد

کما اینکه ممکن است مرادشان صرفاً تعیین مسمّا و محکّی باشد؛ بدون آنکه در معنای اسم دخالتی داشته باشد. بنابراین قائلین به اخذ وصف در اسم خاص می‌توانند خود دو گروه مختلف باشند. و البته واضح است که نحوه ابطال هر یک از این دو نظریه فرق می‌کند و پاره‌ای اشکالات وارد بر تئوری اول، از جمله اشکال توتولوژی شدن قضایا، بر تئوری دوم وارد نیست.

دوم: قائلین به اخذ اوصاف در دلالت اسماء خاص، از جهتی دیگر نیز به دو گروه تقسیم می‌شوند: کسانی که اخذ پاره‌ای اوصاف را به نحو تعیین، دخیل در دلالت می‌دانند؛ چون راسل و شاید فرگه؛ و کسانی که اخذ اوصاف را به نحو لا تعیین، در دلالت دخالت می‌دهند؛ مانند سرل.

سوم: در مقابل قائلین به تئوری توصیفی اسماء خاص، گروهی بالمره دخالت اوصاف را در دلالت انکار می‌کنند ^ا لآ در بعضی احوال، آن هم به نحو مشیریت، نه عنوانیت. مانند کریپکی، که معتقد است دلالت موجود در نزد ما به نحو زنجیردار از دلالتهاي گذشتگان حاصل آمده است و در دلالت اوليه از حضور مسمّا و اشاره حسّی به او یا اشاره با اوصاف کمک می‌گيريم؛ مانند اشاره به «زيد» به عنوان «کلاه سبز».

اینکه اوصاف می‌توانند دو کار کاملاً مختلف انجام دهنند (گاهی عنوان محض باشند، به طوری که مثل عنوان «عالم» حکایت از هر امری کنند که مبدأ علم را واجد باشد؛ و گاهی مشیر، به طوری که مبدأ علم دخالتی در مدلول و مراد نداشته باشد و لذا اگر خطأ در تطبیق شد، هنوز مدلول مدلول است و مشار الیه)، بحثی است بسیار

جالب و ثمرات علمی فراوانی هم بر آن بار می شود. پارهای از فیلسوفان تحلیلی، مانند دونه لان و کریپکی و لوئیس(D.lewis) در این مطلب غور بسیار کرده‌اند. اصولیان ما هم در بحث‌های متعددی از این تفکیک سود بسیار بردۀ‌اند که بر شمردن آن موجب اطاله کلام خواهد شد.

چهارم: به نظر می‌رسد ادله‌ای که کریپکی در نقد تئوریهای توصیفی، چه کلاسیک و چه جدید، چه معنا دهنده و چه معین مصدق، ارائه کرده است، جدّا حاسم است و لذا به نظر نمی‌رسد بتوان نوعی از این تئوریهای توصیفی را در باب اسم خاص معمولی اتخاذ کرد.^(۱)

بنابر این در خاتمه بحث الف، با پیشفرض گرفتن مراجعه به مطالب فوق، آنچه می‌توان گفت این است که تئوری توصیفی در اسماء خاص به طور کلی مواجه با مشکلات جدّی است و نمی‌توان آن را پذیرفت.

۳. موقعیت ویژه در دلالت لفظ جلاله

اما بحث ب. در این بحث این سؤال مطرح است که آیا دلالت در اسم جلاله، وضع خاصی ندارد؟ یعنی حتی اگر بپذیریم که دلالت در اسماء خاص معمولی، بدون کمک گرفتن از اوصاف، ممکن است، آیا در لفظ جلاله چنین مطلبی را می‌توان ادعا کرد و یا اینکه در اینجا مشکل خاصی وجود دارد؟

نکته‌ای که معمولاً باعث می‌شود تا برای لفظ جلاله حساب

۱- برای تفصیل این مبحث به بخش اول کتاب رجوع شود.

دیگری باز کنند، این است که دلالت در اسم خاص معمولی، اگر بدون وصف حاصل شود، به سبب این است که با مواجهه حضوری با مسمّاً بدان اشاره می‌کنیم و دلالت (لاقل اولیه) محقق می‌شود. اما این نکته در مورد خداوند، قابل تحقیق نیست: اغلب مردم، جز اولیا، دعوی مشاهده مستقیم خدا را ندارند. پس برای اینان دلالت بر خداوند جز از طریق اوصاف نمی‌تواند صورت پذیرد.

پل زیف درمقاله خود، «در باره خدا»، تقریباً این مسیر را طی کرده است. وی بعد از اینکه می‌پذیرد لفظ God در انگلیسی، اسم خاص است، می‌گوید ورود اسم خاص به زبان یا از طریق وسایط وراء زبانی (extra linguistic) است و یا از طریق وسایط داخل زبانی (intera linguistic). و مقصود از وسایط وراء زبانی، اشاره و امثال آن است که نیازی به کاربرد زبان ندارد. و مقصود از وسایط داخل زبانی، زبان و کاربردهای زبانی است که می‌توانند مسمّاً و مدلول را تعیین کنند. او سپس می‌گوید چون مواجهه مستقیم در باره خدا، لاقل برای عموم، تصور نمی‌شود، پس دلالت در باره خدا صرفاً از طریق داخل زبان صورت می‌گیرد. ما از این طریق دوم نیازمندیم که اوصاف و شرایطی را برای تعیین مسمّاً و دلالت بر آن به کار گیریم. لذا وی می‌گوید این مذعاً، با کمی مسامحه، می‌تواند همان تئوری توصیفی اسم خاص باشد. او معتقد است در مثل لفظ «ارسطو»، اگر گفتیم «ارسطو شاگرد افلاطون بود و در قرن دوم قبل از میلاد می‌زیست»، این اسم خاص از طریق اوصاف و شرایطی که برای ارسطو ذکر شده، وارد زبان گشته و لذا مسمّای اسم خاص، چیزی است که این شرایط و اوصاف را دارا باشد (ارضاء کند).

به نظر زیف این نکته را به نحو دیگری نیز می‌توان بیان کرد و آن اینکه: مجموعهٔ شرایط و اوصاف مذکور، تصویر ما را از مسمّاً و مدلول به دست می‌دهند. ما با وصف «شاگرد افلاطون» و «حیات در قرن دوم قبل از میلاد» تصوّر و تصویری خاص از محکت لفظ ارسطو داریم. و از آنجا که اوصاف مذکور همواره در حال تغییرند، به این معنا که در هر زمان اسم خاص را با اوصاف مختلفی مرتبط می‌سازیم، پس همواره تصویر ما از مسمّاً در حال تغییر است.

این ملخص بیان پل زیف در بارهٔ تعیین مسمّاً و مدلول اسم جلاله و کیفیت دلالت در آن است. چند نکته در باب سخن زیف جای تأمل و گفتگو دارد:

اول اینکه در نزاع بین تئوری کلاسیک توصیفی و تئوری جدید، به نظر می‌رسد زیف جانب تئوریهای کلاسیک را گرفته است و می‌گوید اوصافی که با دلالت مرتبطند و شرایط آن را به دست می‌دهند، اوصاف معینی هستند؛ مانند «شاگرد افلاطون» و «زیستن در قرن دوم قبل از میلاد» و امثال آنها. لذا او تصریح می‌کند که با تغییر این اوصاف تصویر ما از مسمّاً و محکت هم فرق می‌کند. وی سخنی از امکان اخذ اوصاف به نحو لا تعین، که مدعای تئوریهای کلاستر است، به میان نمی‌آورد.

دوم درست معلوم نیست در نزاع برس «معنا دهنگی اوصاف» و یا «تعیین مصدق» توسط آنها، کدام جانب را اختیار کرده است: آیا اوصاف را داخل درمعنای اسم خاص می‌داند و یا صرفاً آنها را برای تعیین مصدق لازم می‌بینند؟ از بعضی عبارات وی، اختیار شق اول برمی‌آید و از بعضی عبارتهای دیگر، اختیار شق دوم. به عنوان مثال

در جایی می‌گوید:

سؤال از اینکه اسم Dietrich of Leipzig محکی دارد و یا اینکه اصلاً Dietrich موجود بوده است و یا اینکه ... آیا موجودی بوده است که به تصور ما از Dietrich پاسخ دهد (مصدق آن واقع شود) همه سوالهایی هستند که تقریباً به یک نحو پاسخ داده می‌شوند.

به نظر می‌رسد وی در این کلام، این سوالها را معادل می‌داند و این به داخل دانستن اوصاف در معنای اسم خاص بسیار نزدیکتر است تا تعیین مصدق و محکی به آن.

او در جای دیگری به نحو صریحتی می‌گوید:

معنای (sense) سوال «آیا خدا وجود دارد»، بستگی به شرایطی دارد که با اسم خدا مرتبط‌نماید: و این شرایط از موردی به مورد دیگر و از زمانی به زمان دیگر فرق می‌کنند.

تعبیر sense و معنا، بسیار ظاهر و بلکه صریح در این است که اوصاف و شرایط را دخیل در معنای اسم خاص می‌داند.

اما عباراتی که اختیار شق دوم را تأیید می‌کند، این است که وی می‌گوید محکی اسم خاص - اگر محکی داشته باشد - آن چیزی است که شرایط و اوصاف مذکور را واحد باشد (ارضاء کند).

این چرخش از معنا به محکی نباید بی جهت باشد. مضافة اینکه وی سخنی از «معنای» اسم خاص به میان نمی‌آورد و همواره صحبت از محکی (referent) یا تصور (conception) می‌کند.

ورود تعبیر تصویر و یا تصور به کلام زیف، خود مشکل آفرین است. این درست است که تصویر یا تصور ما از شیئی، به معنایی، مجموعه اطلاعات و شرایطی است که از آن شیء در درست

داریم (تصویر ما از ماه عبارت است از مجموعه اطلاعاتی که درباره آن داریم. و این هم مسلم است که این تصویر همواره در حال تغییر است، چون اطلاعات ما این گونه است)، ولی تصویر به این معنا، یعنی «کل اطلاعاتی که درباره شیئی داریم» به هیچ وجه ربطی به معنای اسم خاص ندارد و حتی در اسم جنس هم وضع چنین نیست. همه اوصاف و اطلاعاتی که ما داریم، می‌توانند محمول اسم خاص و بلکه اسم جنس واقع شوند و لذا معقول نیست که در معنای اسم خاص یا اسم جنس داخل باشند، **و الا قضیة مشکل از آن را توتولوژیک خواهد کرد.** اطلاعات و اوصاف و شرایطی که زیف بر می‌شمرد، گرچه در تصویر ما از ماه دخیلند، بلکه طبق تعریف عین تصویر ما از ماه هستند، ولی داخل در معنای لفظ ماه نیستند. ما به نحوی غیر توتولوژیک می‌توانیم بگوییم «ماه هلالی شکل است»، در حالی که دخول اوصاف در معنای لفظ ماه این را منع می‌کند و هکذا. به نظر می‌رسد زیف از لفظی عرفی، یعنی «تصویر ما از شیء»، برای سرپوش نهادن بر مشکلهایی که در تصویر «معنای یک لفظ»، چه در اسم خاص و چه در اسم جنس وجود دارد، کمک می‌گیرد. به گمان ما عبارات زیف بیش از آن ابهام و اجمال دارد که در این گونه مقالات قابل اغماض است.

سوم: هارتشورن (C.Hartshorn) بر زیف ایراد گرفته که نفی مواجهه مستقیم، که در کلام زیف آمده، بدون دلیل است، بلکه تصویری از خدا، که قابل دفاع است، مستلزم این است که همه اشیاء و مخلوقات با او مواجهه مستقیم داشته باشند، گرچه خود از آن خبر ندارند.

این ایراد، به همین صورت موجود، بلا شبیه قابل دفع است. چه اینکه مواجهه مستقیمی که مخلوقات خود از آن خبر ندارند، نمی‌تواند مصحح دلالت لفظ «خدا» بر او شود. هارتشورن خود این دفع را می‌پذیرد و لذا آن را نکته مهمی در پاسخ به زیف نمی‌بیند.

۴. سخن هارتشورن

هارتشورن در نقد خویش بر کلام زیف متعرض نکته دیگری در رابطه با لفظ جلاله شده است، و آن اینکه اختلافی اصولی بین لفظ God و سایر اسماء خاص وجود دارد. وی از کیرکگارد(Kierkegaard) نقل می‌کند که «God یک مفهوم (concept) است نه یک اسم» و می‌گوید توضیح کیرکگارد نسبت به مفاد این جمله بسیار روشن است: افعالی که به خدا نسبت داده می‌شود، ممکن نیست که موجود دیگری انجام دهد. اوصافی که به خدا نسبت داده می‌شود مخصوص خود اوست و هیچ موجود دیگری نمی‌تواند با او شریک باشد و این نکته بسیار مهمی است. درباره خدا یک مفهوم ذاتاً یک مصدق دارد، به خلاف هر وصف دیگری که در مخلوقات یافت می‌شود. چه آنکه ذاتاً یک مصدق ندارند، بلکه می‌تواند بر تعداد نامحدودی افراد صادق آید. اگر گفته می‌شود «احمد بسیار مهریان است»، هیچ چیزی در وصف «مهریانی» وجود ندارد که نشان دهد این فقط احمد است که مهریان است و دیگری نمی‌تواند مهریان باشد. یک وصف را هر قدر با اوصاف تقيید بزنیم، ذاتاً مصدق منحصر پسدا نمی‌کند، به خلاف اوصاف خداوند، مثل «علم مطلق»، «قدرت مطلق» و امثال آن که جز یک مصدق نمی‌تواند داشته باشد.

استفاده‌ای که هارتشورن از این نکته می‌کند این است که «اشخاص» را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: اشخاصی که تعیین آنها از صرف مفاهیم فراتر می‌رود و نیاز به حقایق و اطلاعات تجربی دارد، و اشخاصی که شناسایی و تعیین آن با صرف مفاهیم میسر است. و چون شخصی که از طریق مفاهیم تنها قابل شناسایی و تعیین باشد، بجز خدا، نداریم، پس در واقع دو دسته اشخاص در کار نیست: در یک طرف دسته‌ای اشخاص معمولی هستند و در طرف دیگر تنها یک شخص. «آن شخص دیگر» خداست و دسته اشخاص، سایر مخلوقات.

هارتشورن می‌گوید این تمیز بین اشخاص، منطقی و مفهومی است (یا صوری)، نه ماذی (به معنای منطقی). ولذا از این نکته نتیجه می‌گیرد شواهدی که می‌خواهد وجود یک شخص معین از ناحیه خصوص مفاهیم (خدا) را ثابت کند، نمی‌تواند از سخن شواهدی باشد که وجود دیگر اشخاص معمولی را تأیید می‌کند: یعنی شواهد تجربی.

به نظر می‌رسد نکته‌ای که کیرکگارد بدان توجه کرده و هارتشورن آن را توضیح می‌دهد، نکته کاملاً صحیحی است و کم و بیش مورد توجه فیلسوفان اسلامی نیز بوده است. و چنانکه هارتشورن اشاره کرده، ممکن است این نکته در تقریر برهان وجودی بر خدا، و به طور کلی در اثبات قضیه «خدا وجود دارد»، تأثیر تامی داشته باشد. با وجود این هنوز تأثیر این نکته بر «تسمیه خدا» چندان روش نیست: آیا با توجه به نکته فوق بین «تسمیه خدا» و تسمیه افراد معمولی فرقی هست؟ اسم خاص در این دو مورد دوگونه دلالت

می کند؟

به نظر می رسد هارتشورن در اصل، تئوری توصیفی اسماء خاص را پذیرفته است، متنها بین دو دسته اوصاف فرق می گذارد. درحالی که تئوری توصیفی از بُن قابل خدشه است. ممکن است کسی بگوید دلالت اسم خاص اصلاً نیازی به اوصاف معین و انحصاری ندارد تا اینکه بحث شود کدامیک از اوصاف ذاتاً معین مصداقی خاص هستند و کدام اوصاف با کمک معلومات تجربی این تعیین مصداق را به انجام می رسانند.

پس اینکه هارتشورن از سکوت زیف، در این باب، تعجب می کند،^(۱) چندان موجه نیست. کاملاً ممکن است که کسی در عین پذیرفتن اختلاف اوصاف به نحو فوق، در مقام دلالت بین اسماء خاص معمولی و لفظ جلاله تفاوتی نبیند.

۵- نظریه الستون (Alston)

الستون در مقاله تقریباً مبسوطی که در باره دلالت بر ذات متعالی خداوند نگاشته، بر اساس مبانی کریپکی در اسم خاص مشی نموده و لذا آنچه در نفی تئوری توصیفی اسماء خاص بیان کرده، هیچ نکته جدیدی ندارد^(۲). تنها نکته قابل توجه در مقاله وی، مسئله خاصی است که در هنگام تطبیق نظریه کریپکی بر دلالت بر ذات الهی با آن مواجه می شویم. کریپکی، چنانکه مکرر گذشته است، معتقد است در دلالت اسم خاص به یک وضع اولیه نیازمندیم که وی اسم آن را

1- C.Hartshorne, *God's Existence*, P.212.

2-Alston, *Divine nature and human language*, PP. 103-117.

وضع اولیه(first baptism) می‌گذارد. هنگامی که واضح اولی در مقام وضع بر می‌آید، محکتی اسم خاص یا باید در محضر او حاضر باشد و یا اینکه با اوصافی خاص بدان اشاره کنیم. حال سؤال این است که درباره خداوند کدامیک از این دو شق ممکن است؟ و در صورت امکان هر دو، کدامیک عملارخ می‌دهد؟

الستون در آغاز می‌گوید می‌توان ادعای کرد خداوند در تجربه انسانها مشهود است و لذا انسانها می‌توانند با اسم خاص جلاله بروی دلالت کنند؛ همچون موارد دیگر که محکتی اسم خاص در شهود متکلم وجود دارد و تجربه می‌شود.

چون این ادعای مبتنی بر مقدمه‌ای است که چندان مورد توافق نیست، وی به وجه دیگری روی می‌آورد. غرض وی از این وجه هم بیان این نکته است که در همان وضع اولی هنوز نیازی به اوصاف نیست و دلالت مستقیم ممکن است. اما چگونه؟ الستون معتقد است بیشتر ما دینمان را، و از جمله سخنانی را که درباره خداوند بر زبان می‌آوریم، از جامعه‌ای که با آن در تماس هستیم، اخذ می‌کنیم. ما این مضامین دینی رانه از طریق وحی به دست می‌آوریم و نه همه آن را با عقل خود، مستقلان، تحصیل می‌کنیم. البته صرف اینکه نحوه سخن درباره خداوند (و با خداوند) را از جامعه اطرافمان تحصیل می‌کنیم، تئوری توصیفی اسم خاص را نمی‌کند. چه بسا جامعه، نحوه دلالت بر ذات الهی را از طریق اوصاف به ما تعلیم دهد، ولی در عین حال، آنچه در آغاز صورت می‌پذیرد، فراگیری دلالت بر ذات الهی از طریق مواجهه یا شرکت در افعال و احوالی است که در مانند پرستش و دعا و نماز و اعتراض و امثال آنها صورت می‌پذیرد. به ما

تعلیم می‌دهند که چگونه در این افعال و احوال شرکت بجوییم. و در عمل فرا می‌گیریم که مواجهه و تماس با خداوند چگونه حقیقتی است. هنگامی که به این اعمال و احوال آشنا شدیم، دلالت بر خداوند — که بخشی از این اعمال است — نیز حاصل می‌شود: ما به ذاتی دلالت می‌کنیم که موضوع پرستش و دعای ما است و پیشینیان ما هم به او دلالت می‌کرده اند. و اگر این امر به نحو صحیحی صورت پذیرد، ما نیز تجربه‌ای مستقیم از خداوند خواهیم داشت که خود می‌تواند سرسلسله زنجیره‌های تعلیم دیگری شود.

این چکیده تصویر استون از دلالت مستقیم است؛ ولی با کمی تأمل روشن می‌شود که سخن وی نیز چندان متین نیست. چگونه در عمل مواجهه و تماس با خداوند را تجربه می‌کنیم؟ آیا این همان برگشت به ادعای اولیه نیست که به جهت اختلافی بودن، خود وی از استناد به آن چشمپوشی کرده بود؟ از پاره‌ای عبارتهای فوق برمی‌آید که گویی ما در دلالت بر ذات الهی، به دلالت پیشینیان و جامعه اطرافمان اتکا می‌کنیم. اگر مقصود این باشد، پس خود این «اتکا»، حلقة دیگری است از زنجیره دلالتها کربپکی؛ در حالی که بحث در حلقات این زنجیره نیست. بحث استون بر سر آن وضع اولیه و دلالت اولیه بود و اینکه در آن دلالت اولیه نیازی به اوصاف نیست و «دلالت مستقیم» ممکن است.

به هر حال به نظر نمی‌رسد بیان استون هیچ مشکلی را حل کند. و به گمان ما موجهترین تصویر در دلالت بر ذات الهی، اتکا بر دلالتی است که پیامبران و اولیاء الهی از طریق مواجهه مستقیم و شهود حق تعالی انجام می‌داده‌اند.

به عنوان مثال پیامبر خاتم ما ﷺ از طریق شهود مستقیم لفظ «الله» را به کار می‌برد و ارادهٔ ذات حق تعالیٰ می‌کرد. دلالت برای او-که در مواجههٔ مستقیم آگاهانه بوده- کاملاً معقول و متصور است. دیگران که این لفظ را به کار برده‌اند و با پیامبر محشور بوده‌اند با اتکا به دلالتی که پیامبر انجام می‌داده، دلالت خویش را به انجام می‌رسانده‌اند و هکذا. و بدین گونه این اسم خاص در جامعه و بلکه جوامع مختلف شیوع یافته است.

البته غرض ما از «اتکا بر دلالت» اولیه این نیست که خود، آن را به نحو وصفی به کار گیریم، بلکه غرض اتکای خارجی و تکوینی است. توضیح فرق میان این دو نحوهٔ اتکا و اختلاف نظر استراوسن و کریپکی در بخش اول کتاب آمده است.

پایان

فهرست اعلام
کتابنامه

فهرست اعلام

<p>الستون ٢٢٨-٢٢٦</p> <p>انصارى، مرتضى ١١٠</p> <p>انشتين ٨٢</p> <p>ايونس ١٠٩</p> <p>ب</p> <p>باتلر ١٨٦</p> <p>بهار، محمد تقى ٩٧، ٩٨، ١٠٣</p> <p>بيكر ٧٧، ٩</p> <p>پ</p> <p>پاتنیم ١٣٧، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠٠</p> <p>٢٠١</p> <p>پلاتينجا، الويں ١٢، ١٦، ١٣٧</p> <p>١٤٧-١٤٥، ١٥١، ١٥٢ و ١٥٤</p> <p>. ١٦٨، ١٦٥-١٦٢، ١٥٩</p> <p>ح</p> <p>حافظ ٢٦، ٨٤-٨١</p> <p>حداد عادل، غلامعلی ١٩٠</p>	<p>آ</p> <p>آکوینی، توماس ١٥٣-١٥٦</p> <p>آنکوم ٢١٦</p> <p>آیر ١١٢، ١١١</p> <p>إ</p> <p>ابن سينا ١٧٠-١٧٢، ١٧٥، ١٧٦</p> <p>٢٠٨، ٢٠٧</p> <p>ارسطو ١٣، ٣٣، ٣٤، ٣٨-٣٦</p> <p>٤٢، ٤٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦</p> <p>٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٩٠، ٩٣</p> <p>١٥٢، ٢٢١، ٢٢٠، ٩٤</p> <p>استراوسن، پیتر ٦٧، ٦٩، ٧٢</p> <p>٧٦، ٧٩، ٩٦، ٩٧، ١٠٣، ٢٢٩</p> <p>استرلنی ٩٩، ١٠٢</p> <p>اسکات ٨٤</p> <p>اسکندر کبیر ٣٧، ٤٢، ٩٣</p> <p>اصفهانی، محمد حسین ١١٣</p> <p>. ١٢٩، ١٢٠، ١١٨-١١٥</p> <p>افلاطون ١٣، ٣٤، ٣٨-٣٦، ٤٣</p> <p>٧٩، ٨٠، ٩٣، ٢٢٠، ٢٢١</p>
---	--

س

سرل، جان ١٩، ٦٧، ٧٩٦٩، ٩٠، ٧٩٦٩
٢١٨، ٩٤، ٩٣

سروش، عبد الكرييم ٣٩

سعدى، ٢٦، ٨٨، ٨١، ٩٢-٩٧، ١٠٣
١٨٠-١٧٨، ٤٣

سقراطى، ١٣٣، ٤٩، ٧٩، ٧٩، ٧٩،
١٠٧، ٨٦-٨٤، ٨٠

سنالى ٩٢-٨٨

ش

شوارتز، استفن ١١، ١٨٦، ٢٠١،
٢٠٢

ط

طباطبائى، سيد محمد حسين ١٣٤

ف

فرگى، ١٣٥١، ١٤، ٢٣، ٣٨٣١،
٤١، ٣٨٣١، ٤٧، ٤٤، ٤٢، ٥٩، ٥٤،
٤٩، ٤٧، ٤٤، ٤٢، ٧٦، ٧٢، ٦٩، ٦٧،
٦٢، ٢٠١، ٢٠٠، ١٨٥، ١٢٤-١٢٢
٢١٨، ٢١٦

فيگل، هربرت ٣٨

ك

كاسولو، آلبرت ١٤٤، ١٤٢

خ

خراسانى، محمد كاظم ١١٨-١١٦

د

دامت ١٤، ٤٤، ٥٢، ٥٩-٦٦

دكارت ٢٠٩، ٢٠٧، ٢٠٦

دورانت، ميكائيل ٢١٧، ٢١٦

دونه لان، كيس ٢٩، ٢٦، ١٩، ٤١

١٤٧، ١٤٣، ١٤٢، ٨٩، ٤١

٢١٩، ٢٠١، ١٥٧

دوبيت ١٠٢، ٩٩

ديويلسن، دونالد ٩، ٢٠٦

ر

راسيل ١٠، ١٣، ١٤، ٢٣، ٢٣

٢٢، ٤١، ٣٧، ٣٤-٣١

٦٧، ٥٧، ٥٦، ٥٤، ٥٢-٤٧

٨٧-٨٤، ٨٢، ٧٦، ٧٢، ٦٩

٢٠٠، ١٨٣، ١٢٤-١٢٢، ١٠١

٢١٨، ٢٠١

رسر ١٨٥

ز

زيف، پل ١٩٢، ١٩٣، ٢١٦

٢٢٦، ٢٢٤-٢٢٠، ٢١٧

	لوئیس، ۱۳۷، ۲۱۹	کانت، ۱۵، ۱۸۹، ۱۹۱-۱۸۹
		کریپکی، سول، ۱۰-۱۲، ۱۹۱۴
		۲۲، ۲۳، ۳۶، ۴۱، ۴۴، ۲۹۲۶
		۵۰-۵۲، ۵۲-۵۰، ۵۸۵۴، ۶۲-۶۰
م	مارکوس، ۱۸۲	۶۶، ۶۵، ۷۱، ۷۷، ۷۸
	مک کلا، ۸۶، ۸۸	۸۷-۸۰، ۹۲-۸۹، ۱۱۳-۹۵
	موسى، ۶۸	۱۲۷-۱۲۲، ۱۳۷، ۱۴۷-۱۴۰
	میل، استوارت، ۱۳، ۳۶-۳۰، ۴۳	۱۵۱-۱۴۹، ۱۷۸، ۱۷۶-۱۷۰
	۱۰۵، ۱۰۳، ۱۰۱-۹۹، ۸۴	۱۰۱-۱۴۹، ۱۸۶، ۱۸۴-۱۸۲، ۱۸۰
	۱۹۹، ۱۲۴-۱۲۲، ۱۱۸، ۱۰۷	۱۹۰، ۱۹۷-۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۱
	۲۰۰	۲۰۹، ۲۰۷-۲۰۵، ۲۰۲-۱۹۹
		۲۲۶، ۲۱۹، ۲۱۸، ۲۱۳، ۲۱۰
ن		۲۲۹، ۲۲۸
	زراقی، احمد، ۱۲۴، ۱۲۵	کواین، ۱۲، ۱۶، ۱۰۵، ۱۰۶
	نیل ویلیام، ۱۲، ۸۵، ۸۴، ۱۵۲	۱۶۲، ۱۶۰، ۱۴۸، ۱۳۷
	۱۶۸-۱۶۰	۱۸۳
		کیچر، ۱۴۷
و		کیرکگارد، ۲۲۵، ۲۲۴
	ویتگشتاین، ۹، ۶۸، ۶۷، ۷۷، ۷۶	
	۱۴۲	
	ویگنیز، دیوید، ۱۸۶	گودل، ۸۷
ه		گیج، پتر، ۲۱۶
	هارتشورن، ۲۲۶-۲۲۳	
	هارمن، گیلبرت، ۱۱، ۱۰۸، ۱۰۹	لاریجانی، صادق، ۳۸
	هکر، ۹، ۷۷	

کتابنامه

کتابهای ذیل، برخی مستقیماً در متن حاضر مورد رجوع قرار گرفته و برخی برای مطالعات بیشتر مناسبند و برای سهولت بر حسب فصلهای کتاب تجویب شده‌اند.

۱. تئوری فرگه-راسل

1. John S.Mill, *A system of Logic* (Longmans,1900).
- 2.G.Frege, on sense and Nominatum,in H.Feigl (ed.) *Readings in Philosophical Analysis* Vol.I(Ridgeview, 1949).
- 3.Saul Kripke, *Naming and Necessity*(Harvard university press,1980).
- 4.Michael Dummett, *The Interpretation of Frege's Philosophy* (Duckworth,1981).
- 5.Michael Dummett, *Frege* (Harvard university press, 1973).
- 6.G.Mc Culloch, *The Game of The Name* (Oxford university press,1989).
- 7.Michael Devitt & Kim Sterelny, *Language & Reality* (Basil Blackwell,1987).

- 8.Michael Devitt, *Designation* (columbia university press,1981).
- 9.G.Evans, *The Varieties of Reference*(oxford university press,1982).

۲- نقد برهان اول کریپکی

۱ . منابع ۳ ، ۴ ، ۵ ، ۶ از فصل ۱ .

- 2.John Searl,*Intentionality* (Cambridge universiry press,1983).

- 3.L.Linsky,*Names and Descriptions* (The universiry of Chicago Press,1977).

۳ . نظریه توصیفی جدید

۱ . منبع ۳ ، ۴ ، ۶ از فصل ۱ .

۲ . منبع ۵ از فصل ۴ .

- 3.L.Wittgenstein, *Philosophical Investigation* (Basil Blackwell,1976).

4.John Searl, "Proper names" in:

- P.F.Strawson(ed.)*Philosophical Logic* (Oxford university Press,1967).

- 5.John Searl, *Speech act* (Cambridge university Press, 1969).

۴ . نظریه علی دلالت و نقد آن

۱ . منبع ۳ ، ۴ ، ۶ ، ۷ ، ۸ ، ۹ از فصل ۱ .

۲ . منبع ۲ از فصل ۲ .

- .٣ . منبع ٥ از فصل ٥.
- 4.P.F.Strawson,*Individuals*(Menthuen,1964).
5. J.Katz,"A Proper Theory of Names" in *Philosophical Studies* 31(1977).
- ٦ . شیخ محمد حسین اصفهانی ، نهایة الدرایة ، ج ١ ، چاپ مؤسسه آل البيت ١٣٧٢.
- ٧ . ملا احمد نراقی ، عوائد الأيام ، چاپ دفتر تبلیفات اسلامی قم ، ١٣٧٥.
- ٨ . آخوند ملا محمد کاظم خراسانی ، کفاية الاصول ، چاپ مؤسسه آل البيت ١٣٦٧.
- ٩ . سید محمد روحانی ، منتقى الاصول ، ج ١ ، چاپ مطبعة الأمير ، ١٣٧١ .
- ١٠ . سید محمد حسین طباطبائی ، حاشیة الكفاية ، چاپ بنیاد علمی علامہ طباطبائی (بی تا) .

٥ . ضرورت و انواع آن

.١ . منبع ٣

- 2.Paul Moser(ed.),*Apriori Knowledge*(Oxford university Press,1987).
- 3.Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Clarendon Press 1974).
- 4.Leonard Linsky (ed.), *Semantics and the Philosophy of Language* (university of Illinois Press, 1970).
- 5.Stephen Schwartz(ed.) *Naming,Necessity and Natural Kinds* (Cornell university Press, 1977).
- 6.W.Quine, *Word and Object* (M.I.T.Press,1960).
- 7.W.Kneal,"(Modality) De Dicto and Dere" in

Nagel, Suppes, and Tarski (eds.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science* (Stanford university press, 1962).

8. Hilary Putnam, *Mind, Language and Reality* (Cambridge university Press, 1975).

9. N. Cooper (ed.), *Meaning and Truth* (Harvester Wheatsheaf, 1991).

۱۰. ابن سينا، الاشارات و التنبيهات ، ج ۱ ، چاپ مطبعة حيدري.

۱۱. صدر المتألهين، الأسفار الأربع، ج ۱ ، چاپ دار المعارف الإسلامية.

۱۲. مهدى حائزى يزدى، کاوشاهی عقل نظری ، چاپ انتشارات امیر کبیر،

. ۱۳۶۱

۶. عوالم ممکنه و دوال ثابت

۱. منبع ۳ از فصل ۱ .

۲. منبع ۲ ، ۳ ، ۵ از فصل ۵ .

3. Milton Munitz, *Logic and Ontology* (Newyork university Press, 1973).

4. David Lewis, *on the Plurality of Worlds* (Blackwell, 1986).

5. R.J. Butler (ed.) *Analytical Philosophy*, Second Series, (Basil Blackwell, 1965).

۷. دلالت در صور نوعیه

۱. منابع ۳ ، ۶ ، ۷ از فصل ۱ .

۲. منبع ۵ و ۸ از فصل ۵ .

3. Paul Ziff, *Semantic Analysis* (Cornell university Press, 1960).

۸. رد تئوریهای اتحاد

. ۱. منبع ۳ از فصل ۱

2.D.M.Armstrong,*A Materialist Theory of The Mind*
(Routledge 1968).

3.Thomas Nagel,*The View from Nowhere* (Oxford university Press,1986).

4.J.Shaffer, *Philosophy of Mind*,(Prentice-Hall).

5.C.Macdonald,*Mind-Body Identity Theories*
(Routledge, 1989).

6.R.Warner (ed.),*The Mind-Body Problem* (Blackwell 1994).

۹. اسم خاص در کلام

. ۱. منبع ۳ از فصل ۱

2.Paul Ziff,"About God"in:

Sidney Hook, *Religious Experience and Truth*
(Newyork university Press,1961).

3.Michael Durrant "The Meaning of God" in:

Martin Warner, *Religion and Philosophy* (Cambridge university Press,1992).

4.C.Hartshorn, "God's Existence"in:

Sidney Hook,*Religious Experience and Truth*.

5. W. Alston, *Divine nature and Human Language*
(Cornell university Press,1989).