

## در باب آنچه هست\* ۱

نوشته ویلرد ون اورمن کواین  
ترجمه منوچهر بدیعی

### مقدمه

مقاله «در باب آنچه هست» یکی از مقاله‌های معروف و بحث‌انگیز کواین است. کواین در این مقاله نخست درباره اسمهای خاص بدون معنی و وصفهای خاص بدون موصوف بحث می‌کند و نظر کسانی را که مسمی و موصوف آنها را موجودات ذهنی یا ممکنات فعلیت نیافته می‌دانند نقل و نقد می‌کند. آنگاه با تذکر این نکته که معنی داشتن غیر از نامیدن است با ابزار نظریه وصفهای خاص راسل نشان می‌دهد که چگونه می‌توان این‌گونه اسمها و صفها و در واقع هر اسم و وصفی را از جمله حذف کرد و نقش عبارتهای اسمی را به متغیر سورها، که مدعی نامیدن چیزی نیستند، وا گذاشت. از نکته‌های زیبای این بخش گفته‌های طنزآمیزی است که درباره موجودات ممکن آورده است.

بخش دوم مقاله درباره انتولوژی کلیات و مفاهیم است. در اینجا نیز با تمایز نهادن میان معنی داشتن و نامیدن و طرد انتولوژی معنی نشان می‌دهد که چگونه می‌توان در طرح مفهومی خاصی نیازی به وجود چنین موجوداتی نداشت. کواین در این مقاله جمله معروف خود: «بودن یعنی مقدار یک متغیر بودن» را به دقت و تفصیل ذکر کرده و شرح داده است.

کواین همیشه آماده بوده است که در تئک کردن ریش انبوه افلاطون اُسُتُرَه اُکام را به کار گیرد اما این به معنای نومیالیست بودن او نیست. کواین این اتهام را به صراحت در بخش چهل و نهم کتاب معروف خود: شیء و کلمه رد می‌کند و می‌گوید:

در تمام کتابها و بیشتر مقاله‌های خود از مجموعه‌ها کمک گرفته‌ام و وجود آنها را به عتران شیشه‌ای مجرد پذیرفته‌ام. من در واقع به مفروضات افلاطونی ناموجه حمله کرده‌ام اما به همان اندازه هم با به ابهام‌کشاندن آنها مخالف بوده‌ام. در جایی نیز که به فکر استفاده‌ای از میانی نومیالیستی افتاده‌ام بر دشواریها و محدودیتهای آن تأکید ورزیده‌ام.<sup>\*</sup> (ضیاء موحد)

امر غریب در مورد مسأله هستی‌شناسی سادگی آن است. این مسأله را می‌توان با دو کلمه تک‌هجایی بیان کرد: «چه هست؟» علاوه بر این می‌توان آن را با دو کلمه پاسخ داد: «همه چیز» - و همگان می‌پذیرند که این پاسخ درست است. با این همه، این فقط بدان معنی است که بگوییم آن چه هست، هست. ولی دربارهٔ مواردی جای مناقشه باقی می‌ماند: و از این روست که قرن‌ها است بازار بحث در این زمینه گرم مانده است.

حال فرض کنیم دو فیلسوف، یکی «زید» و دیگری من، بر سر هستی‌شناسی اختلاف عقیده داشته باشیم. فرض کنیم زید معتقد است چیزی وجود دارد که به اعتقاد من وجود ندارد. زید می‌تواند در بیان محل نزاع ما بگوید که فلان‌کس، یعنی من، حاضر نیست به وجود پاره‌ای موجودات قائل شود و این طرز بیان او از موضوع اختلاف ما با نظریهٔ خود او کاملاً وفق دارد. البته من می‌توانم به او اعتراض کنم که در تقریر محل نزاع ما خطا کرده است زیرا من معتقدم موجوداتی از آن‌گونه که او ادعا می‌کند وجود دارند، وجود ندارند که من قائل به وجود آنها شوم؛ اما این که من او را در تقریر محل نزاعمان برخطا می‌بینم اهمیتی ندارد زیرا در هر صورت من ناچارم هستی‌شناسی او را بر خطا بشمارم.

از سوی دیگر وقتی خود من بخواهم محل نزاعمان را تقریر کنم دچار مخصصه می‌شوم. نمی‌توانم قبول کنم که چیزهایی وجود دارند که زید آنها را می‌پذیرد ولی من نمی‌پذیرم زیرا با قبول این که چنین چیزهایی هست سخنی گفته‌ام که ناقض افکار آن چیزها از سوی من است. چنین به نظر می‌رسد که اگر این استدلال درست باشد، در هر مناقشه‌ای بر سر هستی‌شناسی کسی که جانب نفی را گرفته است به این گرفتاری دچار است که نمی‌تواند بگوید که حریف او خلاف نظر او را دارد.

این همان معمای قدیمی افلاطونی نیستی است. نیستی باید به یک معنی باشد و الا آن چیست که نیست؟ این رأی درهم‌پیچیده را می‌توان «ریختن افلاطون» نام نهاد و با گذشت زمان معلوم شده است که رأیی سخت است و اغلب لبهٔ تیغ آگمی<sup>۲</sup> را کند کرده است.

یک چنین طرز فکری است که فیلسوفانی مانند زید را به آنجا می‌کشاند که در مواردی به وجود قائل شوند که هرگاه این طرز فکر را نداشتند کاملاً راضی به قبول آن می‌شدند که هیچ وجود ندارد. مثلاً پگاسوس<sup>۳</sup> را در نظر بگیریم. زید استدلال می‌کند که اگر پگاسوس نبود وقتی این واژه را به کار می‌بردیم لابد دربارهٔ چیزی سخن نمی‌گفتیم، بنابراین حتی وقتی می‌گفتیم «پگاسوس نیست» سخنی بی‌معنی گفته بودیم. زید گمان می‌کند که با این استدلال نشان داده

است منطقاً نمی‌توان به انکار وجود پگاسوس معتقد بود و از این رو نتیجه می‌گیرد که پگاسوس هست.

اما در واقع زید نمی‌تواند خود را از ته دل قانع کند که حوزه‌ای از حوزه‌های مکان و زمان، خواه دور خواه نزدیک، اسب بالداری با گوشت و خون در برداشته باشد. وقتی به اصرار از او می‌خواهیم که درباره پگاسوس تفصیل بیشتری بدهد می‌گوید پگاسوس تصویری (ایده‌ای) در اذهان آدمیان است. این جاست که کار به خلط مبحث می‌کشد. عیبی ندارد که برای ادامه بحث بگوییم سلماً موجودی هست و حتی موجود منفردی هم هست (هر چند که این یکی دیگر تا اندازه‌ای نپذیرفتنی است) که همان تصور پگاسوس ذهنی است، اما وقتی مردم وجود پگاسوس را انکار می‌کنند مرادشان این موجود ذهنی نیست.

خود زید هیچ وقت پارتون ۴\* را با تصور پارتون اشتباه نمی‌کند. پارتون عینی است؛ تصور پارتون ذهنی است (در هر حال نظر زید درباره تصورات چنین است، من هم نظری بهتر از نظر او در چنته ندارم). پارتون دیده می‌شود، تصور پارتون دیده نمی‌شود. هیچ دو چیزی را نمی‌توان به آسانی تصور کرد که بیش از پارتون و تصور پارتون به یکدیگر بی‌شبهت و کمتر در معرض خلط با یکدیگر باشند. اما وقتی از پارتون می‌گذریم و بر سر پگاسوس می‌آییم خلط پیش می‌آید و این خلط هیچ دلیلی ندارد جز آنکه زید قبل از آنکه به پگاسوس نیستی ببخشد از بدوی‌ترین و آشکارترین مورد جعل فریب می‌خورد.

دیدیم که این فکر که پگاسوس حتماً باید باشد زیرا در غیر این صورت حتی گفتن این که پگاسوس نیست بی‌معنی است، فکری است که زید را به یک اشتباه ابتدایی در انداخته است. اذهان تیزتر که این حکم را مبنای استدلال خود قرار می‌دهند درباره پگاسوس نظریه‌هایی می‌پردازند که لغزش آنها از نظریه زید وضوح کمتری دارد و به همین تناسب هم رد آن دشوارتر است. فرض کنیم صاحب یکی از این اذهان تیزتر عمرو باشد. عمرو بر این عقیده است که هستی پگاسوس ممکن است که فعلیت نیافته است. وقتی درباره پگاسوس می‌گوییم که چنین چیزی وجود ندارد، به عبارت دقیقتر، می‌گوییم که پگاسوس آن وصف خاص بالفعل بودن را ندارد. این که بگوییم پگاسوس بالفعل نیست از لحاظ منطقی در ردیف آن است که بگوییم پارتون قرمز نیست، در هر دو صورت درباره موجودی سخن گفته‌ایم که هستی او چون و چرا ندارد.

ضمناً عمرو یکی از فیلسوفانی است که دست به دست هم داده‌اند تا واژه خوب کهن «وجود» را خراب کنند. به رغم آن که عمرو با ممکنات فعلیت نیافته عقد اخوت بسته است اما واژه «وجود» را فقط به هستی بالفعل اطلاق می‌کند و با این کار این توهم را پدید می‌آورد که گویا

میان او و ما که منکر بقیهٔ عالم متورم او هستیم در زمینه هستی‌شناسی توافقی وجود دارد. ما همگی گرایش به آن داشته‌ایم که با توجه به کاربرد متعارف واژه «موجود» بگوییم پگاسوس وجود ندارد و مرادمان فقط آن است که چنین موجودی اصلاً نیست. اگر پگاسوس وجود داشت حتماً در مکان و زمان بود اما این تنها از آن رو است که کلمهٔ «پگاسوس» دلالت ضمنی بر زمان و مکان دارد نه به این دلیل که واژه‌های «وجود دارد» دلالت بر زمان و مکان دارند. وقتی که ما وجود کعب عدد ۲۷ را تصدیق می‌کنیم دلالتی بر زمان و مکان ندارد و این از آن رو است که کعب عدد از جمله چیزهای زمانی و مکانی نیست نه از آن رو که ما در کاربرد واژه «وجود» دچار ابهام شده باشیم.<sup>۵</sup> با این همه، عمرو کوششی غلط‌انداز می‌کند تا بلکه مطبوع افتد و از سر لطف «عدم وجود» پگاسوس را به ما عطا می‌کند و سپس، برخلاف آنچه ما از «عدم وجود» پگاسوس اراده می‌کرده‌ایم، پا می‌فشارد که پگاسوس هست. می‌گوید وجود یک چیز است و هستی چیز دیگری. برای آنکه بتوانم از عهدهٔ این خلط و التباس موضوعات برآیم تنها یک راه می‌شناسم و آن این که کلمهٔ «وجود» را به عمرو ببخشم. می‌کوشم تا دیگر آن را به کار نبرم: هنوز کلمهٔ «هست» را دارم. این از مسألهٔ لغت، برویم بر سر هستی‌شناسی عمرو.

عالم شلوغ پلوع عمرو از بسیاری جهات نامطبوع است و حس زیباشناسی ما را که منظره‌های خلوت را دوست می‌داریم آزار می‌دهد، اما بدترین عیب آن این نیست. بیغولۀ ممکنات عمرو زمینی است که عناصر درهم‌برهم می‌پروراند. مثلاً مرد فریهٔ ممکن را در آستانهٔ در به نظر آورید؛ و حال مرد طاس ممکن را در آستانهٔ همان در به نظر آورید. آیا این دو مرد ممکن یکی هستند یا دو تا؟ چگونه باید معلوم کنیم؟ در آستانهٔ آن در چند مرد ممکن است؟ آیا مردان لاغر ممکن از مردان فریهٔ ممکن بیشترند؟ چند تا از آنها شبیه یکدیگرند؟ آیا شباهت آنان به یکدیگر آنان را یکی می‌سازد؟ آیا هیچ دو شیء ممکن شبیه یکدیگر نیستند؟ آیا این به منزلهٔ آن است که بگوییم محال است دو چیز شبیه یکدیگر باشند؟ یا، بالاخره رک و راست باید گفت مفهوم این همانی در مورد ممکنات فعلیت‌نیافته صدق نمی‌کند؟ اما سخن‌گفتن دربارهٔ موجوداتی که نمی‌توان دربارهٔ آنها به طرزی که معنی داشته باشد بگوییم با خود این همانی دارند و از یکدیگر متمایز هستند چه معنایی دارد؟ این عناصر اصلاً و ابداً درست‌شدنی نیستند. می‌توان به سبک فرگه (Frege) با توسل به درمان مفاهیم مورد کوششی برای اعادهٔ آنها کرد، اما احساس می‌کنم که بهتر است یکباره بیغولۀ عمرو را خالی کنیم و از آن خلاص شویم.

امکان عام، همراه با موجهات دیگری مانند ضرورت (وجوب) و امتناع و امکان خاص مسأله‌ها دارد که نمی‌خواهم حتی به تلویح بگویم که باید به آنها بی‌اعتنایی کرد. اما دست‌کم

می‌توانیم این موجهات را به کل قضیه منحصر کنیم. می‌توانیم قید «ممکن» را به کل قضیه بار کنیم و دربارهٔ تحلیل معنایی چنین کاربردی هم‌وغمی داشته باشیم: اما اگر بخواهیم به این امید عالم خود را آن قدر توسع بخشیم که به اصطلاح «موجودات ممکن» را نیز دربرگیرد چندان پیشرفتی نخواهیم کرد. گمان می‌کنم انگیزهٔ اصلی این توسع فقط همان طرز فکر قدیم باشد که پگاسوس، مثلاً حتماً باید باشد والا حتی گفتن این که او نیست بی‌معنی خواهد بود.

با این همه وقتی که اندک تغییری در مثال بدهیم و دیگر نه از پگاسوس بلکه از قبهٔ مربع گرد دانشگاه برکلی (Berkeley) سخن بگوییم همهٔ عالم پرزرق و برق ممکنات زید فنا می‌شود. اگر این گفته که پگاسوس نیست بی‌معنی باشد مگر آنکه پگاسوس باشد، به همین قیاس می‌توان گفت که این گفته: «قبهٔ مربع گرد دانشگاه برکلی» بی‌معنی است مگر آنکه این مربع گرد باشد. اما برخلاف پگاسوس، قبهٔ مربع گرد دانشگاه برکلی حتی به عنوان یکی از ممکنات فعلیت‌یافته پذیرفتنی نیست. آیا اکنون می‌توان عمرو را به آنجا کشاند که بپذیرد که عالمی از ممتنعات فعلیت‌یافته وجود دارد؟ اگر چنین باشد چه بسیار پرسشهای پریشان‌کننده می‌توان دربارهٔ این ممتنعات کرد. حتی می‌توان امیدوار بود که عمرو را در دام تناقض بیندازیم بدین معنی که وادارش کنیم بپذیرد که پاره‌ای از این هستیها هم گرد و هم مربع هستند. اما عمرو ناقلاً آن روی دیگر قیاس ذوحدین را می‌گیرد و رضا می‌دهد که گفتن این که «قبهٔ مربع گرد دانشگاه برکلی نیست» بی‌معنی است. می‌گوید عبارت «قبهٔ مربع گرد» بی‌معنی است.

عمرو نخستین کسی نیست که این شق از مسأله را برمی‌گزیند. نظریهٔ بی‌معنی بودن تناقضات سابقه‌ای قدیم دارد. از این هم بالاتر، سنت اعتقاد به این نظریه در نزد نویسندگانی باقی است که هیچ‌کدام از انگیزه‌های عمرو را ندارند. با این همه، من در دل از خود می‌پرسم که آیا نخستین و سوسه‌هایی که این نظریه در دلها پدید آورد اساساً همان انگیزه‌ای نبوده است که در عمرو می‌بینیم. یقین است که این نظریه خود به خود جذبه‌ای ندارد، و جانبداران آن به آن حد غریب از افراط کشانده شده‌اند که با روش برهان خلف درمی‌افتند و من می‌بینم که این درافتادن خود نوعی برهان خلف آن نظریه است.

علاوه بر این، نظریهٔ بی‌معنی بودن تناقضات یک عیب روش‌شناختی جدی دارد و آن این که با وجود آن اصولاً دیگر نمی‌توان هیچ آزمایشی برای شناخت آنچه بامعنی است و آنچه نیست طرح کرد. دیگر تا ابد محال است بتوان روشهای منظمی درانداخت تا تعیین شود که رشته‌ای از نشانه‌ها — حتی برای خود ما بالانفراد، چه رسد به آدمهای دیگر — معنی دارد یا نه. زیرا از کشف «چرچ» (Church)<sup>۲</sup> در منطق ریاضی برمی‌آید که برای تشخیص تناقض هیچ آزمایشی نیست که

صدق کلی داشته باشد.

تاکنون با نظر مخالف از ریش افلاطون سخن گفته‌ام و اشاره کردم که انبوه و درهم‌پیچیده است. به تفصیل شرح دادم که رضادادن به این رأی چه عیب‌هایی دارد. حال وقت آن است که ببینیم چه کار می‌توان کرد.

راسل در نظریه معروف به نظریه «توصیف‌های فردی» به روشنی نشان داده است که چگونه می‌توان آنچه را ظاهراً اسم به نظر می‌رسد به نحوی استعمال کرد که معنی داشته باشد بدون آن که فرض را بر آن بگذاریم که هستی‌هایی هستند که مدعی نامگذاری آنها باشند. اسم‌هایی که نظریه راسل بلاواسطه بر آنها صدق می‌کند اسم‌های توصیفی مرکبی مانند «نویسنده و یورلی»، «پادشاه کنونی فرانسه»، «قبه مربع گرد دانشگاه برکلی» است. راسل این‌گونه عبارتها را همواره به عنوان جزیی از جمله‌ای که آنها را دربرگرفته است تحلیل می‌کند. مثلاً جمله «نویسنده و یورلی شاعر بود» کلاً به این صورت معنی می‌شود: «کسی (یا بهتر: چیزی) و یورلی را نوشت و شاعر بود و هیچ چیز دیگر و یورلی را نوشت.» (دلیل افزودن این عبارت اخیر آن است که یکتا بودن «نویسنده و یورلی» را که در معرفه بودن آن مستتر است بیان کنیم.) عبارت «قبه مربع گرد دانشگاه برکلی صورتی است» به این صورت معنی می‌شود: «چیزی مربع و گرد هست و قبه دانشگاه برکلی است و صورتی است و هیچ چیز دیگر نیست که مربع و گرد و قبه دانشگاه برکلی باشد.»<sup>۸</sup> حسن این تحلیل آن است که آنچه به ظاهر اسم می‌نموده است در متن جمله به اصطلاح به صورت نشانه نامتامی نقل به معنی شده است. هیچ عبارت واحدی در مقام تحلیل عبارت وصفی آورده نشده است ولی کل قضیه‌ای که متن آن عبارت وصفی بود هنوز هم حصه خود را از معنی دارد - حال خواه صادق باشد خواه کاذب.

گزاره تحلیل‌نشده «نویسنده و یورلی (Waverley) شاعر بود» حاوی جزء «نویسنده و یورلی» است که زید و عمرو به خطا گمان می‌کنند که باید مصداق عینی داشته باشد تا اصلاً معنایی پیدا کند. اما در جمله راسل یعنی «چیزی و یورلی را نوشت و شاعر بود و هیچ چیز دیگر و یورلی را نوشت» بار مصداق عینی که بر دوش عبارت وصفی نهاده شده بود اکنون بر دوش آن نوع واژه‌هایی است که منطقیان آنها را «متغیرهای پابند» (bound variables) یا «متغیرهای سور» (Variables of quantification) می‌نامند یعنی واژه‌هایی مانند «چیزی»، «هیچ»، «هرچیز». این واژه‌ها ابداً به معنای اسم‌های خاص نویسنده و یورلی نیستند و اصلاً به معنای اسم نیستند، این واژه‌ها به طور کلی به هستی‌ها دلالت می‌کنند و نوعی ابهام عمده هم در آنها است که خاص خود آنها است.<sup>۹</sup> این سورها یا متغیرهای پابند البته جزء اساسی زبان هستند و در با معنی بودن

آنها، دست‌کم در متن جمله، نمی‌توان شبهه کرد. اما با معنی‌بودن آنها به هیچ روی مستلزم آن نیست که «نویسنده و یورلی» یا «قبه مربع گرد دانشگاه برکلی» یا هیچ شیء خاص از پیش معین شده‌ای وجود داشته باشد.

وقتی توصیف در کار باشد دیگر در ایجاب یا سلب هستی اشکالی پیش نمی‌آید. راسل جمله «نویسنده و یورلی هست» را به این صورت معنی می‌کند که: «کسی (یا به عبارت دقیقتر چیزی) و یورلی را نوشت و هیچ چیز دیگر و یورلی را نوشت.» متقابلاً جمله «نویسنده و یورلی نیست» به این جمله که ترکیب فصلی است معنی می‌شود: «یا هیچ چیزی و یورلی را نوشت یا دو یا چند چیز و یورلی را نوشتند.» این ترکیب فصلی کاذب است اما معنی دارد و شامل هیچ عبارتی که حاکی از نامیدن نویسنده و یورلی باشد نیست. جمله «قبه مربع گرد دانشگاه برکلی نیست» هم به همین ترتیب تحلیل می‌شود. بنابراین آن عقیده قدیمی مبنی بر این که گزاره دال بر نیستی، خود خود را نقض می‌کند بر باد می‌رود. هنگامی که گزاره‌ای دال بر هستی یا نیستی را براساس نظریه توصیف راسل تحلیل می‌کنیم دیگر هیچ عبارتی در آن باقی نمی‌ماند که حتی ظن آن برود که آن موجود ادعایی که هستی او مورد شبهه است نامگذاری شده است به نحوی که دیگر نمی‌توان گفت که معنی داشتن گزاره مستلزم آن است که چنین موجودی باشد.

حال با «پگاسوس» چه باید کرد؟ چون «پگاسوس» واژه است و عبارت وصفی نیست برهان راسل بلاواسطه درباره آن صدق نمی‌کند. با این حال به آسانی می‌توان آن را در این مورد نیز اعمال کرد. کافی است که «پگاسوس» را طوری وصف کنیم که برای بیان تصور ما از آن و یگانگی آن کافی و وافی باشد: مثلاً بگوییم «اسب بالداری که بلروفون (Bellerophon) آن را گرفت.» وقتی این عبارت را به جای «پگاسوس» نهادیم می‌توانیم گزاره «پگاسوس هست» یا «پگاسوس نیست» را عیناً مشابه با تحلیل راسل از «نویسنده و یورلی هست» و «نویسنده و یورلی نیست» تحلیل کنیم.

برای آنکه بتوانیم اسمی تک‌واژه‌ای یا اسمی اصطلاحی مانند «پگاسوس» را مطابق نظریه توصیف راسل تحلیل کنیم ناچار باید نخست بتوانیم آن را به صورت وصف درآوریم. اما اشکال واقعی در این نیست. اگر مفهوم پگاسوس چنان مبهم یا چنان بسیط باشد که هیچ ترجمه مناسبی از آن به یک عبارت وصفی آشنا یافت نشود باز هم یک چاره تصنعی و ظاهراً پیش‌پاافتاده داریم و آن این که به وصف بسیط کاهش ناپذیر «پگاسوس بودن» که بنا به فرض تحلیل ناپذیر است توسل جوئیم و برای بیان آن فعل «پگاسوس - است» یا «می‌پگاسد» را به کار بریم. آن‌گاه می‌توان خود اسم «پگاسوس» را نوعی مشتق دانست و سرانجام آن را با وصفی مانند «چیزی که

پگاسوس است»، «چیزی که می‌پگاسد» مشخص کرد. ۱۰

اگر آوردن محمولی مانند «می‌پگاسد» ظاهراً ما را ملزم به قبول این نکته می‌سازد که در عالم افلاطون یا در اذهان مردم صفتی متناظر با آن، یعنی پگاسنده، وجود دارد، یا کی نیست. نه ما، نه زید نه عمرو تاکنون هیچ ادعایی دربارهٔ بود یا نبود کلیات نکرده‌ایم، هر چه گفته‌ایم دربارهٔ «پگاسوس» بوده است. اگر با اصطلاح پگاسنده بتوانیم اسم «پگاسوس» را چنان وصف کنیم که مشمول نظریهٔ وصفی راسل شود آن وقت می‌توانیم این طرز فکر کهنه را مرخص کنیم که می‌گوید نمی‌توان گفت پگاسوس نیست مگر آن‌که پیش‌فرضمان آن باشد که پگاسوس به یک معنی هست.

حال می‌توان گفت که برهان ما کلیت کامل دارد. زید و عمرو فرض را بر آن نهاده بودند که ما نمی‌توانیم به نحوی که معنی داشته باشد بگوییم «فلان نیست» و به جای «فلان»، اسم مفرد ساده یا وصفی بگذاریم، مگر این که فلان باشد. دیدیم که این فرض به طور کاملاً کلی بی‌بنیاد است زیرا اسم مفرد موردنظر را همیشه می‌توان با یک وصف مفرد، خواه پیش‌افتاده باشد یا نباشد، تفصیل داد و سپس آن را به روش راسل تحلیل کرد.

وقتی که می‌گوییم اعداد اولی بزرگتر از یک میلیون هستند خود را به نوعی هستی‌شناسی حاوی اعداد ملتزم کرده‌ایم؛ وقتی که می‌گوییم قنطورسها<sup>۱۱</sup> هستند خود را به نوعی هستی‌شناسی حاوی قنطورسها ملتزم کرده‌ایم و وقتی که می‌گوییم پگاسوس هست خود را به نوعی هستی‌شناسی حاوی پگاسوس ملتزم کرده‌ایم. اما وقتی که می‌گوییم پگاسوس یا نویسندهٔ ویورلی یا قبهٔ مربع گرد دانشگاه برکلی نیست خود را به نوعی هستی‌شناسی حاوی پگاسوس یا نویسندهٔ ویورلی یا قبهٔ مربع گرد دانشگاه برکلی ملتزم نمی‌کنیم. دیگر ناگزیر نیستیم در رنج این سردرگمی باشیم که معنی داشتن هر جمله‌ای که اسم مفردی داشته باشد مستلزم هستی موجودی است که با آن اسم نامگذاری شده است برای آنکه اسم مفرد معنی داشته باشد لازم نیست که نامگذاری کند.

شاید بدون بهره‌گیری از نظریهٔ راسل هم شمه‌ای از آنچه گفتیم به ذهن زید و عمرو می‌رسید مشروط بر آن که توجه می‌کردند که حتی وقتی یک اسم مفرد حقیقتاً اسم چیزی باشد باز هم فرق میان معنی داشتن و نامیدن بسیار است، چه اندکند آنان که به این نکته توجه دارند. مثال زیر که از فرگه است در اینجا به کار می‌آید. عبارت «ستارهٔ شب» نامی است برای شیء بزرگی که شکل کروی دارد و میلیونها مایل دورتر از این‌جا در فضا پیچ و تاب می‌خورد. عبارت «ستارهٔ صبح» نامی است برای همان شیء که شاید نخستین بار کسی از اهل بابل که آن را رصد کرده



است بر آن نهاده است. اما نمی توان گفت که این دو عبارت یک معنی دارد: اگر چنین بود آن بابلی می توانست دست از رصدهای خود بردارد و به تفکر درباره معانی واژه های خود قناعت کند. بنابراین چون معانی با یکدیگر تفاوت دارند باید چیزی غیر از شیء نامگذاری شده باشد که در هر دو مورد یکی است.

التباس معنی داشتن با نامیدن نه تنها باعث شد زید گمان کند نمی تواند وجود پگاسوس را به طرز معناداری منکر شود ادامه التباس معنی داشتن با نامیدن بی شک به پدید آمدن این تصور باطل او کمک کرد که پگاسوس نوعی تصور، نوعی موجود ذهنی است. اسطقس این التباس او از این قرار است که شیء نام گرفته ادعایی پگاسوس را با معنای واژه پگاسوس خلط کرده است و نتیجه گرفته است که پگاسوس باید باشد تا واژه معنی داشته باشد. اما معانی چگونه چیزهایی هستند؟ این مسأله محل بحث است: ولی تا این اندازه را می توان گفت که معانی تصوراتی هستند در ذهن، با این فرض که بتوانیم معنای روشنی از تصور تصورات ذهن داشته باشیم. بنابراین پگاسوس که نخست با معنایی خلط می شد سرانجام معلوم می شود که تصویری در ذهن است. جالبتر آن که عمرو که همان انگیزه اولیه زید را داشت از این لغزش خاص پرهیز کرده و به جای آن به ممکنات فعلیت نیافته رسیده است.

حال بیاییم بر سر مسأله هستی شناختی کلیات: این مسأله که آیا هستیهایی همچون صفتها، نسبتها، مجموعه ها، عددها، تابعها، هستند یا نه. زید بنا به منش خود فکر می کند که هستند. وقتی که درباره صفتها سخن می گوید چنین می گوید: «خانه های سرخ، گلهای سرخ، شفقهای سرخ هستند. تا این اندازه مقتضای عرف عام پیش از فلسفه است و همه ما باید با آن موافقت کنیم. بنابراین، این خانه ها، گلهای سرخ و شفقها وجه مشترکی با یکدیگر دارند، مراد من از صفت سرخی همین وجه مشترک است.» از این رو به نظر زید بودن صفتها حتی واضح تر و بدیهی تر از واقعیت واضح و بدیهی بودن خانه ها و گلهای سرخ است. این به گمان من از خصوصیات متافیزیک یا دست کم آن بخش از متافیزیک است که هستی شناسی خواننده می شود: کسی که قضیه ای را در این زمینه صرفاً صادق بداند باید آن را بالبداهه صادق بداند. هستی شناسی هرکس اُس اساس آن طرح مفهومی است که آن کس به یاری آن، تجربه ها، حتی پیش پا افتاده ترین تجربه ها را، تفسیر می کند. قضیه هستی شناختی وقتی به محک طرح مفهومی خاصی زده شود - و مگر محک دیگری هم در کار هست؟ - بدیهی خواهد بود و هیچ نیازی به دلیل جداگانه ندارد. قضیه های هستی شناختی بی هیچ واسطه از انواع قضیه های روزمره مربوط به واقعیات پیش پا افتاده نتیجه می شود، چنانکه - در هر حال بنا به طرح مفهومی زید - قضیه

«صفت هست» از «خانه‌های سرخ، گل‌های سرخ، شفق‌های سرخ» نتیجه می‌شود. قضیه هستی‌شناختی که در ذهن زید جزء اصول موضوع است چه بسا اگر به محک طرح مفهومی دیگری زده شود با همان بی‌واسطگی و بداهت، کاذب شناخته شود. می‌توان پذیرفت که خانه‌ها و گل‌ها و شفق‌های سرخ هستند اما در عین حال منکر آن شد که وجه مشترکی با یکدیگر دارند، مگر آن که بخواهیم به طرز عامیانه و گمراه‌کننده‌ای سخن بگوییم. واژه‌های «خانه‌ها»، «گل‌ها»، «شفق‌ها» در مورد موجودات منفردگوناگونی که خانه‌ها و گل‌ها و شفق‌ها باشند صدق می‌کند و واژه «سرخ» یا «شیء سرخ» نیز در مورد هرکدام از موجودات منفردگوناگونی که خانه‌های سرخ، گل‌های سرخ، شفق‌های سرخ باشند صدق می‌کند، اما دیگر هیچ موجود دیگری، اعم از منفرد یا غیر از آن، نیست که با واژه «سرخ» نام گرفته باشد یا به همین قیاس با واژه «خانگی»، «گلیت»، «شفقیت» نام گرفته باشد. این امر را که خانه‌ها و گل‌ها و شفق‌ها همه سرخ هستند می‌توان امر نهایی و کاهش‌ناپذیری دانست و می‌توان گفت که وضع زید از لحاظ توانایی تبیین واقعی با همه موجودات خفیه‌ای که آنها را با اسم‌هایی مانند «سرخ» وضع می‌کند هیچ بهتر نشده است.

یکی از راه‌هایی که زید طبعاً می‌توانست برای تحمیل هستی‌شناسی کلیات خود بر ما در پیش گیرد پیش از این، قبل از آن که به مسأله کلیات برسیم، بسته شد. زید نمی‌تواند استدلال کند که محمول‌هایی مانند «سرخ» یا «سرخ است» که همه ما در استعمال آنها توافق داریم باید هرکدام نام موجود کلی مفردی به شمار آیند تا اصلاً معنایی داشته باشند. زیرا دیدیم که اسم چیزی بودن حالتی است بسیار خاص‌تر از معنی دار بودن. زید حتی نمی‌تواند دست‌کم با آن استدلال کذایی - به ما تهمت زند که با پذیرفتن محمول «می‌پگاسد» به وجود صفت پگاسده قائل شده‌ایم.

با این حال، زید حیلۀ دیگری می‌زند. می‌گوید: «سَلْمَنَا که این فرقی که شما میان معنی داشتن و نامیدن قائل شده‌اید درست باشد. حتی قبول دارم که «سرخ است»، «می‌پگاسد» و غیره نامی برای صفتها نیستند اما باز هم شما قبول دارید که اینها معنی دارند. اما این معنیها، اعم از آن که اسمی بر آنها بگذاریم یا نگذاریم، باز هم کلیات هستند و پاره‌ای از آنها را به جرئت می‌توانم بگویم همان چیزهایی هستند که من آنها را صفت می‌خوانم یا چیزی که نهایتاً همان را افاده می‌کند.

این گفتار به سود زید سخت نافذ است و من خود برای مقابله با آن فقط یک راه می‌شناسم و آن این که از قبول وجود معانی سرباز زنم. با این همه، من خود هیچ اکراه ندارم که از قبول وجود معانی سرباز زنم زیرا با این کار منکر آن نخواهم شد که واژه‌ها و جمله‌ها با معنی هستند. زید و

من می‌توانیم در خصوص تقسیم ساختهای زبانی به بی‌معنی و بامعنی با یکدیگر طابق‌النعل بالنعل توافق کنیم هر چند که تعبیر زید از بامعنی بودن عبارت است از داشتن (به یکی از معانی «داشتن») نوعی موجود انتزاعی که وی آن را معنی می‌خواند و من نمی‌خوانم. من همچنان مختارم معتقد باشم که این امر که ادای الفاظ زبان، با معنی (یا بیانگر) - و این اصطلاح را ترجیح می‌دهم زیرا فرض وجود معانی را به عنوان موجودات خارجی به میدان نمی‌کشاند) است، همان امر واقع‌نهایی کاهش‌ناپذیر است، یا می‌توانم آن را مستقیماً بر حسب رفتاری تحلیل کنم که مردم هنگام ادای الفاظ موردنظر زبان یا الفاظ دیگر مشابه آن انجام می‌دهند.

مردم معمولاً برای سخن‌گفتن یا کاری شبه سخن‌گفتن درباره‌ی معانی، وجوه مفیدی دارند که به دو وجه منحل می‌شود: داشتن معانی که بیانگر بودن است و یکسانی معنی یا مترادف. معنی‌کردن هر لفظ فقط به معنی آوردن لفظ مترادفی است که معمولاً در زبانی روشتر از زبان اولی وجود دارد. اگر نسبت به مطلق معانی حساسیت داشته باشیم می‌توانیم الفاظ را مستقیماً بیانگر یا غیربیانگر بخوانیم و نسبت به همدیگر آنها را مترادف یا متضاد بدانیم. مسأله‌ی تشریح صفات «بیانگر» و «مترادف» با درجه‌ای از وضوح و قوت - که به نظر من بهتر است از لحاظ رفتاری صورت گیرد - هم دشوار و هم با اهمیت است.<sup>۱۲</sup> اما ارزش توضیحی موجودات واسطه‌ی خاص کاهش‌ناپذیری به نام معنای تردید موهوم است.

تا اینجا استدلال کرده‌ام که می‌توان الفاظ مفرد را به نحو بیانگری در جمله‌ها به کار برد بی‌آنکه مستلزم این پیش‌فرض باشد که موجوداتی هستند که آن لفظ نامی برای آنها به شمار می‌آید. این را هم استدلال کردم که می‌توانیم الفاظ عام، مثلاً محمولها را به کار ببریم بی‌آن که قائل به آن شویم که این الفاظ اسم موجودات انتزاعی هستند. همچنین استدلال کردم که می‌توانیم الفاظ را بیانگر بدانیم بی‌آن که قائل به عالمی از موجودات به نام معانی بشویم. در این جاست که زید می‌پرسد آیا مصونیت هستی‌شناختی ما اصلاً حد و مرزی دارد. آیا هیچ چیز هست که بگوییم و ما را ملتزم به فرض وجود کلیات یا موجودات دیگری کند که خوشایند ما نباشد؟

پیش از این ضمن بحث از متغیرهای پایند یا متغیرهای سور، در زمینه‌ی نظریه‌ی وصفی راسل به این پرسش پاسخی منفی دادم. ما می‌توانیم مثلاً بگوییم چیزی هست (متغیر پایند) که خانه‌های سرخ و شفقهای سرخ در آن اشتراک دارند، یا چیزی هست که عدد اولی بزرگتر از یک میلیون است و با این گفته‌ها به سادگی خود را ملزم به التزامات هستی‌شناختی کنیم. اما اساساً این تنها راهی است که ما می‌توانیم خود را ملزم به التزامات هستی‌شناختی کنیم: به کاربردن

متغیرهای پابند. به کاربردن واژه‌هایی که ظاهر اسم دارند ملاک نیست. زیرا به یک اشاره می‌توانیم اسم بودن آنها را انکار کنیم مگر آن که در اشیا بی که وجود آنها را بر حسب متغیرهای پابند ایجاب می‌کنیم بتوان فرض وجود هستی متناظری را کشف کنیم. در واقع اسمها روی هم‌رفته در زمینه مسأله هستی‌شناختی اهمیت ندارند زیرا همان‌طور که در بحث از «پگاسوس» و «می‌پگاسد» نشان دادم اسم را می‌توان به وصف بدل کرد و راسل نشان داده است که وصف را هم می‌توان حذف کرد. هر چه را بتوانیم به اسم بگوییم می‌توانیم به زبانی بگوییم که یکسره از اسم عاری باشد. چیزی را موجود شمردن، صاف و ساده، برابر آن است که آن را ما بازای یک متغیر پابند بشماریم. به اصطلاح مقولات دستور زبان قدیم تقریباً می‌توان گفت که بودن یعنی بودن در حوزه ارجاع ضمیر. ضمایر واسطه اصلی ارجاع هستند: شاید بهتر آن بود که اسمها را ضمیر نام می‌نهادند. متغیرهای سور مانند «بعضی چیزها»، «هیچ چیز»، «هر چیز»، سراسر هستی‌شناسی ما را در برمی‌گیرد، این هستی‌شناسی هر چه می‌خواهد باشد: ما به یک پیش‌فرض معین هستی‌شناختی ملتزم هستیم اگر، و فقط اگر، برای آن که یکی از تصدیقهای ما صادق از آب درآید لازم باشد آنچه وجود آن بنا به پیش‌فرض ادعا شده است در میان موجوداتی به شمار آید که در حوزه بُرد متغیرهای ما هستند.

مثلاً می‌توانیم بگوییم که بعضی سگها سفید هستند و با این گفته خود را ملتزم به قبول هستیهای مانند «سگیت» یا «سپیدی» نکنیم. جمله «بعضی سگها سفید هستند» معادل این است که بعضی چیزها که سگ هستند سفید هستند و برای آن که این جمله صادق باشد چیزهایی که متغیر پابند «بعضی چیزها» به آنها اشاره می‌کند باید حاوی چند سگ سپید باشند اما لازم نیست حاوی «سگیت» یا «سپیدی» هم باشند. از سوی دیگر، وقتی که می‌گوییم بعضی از انواع جانوران بارآور پیوندی هستند خود را ملتزم کرده‌ایم که موجود بودن خود انواع چندگانه را، هر چند که انتزاعی هستند، بپذیریم. این التزام ما همچنان برقرار می‌ماند تا وقتی که راهی برای تفصیل آن قضیه پیدا کنیم و نشان دهیم که دلالت ظاهری متغیر پابند ما به انواع، طرز سخنی بوده است که می‌توان از آن پرهیز کرد.<sup>۱۳</sup>

چنان که مثال اعداد اول بزرگتر از یک میلیون به وضوح نشان می‌دهد، ریاضیات قدیم تا گلو در التزام به هستی‌شناسی موجودات انتزاعی غرق است. از این روست که همان مناقشه عظیم قرون وسطی درباره کلیات بار دیگر در فلسفه جدید ریاضی سربرکشیده است. موضوع امروز از گذشته روشتر است زیرا ما اکنون معیار صریح تری در دست داریم تا تعیین کنیم نظریه یا مقالی به چه هستی‌شناسی ملتزم است، هر نظریه‌ای فقط و فقط به آن موجوداتی ملتزم است که

متغیرهای پایند آن نظریه قابلیت دلالت بر آنها را داشته باشند تا تصدیق‌هایی که در نظریه ادا می‌شود صادق باشد.

چون این معیار پیش‌فرض هستی‌شناختی در سنت فلسفی به وضوح ظاهر نشده است ریاضیدانان فلسفی جدید به طور کلی نپذیرفته‌اند که بحث آنان بر سر همان مسأله قدیمی کلیات به صورتی است که تازه وضوح یافته است. اما دیدگاه‌های جدید دربارهٔ بنیادهای ریاضیات با صراحت کافی به عقاید مختلفی منحل می‌شود که دربارهٔ حوزهٔ موجوداتی ابراز شده است که می‌توان گفت متغیرهای پایند بر آنها دلالت می‌کنند.

سه دیدگاه قرون وسطایی دربارهٔ کلیات را مورخان «واقع‌گرایی»، «مفهوم‌گرایی» و «نام‌گرایی» نامیده‌اند. در بررسی‌هایی که در قرن بیستم دربارهٔ فلسفهٔ ریاضیات صورت گرفته است آن سه طرز فکر اساساً با نام‌های تازهٔ «منطق‌گرایی»، «شهودگرایی» و «صورت‌گرایی» ظاهر می‌شوند.

«واقع‌گرایی» به تعبیری که این کلمه در زمینهٔ مناقشه بر سر کلیات به کار می‌رود عبارت است از همان رأی افلاطون مبنی بر این که کلیات یا هستیهای انتزاعی مستقل از ذهن وجود دارند: ذهن آنها را کشف می‌کند اما نمی‌تواند آنها را ابداع کند. «منطق‌گرایی» که فرگه، راسل، وایتهد (Whitehead)، چرچ و کارنپ جانبدار آن هستند به کاربردن یکنواخت متغیرهای پایند را برای دلالت بر موجودات انتزاعی شناخته و ناشناخته، تعیین‌پذیر یا تعیین‌ناپذیر، بی‌ضرر می‌دانند.

«مفهوم‌گرایی» بر آن است که کلیات هستند اما ساختهٔ ذهن‌اند. «شهودگرایی» که در عصر جدید، پوانکاره، بروئر (Brouwer)، ویل (Weyl) و دیگران به این یا آن صورت به آن گرویده‌اند فقط در صورتی به استعمال متغیرهای پایند برای دلالت بر موجودات رضایت می‌دهد که بتوان آن موجودات را تک‌تک با موادی که از پیش مشخص می‌شود ساخت. چنان‌که فرانکل (Fraenkel) گفته است منطق‌گرایی بر آن است که مجموعه‌ها کشف می‌شوند در حالی که شهودگرایی بر آن است که مجموعه‌ها ابداع می‌شوند. و این بیان درستی است از نزاع قدیمی میان واقع‌گرایی و مفهوم‌گرایی. این نزاع فقط لفظی نیست؛ بلکه در آن میزان از ریاضیات قدیم که بخواهیم بپذیریم تأثیر اساسی دارد. منطق‌گرایان یا واقع‌گرایان می‌توانند براساس مفروضات خود به سلسله‌های بالاروندهٔ بی‌نهایت کانتور برسند؛ شهودگرایان ناگزیرند در پایین‌ترین سلسلهٔ بی‌نهایت توقف کنند و نتیجهٔ غیرمستقیم این امر آن است که ناچارند حتی از پاره‌ای قوانین کلاسیک اعداد حقیقی دست بردارند.<sup>۱۴</sup> در واقع مناقشهٔ جدید بر سر منطق‌گرایی و شهودگرایی از اختلاف نظر بر سر بی‌نهایت ناشی شده است.

«صورت‌گرایی» که با نام هیلبرت شناخته شده است در مخالفت با توسل بی‌حدومرز

منطق‌گرایان به کلیات با شهودگرایی هماواست. اما صورت‌گرایی شهودگرایی را هم نامناسب می‌داند و آن هم به دو دلیل که معارض یکدیگرند. صورت‌گرایان مانند منطق‌گرایان با فلج کردن ریاضیات کلاسیک مخالفت می‌کنند یا مانند «نام‌گرایان» قدیم با پذیرفتن هرگونه موجود مجردی حتی به معنای محدود موجودات ساخته ذهن مخالف هستند. نتیجه یکی است: صورت‌گرایان ریاضیات کلاسیک را بازی با علامتهای بی‌دلالت می‌دانند. این بازی علامتها هنوز هم فایده خود را دارد - یعنی هر فایده‌ای که به صورت عصای دست فیزیکدانها و فن‌آوران پیش از این داشته است. اما این فایده لازم نیست متضمن دلالت - به هر معنای تحت‌اللفظی - باشد. توفیق چشمگیر ریاضیدانان در سرهم‌کردن قضیه‌ها و یافتن مبانی عینی برای توافق در زمینه نتایجی که هرکدام به آنها رسیده‌اند نیز متضمن دلالت نیست. زیرا مبنای کافی برای توافق ریاضیدانان در قواعدی که حاکم بر بازی با علامتهاست یافت می‌شود - زیرا این قواعد نحوی (همنشینی علامتها) برخلاف خود علامتها کاملاً با دلالت و درک پذیر است.<sup>۱۵</sup>

استدلال کردم که هرگونه هستی‌شناسی که برگزینیم می‌تواند نتایجی در برداشته باشد - به ویژه در خصوص ریاضیات، گر چه این فقط از باب مثال بود. حال چگونه باید در میان هستی‌شناسیهای متخالف دآوری کنیم؟ یقیناً پاسخ آن نیست که در فرمول معنی شناختی «بودن» یعنی ما بازی متغیری بودن» آمده است. برعکس، این فرمول بیشتر برای آزمایش انطباق گفته یا رأی خاصی با یک ملاک هستی‌شناختی پیشین به کار می‌رود. ما متغیرهای پابند را در زمینه هستی‌شناسی برای این در نظر نمی‌گیریم که بخواهیم بدانیم چه چیز هست بلکه وقتی در نظر می‌گیریم که بخواهیم بدانیم گفته یا رأی خاصی، خواه از خود ما باشد خواه از دیگری، می‌گوید چه چیز هست، و تا این اندازه حقیقاً مسأله‌ای است که به زبان مربوط می‌شود. اما آنچه هست مسأله دیگری است.

با این حال در مباحثه بر سر آنچه هست هنوز هم دلائلی برای عمل در عرصه معنی‌شناسی وجود دارد. یک دلیل برای پرهیز از مخمصه‌ای است که در ابتدای این مقاله به آن اشاره کردم: این مخمصه که من نمی‌توانم اذعان کنم چیزهایی هست که زید وجود آنها را قبول دارد و من قبول ندارم. وقتی در برابر هستی‌شناسی زید به هستی‌شناسی خود دست می‌یازم نمی‌توانم اجازه دهم متغیرهای پابند من به هستیهای ارجاع‌کنند که متعلق به هستی‌شناسی زید است نه به هستی‌شناسی من. با این همه می‌توانم با برشمردن خصوصیات قضیه‌هایی که به تصدیق آنها می‌پردازد اختلاف خود را با او بدون تناقض‌گویی شرح دهم. فقط به این شرط که هستی‌شناسی من به ساختار زبانی تن دردهد یا دست‌کم به نوشته‌ها و الفاظ عینی تن دردهد، می‌توانم دربارهٔ

جمله‌های زید سخن بگویم.

دلیل دیگر برای عقب‌نشینی به عرصه معنی‌شناسی آن است که مبنای مشترکی برای بحث پیدا کنیم. اختلاف‌نظر درباره هستی‌شناسی اختلاف نظری اساسی درباره طرح‌های مفهومی در پی دارد: با این همه زید و من، با همه اختلاف‌نظرهای اساسی که داریم، متوجه می‌شویم که طرح‌های مفهومی ما در شاخه‌های میانی و بالایی خود آن قدر با همدیگر وفق دارند که ما می‌توانیم درباره موضوعاتی مانند سیاست، آب و هوا، و علی‌الخصوص درباره زبان با یکدیگر سخن بگویم. تا آن‌جا که مناقشه اساسی ما درباره هستی‌شناسی در عرصه بالاتری به مناقشه‌ای معنی‌شناختی درباره واژه‌ها و کارکردن با آنها تبدیل می‌شود. افتادن مناقشه به مصادره به مطلوب به تأخیر می‌افتد.

پس عجب نیست که مناقشه بر سر هستی‌شناسی به سوی مناقشه بر سر زبان می‌رود. اما نباید در نتیجه‌گیری شتاب به خرج دهیم و بگوییم آنچه هست به واژه‌ها بستگی دارد. این که می‌توان مسأله‌ای را با اصطلاحات معنی‌شناختی بیان کرد دلیل بر آن نیست که آن مسأله مسأله‌ای زبانی است. دیدن ناپل نامی در بر دارد که وقتی کلمات «ناپل را می‌بیند» پیش از آن بیاید جمله صادقی به دست می‌دهد، با این حال دیدن ناپل هیچ دخلی به زبان ندارد.

به عقیده من پذیرفتن نوعی هستی‌شناسی از جانب ما اصولاً مشابه پذیرفتن نوعی نظریه علمی، مثلاً یک دستگاه فیزیکی، از جانب ماست: دست‌کم تا حدودی که بنا به قواعد عقل رفتار می‌کنیم ساده‌ترین طرح مفهومی را که بتوان اجزاء مغشوش تجربه خام را در آن جای داد و سامان بخشید برمی‌گزینیم. هستی‌شناسی ما وقتی معین می‌شود که درباره طرح مفهومی کلی که علم به وسیع‌ترین معنای کلمه را در برمی‌گیرد تصمیم قطعی گرفته باشیم: و ملاحظاتی که تعیین‌کننده ساختار منطقی هر بخش از طرح مفهومی، مثلاً بخش زیست‌شناختی یا فیزیکی آن است نوعاً با ملاحظاتی که تعیین‌کننده ساختار منطقی کل طرح است تفاوت ندارد. هر اندازه که بتوان گفت پذیرش یک دستگاه نظریه علمی امر زبانی است به همان اندازه - نه بیشتر - می‌توان گفت پذیرش نوعی هستی‌شناسی امر زبانی است.

اما سادگی که اصل راهنمای افکندن طرح مفهومی است خود تصویری روشن و بی‌ابهام نیست و چه بسا که ملاکهای دو یا چندگانه پیش روی ما بگذارد. مثلاً فرض کنید باصرفه‌ترین مجموعه مفاهیم را که برای بیان مرحله به مرحله تجربه بلاواسطه ما کفایت کند ابداع کرده باشیم. حال فرض کنیم هستی‌هایی که در این طرح مفهومی می‌گنجند - یعنی آنچه ما بازای متغیرهای پابند است - رویدادهای حسی یا فکری ذهنی منفرد باشد. شک نیست که باز هم

درمی‌یابیم که یک طرح مفهومی طبیعت‌گرا که مدعی است دربارهٔ اشیای عالم خارج سخن می‌گوید برای ساده کردن کل بیان ما برتریهای بزرگی دارد. وقتی رویدادهای حسی پراکنده را گرد هم آوریم و همهٔ آنها را مدرکات حسی یک شیء بدانیم. پیچیدگی جریان تجربهٔ خود را به سادگی مفهومی مهارشدنی‌ای تبدیل می‌کنیم. در واقع، قاعدهٔ سادگی اصل راهنمای ما برای اسناد دادن داده‌های حس به اشیاء است. این که ما داده‌های گرد حس در گذشته و آینده را به اصطلاحاً یک سکه پنج ریالی یا به اصطلاحاً دو سکهٔ پنج‌ریالی ربط می‌دهیم برای آن است که مقتضیات سادگی را در تصویر کلی خود از جهان رعایت کرده باشیم.

در اینجا با دو طرح مفهومی سروکار داریم که رقیب یکدیگرند، یکی طرح پدیدارگرایانه و دیگری طرح طبیعت‌گرایانه. کدام را باید ترجیح داد؟ هر کدام محاسنی دارد، هر کدام سادگی خاص خود را دارد. به نظر من هر دو را باید پرورانید. فی‌الواقع می‌توان گفت هر کدام بنیادی‌تر است، گیرم به معنای متفاوت، یکی از لحاظ شناخت اهمیت اساسی دارد، دیگری از لحاظ طبیعی.

طرح مفهومی طبیعی به بیان ما از تجربه سادگی می‌بخشد زیرا در این طرح هزاران هزار رویداد حسی پراکنده را به اصطلاحاً اشیاء منفردی ربط می‌دهیم. با این حال، احتمال نمی‌رود که هر جمله‌ای دربارهٔ اشیای طبیعی را بتوان، حتی با انحراف و پیچیدگی، به زبان پدیدارشناختی ترجمه کرد. اشیای طبیعی موجوداتی هستند مفروض که بیان ما را از سیلان تجربه حسی سراسر است و ساده می‌کنند همان‌طور که به کاربردن اعداد اصم قوانین حساب را ساده می‌کند. فقط از دیدگاه طرح مفهومی حساب مقدماتی اعداد گویا، حساب تفصیلی‌تر اعداد اصم و گویا وضع نوعی اسطورهٔ مناسب را دارد که از صدق عینی (یعنی حساب اعداد گویا) ساده‌تر است و با این همه آن صدق عینی را به صورت جزئی پراکنده دربردارد. به همین قیاس، از دیدگاه پدیدارشناختی طرح مفهومی اشیای طبیعی اسطوره‌ای مناسب است که ساده‌تر از صدق عینی است و با این همه آن صدق عینی را به صورت جزئی پراکنده دربردارد.<sup>۱۶</sup>

حال دربارهٔ مجموعه‌ها یا اوصاف اشیای طبیعی چه باید گفت؟ این گونه هستی‌شناسی افلاطونی از دیدگاه طرح مفهومی مطلقاً طبیعت‌گرایانه همان‌قدر اسطوره است که خود طرح مفهومی طبیعت‌گرایانه از دیدگاه پدیدارگرایانه چنین است. این اسطوره برتر نیز به نوبهٔ خود اسطوره‌ای مناسب و مفید است از آن جهت که بیان ما را از فیزیک ساده می‌کند. از آنجا که ریاضیات جزء لاینفک این اسطوره برتر است، سودمندی این اسطوره برای علوم طبیعی بسیار روشن است. با این حال این که من آن را اسطوره می‌خوانم برای هماوایی با همان فلسفهٔ ریاضی



است که پیش از این به نام صورت‌گرایی به آن اشاره کردم. اما روال صورت‌گرایانه را زیباشناس محض یا پدیدارگرایی محض نیز می‌تواند به همان‌درجه از صحت در مورد طرح مفهومی فیزیکی اختیار کند.

شبهات میان اسطوره ریاضی و اسطوره فیزیک به طرق دیگری که شاید تصادفی نیز باشد بسیار زیاد است. مثلاً به کشف تناقض راسل و سایر تضادهای نظریه مجموعه‌ها توجه کنید که در اوائل این قرن به بحرانی که در مبانی ریاضیات پدید آمده بود شتاب بخشید. از این تناقضها بایستی با تدابیر موردی و از راههای غیرشهودی پیشگیری می‌شد،<sup>۱۷</sup> اسطوره‌سازی ریاضی ما صورت عمدی پیدا کرد و بر همه آشکار شد. اما فیزیک چه شد؟ بین توصیف موجی و ذره‌ای نور تضادی پدید آمد، و اگر این تضاد مانند تضاد راسل تضادی صریح نیست به گمان من از آن رو است که فیزیک مانند ریاضیات صراحت ندارد. همچنین دومین بحران بزرگ جدید در مبانی ریاضیات - که در ۱۹۳۱ با این برهان گودل شتاب گرفت که در حساب الزاماً قضیه‌های تصمیم‌ناپذیر وجود دارد - در فیزیک قرینه‌ای دارد و آن اصل عدم قطعیت هایزنبرگ است.

در صفحات پیشین بر آن بودم که نشان دهم پاره‌ای از برهانهای متداول برای اثبات برخی از هستی‌شناسیها مغالطه است. علاوه بر این ملاک صریحی برقرار کردم تا بتوان گفت الزامات هستی‌شناختی هر نظریه‌ای چیست. اما هنوز باب بحث در این زمینه مفتوح است که کدام یک از این هستی‌شناسیها را باید پذیرفت و واضح است که توصیه ما به مدارا و دارابودن روح تجربی است. بر ما واجب است که ببینیم چه اندازه از طرح مفهومی طبیعت‌گرایانه را می‌توان به طرح پدیدارگرایانه بدل کرد، حتی در این صورت هم باز باید فیزیک را پیگیری کرد هر چند که به طور کامل تبدیل‌پذیر نیست. این را هم باید دید که علوم طبیعی چگونه و تا چه اندازه ممکن است از ریاضیات افلاطونی مستقل شوند، اما در عین حال باید ریاضیات را پی گرفت و در مبانی افلاطونی آن غور کرد.

میان طرحهای مفهومی که برای این پیگیریهای گوناگون از همه مناسبتر است، یکی از آنها - طرح پدیدارگرایانه - مدعی تقدم شناخت‌شناسی نیز هست. وقتی از نظر طرح مفهومی پدیدارگرایانه بنگریم هستی‌شناسیهای اشیای طبیعی و اشیای ریاضی اسطوره هستند. با این همه، کیفیت اسطوره نسبی است، در این مورد، نسبی از دیدگاه شناخت‌شناسی. این دیدگاه یکی از بسیار است که با یکی از امور مورد توجه و نظر ما متناظر است.

## پی‌نوشتها:

۱. پانویسهایی که فقط با شماره مشخص شده است براساس پانویسهای نویسنده یا ارجاعهایی است که نویسنده خود در متن داده است. پانویسهایی که علاوه بر شماره یا ستاره نیز مشخص شده است افزوده مترجم است.

۲. Ockham یا Occam اشاره به فیلسوف مدرسی انگلیسی، ویلیام آکمی (?۱۳۰۰ - ۱۳۴۹) که از بنیانگذاران نظریه نومیالیسم (نامگرایی) در زمینه وجود کلیات است و معتقد بود که با فرض وجود موجودات نباید بر شمار آنها افزود، بلکه باید حتی المقدور از شمار موجودات (فرضی) کاست. این نظریه به «تسخ آکمی» معروف است.

۳. Pegasus در اساطیر یونان، اسب بالدار است که وقتی پرسئوس سر «مدوزا» را برید از خون «مدوزا» بیرون جست.

۴. Parthenon معبدی در آکروپولیس آتن که پریکلس آن را در سالهای ۴۴۷ - ۴۳۲ پیش از میلاد بنا کرد.  
۵. تمایل بر این که میان اصطلاح وجود به آن معنایی که در مورد اشیایی که در جایی از مکان و زمان فعلیت یافته‌اند به کار می‌رود از یک طرف و اصطلاح وجود (یا هستی یا بودن) که در مورد موجودات دیگر به کار می‌رود از طرف دیگر تمیز قائل شویم تا اندازه‌ای شاید ناشی از این فکر است که مشاهده طبیعت فقط در خصوص مسائل وجود نوع اول دخیل است. اما این فکر بی‌درنگ با موارد نقض آن مانند «نسبت میان تعداد دیوها به تعداد پریان» رد می‌شود. اگر چنین نسبتی وجود داشت قطعاً موجودی انتزاعی، یعنی یک عدد، بود. با این همه، فقط با پژوهش در طبیعت است که به این نتیجه می‌رسیم که تعداد دیوها و تعداد پریان هر دو صفر است و بنابراین چنین نسبتی وجود ندارد.

۶. نویسنده در پانویس به صفحه ۱۵۲ کتاب «از دیدگاهی منطقی» *From a Logical Point of View* که این مقاله از آن ترجمه شده، ارجاع داده است و در آن صفحه این «عناصر» را نه اشیاء عینی بلکه چیزهایی می‌خواند که فرگه آنها را «معانی اسمها» و کارناپ و چرچ «مفاهیم مفرد» نامیده‌اند.

۷. نویسنده به مقاله زیر ارجاع داده است:

Church, Alonzo, "A note on the Entscheidungsproblem," *Journal of Symbolic Logic* 1 (1936), 4of, 101f.

و افزوده است که شاید این مبحث در کتاب زیر به صورت مناسبتری مطرح شده باشد:

Hilbert, David and Paul Bernays, *Grundlagen der Mathematic*. 2 vols. (Berlin: Springer, 1934, 1936; 2 d printing, Ann Arbor: Edwards, 1944).

۸. نویسنده در پانویس به صفحات ۸۵ به بعد و ۱۶۶ به بعد کتاب «از دیدگاهی منطقی» ارجاع داده است که در آنها پاره‌ای اشارات به نظریه توصیف راسل از لحاظ منطق ریاضی کرده است.

۹. نویسنده در پانویس به صفحات ۸۹ و ۱۰۲ به بعد کتاب «از دیدگاهی منطقی» ارجاع داده است که در آنها با تفصیل بیشتری به متغیرهای پایبند پرداخته است.

۱۰. در پانویس نویسنده نوشته است که برای مطالعه توضیحات بیشتر درباره تبدیل همه واژه‌های مفرد به توصیف، به صفحه ۶۷ کتاب «از دیدگاهی منطقی» مراجعه شود و همچنین به کتاب دیگر نویسنده با مشخصات زیر:

Quine, W. V. *Methods of Logic* (New York: Holt, 1950)

۱۱. \* Centaurs در اساطیر یونان، طایفه‌ای از «موجودات» که نیمه اسب و نیمه انسان بودند و در کوه پلئون در تسالی سکنی داشتند. «قنطورس» به صورت مفرد بر صورت فلکی جنوبی که زیر سنبله عذرا قرار دارد نیز اطلاق شده است و به این معنی وجود خارجی دارد اما مراد نویسنده همان معنای اساطیری است.
۱۲. نویسنده در پانویس به دومین و سومین مقاله کتاب «از دیدگاه منطقی» ارجاع داده است. دومین مقاله به عنوان دو حکم جزئی تجربه‌گرایی به فارسی ترجمه و در همین شماره این مجله چاپ شده است. سومین مقاله به عنوان «مسئله معنی در زبان‌شناسی» است.
۱۳. نویسنده درباره این موضوع به مقاله ششم «از دیدگاه منطقی» ارجاع داده است که عنوان آن «منطق و انضمامی دانستن کلیات» است.
۱۴. نویسنده در پانویس به صفحه ۱۲۵ کتاب «از دیدگاه منطقی» ارجاع داده است و در آن، ضمن مقاله «منطق و انضمامی کردن کلیات»، خود نظریه‌ای درباره مجموعه‌ها پروراندی که آن را قریب به نظریه ویل و شبیه به نظریه سنخهای راسل دانسته است.
۱۵. نویسنده به مقاله زیر ارجاع داده است:

Goodman, Nelson and W.V. Quine 'Steps toward a constructive nominalism', *Journal of Symbolic Logic* 12 (1947), 105 - 122.

و نیز افزوده است که برای مطالعه تفصیلی موضوعات کلی که در دو صفحه، قبل این مقاله به آنها اشاره شده است به کتاب و مقاله‌های زیر رجوع شود:

- Bernays, Paul, "Sur le platonisme dans les mathématiques", *L'Enseignement mathématique* 34 (1935 - 1936), 52 - 69.
- Fraenkel, A.A., "Sur la notion d'existence dans les mathématiques", *L'Enseignement mathématique* 34 (1935 - 1936), 18 - 32.
- Black, Max, *The nature of Mathematics* (London: Keagan Paul, 1933; New York: Harcourt Brace, 1934).

۱۶. پانویس نویسنده: مثال علم حساب از فرانک است در صفحات ۱۰۸ به بعد کتاب زیر:

Frank, Phillip, *Modern Science and its Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1949).

۱۷. نویسنده در پانویس به صفحات ۹۰ به بعد و ۹۶ به بعد کتاب «از دیدگاهی منطقی» که بخشهایی از مقاله او به عنوان «مبانی جدید منطق ریاضی» است و نیز به صفحات ۱۲۲ به بعد همان کتاب که بخشی از مقاله «منطق و انضمامی کردن کلیات» است ارجاع داده است.



پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي فریښی  
پرتال جامع علوم انسانی