

Journal of Religious Thought of  
Shiraz University  
Vol.22, No.2, Summer 2022, Ser. 83,  
PP: 1-26, ISSN: 2251-6123  
ISSN online: 2008-9481  
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز  
دوره ۲۲، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۸۳  
صفحات ۱-۲۶، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱  
شاپا الکترونیکی: ۲۰۰۸-۹۴۸۱  
مقاله: علمی پژوهشی

## The concept of Necessity from the viewpoints of Kripke and Allamah Tabatabaei

Hajar Avish \* Ali Mohammad Sajedi \*\*

### Abstract

The issue of Necessity is one of the most important topics in logic and philosophy, and its true clarification will play an important role in solving many philosophical problems. In Kant's Analytic Philosophy, and following the Copernican Revolution, Necessity was mainly regarded as a linguistic concept related to propositions. Kripke in criticizing traditional theories associated with the concept of necessity introduces new ideas in this regard and holds that certain aspects of Necessity (including metaphysical necessity) are metalinguistic and transcendental. In views of Allamah Tabatabaei.

Kripke and Allamah Tabatabaei both consider Necessity as a metaphysical and philosophical concept and take it as a quite obvious fact. However, they disagree on instances and types of metaphysical Necessity. Kripke considers metaphysical Necessity to be valid only in limited cases such as the necessity of identical propositions and propositions including intrinsic attributes, whereas, Allamah Tabatabaei considers all beings in the universe to have a metaphysical necessity.

**Keywords:** Necessity, Metaphysical necessity, Possible Worlds, Analytical Philosophy, De dicto, De Re, Kripke, Allamah Tabatabaei.

---

\* PhD student of Islamic Philosophy and Theology at Shiraz University

hajaravish@ yahoo.com

\*\* Associate Professor at Shiraz University, Department of Islamic Philosophy and Theology (Corresponding Author).

drsajedi@yahoo.com

Date of Receive: 26/10/1400

Date of Accept: 08/12/1400

## مفهوم‌شناسی ضرورت از منظر کریپکی و علامه طباطبایی

هاجر آویش\* علی محمد ساجدی\*\*

### چکیده

مسأله‌ی ضرورت از مباحث مهم منطق و فلسفه است که تبیین صحیح مفهوم آن نقش بسزایی در حل بسیاری از مسائل فلسفی دارد. در فلسفه‌ی تحلیلی و پس از انقلاب کپرنیکی کانت، ضرورت عمدتاً به مفهومی زبان‌شناختی مرتبط با گزاره‌ها تحویل برده می‌شد و ورای زبان، جایگاهی برای آن وجود نداشت. کریپکی با نقد نظریات سنتی در باب مفهوم ضرورت و ارائه‌ی نظریات جدید در این خصوص، معتقد شد که برخی از انحراف ضرورت (مانند ضرورت متافیزیکی) اموری فرازبانی و فراذهنی است. در این مقاله مفهوم ضرورت از دیدگاه کریپکی، با آرای علامه طباطبایی در این خصوص مقایسه و تطبیق داده خواهد شد.

کریپکی و علامه طباطبایی هر دو، مفهوم ضرورت را مفهومی متافیزیکی و فلسفی می‌دانند و به بدیهی بودن مفهوم ضرورت معتقدند، اما در تعیین مصادیق و انواع ضرورت متافیزیکی آرای متفاوتی دارند. کریپکی ضرورت متافیزیکی را تنها در موارد محدودی مانند ضرورت موجود در گزاره‌های این‌همان و گزاره‌های مشتمل بر اوصاف ذاتی صادق می‌داند، اما در آرای علامه طباطبایی ضرورت متافیزیکی تمام موجودات عالم را دربرمی‌گیرد.

**واژگان کلیدی:** ضرورت، ضرورت متافیزیکی، جهان‌های ممکن، فلسفه‌ی تحلیلی، ضرورت حکمی، ضرورت وصفی، کریپکی، علامه طباطبایی.

### ۱. مقدمه

طرح مفاهیم ضرورت و امکان سابقه‌ای به درازای تاریخ فلسفه دارد، به گونه‌ای که در کتب یونان باستان به این مباحث پرداخته شده است؛ مثلاً ارسطو در *تحلیل اول* از این بحث کرده که چگونه ضروری بودن مقدمه‌ی قیاس به ضروری بودن نتیجه‌ی قیاس منجر می‌شود (Aristotle, 1995, p. 9).

در فلسفه‌ی اسلامی از برخی مباحث معناشناختی و معرفت‌شناختی ضرورت بحث شده است؛ مباحثی مانند تعریف ضرورت، بداهت مفهوم ضرورت و معقول ثانی بودن آن، همچنین از برخی ویژگی‌های ضرورت، مانند انحراف آن، اقسام احکام ضروری، اوصاف واجب بالذات و... نیز بحث شده است.

در دوران حاکمیت پوزیتیویسم بر فلسفه‌ی تحلیلی، ضرورت عمده‌تاً براساس تحلیلی بودن گزاره‌ها تبیین می‌شد، به‌گونه‌ای که فلاسفه‌ی پوزیتیویست حکم ضروری را حکمی می‌دانستند که یک گزاره‌ی تحلیلی بیان می‌کرد. لذا با این دیدگاه، ضرورت به یک ویژگی زبان‌شناختی مرتبط با گزاره‌ها تحویل برده می‌شد که ورای زبان، جایگاهی برای آن وجود نداشت. اما در دوران پس از پوزیتیویسم، به‌تدریج دیدگاه‌های جدیدی در سنت فلسفه‌ی تحلیلی پدید آمد که مفهوم ضرورت را یک مقوله‌ی متافیزیکی و مستقل از تحلیلی بودن گزاره‌ها تلقی می‌کرد. یکی از این دیدگاه‌ها، دیدگاه سول کریپکی بود که باور داشت برخی از انحاء ضرورت (مانند ضرورت متافیزیکی) اموری فرازبانی و فراذهنی است. هرچند در فلسفه‌ی تحلیلی بسیاری از فلاسفه در پذیرش ضرورت متافیزیکی با کریپکی اتفاق نظر ندارند، اما در دوران غلبه‌ی افکار پوزیتیویستی بر فلسفه‌ی تحلیلی، قرائت جدیدی که فلاسفه‌ای مانند کریپکی از مفهوم ضرورت طرح کردند، سبب شد تا فلاسفه‌ی تحلیلی به مفهوم ضرورت، از آن نظر که یک مقوله‌ی متافیزیکی و فلسفی است، اهمیت بیشتری بدهند.

کریپکی مقوله‌ی ضرورت را با نظریه‌ی دلالت که نظریه‌ای در فلسفه‌ی زبانی است، پیوند زده است. نظریه‌ی دلالت کریپکی الفاظ را به‌گونه‌ای تعبیر می‌کند که در هر وضعیت ممکن و هر تقدیر خلاف‌واقعی بر مدلولی واحد دلالت کند و به‌عبارت‌دیگر ضرورتاً بر مدلول واحدی دلالت داشته باشد؛ همچنین وی از این نظریه، در تبیین ضرورت پاره‌ای از احکام استفاده می‌کند (Kripke, 1980, p. 48). کریپکی ضرورت را یک مفهوم متافیزیکی می‌بیند، اما در تبیین مفهوم ضرورت از احکام نظریه‌های علمی بهره می‌جوید؛ لذا از این رهگذر، ارتباطی میان بحث فلسفی ضرورت با علوم تجربی ایجاد می‌کند، به‌گونه‌ای که مباحث فلسفی معاصر درباره‌ی ضرورت، به قبول نوعی ذات‌گرایی گرایش دارد. این ذات‌گرایی نوین خصلتی پسین دارد؛ بدین معنا که می‌توان با به‌کارگیری تجربه، به ذاتی بودن پاره‌ای از اوصاف یک شیء پی برد. درواقع معناشناسی کریپکی زمینه را برای احیای مجدد ذات‌گرایی و پذیرش معقولیت ضرورت وصفی مهیا ساخت.

در این مقاله در صددم تا مفهوم ضرورت از منظر کریپکی را با نظریات علامه طباطبایی در این خصوص تطبیق دهیم. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردیم، در فلسفه‌ی اسلامی، هم از حیث معناشناختی و معرفت‌شناختی از مقوله‌ی ضرورت بحث شده، هم به کارکردهای ضرورت توجه شده است. علامه طباطبایی ضرورت را مفهومی فلسفی و متافیزیکی می‌داند و آن را در چارچوب فلسفه‌ی ارسطویی-صدرایی توضیح می‌دهد و قائل به بدهامت مفهوم ضرورت است. البته بیشتر توجه علامه در بحث ضرورت، به کارکردهای این مقوله معطوف است و از این مفهوم در مباحث خداشناسی و وجوب وجود و خلقت مخلوقات و نظایر آن استفاده می‌کند. در این مقاله قصد ما تنها تطبیق نظرات کریپکی و علامه طباطبایی در بحث مفهوم‌شناسی ضرورت است و به کارکردهای این مقوله از نظر دو اندیشمند نخواهیم پرداخت.

## ۲. مفهوم‌شناسی ضرورت از منظر کریپکی

### ۱.۲. مخالفت کریپکی با نظریه‌ی سنتی در باب ضرورت

در سنت فلسفه‌ی تحلیلی قبل از کریپکی، نظریه‌ی غالب در باب احکام ضروری این بود که حکم ضروری حکمی است که مقدم بر تجربه بوده و معرفت به آن، به‌نحو پیشین باشد؛ به‌عبارت‌دیگر، ضروری مساوی با پیشین دانسته می‌شد (Kant, 2004, p. 19) بحث ضرورت با مباحثی مانند «پیشین‌بودن» و نیز «تحلیلی‌بودن» ارتباطی نزدیک دارد و برای بررسی مفهوم ضرورت در فلسفه‌ی تحلیلی باید به سه‌گانه‌ی «تحلیلی-ترکیبی<sup>۱</sup>» و «پیشین<sup>۲</sup>-پسین<sup>۳</sup>» و «ضروری-ممکن<sup>۴</sup>» توجه کرد.

تمایز میان قضایای تحلیلی و ترکیبی و ارتباط آن‌ها با مفاهیم پیشین و پسین را نخستین‌بار ایمانوئل کانت<sup>۵</sup>، فیلسوف آلمانی، مطرح کرد. کانت میان گزاره‌های پیشین و تحلیلی تمایز نهاد و مدعی شد که علاوه بر گزاره‌های تحلیلی پیشین، می‌توان گزاره‌های ترکیبی پیشین داشت. از منظر کانت گزاره‌ی تحلیلی گزاره‌ای است که صدق آن بر معنای اجزای سازنده‌ی آن مبتنی باشد و گزاره‌ی ترکیبی گزاره‌ای است که صدق آن بر معنای اجزای سازنده‌ی آن مبتنی نباشد.

وی در کتاب *نقد عقل محض*، در تعریف معرفت پیشین، از اصطلاح «استقلال از تجربه» استفاده کرد (کانت، ۱۳۹۴، دیباچه). لذا به اعتقاد کانت، معرفت پیشین معرفتی است که پیش از تجربه و مستقل از آن به دست می‌آید و در مقابل، معرفت پسین قرار دارد که از طریق تجربه حاصل می‌شود. این نکته را می‌توانیم با دو گزاره‌ی زیر بیان کنیم:

۱. اگر علی در تهران زندگی کند و تهران پایتخت ایران باشد، آنگاه علی در پایتخت ایران زندگی می‌کند.

۲. علی در پایتخت ایران زندگی می‌کند.

در مثالی که ذکر شد، تشخیص صدق یا کذب گزاره‌ی (۱) مستلزم هیچ‌گونه اطلاعات تجربی نیست و صرفاً از طریق اندیشیدن به محتوای این گزاره می‌توان صدق آن را تصدیق کرد، اما درباره‌ی گزاره (۲) اوضاع فرق دارد؛ برای تصدیق محتوای این گزاره، نیاز داریم به شواهد تجربی مراجعه کنیم و برای یافتن ارزش صدق گزاره‌ی دوم باید آن نوع از تجربه را کسب کنیم که برای به‌دست‌آوردن اطلاعات مورد نیاز لازم است؛ روشن است که چنین تجربه‌هایی برای دریافتن اینکه گزاره‌ی (۱) صادق است، ضروری نیست. بدین‌سان کانت می‌تواند بگوید درحالی‌که شما به‌نحو پیشین معرفت دارید که گزاره‌ی (۱) صادق است، اما معرفت به گزاره‌ی (۲) می‌تواند پسین باشد.

پس از کانت، با این نظریه‌ی وی که می‌توان گزاره‌های ترکیبی پیشین داشت، مخالفت‌هایی شد (به‌ویژه پوزیتیویست‌های منطقی از آن انتقاد کردند)، اما تمایزی که وی میان گزاره‌های

تحلیلی-ترکیبی و پیشین-پسین قائل بود، اعتبار خویش را حفظ کرد. نکته‌ی تأمل‌برانگیز این است که تمایز میان پیشین و پسین، میان دو نوع از معرفت است، پس تمایزی معرفت‌شناختی<sup>۶</sup> است؛<sup>۷</sup> لذا همواره خلطی میان مباحث این حوزه با مباحث متافیزیکی روی می‌دهد؛ غالباً گزاره‌های پیشین، معادل گزاره‌های ضروری و گزاره‌های پسین، با گزاره‌های ممکن معادل دانسته شده است و چنین تلقی شده است که صدق گزاره‌های پیشین ضروری است و گزاره‌های پسین ممکن‌الصدق است.

حال این پرسش مطرح است که مفهوم «پیشین» که اصطلاحی معرفت‌شناختی است، چگونه با ضرورت و امکان که اصطلاحاتی متافیزیکی است، ارتباط می‌یابد؟ صدق یک گزاره در صورتی ضروری است که کذب آن محال باشد (بسیاری از فیلسوفان حقایق منطقی و ریاضی را مصادیق بارز حقایق ضروری می‌دانند). لایب‌نیتس حقایق ضروری را حقایقی می‌داند که در همه‌ی جهان‌های ممکن صادق باشد و در مقابل، گزاره‌های ممکن‌الصدق را آن گزاره‌هایی تعریف می‌کرد که در جهان واقع و فعلی صادق است، نه در همه‌ی جهان‌های ممکن (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵، ص ۵۰)؛ به عبارت ساده‌تر، گزاره‌های ممکن‌الصدق، آن گزاره‌هایی است که امکان کذب داشته باشد. مصادیق بارز این گزاره‌ها، حقایق علوم طبیعی است. اغلب فلاسفه گزاره‌ی پیشین را گزاره‌ای می‌دانند که صدق آن ضروری باشد؛ مانند حقایق ریاضی (موزر، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵).

مدعای کانت این بود که هر گزاره‌ای که صدقش ضروری باشد، لزوماً به‌نحو پیشین معلوم است. وی برای تفهیم نظر خویش این مثال را ذکر می‌کرد که «خط مستقیم کوتاه‌ترین مسیر میان دو نقطه است». به اعتقاد وی گزاره‌هایی از این دست ضروری است و می‌تواند به‌نحو پیشین معلوم باشد؛ یعنی فقط از طریق فاهمه‌ی محض و عقل محض معلوم باشد، بدون هیچ‌گونه دلیلی از تجربه‌ی حسی (کانت، تمهیدات، c2).

کریپکی اولین متفکری است که میان مباحث معرفت‌شناختی و مسائل متافیزیکی تمایز قائل شد و بیان کرد که معادله‌ی «ضروری = پیشین» و «ممکن = پسین» بدیهی نیست و نیازمند اثبات است (kripke, 1980, p. 56).

کریپکی مدعی شد که می‌توان گزاره‌های را مثال زد که صدق آن‌ها ممکن است و به‌نحو پیشین به آن‌ها معرفت داریم و در مقابل نیز گزاره‌هایی هست که ضروری بوده و درعین حال، معرفت ما به آن‌ها پسینی و متوقف بر تجربه است. وی اثبات می‌کند که نمی‌توان تمام گزاره‌های پیشین را ضروری، و همه‌ی گزاره‌های ممکن را نیز پسین دانست. او با ارائه‌ی مثال‌هایی استنتاج می‌کند که باید پیشین‌بودن معرفت به برخی حقایق ممکن را بپذیریم و به‌این ترتیب، مفهومی از ضرورت را ارائه می‌کند که با تلقی کانت در این خصوص مغایر است.

۲.۲. **ضرورت پیشین ممکن:** همان گونه که گذشت؛ به پیروی از آموزه‌های کانت، تلقی سنتی در باب احکام ضروری این بود که معارف پیشین، گزاره‌هایی ضروری تلقی می‌شود؛ یعنی اگر گزاره‌ای پیشین باشد، ضرورتاً مستقل از تجربه خواهد بود و دست یافتن به آن از طریق تجربه، به هیچ‌روی ممکن نخواهد بود؛ مثلاً گزاره‌ی « $۸+۵=۱۳$ » گزاره‌ای پیشین است و درباره‌ی این گزاره می‌دانیم که باید واقعیت داشته باشد؛ چراکه دقت در ماهیت اجزای این گزاره، برای حمل محمول آن بر موضوعش کفایت می‌کند؛ ولی در گزاره‌ی «این درخت سبز است» که گزاره‌ای پسین و تجربی است، توجه ما به واقعیت داشتن آن معطوف است، نه ضرورت یا الزام مفاد آن. در این گزاره اساساً نسبت وقوع و عدم وقوع مفاد آن یکسان است؛ یعنی در صورت تحقق خلاف مفاد قضیه تناقضی پیش نخواهد آمد؛ به همین دلیل است که گزاره‌های پسینی که متوقف بر تجربه است، گزاره‌هایی ممکن و گزاره‌های پیشین و غیرمتمکی بر تجربه، گزاره‌هایی ضروری است که الزاماً صادق بوده و مطابق با واقع است. لذا کانت مدعی است که هر معرفت ضروری، پیشین است و هر معرفت پیشین نیز ضروری است. پس از کانت، اکثر فلاسفه این عقیده را پذیرفته‌اند و هر گزاره‌ی پیشینی را گزاره‌ای ضروری دانسته‌اند؛ زیرا به باور آن‌ها، اگر قضیه‌ای ضروری نباشد، باید مأخوذ از تجربه‌ی حسی باشد. کریپکی در مخالفت با ادعای فلاسفه‌ی سنتی، ملازمه‌ی میان ضروری بودن و پیشین بودن را انکار کرده و مدعی است که پیشین بودن یک گزاره دلیل بر آن نیست که نتوان از طریق تجربه بدان دست یافت. کریپکی برای اثبات این ادعا، مثال‌ها و موارد نقضی را ارائه می‌دهد که از گزاره‌های پیشین تشکیل یافته است و باین حال، معرفت به آن‌ها از طریق تجربه کسب می‌شود و گزاره‌هایی ممکن‌الصدق است؛ لذا وی در صدد نقض این سخن کلی است که هر گزاره‌ی پیشینی، ضروری هم هست. وی در سال ۱۹۸۰ این عقیده را اظهار داشت که برخی از قضایای امکانی، پیشین است (کریپکی، ۱۳۹۷، ص ۶۱-۶۲)؛ او واحد اندازه‌گیری را مثال می‌زند که ممکن است در طول زمان، بر حسب قرارداد، تغییر کند:

«میله‌ی S که طولی مشخص دارد و در محلی خاص نگهداری می‌شود، واحد متر محسوب می‌شود. «یک متر» نامی است برای آن طول معین که شخص از طریق میله‌ی S بدان اشاره می‌کند ... دو عبارت «طول میله‌ی S» و «یک متر» از نظر دلالتی با یکدیگر تفاوت دارد؛ دلالت یک متر بر این حد از طول، در همه‌ی جهان‌های ممکن یکسان است؛ مانند ماهیت سعدی که در همه‌ی جهان‌های ممکن یکسان است؛ بنابراین یک متر، مانند اسم خاص، به حدی از طول اشاره می‌کند که در همه‌ی جهان‌های ممکن یکی است؛ لذا تعریف «دال ثابت» درباره‌ی آن صدق می‌کند؛ برخلاف وصف «طول میله‌ی S» که دال غیر ثابت است؛ چراکه میله‌ی S در جهان کنونی یک متر است، ولی تحت شرایط دیگر و در جهان‌های فرضی دیگر ممکن است طولی بیشتر یا کمتر داشته باشد. لذا «طول میله‌ی S»

دال غیر ثابت و «یک متر» دال ثابت است؛ بنابراین وقتی شخصی اعتبار می‌کند که «میله‌ی S یک متر است» و تعریفی از یک‌متر بودن به دست می‌دهد، معنای «یک متر» را مساوی با معنای «طول میله‌ی S» نمی‌گیرد، بلکه گفته‌ی یادشده فقط محکی و مطابق خارجی «یک متر» را تعیین می‌کند» (همان، ص ۶۲).

چنان‌که از سخنان کریپکی برمی‌آید؛ وی گزاره‌ی «میله‌ی S یک متر است» را گزاره‌ای ممکن می‌داند و دلیل وی نیز این است که هرچند طول میله‌ی S در جهان فعلی ما یک متر است، اما می‌توان جهان ممکن و وضعیت خلاف واقعی را تصور کرد که در آن، طول میله‌ی S با طولی که در این جهان دارد، متفاوت باشد. در ادامه، وی این سؤال را مطرح می‌کند که ما به این گزاره معرفت پیشین داریم یا پسین؛ به عبارت دیگر صدق این گزاره را بدون رجوع به تجربه می‌دانیم یا نیازمند رجوع به عالم خارج هستیم. به اعتقاد کریپکی گزاره‌ی «طول میله‌ی S یک متر است»، گزاره‌ای پیشین است و معرفت ما به آن، پیشین و ماقبل تجربه است؛ چون خود ما این گزاره را اعتبار کرده‌ایم. ما در جهان فعلی که در آن زندگی می‌کنیم، برای حدی خاص از یک میله، واحد متر را اعتبار کرده‌ایم و برای فهم اینکه یک متر چه حد از طول است، نیازی به رجوع به عالم خارج نداریم.

کریپکی با طرح مثال واحد متر، در صدد بیان این ادعا بود که معرفت پیشین، الزاماً ضروری نیست.

وی برای اینکه نشان دهد فلاسفه گزاره‌های پیشین و ضروری را معادل می‌دانند، دو دلیل می‌آورد: اولین دلیل آن است که از نظر فلاسفه اگر گزاره‌ای در جهان فعلی و نیز در سایر جهان‌های ممکن صادق باشد، می‌توان از طریق ذهن به سایر جهان‌های ممکن گذر کرد و صدق آن را به دست آورد، بدون آنکه نیازی به رجوع به عالم تجربه باشد؛ دلیل کریپکی بر رد این نظر فلاسفه، حدس گلدباخ است. براساس حدس گلدباخ، هر عدد زوج بزرگ‌تر از ۲، مجموع دو عدد فرد است. اگر این حدس درست باشد، ضرورتاً صادق است (زیرا ریاضی است) و اگر درست نباشد، ضرورتاً کاذب است. کریپکی می‌گوید حدس گلدباخ قضیه‌ای ضروری است، اما ما به نحو پیشین به آن معرفت نداریم، اما علی‌الوصول می‌توانیم به آن معرفت پیدا کنیم.

کریپکی دلیل دوم فلاسفه را این می‌داند که آنان گمان کرده‌اند که اگر چیزی بدون مراجعه به عالم واقع به دست آمده باشد، باید ضروری باشد؛ کریپکی می‌گوید مثال متر این دلیل را نیز نقض می‌کند (همان). لذا از منظر وی، می‌توان قضایای تجربی و پسینی ضروری داشت، همان‌گونه که می‌توان قضایای پیشین ممکنه داشت.

### ۳.۲. احکام ضروری پسین

کریپکی احکام این‌همان را یکی از اقسام احکام ضروری پسین می‌داند. وی مدعی است که معرفت ما به این حکم ضروری، از نوع پسین است؛ او در کتاب *نام‌گذاری و ضرورت* می‌گوید:

«تمامی احکامی که در این کتاب احکام ضروری پسین معرفی شده است، در ویژگی خاص احکام ریاضی سهیم است؛ لذا نمی‌تواند به‌نحو امکانی صادق باشد؛ بنابراین معرفت تجربی به صدق آن‌ها، به‌خودی‌خود، معرفت به ضرورت آن‌هاست» (Kripke, 1980, p. 159).

مقصود کریپکی از احکام این‌همان، گزاره‌هایی است که بر این‌همانی مدلول دو اسم خاص مشتمل است. وی گزاره‌ی «هسپروس، فسفروس است» را مثال می‌زند. هسپروس یا ستاره‌ی صبحگاهی، ستاره‌ای است که هنگام صبحگاهان در شرق آسمان مشاهده می‌شود و فسفروس یا ستاره‌ی شامگاهی، هنگام شب در آسمان پدیدار می‌شود. اوایل، ستاره‌شناسان این دو ستاره را ستارگانی جدا از هم تلقی می‌کردند که یکی در شفق و دیگری در فلق پدیدار می‌شود، اما بعدها با پیشرفت علم ستاره‌شناسی مشخص شد که هر دوی این نام‌ها در واقع به یک ستاره اشاره دارند و «هسپروس همان فسفروس است». لذا هسپروس و فسفروس که دو نام خاص‌اند، بر مدلول واحدی دلالت دارند (Ibid, p. 88).

به اعتقاد کریپکی، گزاره‌ی «هسپروس، فسفروس است»، هم پسین است و هم ضروری. پسین‌بودن این گزاره به این دلیل است که علم ما به صدق آن از طریق تجربه حاصل شده است، اما ضروری‌بودن آن به دلیل این‌همانی اجزای گزاره است. دلیل کریپکی بر ضروری‌بودن احکام این‌همانی، مشتمل بر مفهوم جهان‌های ممکن است. از نظر وی جهان‌های ممکن، فروض مقدر و وضعیت‌های خلاف‌واقعی است که در تمامی آن‌ها، هسپروس همان فسفروس است. اگر اشکال شود که ممکن است در برخی از این جهان‌ها اساساً سیاره‌ی زهره وجود نداشته باشد تا هسپروس و فسفروسی در کار باشد، وی پاسخ خواهد داد که اگر هسپروس وجود داشته باشد، همان فسفروس خواهد بود (Ibid, p. 109).

می‌توان ضرورت احکام این‌همان را براساس نظریه‌ی دلالت علی کریپکی توضیح داد؛ براساس این نظریه اسامی خاصی مانند هسپروس و فسفروس دال ثابت هستند؛ یعنی در تمامی جهان‌های ممکن و در تمامی فرض‌های خلاف‌واقع بر مدلول یکسانی دلالت دارند؛ لذا حتی در جهان‌های ممکنی که سیاره‌ی زهره در آن وجود ندارد، اسامی هسپروس و فسفروس بر مدلول واحدی دلالت دارند، لذا این‌همان بوده و در نتیجه گزاره‌ی «هسپروس، فسفروس است» ضروری است (Salmon, 1981, p. 59).

از منظر کریپکی اسامی خاص در تمامی جهان‌های ممکن بر مدلول واحدی دلالت دارد؛ لذا مدلول آن‌ها در تمامی این جهان‌ها یکسان است. لذا اسامی این‌همان که در این جهان مدلول واحدی دارد، در تمامی جهان‌های ممکن نیز مدلولشان یکسان خواهد بود؛ پس اگر حکمی که مشتمل بر اسامی این‌همان است، در این جهان صادق باشد، در تمامی جهان‌های ممکن صادق است و حکمی ضروری خواهد بود (Ibid, p. 89).



کریپکی ضرورت موجود در قضایای این‌همان را ضرورت متافیزیکی، از نوع ضرورت وصفی می‌داند. قبل از بیان استدلال کریپکی بر این مطلب، تعریفی از ضرورت وصفی و در مقابل آن، ضرورت حکمی ارائه می‌کنیم.

#### ۴.۲. ضرورت حکمی و ضرورت وصفی

یک تقسیم‌بندی کلی برای ضرورت متافیزیکی، تقسیم ضرورت متافیزیکی به دو دسته‌ی ضرورت حکمی (ضرورت گزاره) و ضرورت وصفی (ضرورت عینی) است که اولی به صدق گزاره‌ها مربوط می‌شود و دومی به نحوه‌ی برخورداری اشیا از اوصاف.

ضرورت وصفی «de re»، ذاتی یا عرضی بودن صفات اشیا را معین می‌سازد که در منطق موجّهات، از این نوع جهت، به جهت شیء تعبیر می‌شود؛ جهت شیء بدین معناست که یک وصف نسبت به شیئی که آن را داراست، چه وضعیتی دارد (Plantinga, 1974, p. 10). هنگامی که می‌گوییم «علی ضرورتاً انسان است»، در حال وصف جهت شیء هستیم و می‌خواهیم ذاتی یا عرضی بودن وصف انسان را برای علی مشخص سازیم؛ در این مورد، درباب یک گزاره سخن نمی‌گوییم، بلکه درباره‌ی یک انسان خاص سخن می‌گوییم.

اما زمانی که بخواهیم جهت جمله را توصیف کنیم و بیان کنیم که یک قضیه ضرورتاً صادق است؛ درباره‌ی صدق ضروری یک قضیه سخن گفته‌ایم و این نوع از ضرورت به صدق گزاره «de dicto» مربوط می‌شود، در صورتی که ضرورت وصفی، وصف و خصوصیت گزاره را بیان نمی‌کند، بلکه بیانگر اوصاف شیء خاصی است و در واقع در جایی مطرح می‌شود که شیء ضرورت متافیزیکی داشته باشد.

البته باید توجه داشت که ضرورت وصفی نیز همانند ضرورت حکمی، در قالب گزاره بیان می‌شود و می‌توان در گزاره‌ها، تمایز آن‌ها را بدین شکل نشان داد:

در ضرورت وصفی (شیء)، عملگر ضرورت در دامنه‌ی سور قرار دارد، اما در ضرورت حکمی (گزاره)، عملگر ضرورت در دامنه‌ی سور قرار ندارد (موحد، ۱۳۸۱، ص ۲۱۲)؛ به عبارت دیگر، در ضرورت حکمی، جهت ضرورت در ابتدای جمله می‌آید، اما در ضرورت وصفی جهت ضرورت در میانه‌ی جمله قرار می‌گیرد؛ مثلاً:

|                        |            |
|------------------------|------------|
| سعدی ضرورتاً انسان است | ضرورت وصفی |
| ضرورتاً سعدی انسان است | ضرورت حکمی |

گزاره‌هایی که ضرورت وصفی دارد، گاه به‌جای تعبیر «ضرورتاً»، از قید «ذاتاً» استفاده می‌شود:

سعدی ذاتاً انسان است.

ضرورت وصفی «de re» و ضرورت حکمی «de dicto» دو قسم از ضرورت متافیزیکی است، ضرورت منطقی را تنها به‌صورت ضرورت حکمی می‌توان بیان کرد؛ چراکه در منطق، اساساً ضرورت عبارت است از کیفیت نسبت محمول با موضوع، و ضرورت منطقی در جایی

به کار می‌رود که گزاره‌ای براساس شکل منطقی یا معانی الفاظ به کاررفته در آن، حکمی را بیان می‌کند که در هر جهان ممکن صادق است؛ بنابراین در ضرورت منطقی، رابطه‌ی شیء با اوصافش بررسی نمی‌شود و اساساً ضرورت وصفی در این حیطة، موضوعیت نداشته و سخنی از آن به میان نمی‌آید.

اما ضرورت متافیزیکی را هم به صورت حکمی می‌توان بیان کرد و هم به صورت وصفی. البته ضرورت در مباحث متافیزیکی اغلب به صورت وصفی بیان می‌شود؛ حال چنانچه در گزاره‌ای که موضوع آن ضروری‌الوجود نباشد، ضرورت به صورت ضرورت حکمی به کار رود، آن گزاره کاذب خواهد بود؛ مثلاً گزاره‌ی «ضرورتاً سعدی موجود است» که در آن ضرورت متافیزیکی به صورت ضرورت حکمی استفاده شده است، گزاره‌ی صادقی نیست و بیانگر یک حکم نادرست خواهد بود؛ زیرا حکم سعدی موجود است، در جهان‌هایی که وی وجود ندارد، نادرست است و در نتیجه بیان این گزاره در قالب ضرورت حکمی، نادرست خواهد بود.

لذا می‌توان ادعا کرد که بهترین صورت برای بیان ضرورت متافیزیکی، بیان آن به صورت ضرورت وصفی است؛ به همین دلیل ضرورت‌های منطقی عموماً به صورت ضرورت حکمی و ضرورت‌های متافیزیکی نیز غالباً در قالب ضرورت وصفی بیان می‌شود؛ به همین دلیل نیز بسیاری از منطقدانان ضرورت «de re» و «de dicto» را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که در گزاره‌های اتمی که شامل اسم خاص است و در متافیزیک که عموماً از این گزاره بحث به میان می‌آید، در هر حالتی، به معنای ضرورت «de re» باشد.

پس اگر گزاره‌ای حاوی ضرورت «de re» باشد، بدین معناست که موضوع آن، وصفی را به صورت ضروری دارد؛ به تعبیر دیگر، وصف مذکور ذاتی موضوع است؛ لذا در این صورت، ضرورت، متافیزیکی خواهد بود.

## ۲.۵. کرپکی و ضرورت متافیزیکی

استدلال کرپکی بر این مطلب که ضرورت موجود در گزاره‌های این‌همان، از نوع ضرورت وصفی (متافیزیکی) است، بر نظریه‌ی دلالت علی<sup>۸</sup> مبتنی است. از منظر کرپکی اسم خاص اوصاف ذاتی و ضروری‌ای دارد که در تمامی جهان‌های ممکن ثابت است و بر مدلول واحدی دلالت دارد. حال، در گزاره‌های این‌همانی که مشتمل بر اسم خاص است، در صورتی ضرورت، متافیزیکی است که این‌همانی ضروری یک شیء با خودش، وصفی ذاتی برای آن شیء باشد. پذیرش این مطلب صراحتاً دال بر پذیرش ضرورت وصفی است که یکی از اقسام ضرورت متافیزیکی است. در گزاره‌ی هسپروس، فسفروس است، اسم خاص هسپروس وصف «ضرورتاً این‌همان بودن با فسفروس» را دارد. هسپروس در جهان واقع و در تمامی جهان‌های ممکن، ضرورتاً با فسفروس این‌همان است. از سوی دیگر، براساس اصل جایگزینی این‌همان‌ها، فسفروس نیز وصف «این‌همان بودن ضروری با هسپروس» را دارد (kripke, 1981, p. 69).

بنابراین ضرورت در گزاره‌های این‌همانی مشتمل بر اسم خاص، از نوع ضرورت متافیزیکی است؛ به‌طور مثال، اسم خاص هسپروس دارای وصف ذاتی «این‌همان بودن با فسفروس» است که این وصف در تمامی جهان‌های ممکن برای اسم خاص فسفروس ثابت است؛ لذا ضرورتی که کریپکی برای قضایای این‌همان مطرح می‌سازد، ضرورت متافیزیکی است نه ضرورت منطقی.

علاوه بر مبحث ضرورت گزاره‌های این‌همان، کریپکی در کتاب «naming and nessecity» صراحتاً بیان می‌کند که مفهوم ضرورت، اصطلاحی متافیزیکی است و باید به تمایز میان آن و مفهوم پیشینی که مفهوم معرفت‌شناختی است، توجه کرد:

«We ask whether something might have been true, or might have been false. Well, if something is false, it's obviously not necessarily true. If it is true, might it have been otherwise? Is it possible that, in this respect, the world should have been different from the way it is?»

دومین مفهوم مورد بحث، مفهوم ضرورت است... آنچه من در اینجا با آن سروکار دارم، مفهومی معرفت‌شناختی نیست، بلکه مفهومی متافیزیکی است؛ به معنایی که امیدوارم ناشایست نباشد. ما در این باره می‌پرسیم که آیا صادق بودن یا کاذب بودن یک چیز ممکن بود؟ روشن است که اگر چیزی کاذب باشد، ضرورتاً صادق نخواهد بود. اما اگر صادق باشد، ممکن بود که چنین نباشد؟ از این لحاظ، ممکن است که جهان باید متفاوت از چیزی می‌شده که هست؟ اگر جواب «نه» باشد، واقعیت مزبور درباره‌ی جهان، یک واقعیت ضروری است (Ibid, p. 36).

دقت در عبارات کریپکی مشخص می‌سازد که از منظر وی، مفهوم ضرورت در مواردی به کار می‌رود که مرتبط با نحوه‌ی ساختار عینی خود جهان است؛ از این لحاظ که معین شود آیا ساختار کنونی جهان ضرورت دارد، یا اینکه امکان داشت جهان به‌گونه‌ی دیگری باشد؟ این مفهوم از ضرورت و امکان به مباحث متافیزیکی مرتبط می‌شود، اما سؤال از صدق و کذب گزاره‌ها به مباحث معرفت‌شناسی مرتبط است.

کریپکی در بحث از ضرورت متافیزیکی، میان مفاهیم «ضرورت» و «امکان» تمایز قائل می‌شود و آنگاه این مفاهیم را با توجه به نظریه‌ی جهان‌های ممکن تعریف می‌کند. وی مفهوم ضرورت و امکان را وجدانی و ارتکازی می‌داند و معتقد است زمانی که ما کاری را انجام می‌دهیم، به‌صورت شهودی درک می‌کنیم که ممکن بود این کار را انجام ندهیم؛ لذا اصطلاحات ضرورت و امکان متافیزیکی به تعریف نیاز ندارد و به‌صورت شهودی و وجدانی درک‌پذیر است (Ibid, p. 41).

وی در شرح مدعای خود در خصوص مفهوم متافیزیکی ضرورت، این مثال را مطرح می‌کند که فرض کنید شخصی با اشاره به نیکسون می‌گوید: «این همان شخصی است که ممکن بود

انتخابات را ببازد» و دیگری جواب می‌دهد: «نه، اگر او را «نیکسون» در نظر بگیریم، ممکن بود انتخابات را ببازد، ولی اگر او را برنده‌ی انتخابات در نظر بگیریم، نمی‌توان گفت که ممکن بود انتخابات را ببازد». کریپکی می‌گوید: این سخن دوم لازمه‌ی سخن کسانی است که ضرورت و امکان را نسبی می‌دانند. مشخص است که از میان این دو نفر، شخص دوم خلاف وجدانیات سخن می‌گوید؛ چراکه شخص اول می‌تواند در پاسخ او بگوید: «در هر صورت برنده‌ی انتخابات می‌توانست شخص دیگری باشد. کسی که فعلاً برنده است، اگر شرایط تبلیغات طور دیگری بود، ممکن بود بازنده باشد، یا اساساً ممکن بود انتخاباتی برگزار نشود» (Ibid).

کریپکی می‌گوید اوصافی مانند «برنده» و «بازنده» به‌گونه‌ای نیست که در تمامی جهان‌های ممکن، ثابت باشد و بر شخص واحدی دلالت کند، اما اسم «نیکسون» که نامی است برای یک شخص واحد، در هر جهان ممکن و هر وضعیت خلاف‌واقعی، همواره ثابت است و اگر کسی بپرسد که این حقیقت که نیکسون برنده‌ی انتخابات شده است، ضروری است یا ممکن، درواقع سؤالی وجدانی است از اینکه آیا این شخص در فروض مقدر و در شرایط خلاف‌واقع می‌تواند بازنده‌ی انتخابات باشد یا خیر.

لذا می‌بینیم که کریپکی معتقد است ضروری و ممکن بودن اوصاف یک شیء، اموری مستقل است و به‌نحوی لحاظ ما و شیوه‌ای که آن شیء را توصیف می‌کنیم، بستگی ندارد. وی همچنین بیان می‌کند که فهم مفهوم «ضرورت» و «امکان» و نیز توضیح مستقل بودن این اوصاف از نحوه‌ی توصیف ما، شهودی و بی‌نیاز از استدلال است.

وی مثال مشهور کواین را بازنگری می‌کند و آن را باتوجه‌به مبانی نظریه‌ی خویش شرح می‌دهد؛ در گزاره‌ی «عدد ۹ ضرورتاً فرد است»، آیا عدد ۹ ذاتاً عددی فرد است و این خصوصیت برای آن ضروری است و در همه‌ی جهان‌های ممکن این‌گونه است؟ از نظر کواین پاسخ این سؤال به نحوه‌ی دلالت بر این عدد و نیز نحوه‌ی لحاظ کردن آن بستگی دارد؛ اگر نُه را یک عدد لحاظ کنیم، در هر جهان ممکن فرد خواهد بود، اما اگر آن را به‌صورت «عدد سیارات منظومه‌ی شمسی» لحاظ کنیم، ضرورتاً فرد نخواهد بود.

اما از نظر کریپکی؛ این مثال را باید باتوجه‌به بحث دلالت و ثابت بودن یا نبودن دلالت در عوالم ممکنه بررسی کرد؛ واژه‌ی «نُه» اسم خاص است و در همه‌ی جهان‌های ممکن بر شیء خاص و ثابتی دلالت می‌کند، اما عبارت «تعداد سیارات منظومه‌ی شمسی» وصف خاص است و در جهان کنونی ما بر عدد «نُه» دلالت دارد، اما معلوم نیست که در سایر جهان‌های ممکن نیز بر عدد نُه دلالت داشته باشد. لذا از منظر کریپکی تفاوت میان این دو عبارت در این است که اولی (یعنی «نُه») دال ثابت است و ضرورتاً در همه‌ی جهان‌های ممکن فرد خواهد بود، اما دومی (یعنی «سیارات منظومه‌ی شمسی») دال غیرثابت است و بر مدلول ثابت و معینی دلالت نمی‌کند (Ibid, p. 43).

کریپکی از ارائه‌ی این مثال‌ها نتیجه می‌گیرد که ضروری و ممکن بودن اوصاف یک شیء، از نحوه‌ی لحاظ کردن آن مستقل است. لذا اوصاف یک شیء، به‌نحو عینی و مستقل با یکدیگر تفاوت دارد؛ برخی ضروری و برخی ممکن است. لذا ضرورت آن‌ها از نوع ضرورت وصفی (متافیزیکی) است.

این تحلیل کریپکی درباب اوصاف ضروری اشیا، به استنتاج نظریه‌ی ذات‌گرایی منجر می‌شود؛ چراکه ذات‌گرایی نظریه‌ای است که براساس آن، هر شیئی یک ذات فردی دارد؛ این ذات مجموعه‌ای از اوصافی است که شیء آن‌ها را به‌نحو ضروری دارد (Føllesdal, 1986, p. 87). توضیح مطلب آن‌که کریپکی با پذیرش ضرورت وصفی مدعی است که شیء اوصاف و ویژگی‌های ذاتی دارد و این اوصاف برای شیء ضروری است و در تمامی عوالم ممکن آن‌ها را دارد؛ لذا وی ذات فردی مستقل و ثابت را برای اشیا می‌پذیرد (Kripke, 1981, p. 113). وی درخصوص نحوه‌ی شناخت اوصاف ضروری اشیا می‌گوید دستیابی به همه‌ی اوصاف ذاتی یک فرد، یعنی شرایط لازم و کافی تشکیل‌دهنده‌ی هویت یک فرد (در خارج از حوزه‌ی ریاضیات) امری محال است و فقط ما می‌توانیم شرایط و اوصاف کافی یک فرد را بشناسیم و این کار را به‌نحو شهودی انجام می‌دهیم. وی در حوزه‌ی ذات فردی، منشأ ژنتیکی هر فردی را ذاتی او می‌داند، اما بر این مطلب استدلال و برهان جدی ارائه نمی‌کند. او برای اثبات این مطلب که منشأ هر فردی، ذاتی اوست، فقط به بیان این مطلب بسنده می‌کند که نمی‌توان جهان ممکن را تصور کرد که در آن، فرد از والدین دیگری تولد یافته باشد (Kripke, 1980, p. 43) وی به‌این ترتیب، مبحث فلسفی ضرورت را با نظریات علمی و تجربی گره می‌زند.

لذا از منظر کریپکی، برخی از انحای ضرورت (مانند ضرورت قضایای این‌همانی و نیز ضرورت اوصاف ذاتی در اسامی خاص) ضرورت متافیزیکی است و مفهوم فراذهنی و فرازبانی دارد؛ لذا می‌توان یکی از ثمرات این دیدگاه کریپکی را فاصله‌گرفتن آرای وی از تجربه‌گرایی صرف و پوزیتیویسم منطقی حاکم بر مغرب‌زمین دانست. از دیگر سوی، اینکه کریپکی مفهوم ضرورت را بدیهی می‌داند، می‌تواند بر معرفت‌شناسی وی نیز تأثیر بگذارد؛ چراکه کریپکی دست‌کم درخصوص مدلول اسامی خاص معتقد است که اوصاف ذاتی افراد و امور جزئی، به‌شکل شهودی و با بداهت عقل صورت می‌پذیرد (Ibid)، لذا با اقرار به بدیهی بودن برخی از علوم آدمی، راه را بر سوفسطائی‌گری و شکاکیت می‌بندد و از دیگر سوی، راه را برای ورود مباحث عقلی به معرفت‌شناسی می‌گشاید؛ چراکه دست‌کم برخی از شناخت‌های ما با بداهت و ضرورت عقل صورت می‌پذیرد، نه با تجربه‌گرایی صرف.

### ۳. مفهوم‌شناسی ضرورت در نگاه علامه طباطبایی

مفهوم «ضرورت» و همچنین دو عدل آن، یعنی «امتناع» و «امکان»، در نظر علامه طباطبایی بی‌نیاز از تعریف است و تمامی تعریفاتی که برای آن‌ها ارائه شده است، جنبه‌ی

لفظی دارد و از مقوله‌ی شرح اسم است؛ لذا هرگونه تلاشی برای ارائه‌ی تعریف حقیقی برای آن‌ها، ایراد دوری‌بودن را دارد (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۴۲). تعریف، تحلیل و تجزیه‌ی عقلانی مفهوم شیء است و از این رو تنها درباره‌ی مفاهیم مرکبه مصداق دارد، اما مفاهیم بسیطه که عناصر اولیه‌ی ذهنیات را تشکیل می‌دهد، تعریف‌شدنی نیست؛ لذا این عناصر بدیهی‌التصور و مستغنی از تعریف خواهد بود؛ زیرا در بسائط ذهنی، ابهام معنا ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۷۷). لذا مفهوم ضرورت از معانی بدیهی اولی است و به اثبات نیاز ندارد؛ چون خودبه‌خود شناخته‌شدنی است و در نفس انسان، مستقیم و بدون واسطه نقش می‌بندد، تا آنجا که این مفهوم نه تنها خود، معلوم ذهن است، بلکه امور دیگر نیز با آن بازشناخته می‌شود (همان).

علامه می‌گوید برای تحقیق در باب ضرورت موجودات، تنها روش کارآمد، روش فلسفی است و تنها با اصول متعارفه یا اصول موضوعه‌ی فلسفی می‌توان به این مهم پی برد. از منظر ایشان روش تجربی که در شناخت علوم مختلف استفاده می‌شود، نمی‌تواند ضرورت موجودات عالم را معین سازد. حتی اگر روش مخصوص علوم بتواند ما را به ضرورت قسمتی از نظام موجودات واقف سازد، از آنجا که حوزه‌ی تحقیقات علوم تجربی محدود است و تنها کاری که از علوم تجربی برمی‌آید، بیان خواص شیء یا اشیای معینی است، تحقیقات ما درباره‌ی نظام موجودات، به موضوعاتی محدود خواهد شد که علوم به آن‌ها دسترسی پیدا کرده و خواص آن‌ها را شناخته است، اما چون حوزه‌ی تحقیقات فلسفی جنبه‌ی کلی و عمومی و احاطی دارد، شامل نظام کلی موجودات است و در نتیجه فقط از طریق فلسفی می‌توان بر مسأله‌ی ضرورت تحقیق کرد (همان).

### ۳.۱. اقسام ضرورت

مبحث ضرورت در آرای علامه بیشتر ناظر به کارکردهای آن و نقشی است که در اثبات واجب‌الوجود و مباحث مربوط به آن دارد. در خصوص مفهوم‌شناسی ضرورت، علامه پس از بیان اینکه مفهوم ضرورت بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است، اقسامی را برای ضرورت ذکر کرده و هر یک را تعریف می‌کند.

از منظر علامه هر یک از مواد سه‌گانه‌ی عقلی (ضرورت، امکان، امتناع)، یا «بالذات» است یا «بالغیر» یا «بالقیاس الی الغیر» (غیر از امکان که نمی‌تواند بالغیر باشد).

«ضرورت بالذات بدین معناست که موجودی بدون استناد به هیچ علتی

موجود بوده و قائم بالذات باشد و عدم بر ذات او محال باشد؛ چنین موجودی

واجب‌الوجود است» (طباطبایی، ۱۴۲۰، ص ۳۶).

ضرورت بالغیر یعنی اینکه موجودی در وجودش مستند به غیر باشد و از ناحیه‌ی آن غیر

که علت وجود اوست، وجود و ضرورت وجود را کسب کرده باشد.

مراد از بالقیاس الی الغیر آن است که ذات، در مقایسه‌ی با شیء دیگر، لزوماً به آن متصف می‌شود؛ یعنی اگر معلولی را با علت خودش بسنجیم، یا اینکه دو معلول علت واحدی را با هم بسنجیم، نسبت ضرورت را خواهند داشت. علامه بیان می‌کند که ضرورت بالقیاس فقط میان معلول و علت تامه‌ی وی وجود دارد، نه میان معلول و اجزای علت وی و نه میان معلول و خارج از علت، بلکه با توجه به اینکه فقط علت تامه ضرورت‌دهنده است، اگر چیزی را به غیر علت تامه‌اش نسبت دهیم، امکان بالقیاس خواهد داشت (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۰۹).

### ۲.۳. ضرورت منطقی و ضرورت فلسفی

نکته‌ی مهمی که در مفهوم‌شناسی ضرورت از منظر علامه طباطبایی باید بدان پرداخت، این پرسش است که ضرورت از منظر ایشان اصطلاحی منطقی است یا فلسفی. ایشان اقسام و اصطلاحاتی را برای ضرورت بیان می‌کند که ظاهراً میان فلسفه و منطق مشترک است و سپس تفاوت این اقسام را در فلسفه و منطق بیان می‌کند.

اولین قسم از ضرورت، ضرورت ازلی است و عبارت است از اینکه محمول برای موضوع، بدون هیچ قید و شرطی ضرورت داشته باشد؛ حتی تحقق شرط وجود موضوع هم لازم نیست. بعد از آن، ضرورت ذاتی است؛ یعنی محمول برای موضوع ضرورت دارد، ولی هنگامی که موضوع موجود باشد؛ زیرا اگر موضوع وجود نداشته باشد، چیزی نیست تا محمول برایش ضرورت داشته باشد (همان، ص ۲۲۰).

سپس علامه اضافه می‌کند که ضروری‌ی ذاتیه به حمل ذات و ذاتیات بر موضوع اختصاص ندارد، بلکه در لوازم موضوع نیز جاری است؛ مثلاً اگر بگوییم «کل مثلث ذوایاه مساویة لقائمتین بالضرورة»، محمول که تساوی زوایا با ۱۸۰ درجه است، برای مثلث ضرورت دارد، حال آنکه این محمول، ذاتی مثلث نیست؛ زیرا در تعریف حدی مثلث اخذ نمی‌شود، بلکه یکی از آثار آن است و مثلث علت است برای آن.

بنابراین محمول در دو جا برای موضوع ضرورت دارد: یکی در جایی که موضوع علت برای آن محمول باشد، به گونه‌ای که محمول لازم برای موضوع باشد؛ و دوم در جایی که محمول، ذات یا ذاتی موضوع باشد.

قسم سوم عبارت است از ضرورت وصفی که عبارت است از ثبوت محمول برای موضوع، مادامی که (موضوع) متصف به وصف خود بوده، همراه با وجود است، نه به شرط وجود؛ مانند قضیه‌ی «کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورة مادام کاتباً» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۹۴). ثبوت تحرک اصابع برای کاتب در هنگام اتصاف موضوع به وصف کتابت، ضروری است؛ از این ضرورت به «ضرورت وصفی» تعبیر می‌شود. در اینجا وجود برای موضوع صرفاً ظرف تحقق آن است، نه آنکه اتصاف موضوع به محمول، مرکب از دو چیز باشد، یکی وصف فلان برای موضوع و دیگری شرط وجود، بلکه اتصاف موضوع به محمول فقط مشروط به یک شرط است و آن عبارت است از تحقق وصف فلان برای موضوع.

منظور علامه از این عبارت «مع الوجود لا بالوجود» این است که ثبوت محمول برای موضوع متصف به وصف خاص، به وجود داشتن موضوع مشروط نیست تا علت اتصاف موضوع به محمول، دو چیز باشد: یکی وجود موضوع و دیگری وصف؛ وجود برای اتصاف موضوع به محمول باید به نحو ظرفیت لحاظ شود تا موضوع، استعداد اتصاف به محمول را بیابد که از این حالت به معیت وجود با موضوع و به عبارت دیگر، به نحو قضیه حینیه تعبیر می‌شود.

مورد دیگر ضرورت، ضرورت وقتی است و آن عبارت است از اینکه محمول برای موضوع، در زمان خاصی ضرورت داشته باشد؛ مانند آنجا که می‌گوییم: «خورشید هنگامی که ماه میان آن و زمین حایل باشد، بالضرورة منکسف است». علامه به این مورد از ضرورت متذکر نشده است؛ چرا که ضرورت وقتی را می‌توان به نحوی به ضرورت وصفی بازگرداند؛ به این صورت که «در وقت خاص بودن» را وصف موضوع قرار دهیم و مثلاً بگوییم «خورشیدی که در زمان حیلولت ماه واقع است، بالضرورة منکسف است».

علامه اصطلاح ضرورت ذاتی در فلسفه را با معادل آن در منطق مقایسه می‌کند و ضمن بیان تفاوت این دو قسم، اظهار می‌کند که آنچه در مقایسه‌ی این دو قسم بیان می‌شود، صرفاً بیان اصطلاحات و بازی با الفاظ نیست، بلکه تجزیه‌ی دقیقی است از احکام مختلف عقل که نتایج مهمی بر آن مترتب می‌شود؛ نتایجی مانند اینکه در فلسفه به چه معنایی گفته می‌شود که هر موجودی واجب است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۳).

ضرورت ذاتی در اصطلاح منطق، در مقابل ضرورت وصفی به کار می‌رود. اما فلاسفه ضرورت ذاتی را در مقابل ضرورت غیری به کار می‌برند؛ علامه تأکید می‌کند که تقسیم‌بندی ضرورت در فلسفه، از لحاظ مناط حکم عقل و کیفیت انعقاد قضایای ذهنیه و لفظیه نیست، بلکه به لحاظ واقع و نفس الامر است.

چنان که گذشت، ضرورت غیری، ضرورتی است که به واسطه یک علت خارجی برای شیء حاصل شده است؛ خواه آن ضرورت از نظر منطقی ضرورت ذاتی باشد، یا وصفی. ضرورت ذاتی نیز عبارت است از ضرورتی که برای شیء حاصل است و در آن هیچ علت خارجی، به هیچ نحو، دخالت ندارد.

تفاوت دیگر ضرورت در فلسفه و منطق این است که ضرورت، همچنین امکان و امتناع، در فلسفه برای همه‌ی محمولات عمومیت ندارد، بلکه به محمول معین موجودیت اختصاص دارد؛ به عبارت دیگر چون موضوع فلسفه وجود است، در گزاره‌های فلسفی و از باب عکس‌الحمل، محمول گزاره‌های فلسفی وجود است و از این نظر هرگاه واجب یا ممکن یا ممتنع گفته شود، مقصود واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود و ممتنع‌الوجود است، ولی در گزاره‌های منطقی، مواد قضایا شامل هر محمولی نسبت به هر موضوعی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۵).

بنابراین ضرورت ذاتی فلسفی عبارت است از اینکه موجودی صفت موجودیت را به نحو



ضرورت داشته باشد و این ضرورت را مدیون هیچ علت خارجی نباشد و به عبارت دیگر، موجودی مستقل و قائم‌به‌نفس و غیرمعلول باشد و ضرورت‌گیری عبارت است از اینکه وصف وجود برای موجودی ضروری باشد، ولی این ضرورت را مدیون علت خارجی باشد (همان).

لازمه‌ی ضرورت ذاتی فلسفی، ازلی و ابدی بودن است؛ یعنی اگر موجودی به‌نحو ضرورت ذاتی موجود باشد و ذاتی قائم‌به‌ذات و غیرمعلول باشد، ذاتی است ازلی و ابدی. ولی لازمه‌ی ضرورت ذاتی منطقی، ازلی و ابدی بودن نیست؛ زیرا در ضرورت ذاتی منطقی، حکم عقل مشروط به بقای موضوع است و اگر موضوع، امری زائل‌شدنی باشد، اتصاف موضوع به محمولات خویش نیز منتفی خواهد بود (سالبه‌ی به انتفاء موضوع) (همان).

لذا از منظر علامه ضرورت در معنای فلسفی آن، در گزاره‌هایی به کار می‌رود که محمول آن‌ها وجود و موجودیت است؛ حال به این مطلب اضافه می‌کنیم که از منظر علامه موضوع مسائل فلسفی وجود است، لذا در نگاه علامه، ضرورت، به معنای فلسفی و متافیزیکی‌اش استفاده شده است. در این خصوص در ادامه بیشتر توضیح خواهیم داد.

### ۳.۳. خاستگاه ضرورت فلسفی در نگاه علامه

تا به اینجا معلوم شد که در آرای علامه طباطبایی، ضرورت مفهومی متافیزیکی و فلسفی است. در این خصوص باید به این نکته‌ی مهم توجه کرد که دیدگاه ایشان بر سنت فلسفه‌ی صدرایی مبتنی است و با آرای فلاسفه‌ی ماهیت‌گرا تفاوت دارد. به طور معمول، پیش از ملاصدرا، فلاسفه‌ی مسلمان معتقد بودند که اگر ذات یا ماهیت اقتضای وجود داشت، ضروری؛ و اگر اقتضای عدم داشت، ممتنع؛ و اگر لااقتضاء بود، ممکن است. این تقسیم با اصالت وجودی که ملاصدرا اساس آن را ریخت و در تثبیت و تقریر آن کوشید، ناسازگار بود و به‌همین دلیل، وی در صدد برآمد تا ضرورت و امکان و امتناع را چنان تفسیر کند که هیچ اصلیتی برای ماهیت باقی نگذارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، تعلیقه‌ی علامه طباطبایی، ج ۲، ص ۱۳۱). وقتی وجود، موضوع دقت فلسفی قرار گیرد، نوعی دوگانگی در ذهن به وجود می‌آید؛ گاهی موجود به‌گونه‌ای است که خود برای انتزاع مفهوم ضرورت کافی است که «واجب بالذات» نامیده می‌شود و گاه چنان است که تنها در ارتباط با علت و به‌شرط اعطای وجود از ناحیه‌ی علت، مفهوم ضرورت از آن انتزاع می‌شود که در این صورت «واجب بالغیر» نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۴).

این نکته در فلسفه‌ی اسلامی و به‌ویژه حکمت متعالیه اهمیت دارد که وجود، خاستگاه وجوب است و تا وجودی نباشد، وجوبی نیست و همین‌طور تا وجوبی نباشد، وجودی نیست. درک این نکته سهم فراوانی در درک برخی از مسائل مهم فلسفه‌ی اسلامی دارد.

تفاوتی که نظر علامه با دیدگاه ملاصدرا در خصوص ضرورت متافیزیکی دارد، این است که علامه خاستگاه ضرورت را اصل واقعیت می‌داند، نه وجود. از منظر علامه طباطبایی اصل واقعیت، قبل از هر چیز دیگری، ضروری است. اساساً ایشان فلسفه‌ی خویش را با ضروری‌بودن

اصل واقعیت آغاز می‌کند و می‌گوید انسان در هر چیزی شک کند، در اصل واقعیت نمی‌تواند شک کند؛ اساساً اصل واقعیت جای هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای ندارد، هر چند خصوصیات و حقیقت آن مشکوک و تردیدبرانگیز باشد، اما در اصل این واقعیت که مفاد کان تامه‌ی اشیاست، هیچ‌گونه تردیدی نیست و لذا اصل واقعیت در عالم خارج امری ضروری و انکارناپذیر است.

از منظر علامه ضروری بودن اصل واقعیت امری بدیهی است؛ فارغ از اینکه مصداق این واقعیت وجود باشد یا ماهیت. هر چند ایشان در مباحث مربوط به اصالت وجود، مصداق این واقعیت را در عالم خارج، وجود اشیا می‌دانند، نه ماهیتشان.

علامه بیان می‌کند که اصل وجود اشیا پیرامون ما وهم و خیال نیست؛ چنان‌که ما از این اشیا تأثیر و تأثر می‌پذیریم. این یک اصل بدیهی است که بر بدهت ضرورت واقعیت در خارج دلالت دارد:

«لا أن ننكر اصل الواقعيه مطلقاً.....بما ان له نصيباً من الواقع» (طباطبایی،

۱۳۸۲، ص ۳).

ایشان پس از اثبات اصل واقعیت، بیان می‌کند که اولین حقیقتی که می‌تواند مصداق این واقعیت باشد، حق تعالی است؛ لذا حضرتش مصداق منحصر به فرد واقعیت است؛ چراکه تنها واقعیت ضروری که هیچ جهت بطلان و امکانی در آن راه ندارد، واجب تعالی است. بنابراین از منظر علامه مراد از ضرورت واقعیت انکارناپذیر، ضرورت ازلیه است و نه صرفاً ضرورت ذاتیه (با ضرورت ذاتیه، حکم واقعیت واجب تعالی در خارج، به موضوع مقید یا مشروط می‌شود):

«و هذه هي الواقعيه التي ندفع بها السفسطه. ونجد كل ذي شعور مضطراً إلى

إثباتها و هي لا تقبل البطلان.... و إذ كانت أصل الواقعيه لا تقبل العدم والبطلان

لذاتها فهي واجبه بالذات فهناك واقعيه واجبه بالذات» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶،

ص ۱۴).

حال، با این تفسیر علامه، ممکن چه جایگاهی در عالم هستی خواهد داشت؟ از منظر علامه، اگر منظور از ممکن، ماهیتی باشد که نسبت به وجود و عدم متساوی‌النسبه است، البته که در عالم اعیان و صحنه هستی چنین چیزی وجود ندارد. امکان در فلسفه‌ی علامه، منطبق بر واجب بالغیر است؛ زیرا اشاره به وجودی دارد که برای انتزاع مفهوم ضرورت از آن، به ملاحظه‌ی ربط و نسبت آن با علت نیاز است. موجودی که بر حسب ذات و هویت خود برای انتزاع مفهوم ضرورت صلاحیت ندارد و تنها در پرتوی ربط با علت چنین صلاحیتی می‌یابد، موجودی فقیر است. امکان به همین فقر وجودی اشاره دارد و امکان فقری نامیده می‌شود تا از امکان ماهوی که مناسب تفکر اصالة‌الماهیتی است، متمایز شود (همان، ج ۱، ص ۲۲۱).

لذا باتوجه به ابتدای فلسفه‌ی علامه بر اصالت واقعیت و با نظر به اینکه مصداق این واقعیت در عالم عین، وجود اشیاست، حقیقت، هویت و ذات تمامی اشیا عالم، همان وجود آن‌هاست (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۱۰) و از سوی دیگر، براساس قاعده‌ی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» (همو، ۱۴۲۰، ص ۵۲)، وجود تمامی اشیا عالم واجب بوده و ضرورت دارد، اما این ضرورت، درباره‌ی ذات حق تعالی، ضرورت ازلیه بوده که مشروط به هیچ نوع شرط و قید و علتی نیست، اما وجود موجودات امکانی ضرورت‌گیری دارد و این موجودات در عین امکان فقری، عین تعلق و ربط به حق تعالی بوده و موجود به وجود علت نهایی هستند.

### ۴.۳. ضرورت حکمی و ضرورت وصفی در آرای علامه طباطبایی

تا به اینجا معلوم شد که در منظر علامه، ضرورت به معنای ضرورت فلسفی بوده و خاستگاه این ضرورت، وجود است. حال در صددم تا بیان کنیم که نظر ایشان درخصوص انواعی که در مباحث مربوط به کریپکی برای ضرورت بیان کردیم (یعنی ضرورت وصفی و ضرورت حکمی) چیست. قبلاً در فرق میان ضرورت منطقی و فلسفی گفتیم که طبق یک نظر مشهور، ضرورت فلسفی وصف وجود است و در قضایای هلیه‌ی بسیطه، مانند «فلان موجود» می‌آید. اما ضرورت منطقی وصف محمول‌های دیگری است و در هلیه‌ی مرکبه به کار می‌رود؛ مانند «انسان حیوان است، بالضروره»، اما باتوجه به صبغه‌ی اصالت وجودی علامه، این تفاوت پذیرفتنی نیست؛ چراکه ایشان وجود را فقط موضوع و موصوف برای ضرورت می‌داند. بنابراین از نظر ایشان در هر دو نوع از قضایا (یعنی هلیه‌ی بسیطه و هلیه‌ی مرکبه)، وجود است که متصف به ضرورت می‌شود، اما در هلیه‌ی بسیطه، وجود محمولی و در هلیه‌ی مرکبه، وجود رابط منشأ انتزاع وجوب و ضرورت است. ضرورت فلسفی، حکایت ضروری بودن چیزی است و ضرورت منطقی، حکایت ضروری بودن چیزی برای چیزی، و در هر دو صورت، ضرورت به بودن یا وجود تعلق می‌گیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۶۶).

از این سخن نتیجه‌ی مهمی گرفته می‌شود و آن این است که جدایی ضرورت صدق «de dicto» و ضرورت عینی «de re» که پیش‌تر به آن اشاره شد، جدایی واقعی نیست و بلکه معنای ضرورت در هر دو جا یکی است و تفاوت فقط در این است که در ضرورت صدق، ضرورت، وصف مطابق بودن گزاره با خارج و در ضرورت عینی، وصف خود بودن و وجود خارجی است. در اولی ما حکم می‌کنیم که مطابقت (معنای مصدری که مفهوم وجود در آن لحاظ شده است، یعنی مطابق بودن) بین گزاره و خارج، گریزناپذیر و حتمی است و در دومی حکم می‌کنیم که وجود چیزی گریزناپذیر و حتمی است.

### ۴. مقایسه و تطبیق

کریپکی و علامه طباطبایی علاوه بر ضرورت منطقی، ضرورت را در معنای فلسفی و متافیزیکی به کار برده‌اند؛ لذا هر دوی این متفکران در این مطلب اشتراک نظر دارند که مفهوم

ضرورت، مفهومی متافیزیکی و فلسفی است.

اشتراک دیگر علامه طباطبایی و کریپکی در بحث مفهوم ضرورت، در این مطلب است که مفهوم ضرورت و امکان را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌دانند. کریپکی در کتاب *نام‌گذاری* و ضرورت بیان می‌دارد که اصطلاحات ضرورت و امکان متافیزیکی نیازی به تعریف ندارد و به صورت شهودی و وجدانی درک پذیر است. علامه طباطبایی نیز ضرورت را از معانی بدیهی اولی می‌داند که نیازی به اثبات ندارد و معتقد است که این مفهوم نه تنها خود برای ذهن معلوم است، بلکه امور دیگر نیز با آن بازشناخته می‌شود.

اشتراک دیگر دو متفکر در این است که هر دوی ایشان علاوه بر ضرورت حکمی، قائل به ضرورت وصفی هستند و از آنجاکه اگر گزاره‌ای حاوی ضرورت وصفی باشد، به این معناست که موضوع آن گزاره، وصفی را به صورت ضروری دارد، به تعبیر دیگر، وصف مذکور، ذاتی موضوع است، لذا در این صورت، ضرورت، متافیزیکی خواهد بود و این مطلب شاهد دیگری است بر اینکه در آرای این متفکران، ضرورت در معنای متافیزیکی اش به کار رفته است.

مطالبی که ذکر شد، نقاط اشتراک علامه طباطبایی و کریپکی در مفهوم ضرورت بود. اما از آنجاکه آرای این دو متفکر در دو پارادایم فکری فلسفی مختلف ارائه شده است، نقاط افتراق و تفاوت‌هایی دارد که از جمله آن‌ها، می‌توان به این اشاره کرد که کریپکی ضرورت متافیزیکی را در پارادایم تحلیل زبانی و با استفاده از نظریه‌ی دلالت و مفهوم جهان‌های ممکن توضیح می‌دهد. وی برای اثبات این مطلب که پاره‌ای از انحاء ضرورت، ضرورت متافیزیکی است، از طریق گزاره‌های این‌همانی و ضروری بودن اوصاف در مدل اولی خاص استدلال می‌کند. اما علامه طباطبایی برای ضرورت اقسام مختلفی را بیان می‌کند و با توجه به اصالت وجود، مصداق ضرورت را وجود اشیا می‌داند و در تحلیل نهایی خویش، معتقد است که واجب‌الوجود ضرورت ازلیه دارد و سایر موجودات عالم، ضرورت غیری دارند. بنابراین دایره‌ی شمول ضرورت از نظر علامه طباطبایی بسیار گسترده است و تمامی موجودات عالم را شامل می‌شود؛ به خلاف نظر کریپکی که ضرورت متافیزیکی را تنها در چند مورد محدود اثبات می‌کند.

تفاوت دیگر علامه طباطبایی و کریپکی در این است که از منظر علامه، تقسیم ضرورت به دو قسم ضرورت وصفی و ضرورت حکمی، تقسیم واقعی نیست و این دو تنها در نحوه‌ی لحاظ کردن با هم متفاوت است؛ ضرورت وصفی، حکایت ضروری بودن چیزی است و ضرورت حکمی، حکایت ضروری بودن چیزی برای چیزی و در هر دو صورت، ضرورت به بودن یا وجود تعلق می‌گیرد.

تفاوت دیگر ضرورت متافیزیکی مورد ادعای کریپکی با ضرورت فلسفی از نظر علامه در این است که کریپکی مفهوم ضرورت را با برخی از نظریه‌های علوم تجربی گره می‌زند؛ به این نحو که از منظر وی، مدل اولی خاص اوصافی ذاتی دارد که در تمامی جهان‌های ممکن

ثابت است؛ لذا این اوصاف، برای شیء ضرورت متافیزیکی دارد. کریپکی بیان می‌کند که اوصاف ذاتی اشیا از طریق علوم تجربی شناخته می‌شود. به این ترتیب، از منظر وی برای اثبات ضرورت، به علوم تجربی نیازمند هستیم، اما از منظر علامه طباطبایی، اثبات ضرورت نظام مخلوقات، مسأله‌ای کاملاً فلسفی است و علوم تجربی نمی‌تواند از عهده‌ی این مطلب برآید.

## ۵. نتیجه‌گیری

کریپکی و علامه طباطبایی، هر دو، مفهوم ضرورت را مفهومی متافیزیکی و فلسفی می‌دانند، اما در تعیین مصادیق و انواع ضرورت متافیزیکی آرای متفاوتی دارند. با توجه به اینکه فضای فکری و پارادایم فلسفی دو متفکر با یکدیگر متفاوت است، ضرورت متافیزیکی در آرای هر یک از ایشان به نتایج و پیامدهای متفاوتی منجر می‌شود.

در آرای علامه طباطبایی مبحث ضرورت و امکان به صورت کاملاً مستقل بررسی شده و انواع ضرورت، احکام آن، تفاوت ضرورت منطقی و فلسفی و... کاملاً پرورانده شده است. بنابراین آرای علامه در بحث ضرورت، هم در بحث مفهوم ضرورت و هم در بیان مصادیق و انواع آن، بسیار متقن بوده و با روش کاملاً عقلی و برهانی بدان پرداخته شده است.

از آنجاکه موضوع فلسفه از نظر علامه طباطبایی مطلق حقیقت بوده و مصداق این حقیقت در عالم واقع، وجود است و از سوی دیگر، به اعتقاد علامه، تمامی موجودات ضرورت و وجوب دارند و تا ضرورت نیابند، موجود نمی‌شوند، در آثار علامه طباطبایی، دایره‌ی شمول ضرورت فلسفی، تمامی موجودات عالم را دربرمی‌گیرد و لوازم فلسفی بسیاری بر بحث ضرورت متافیزیکی مترتب می‌شود که از آن جمله، بحث علیت و ضرورت علی و نقش آن در اثبات نظام موجودات و مباحث مربوط به واجب‌الوجود و... است.

اما در آرای کریپکی بحث ضرورت متافیزیکی، بحث مستقل تلقی نشده است و به مناسبت‌های مختلف، مثلاً در کتاب *نام‌گذاری و ضرورت* و برای رد نظریات وصف‌گرایی در اسامی خاص و اثبات نظریه‌ی علی دلالت، به اثبات ضرورت برخی از قضایا (مانند احکام قضایای این‌همانی) پرداخته شده است و بنابراین در مباحث کریپکی، بحث ضرورت اتقان و شمول کافی را ندارد، اما به صورت محدود از آن بحث شده است. با وجود این، متافیزیکی دانستن مفهوم ضرورت از منظر کریپکی، الزامات و پیامدهای مهمی دارد که از آن جمله، اثبات نظریه‌ی ذات‌گرایی است.

از سوی دیگر، از منظر کریپکی برخی از انحای ضرورت (مانند ضرورت قضایای این‌همانی و نیز ضرورت اوصاف ذاتی در اسامی خاص) ضرورت متافیزیکی است و مفهوم فراذهنی و فرازبانی دارد؛ لذا می‌توان یکی از ثمرات این دیدگاه کریپکی را فاصله‌گرفتن آرای وی از تجربه‌گرایی صرف و پوزیتیویسم منطقی حاکم بر مغرب‌زمین دانست. از دیگر سوی، اینکه کریپکی مفهوم ضرورت را بدیهی دانسته، می‌تواند بر معرفت‌شناسی وی نیز اثر بگذارد؛ چراکه

کریپکی دست کم درباره‌ی مدلول اسامی خاص معتقد است که اوصاف ذاتی افراد و امور جزئی، به شکل شهودی و با بدهت عقل صورت می‌پذیرد؛ لذا با اقرار به بدیهی بودن برخی از علوم آدمی، راه را بر سوفسطائی‌گری و شکاکیت می‌بندد و از دیگر سوی، راه را بر ورود مباحث عقلی به معرفت‌شناسی می‌گشاید؛ چراکه دست کم برخی از شناخت‌های ما با بدهت و ضرورت عقل صورت می‌پذیرد، نه با تجربه‌گرایی صرف.

از سوی دیگر، نگارندگان بر این باورند که اهمیت ذات‌گرایی و اذعان به ضرورت متافیزیکی امثال کریپکی، در غرب، کمتر از اهمیت انقلاب کپرنیکی کانت در حوزه‌ی معرفت‌شناسی نیست؛ زیرا کاوش‌های کریپکی و امثال او هرچند از مسیر فلسفه‌ی تحلیلی و نیز زبان‌شناسی صورت پذیرفته، لیکن ظرفیت دارد که متافیزیک مغرب‌زمین را از تیررس نومی‌الیسم (قول به اصالت تسمیه در مفاهیم فلسفی و انکار ذات‌گرایی) دور کند و نیز می‌تواند شروعی بر ورود مفاهیم بدیهی و عقلی در سنت تجربه‌گرایی غربی باشد.

## یادداشت‌ها

1. Analytic.
2. Synthetic.
3. A prior.
4. A Posterior.
5. Immanuel Kant.
6. Epistemological.

۷. به عبارت دیگر، این تمایز حاکی از دو نوع توجیه معرفتی است؛ یعنی توجیهی که با معرفت تناسب دارد؛ یعنی ما در صورتی معرفتی را پسین می‌دانیم که از طریق دلایل تجربی و حسی به دست آید؛ مانند علم به قضایای تجربی، اما در مقابل، اگر دستیابی به معرفت و شناخت در گزاره‌ای، منوط به تجربه‌ی حسی نباشد، آن معرفت را پیشین می‌دانیم؛ مانند معرفت به حقایق ریاضی و منطقی و حتی معرفت به حقیقت‌داشتن وجود و هستی خودمان (موزر، ۱۳۸۳، ص ۱۱۳).

۸. کریپکی نظریه‌ی علی دلالت را در مقابل نظریات وصف‌گرایی در فلسفه‌ی تحلیلی ارائه کرد. از نظر وی، در دلالت اسم خاص بر مدلول خود، اوصاف نقشی ندارد. کریپکی اسم خاص را دال ثابت و وصف خاص را دال غیرثابت می‌داند (Kripke, 1980, p. 44). دال ثابت عبارتی است که در همه‌ی جهان‌های ممکن بر شیء واحدی دلالت دارد.

## منابع

۱. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه ملاصدرای شیرازی)*، قم: اسرا.
۲. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*، تعلیقه‌ی علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.

۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۲۰ق)، *بدایه‌الحکمه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۲)، *نهایه‌الحکمه*، قم: النشر الاسلامی.
۶. کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴)، *نقد عقل محض*، ترجمه‌ی بهروز نظری، تهران: ققنوس.
۷. کریپکی، سول (۱۳۹۷)، *نام‌گذاری و ضرورت*، ترجمه‌ی کاوه لاجوردی، تهران: هرمس.
۸. لایبنیتس، گتفرید ویلهلم (۱۳۷۵)، *منادولوژی*، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۹. موحد، ضیا، (۱۳۸۱)، *منطق موجهات*، تهران: هرمس.
۱۰. موزر، پال، (۱۳۸۳)، «معرفت پیشینی»، ترجمه‌ی حبیب‌الله رضایی، ذهن، شماره‌ی ۲۰، صص: ۱۱۱-۱۲۰.

## References

1. Aristotle (1995), *Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press.
2. Føllesdal, Dagfinn (---), *Essentialism and Reference*, in: *The philosophy of W.V. Quine*, Hahn and Schilpp (eds.), Pp. 97-113.
3. Javadi Amoli, Abdullah, (1996), Rahiq Makhtoum (Explanation of the Transcendent Wisdom of Mulla Sadra Shirazi), Qom: Esra.
4. Kant, Immanuel, (2004), *Prolegomena to any Future Metaphysics*, Cambridge University Press, 4: 265- 4: 280, Pp. 15-31.
5. Kant, Emmanuel, (2015), *Critique of Pure Reason*, translated by Behrouz Nazari, Tehran: Phoenix.
6. Kripke, Saul, (1980), *Naming and Necessity*, Oxford: Basil Blackwell.
7. Kripke, Sol, (2018), *Registration and Necessity*, translated by Kaveh Lajevardi, Tehran: Hermes.
8. Leibniz, Gottfried Wilhelm, (1996), *Monadology*, translated by Yahya Mahdavi, Tehran: Kharazmi Publications.
9. Movahed, Zia (2002), *The Logic of Modalities*, Tehran: Hermes.
10. Moser, Paul K., (2003), *Prior Knowledge*, translated by Habibollah Rezaei, *Mind*, No. 20, Pp. 111-120.
11. Plantinga, Alvin, (1974), *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press.
12. Salmon, Nathan, (1981), *Reference and Essence*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

13. Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim "Mulla Sadra", (1981), *The Transcendent Wisdom in the Four Mental Journeys*, Commentary by Allama Tabatabai, Third Edition, Beirut, Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
14. Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein, (2011), *Principles of Philosophy and Method of Realism*, Tehran: Sadra.
15. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein, (1420 A.H.), *Badayeh al-Hikma*, Qom: Islamic Publishing Institute of Qom Seminary Teachers Association.
16. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein, (2003), *The End of Wisdom*, Qom: Islamic Publishing.

