

عنوان جزوه:

قضایای تحلیل و تالیف

استاد مصطفی ملکیان

مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی

سال تدریس: ۱۳۷۶

فهرست

موارد استعمال اصطلاح تحلیلی:	۴
چنگال هیوم	۵
سخن کانت در مورد احکام تحلیلی و تالیفی	۵
موصوف به وصف تحلیلی و تالیفی چیست؟	۶
نقیض قضایای تحلیلی و تالیفی	۷
آیا تقسیم بندی کانتی (تحلیلی و ترکیبی) را می توان در مورد شرطیات به کار برد؟	۸
یک نکته تاریخی	۸
قضایای سالبه در این تقسیم بندی	۹
ذکر چند مقدمه	۹
انتقادات	۱۰
انتقادات قبل از کانت بر کانت	۱۰
انتقادات وارد شده بر کانت توسط لایب نیتس	۱۰
اشکالات وارد بر کانت بعد از کانت	۱۳
مقدمهای برای طرح اشکال کواين	۱۳
مراد از ذات حقیقی و ذات اسمی	۱۴
تفاوت ذات اسمی و ذات حقیقی	۱۵
نظر لاک در باب اسامي خاص	۱۶
اشکالات کاپی بر لاک	۱۷
مقاله کواين و انتقاد او	۱۷
اشکال اول در باب تحلیلی تلویحاً تحلیلی	۱۷
اشکال دوم درباره تمام قضایای تحلیلی	۱۸
نگاهی دیگر به مقاله کواين	۲۰
دو اشکال بر سخن کانت	۲۱
تمایز میان معنا و تسمیه	۲۱

۲۱	تقسیم الفاظ توسط کواين
۲۳	ابهام در نزد کواين
۲۴	۳ خلط درمورد الفاظ عام و خاص
۲۴	نسبت حمل اولی و تحلیلی
۲۵	سخن کارناپ دربارهٔ تحلیلی و ترکیبی
۲۵	گزاره های اتمی و مولکولی
۲۶	تقسیم معرفت شناختی
۲۷	کارناپ و اشکال کواين
۲۹	تعریف و اقسام آن
۲۹	دیدگاه های مختلف دربارهٔ تعریف
۲۹	۱-دیدگاه ذات گرایانه (essentialistic)
۳۰	۲.دیدگاه توصیه گرایانه: (prescriptivistic)
۳۰	۳.دیدگاه زبانی: (ligustic)
۳۱	بررسی دیدگاه توصیه گرایانهٔ کارناپ و همپل

موارد استعمال اصطلاح تحلیلی:

۱. ارسطو نخستین بار اصطلاح تحلیلی را به کار بُرد این لغت در اصطلاح ارسطو، در حقیقت نامی بود بر یک شیوه منطقی. وی می گفت یک شیوه منطقی وجود دارد که با نام شیوه منطق تحلیلی و لغت تحلیلی صفت قرار می گرفت برای آن شیوه تحصیلی و به همین مناسبت در مجموعه ارغنون دو قسمت آن، به نام تحلیلات اولی و تحلیلات ثانویه اختصاص داده شده است. بخش تحلیلات اولی بخشی بود که تحلیلی از قیاس به دست می داد و بخش تحلیلات ثانیه بخشی بود که تحلیلی از معرفت علمی به دست می داد.

معرفت علمی، اصطلاحی است که ارسطو برای برهان به کار می برد. در میان صناعات خمس تنها برهان است که به معرفت علمی می رسد.

۲. اصطلاح دوم تحلیلی، اصطلاحی است که کانت آن را به کار می برد. کانت از منطق با تعبیر منطق عمومی یاد می کرد. وی منطق عمومی را دارای دو بخش می دانست که عبارتند از بخش آنالیتیک و دیالکتیک و میان منطق عمومی تحلیلی و منطق عمومی دیالکتیک فرق می نهاد.

۳. اصطلاح سوم تحلیلی، آن است که صفت فلسفه قرار می گیرد و گفته می شود فلسفه تحلیلی. فلسفه تحلیلی در واقع، زاده پزیتیویسم است و خود پزیتیویسم هم زائیده آمپریسم است یعنی تجربه گرایی بیکن، هابز، جان لاک، بارکلی و هیوم. از فلسفه تجربی چیزی به نام پزیتیویسم در معنای عام خودش بیرون آمد و این پزیتیویسم به معنای عام به فلسفه تحلیلی میدان بروز و ظهور داد.

۴. اصطلاح چهارم همان اصطلاح مورد نظر ماست که مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت. پس ملاحظه می شود که در اصطلاح اول، عنوان تحلیلی صفت قرار می گرفت برای روش و در اصطلاح ۲ صفت قرار می گرفت برای منطق و در اصطلاح ۳ صفت قرار گرفت برای فلسفه. اما در اصطلاح چهارم اختلاف است. برخی گفته اند صفت برای قضیه واقع می شود و برخی گفته اند صفت برای حکم. نکته ای که باید به آن توجه داشت، این است که مابین اصطلاح دوم و چهارم، این تمایز هست که در اصطلاح دوم، تحلیلی در مقابل دیالکتیک است در حالی که در اصطلاح چهارم، تحلیلی در مقابل تألیفی است.

****نگاهی گذرا به هیوم، لایب نیتس و کانت:

تقسیم قضایا به صورت تحلیلی و تألیفی تصریحاً اولین بار توسط کانت صورت گرفت، اما به صورت ضمنی ۲ نفر مقدم بر کانت هستند:

۱. لایب‌نیتس: وی می‌گفت حقایق به دو دسته قابل تقسیم‌اند: حقایق علمی و حقایق ناظر به واقع. این دو بی-شبهت با احکام تحلیلی و ترکیبی کانت نیست. درواقع حقایق عقلی در لایب‌نیتس شبیه به احکام تحلیلی در نزد کانت است و حقایق ناظر به واقع شبیه به احکام ترکیبی در نزد کانت است.

۲. هیوم: وی می‌گفت کل قضایا را می‌توانیم به دو دسته تقسیم کنیم: قضایای بیانگر نسبت بین تصورات و قضایای بیانگر امور واقع (و ناظر به وجود).

گاهی اوقات هیوم در آثارش به قضایای بیانگر امور واقع، ناظر به وجود را نیز می‌افزاید. در نزد هیوم اولی، شبیه احکام تحلیلی کانت است و دومی شبیه احکام تالیفی است.

ما در اینجا کوشش خواهیم کرد تا نخست به کانت پردازیم (چون روشنتر از دو مورد دیگر است) و آنگاه به هیوم و لایب‌نیتس.

چنگال هیوم:

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که اصطلاحی وجود دارد که به آن "چنگال هیوم" می‌گویند و مقصود از آن همان تقسیم‌بندی‌ای است که او از قضایا می‌کرد (که ذکر شد). این اصطلاح اخیراً در کتابهای معرفت‌شناسی بیشتر مورد استعمال واقع می‌شود.

سخن کانت در مورد احکام تحلیلی و تالیفی:

کانت در دو جا از احکام تحلیلی و تالیفی یاد می‌کرد:

۱. در سنجش خرد ناب در قسمت درآمد و مدخل کتاب از احکام تحلیلی و تالیفی یاد می‌کرد.

۲. در تمهیدات نیز این بحث آمده است.

علاوه بر دو جای فوق برخی معتقدند کانت در دو جای دیگر هم به این بحث پرداخته است. اینان معتقدند در آن جای سوم کانت از بحث خودش عدول کرده است.

کانت در سنجش خرد ناب درباره احکام تحلیلی و تالیفی می‌گوید:

در همه احکامی که در آنها نسبت موضوعی به محمولی تعقل می‌شود (من در اینجا تنها به احکام ایجابی ناظرم زیرا تطبیق سخن بر احکام سلبی بسیار آسان خواهد بود) این نسبت، به دو نحو امکانپذیر است: یا محمول B به منزله چیزی است که مفهوم A ولو به نحو مضمحل حاوی آن است به موضوع A تعلق دارد یا محمول B یکسره بیرون از مفهوم A واقع است اگرچه با آن در ارتباط است. در مورد نخست، من محمول را تحلیلی اصطلاح می‌کنم و در مورد دوم، ترکیبی. بنابراین احکام تحلیلی (ایجابی) احکامی‌اند که در آنها ارتباط موضوع و محمول از طریق اینهمانی تعقل می‌شود.

احکامی که در آنها، این ارتباط بدون این همانی تعقل می‌شوند احکام ترکیبی خوانده می‌شوند. احکام ترکیبی را می‌توان احکام توضیحی خواند و احکام ترکیبی را توسیعی. زیرا احکام تحلیلی توسط محمول چیزی بر موضوع نمی‌افزایند بلکه فقط آنرا به مفاهیم سازنده آن که قبلاً در همان موضوع اگرچه به نحو آشفته و درهم اندیشیده شده بودند، تحلیل می‌کند.

احکام ترکیبی، به مفاهیمی که ما از موضوع داریم، محمولی می‌افزاید که آن موضوع حاوی آن محمول نبوده و هیچ تحلیلی، هیچگاه نمی‌توانست آن را در آن موضوع بیابد مثلاً هنگامی که می‌گوییم "همه اجسام ذی بُعدند" این حکم تحلیلی است زیرا نیاز نداریم که برای مرتبط یافتن بُعد با جسم از مفهوم "جسم" فراتر برویم، بلکه فقط آن مفهوم را تحلیل می‌کنیم؛ یعنی از خواص کثیری که در آن مفهوم می‌اندیشیدیم آگاه می‌گردم تا این محمول را در آن بیابم بنابراین این، یک حکم تحلیلی است.

از سوی دیگر هنگامی که می‌گوییم همه اجسام دارای وزن اند، محمول چیزی است تماماً متمایز با آنچه که من در صرف مفهوم جسم می‌اندیشیدم. بنابراین با افزایش چنین محمولی، حکم، حکمی ترکیبی می‌شود. و اما در تمهیدات چنین می‌گوید:

منشاء احکام هرچه باشند و صورت منطقی آنها، هر وضعی که داشته باشد، در آنها به لحاظ محتوا، فرقی وجود دارد که بر حسب آن، هر حکمی، یا توضیحی است و با آن، یک چیزی بر محتوای شناسایی افزوده نمی‌گردد، و یا آنکه توسیعی است و شناسایی با آن، توسعه و بسط پیدا می‌کند. نوع اول را می‌توان تحلیلی و نوع دوم را می‌توان ترکیبی نامید. در احکام تحلیلی، چیزی در محمول نیست که قبلاً در موضوع -ولو با وضوح و ظهور کمتری- به تصور نیامده باشد. اگر بگوییم، "هر جسمی ممتد است"، به مفهوم جسم، هیچ وسعتی نبخشیده‌ام و فقط آن را تحلیل کرده‌ام. چون پیش از این حکم، «امتداد» به صراحت در مفهوم جسم متصور می‌باشد. بنابراین، چنین حکمی، تحلیلی است. قضیه "برخی اجسام سنگین هستند"، برخلاف مورد بالا، در محمول، یک چیزی وجود دارد که در مفهوم کلی "جسم"، اندیشیده نشده است. به همین دلیل مورد دوم، از آن جهت که یک اطلاع و آگاهی‌ای به من بخشیده و به شناسایی من افزوده است، لذا باید چنین حکمی را تألیفی بنامیم.

موصوف به وصف تحلیلی و تألیفی چیست؟

مطلبی که در اینجا مورد سوال است این است که موصوف به وصف تحلیلی و تألیفی، قضیه است یا حکم؟ شارحان کانت در این مورد با هم اختلاف دارند! یک دسته از شارحان می‌گویند درست است که کانت اصطلاح judgment را به کار برده و این هم به معنای حکم است اما کانت اساساً به قضیه اطلاق "حکم" می‌کرده است.

اما کسان دیگری مانند اشتقان کورنر^۱ می‌گویند که حکم با قضیه فرق می‌کند. تمام کسانی که گفته‌اند بین حکم و قضیه تفاوت هست، تفاوت را در این دیده‌اند که قضیه، یک جنبه غیر شخصی دارد اما حکم، یک جنبه شخصی دارد. حکم یعنی اذعانی که من به یک قضیه دارم و اعترافی که من به یک قضیه دارم. کورنر می‌گوید اگر شما گفتید: "همه گربه‌ها جانوران گوشخوارند" اگر آن را بدون توجه به اذعان و اعترافی که من دارم، مورد توجه قرار دهید، این را "قضیه" می‌گویند اما اگر مُقر شدم یا اذعان کردم، به آن "حکم" می‌گوییم و لذا حکم یک جنبه شخصی دارد فلذا حیثیت وجودی حکم کمتر از حیثیت وجودی قضیه مورد ظن و شک است.

با توجه به همین مطلب "کواين" انتقادی را به کانت وارد کرده است. بدین ترتیب که اگر ما واقعا در کانت به حکم نظر داشته باشیم. حکم، یک امر روانشناختی است و لذا دیگر نمی‌توان گفت که "باران سرد است" یک حکم تحلیلی است یا ترکیبی. چون به روانشناسی فرد هم بستگی پیدا می‌کند. یعنی برای یک شخصی، تحلیلی است و برای شخص دیگر ترکیبی.

به هر حال آنچه به نظر میرسد این است که کانت بین حکم و قضیه فرق می‌نهاده است، ولو اینکه برای کانت مشکلاتی را نیز به وجود آورده است.

نقیض قضایای تحلیلی و تالیفی

نکته دیگری که مطرح است، این است که کانت در خصوص نقیض قضیه ترکیبی و تحلیلی چه نظری دارد؟ به نظر کانت نقیض قضیه ترکیبی، همیشه ترکیبی است اما نقیض قضیه تحلیلی را کانت معمولا حکم تحلیلی کاذب برای آن به کار می‌برد. در نزد کانت مقسم این تقسیم بندی، حملیات است.

نکته دیگر این است که آنچه از سخنان کانت برمی‌آید این است که در تقسیم قضایا به این نحو، به حملیات توجه داشته است و در باب شرطیات مصرحاً حرفی نزده است. وی مقسم را حملیات در نظر گرفته و از شرطیات به صراحت سخنی به زیان نیاورده و اما جالب این است که در بعضی جاها یک حکم شرطی را به صفت تحلیلی متصف کرده است. اما در هیچ کدام از دو جا صحبت از مقدم و تالی نبود بلکه گفته می‌شود نسبت موضوعی به محمولی.

یکی از ایراداتی که بر کانت وارد شده، این است که او دو دسته از قضایا را مورد غفلت قرار داده است: قضایای "شرطیه" و "نسبیه" مثل علی بزرگتر از حسن است.

ما معمولا نوع دوم را نیز حمله می‌دانیم به همین خاطر به نظر ما وی از یک دسته از قضایا غفلت کرده است.

۱. استاد ملکیان در کتاب تاریخ فلسفه غرب- آنجا که در باب کانت کتب معتبر را نام می‌برد- کتاب "فلسفه کانت نوشته اشتقان کورنر را معتبرترین کتاب در باب کانت و فلسفه اش برمی‌شمارد. لازم به ذکر است این کتاب توسط مترجم زبردست -آقای عزت الله فولادوند- ترجمه و از سوی انتشارات خوارزمی منتشر شده است. (نگارنده سطور)

(در نزد غریبه‌ها قضیه حملیه قضیه‌ای است که در آن، محمول، صفت نفسی باشد نه نسبی مانند بزرگتر و کوچکتر و... برخلاف ما)

قضایای نسبی به این علت خارج از دید کانت است که ما در تعریف موضوعی هیچ نسبیتی را برای آن نمی‌گنجانیم. در تعریف ما فقط صفات نفسی را برای موضوعی بکار می‌بردیم و هیچ وقت در تعریف یک معرف، صفات نسبی را مورد استفاده قرار نمی‌دادیم. پس این قضایا مورد غفلت واقع شده است.

آیا تقسیم بندی کانتی (تحلیلی و ترکیبی) را می توان در مورد شرطیات به کار

برد؟

مطلب دیگر این است که آیا در مورد قضایای شرطی نیز می‌توان این تقسیم‌بندی را وارد کرد؟ برخی گفته‌اند که این کار رابه سهولت می‌توان در قضایای شرطیه انجام داد. اینان گفته‌اند اگر مقدم یک قضیه شرطی، حاوی تالی باشد تحلیلی است و اگر مقدم یک قضیه شرطی، حاوی تالی نباشد ترکیبی است.

برای مثال اگر بگوییم: "اگر این شخص، شوهر است، پس مرد است" این قضیه تحلیلی است چون مقدم حاوی تالی است.

یک قضیه شرطی، آن زمانی حاوی تالی خواهد بود که اولاً موضوع مقدم و تالی، یک چیز باشند دقیقاً. ثانياً محمول تالی از ذاتیات محمول مقدم باشد (در مثال ما مثلاً مرد بودن از ذاتیات شوهر بودن است)

حال یک مسئله پیش می‌آید و آن اینکه اگر موضوع مقدم، غیر از موضوع تالی باشد تکلیف چیست؟ مثلاً "اگر هر انسان فانی است، و سقراط انسان است. پس سقراط فانی است". این، از یک طرف به نظر می‌رسد که ضرورت دارد و از سوی دیگر چون ضرورت دارد، آدم تمایل دارد که آن را تحلیلی بنامد. پس ما هر قیاس منتجی را در قالب شرطی ببریم، وضع چه خواهد شد؟ آیا این قضیه تحلیلی است یا ترکیبی؟

لذا با توجه به این مطلب، برخی گفته‌اند که قضایای شرطی را به آسانی می‌توان مورد تعمیم این تقسیم‌بندی قرار داد و برخی گفته‌اند این کار، به این آسانی‌ها هم نیست. امروزه هنوز هم کسی نتوانسته چیزی ارائه دهد که بتوان بدون مشکل و به آسانی قضایای شرطی را به تحلیلی و ترکیبی تقسیم کرد.

یک نکته تاریخی: اینکه "آیا ما قضیه شرطیه داریم یا خیر؟"، مطلبی است که از زمان رواقیون مطرح شده، آنچه برای ارسطو مطرح بوده فقط قضایای حملیه بود و اما اینکه شرایط انتاج قضایای شرطی هنگامی که در قیاس به کار می‌رود کدام است؟ این یکی از کارهای ابن‌سیناست. قبل از ابن‌سینا هیچ فردی در مورد شرایط انتاج قضایای شرطی سخنی نگفته بود!

قضایای سالبه در این تقسیم بندی

کانت خود می گفت تطبیق این تقسیم بر قضایای سلبی بسیار آسان خواهد بود. شارحان در این مورد اختلاف نظر دارند برخی با کانت موافقند و برخی مخالف: مثلاً گفته اند اگر بگوییم هیچ انسانی ناحیوان نیست، این یک سالبه تحلیلی است و لکن این سالبه تحلیلی یک مشکل دارد و آن اینکه بنا، براین بود که ما در تعریف موضوع، محمول را داشته باشیم حال آنکه در اینجا، نقیض آن در تعریف موضوع است. پس اگر این امر می-خواست موفق باشد باید به یک امر منطقی ملتزم می شدیم و آن اینکه هر سالبه معدوله المحمول را می توانیم به یک موجهه محصله المحمول تبدیل کنیم آن وقت این مطلب درست است. اما این سخن از لحاظ منطقی بی-اشکال نیست.

پس اگر بخواهیم بگوییم "هیچ انسانی، ناحیوان نیست"، تحلیلی است "باید نشان دهیم که ناحیوان، در حاق موضوع (انسان) است و این مستلزم آن است که نشان دهیم "هیچ انسانی، حیوان نیست"، معنایش این است که هر انسانی حیوان است. حال سوال این است که آیا می توان ملتزم به این شد که بتوان هر سالبه معدوله المحمول را به موجهه محصله المحمول مبدل ساخت؟

اشکال دوم اینکه، بر فرض اگر ما به چنین التزامی قایل شویم، در آن صورت ۲ اعتراف و ۲ اذعان نیست. پس اگر قائل شویم به اینکه "هیچ انسانی، ناحیوان نیست" معنایش این است که «هر انسانی، حیوان است» در این صورت جایی برای قضیه سالبه باقی نمی ماند. در چنین حالتی نمی توان برای قضیه سالبه استقلالی قائل شد. (یک تکه نوار موجود نیست)

ذکر چند مقدمه:

مقدمه اول: ما هیچگاه در فرآیند تفهیم و تفاهم، با قضیه سروکار نداریم بلکه با جمله سروکار داریم. در جریان تفاهم متقابل (چه من چیزی را به دیگری تفهیم کنم و چه از دیگری، چیزی را بفهمم)، ما با قضیه سروکار نداریم بلکه با جمله سروکار داریم. قضیه، فقط به عالم خود شخص ارتباط دارد و به عالم یک شخص دیگر ربط نمی یابد. این، جمله ها هستند که به عالم تفهیم و تفاهم ارتباط می یابد. پس تقسیم بندی ای که ارائه می-دهیم، اولاً و بالذات به عالم جملات ربط می یابند و ثانیاً و بالعرض، به احکام و قضایا مرتبط می شوند.

مقدمه دوم: معنای یک جمله از راه فهم معنای مفردات جمله حاصل می آیند. وقتی با جمله سروکار داریم، می توانیم معنای این جمله را از راه تفهیم مفردات این جمله به دست آوریم.

مقدمه سوم: صدق و کذب جمله را همواره نمی توان از طریق فهم مفردات جمله به دست آورد. این را که آیا جمله ای صادق است یا کاذب، از راه صادق یا کاذب بودن مفرداتش نمی توان به دست آورد برخلاف مقدمه دوم که گفتیم معنای یک جمله از طریق فهم مفردات جمله به دست آمدنی است.

لازم به ذکر است که در همان مقدمه دوم نیز برخی تشکیک کرده‌اند.

پس اگر مقدمات فوق را قبول کنیم، می‌توانیم جملات را به صورت زیر تقسیم کنیم:

۱- یا هر جمله‌ای چنان است که صدق و کذبش را می‌توان از راه فهم معانی الفاظِ بکار رفته در آن جمله فهم کرد

۲- یا اینکه جمله به گونه‌ای است که صدق و کذبش را نمی‌توان از راه فهم الفاظِ بکار رفته در آن جمله درک کرد.

پس می‌توان گفت که جمله تحلیلی، جمله‌ای است که معانی الفاظِ بکار رفته در آن را می‌توان از مفرداتِ خودِ همان جمله بدست آورد. و جمله ترکیبی، جمله‌ای است که الفاظِ بکار رفته در آن جمله، به تنهایی برای نیل به معنای خودِ جمله کفایت نمی‌کند.

انتقادات

انتقادات قبل از کانت بر کانت

انتقادات وارد شده بر کانت توسط لایب نیتس:

از میان انتقاداتی که می‌توان بر کانت بیان کرد، انتقادی است که مربوط است به دوره قبل از کانت که از سوی لایب نیتس بیان شده مبنی بر اینکه وقتی کانت می‌گفت احکام به تحلیلی و ترکیبی تقسیم می‌شوند. آنگاه با بیانی که کانت داشت، می‌شد گفت که تمام احکام تحلیلی، صادق‌اند و احکام ترکیبی، خودشان تقسیم می‌شوند به احکام ترکیبی صادق و احکام ترکیبی کاذب. در این تقسیم‌بندی، قضایای صادق، دو قسم‌اند: قضایای تحلیلی و برخی قضایای ترکیبی. لایب نیتس می‌گفت فقط قضایای تحلیلی صادق‌اند و قسم دوم، کلاً بی‌معنا هستند. به نظر او هر قضیه تحلیلی، صادق است و غیر آنها معنایی ندارد که صادق باشند.

لایب نیتس می‌گفت مفاهیمی که ما انسانها داریم، نمی‌توانند همگی جزو مفاهیم نظری باشند (منظور ما در اینجا از مفاهیم، مفاهیم تصویری است نه تصدیقی) لایب نیتس می‌گوید تمام مفاهیم تصویری‌ای که ما داریم، نمی‌توانند تماماً نظری باشند، مفاهیم نظری باید توسط مفاهیمی دیگر روشن شوند و اگر باز هم این مفاهیم دوم نیز به نوبه خود، نظری باشند، اینها نیز باید توسط مفاهیمی دیگر روشن گردند و این جریان ادامه می‌یابد و برای آنکه گرفتار تسلسل در مفاهیم نشویم، لاجرم باید به مفاهیم تصویری بدیهی برسیم. حال باید سوال کنیم که این مفاهیم تصویری بدیهی، چندتا هستند؟ لایب نیتس می‌گفت که ما تعداد آنها را نمی‌دانیم. ما نمی‌توانیم تعداد آنها را احصاء کنیم. لاقلاً می‌توانیم بگوییم که باید حتماً دوتا مفهوم باشند و کمتر از آن نباشند. مثلاً فرض کنید شما بگویید که ۵ تا است که در این صورت کلّ معلومات ما باید بالاخره به این ۵ مورد امور بدیهی

برسند. همچنین فرض کنید که ما کلمات A، B، C، D، E را برای این ۵ تا وضع کردیم و گفتیم که مثلاً در زبان ما، همه مفاهیم نظری بلاخره به اینها می‌رسند. ما از این ۵ تا، چند تا ترکیب می‌توانیم درست کنیم؟ در ابتدا می‌توان آنها را دوتا دو تا ترکیب کرد: مثلاً "A و B"، "A و C"، "A و D"، سپس می‌توان ترکیب‌های سه تایی داشت: "A و B و C"، "A و C و D"، سپس ترکیب‌های چهارتایی: "A و B و C و D"، "A و B و C و E"، و ترکیب پنج تایی: A، B، C، D، E.

لایب‌نیتس می‌گوید که ما در زبانهای طبیعی اکتفا نکرده‌ایم به اینکه فقط برای مفاهیم تصویری بدیهی‌مان، لفظی وضع کنیم بلکه آمده‌ایم و برای این ترکیب‌ها هم وضع کرده‌ایم. مثلاً "A، B، C، D، E" را Z نامگذاری کرده‌ایم و "A، B، C، D، E" را Y نامیده‌ایم و قس علی‌هذا. به همین دلیل است که تکثر لغات و الفاظ داریم. حالا که اینطور است، فرض کنید کسی نمی‌گفت که مثلاً «امروز فلان کس را دیدم» و به جای آن، می‌گفت «ABCD» که هر کدامشان یک لفظ بودند و دالّ بر یک مفهوم بدیهی. اگر ما این وضع را داشتیم، آن وقت اگر موضوع قضیه من مثلاً DEAB بود، در آنصورت با این DEAB چه قضایای صادقی را می‌شد درست کرد؟ در جواب باید موارد زیر ذکر شوند:

- | | |
|-----------------|----------------|
| DEAB، D است. | DEAB، AB است. |
| DEAB، E است. | DEAB، BD است. |
| DEAB، A است. | DEAB، DEA است. |
| DEAB، B است. | DEAB، EAB است. |
| DEAB، DE است. | DEAB، ABD است. |
| DEAB، EA است. | DEAB، BDE است. |
| DEAB، DEAB است. | |

پس تنها قضایای صادقه‌ای که می‌توان بیان نمود، قضایایی هستند که ذکرشان آمد و قضایای دیگر صادق نخواهند بود. مثلاً اگر بگوییم، DEAB، C است، این قضیه، یک قضیه صادقه نخواهد بود. پس تنها قضایای صادقه‌ای که می‌توان ذکر کرد، همان قضایایی بودند که بیان شدند و اتفاقاً همه آنها تحلیلی بودند. لذا هر قضیه دیگری اگر بخواهد صادق باشد، باید تحلیلی باشد. نمی‌توان قضیه صادقه‌ای ساخت که هم صادقه باشد و هم ترکیبی باشد.

لایب‌نیتس می‌گوید، زبان طبیعی، این وضع را مشوش کرده مثلاً برای «DEAB»، واژه Q را گذاشته و دیگر ما نمی‌گوییم DEAB، بلکه می‌گوییم: Q. این Q، ما را گمراه می‌کند زیرا لغت خاصی را وضع کرده‌ایم مثل

«انسان»، اگر ما هیچوقت نمی‌گفتیم «انسان»، در آنصورت همواره باید می‌گفتیم «جوهر» ذو ابعاد ثلاث حساس متحرک بالاراده و ناطق» و هیچ کسی نمی‌توانست یک قضیه کاذبه درباره «انسان» به من بدهد. چون هر قضیه‌ای را بخواهند در مورد انسان به من بدهند، یا باید محمولش ترکیبهای یک تایی باشد یا ترکیبهای ده تایی و هیچوقت هم این دلهره را نداشتم که آیا قضیه صادقه‌ما، ترکیبی است یا تحلیلی، زیرا همه وقت برایم آشکار بوده که تحلیلی است و ترکیبی نیست.

پس دو کار صورت می‌گرفت یکی اینکه هیچ کس در هیچ زمانی به من قضیه کاذبه‌ای تحویل نمی‌داد و دوم اینکه هیچ شک و شبهه‌ای در تحلیلی و ترکیبی بودن آن نمی‌داشتم. اما حالا که می‌بینم این وضع پیش آمده که هم قضیه صادقه به من تحویل می‌دهند و هم قضیه کاذبه و ثانیاً گاهی تردید دارم در اینکه آیا قضیه‌ای خاص، یک قضیه تحلیلی است یا نه، اینها به خاطر این است که ما آمده‌ایم علاوه‌براین مفاهیم تصویری بدیهی ابتدایی، الفاظ دیگری را برای این مفاهیم وضع کرده‌ایم. ما اگر برای الفاظ مرکبه، الفاظ دیگری را وضع نمی‌کردیم، این مشکل پیش نمی‌آمد. لایب‌نیتس به چنین چیزی نام «خط و زبان جهانی» نام می‌نهاد. او در این زمینه کوشش‌های فراوانی نیز انجام داد چنانکه به تعبیر یکی از شرح حال نویسان لایب‌نیتس، او چهل هزار نامه به دانشمندان مهم جهان نوشته است. او برای ابداع یک خط و زبان جهانی کوشش‌های فراوانی انجام داد که اگر چنین کاری صورت می‌گرفت، دیگر راه هرگونه سوء تفاهم و مغالطه‌ای بسته می‌شد. البته این کار یک سلسله مشکلات عملی دارد. به هر حال، مطلب از این قرار است که اگر ما به این نظریه قائل باشیم که مفاهیم تصویری، به مفاهیم بدیهی منتهی می‌شوند، آنگاه باید بپذیریم که همه قضایای صادقه باید تحلیلی باشند و ما قضیه صادقه ترکیبی نداریم.

پس یکی از اشکالاتی که قبل از کانت طرح شده، از جانب لایب‌نیتس بوده که می‌گفت، قضایای صادقه، فقط قضایای تحلیلی اند در حالی که کانت برخی قضایای ترکیبی را نیز صادق می‌داند.

پاسخی به اشکال لایب‌نیتس: از جمله جوابهایی که به لایب‌نیتس داده شده، جوابی است که کلارک در یکی از نامه‌هایش به لایب‌نیتس داده است. این پاسخ، حول محور اسامی اشاره می‌چرخد. بحث اسامی اشاره بسیار پیچیده است چنانچه برخی گفته‌اند که اسامی اشاره قضیه‌ای می‌سازند که موضوعش، "مفهوم" نیست بلکه "شیء خارجی" است و لذا از این لحاظ گفته‌اند که این قضایا اصلاً قضیه نیستند و چون یک قضیه باید موضوع و محمولش، هر دو مفهوم باشند فلذا قضیه‌ای که در آن، اسامی اشاره (مثلاً "این") بکار برود، از دایره قضایا بیرون می‌روند.

برخی نیز به لایب‌نیتس چنین جواب داده‌اند که طبق سخنان لایب‌نیتس نباید به جوهر قائل شویم و گویا لایب‌نیتس نیز قائل به جوهر نبوده و جوهر را حاصل جمع اعراض می‌دانسته نه آنکه جوهر را مجمع عوارض بداند.

زیرا اگر جوهر را مجموعِ اعراض بدانیم، بنظر می‌رسد که فی الواقع نباید به جوهر قائل باشیم و لایب‌نیتس نیز به چنین دیدگاهی معتقد بوده است. طبق این دیدگاه باید مفاهیم بدیهی را در اعراض جستجو کرد نه در جواهر. مثلاً اگر فرض کنیم که کتاب، یعنی ABCD، لازمهٔ این امر آن است که A و B و C و D را مفهوم بدیهی بگیریم و طبق این قول، باید مفاهیم بدیهی، عرضی باشند نه جوهری. حال اگر کتاب برای ABCD وضع شده است، یعنی شما قائل هستید به اینکه جوهر، چیزی جز مجموع اعراض نمی‌باشد. در مقابل به لایب-نیتس می‌شود این اشکال را طرح کرد که ما بسیاری از الفاظ را که در زبان ساخته و وضع کرده‌ایم، با این الفاظ، حکایت از جواهر می‌کنیم آن هم جواهر به معنای مجمع اعراض، نه مجموع اعراض.

پس مستشکل اشکال می‌گیرد که شمای لایب‌نیتس جوهر را مجموع اعراض لحاظ می‌کردید، ولذا هیچ اشکالی در آن نمی‌دیدید که لفظ کتاب به مفاهیم بدیهی منتهی نشود زیرا این اعراض اند که بدیهی‌اند فلذا هیچ ملازمه‌ای ندارد که جوهر هم به مفاهیم بدیهی منتهی گردند.

نکته دیگری که باید به آن توجه داشت، این است که ما اگر با لایب‌نیتس در این بحث هم عقیده باشیم که زبان عادی ما با زبان آرمانی فاصله دارد، آنوقت با این زبان عادی فلسفه ورزیدن، فلسفه ورزی ما را بی‌اعتبار نخواهد کرد؟ این همان سوالی است که ویتگنشتاین طرح می‌کرد که اگر بناست زبان عادی ما با زبان آرمانی ما (زبان و خط جهانی) فاصله داشته باشد، و ما هم فلسفه ورزیدن مان با همین زبان عادی بوده است، آنوقت آیا این فلسفه‌ورزی ما که با این زبان عادی صورت گرفته، نتایجش مخدوش نیست؟ زیرا شما معتقد شدید که فقط زبان و خط جهانی (زبان آرمانی) دارای اعتبار است و ابهامی ندارد. ویتگنشتاین متقدم، مدیون و پیرو لایب‌نیتس بود و می‌گفت که ما باید اول یک زبان آرمانی داشته باشیم و آنگاه شروع به فلسفه ورزی بکنیم.

اشکالات وارد بر کانت بعد از کانت:

بعد از کانت نیز اشکالاتی بر کانت وارد آمد که عمده ترین آنها از سوی کواین بود. کواین مقاله ای دارد تحت عنوان «دو اصل جزمی تجربه گرایی» او در این مقاله اشکالاتی بر کانت وارد نمود. بعدها کواین کتابی نوشت که نام آن کتاب را عین عنوان همین مقاله قرار داد. زیرا این مقاله، بسیار مهم بود و نام آن کتاب را که در واقع مجموعه مقالات بود، به نام همین مقاله گذاشت. یک سال بعد از کواین، در سال ۱۹۵۵ مورتون وایت، مقاله‌ای نوشت که در آن نیز اشکالاتی بر کانت وارد ساخت اما صاحب‌نظران معتقدند که وایت سخنان جدیدی بیان نکرده است. البته نقدهایی نیز از سوی فیلسوفانی که گرایش منطقی دارند، طرح شد مثلاً از سوی کارناب و رایشنباخ.

مقدمه‌ای برای طرح اشکال کواین:

قبل از اینکه به اشکال کواین پردازیم، لازم است که نکاتی ذکر شوند.

نکته اول) ما قبلاً سه شق بیان کردیم:

۱- گزاره‌هایی که موضوعشان عین محمول است که به آنها "گزاره‌های تصریحاً تحلیلی" اطلاق می‌شود.

۲- "گزاره‌هایی که تلویحاً تحلیلی‌اند"، که در آنها موضوع، عین محمول نیست مثلاً «هر مجردی بی‌زن است». ما در اینجا نگفتیم که «هر بی‌زنی، بی‌زن است» که از قسم تصریحاً تحلیلی‌ها به شمار آید. به همین دلیل، اینها را تلویحاً تحلیلی می‌گوییم.

جامع مورد اول و دوم را منطقاً ضروری یا منطقاً صادق می‌گوییم.

۳- قسم سومی هم هست که از قسم موارد فوق نیست.

اشکالاتی که کواین طرح نمود، به مورد دوم مرتبط بود ولو بر مورد اول هم مواردی را طرح می‌کرد.

نکته دوم) باید این را مدنظر قرار بدهیم و گوشزد کنیم که کواین در این مقاله، فقط مقدمه نوشته نه اینکه یک مقاله تحقیقی نوشته باشد. ما باید در ابتدا به «ذات حقیقی، ذات اسمی، تعریف حقیقی و تعریف اسمی» اشاره- ای بکنیم. جان لاک یک سلسله انتقاداتی بر ارسطو دارد در آنجا که ارسطو درباره «ذات، ذاتی و عرضی» بیان کرده است. ارسطو به صورت متعدد درباره ذات، ذاتی و عرضی سخن گفته است. جان لاک برای طرح اشکالات خودش، ابتدا آمده و تفکیکی در ذات انجام داده: ذات حقیقی و ذات اسمی. گاهی از ذات حقیقی و ذات واقعی هم سخن می‌گوید و از ذات اسمی، به اسم ذاتِ ظاهری تعبیر می‌کند. پس از این، انتقاداتی بر ارسطو طرح می‌کند.

مراد از ذات حقیقی و ذات اسمی:

لاک می‌گوید هر شیء طبیعی و عینی خارجی‌ای مثلاً یک قطعه طلا، یک قطعه سنگ، دارای بی‌نهایت وصف است. اما اگر بی‌نهایت اوصاف را نپذیریم، لاقلاً باید بپذیریم که اوصاف بسیاری دارد. لاک پیشرفت علم را نیز به همین سیاق مطرح می‌کرد و می‌گفت علم، یعنی رسیدن به شناخته‌های جدیدی از اوصاف یک شیء خاص. وقتی می‌گوییم فیزیک و شیمی و پیشرفت می‌کنند، یعنی ما در باب متعلق و موضوع آن علم، اوصاف بیشتری را می‌شناسیم.

او می‌گوید، حالا که هر شیء دارای بی‌نهایت وصف است، می‌شود به لحاظ نظری تصور کرد که وقتی ما سراغ "الف" می‌رویم، درمی‌یابیم که فلان ویژگیِ "الف"، معلول "ب" است و فلان ویژگیِ "ب" نیز معلول ویژگیِ "ج" است و قس علی‌هذا. یعنی می‌شود تصور کرد که خودِ ویژگی‌های بی‌نهایتی که یک شیء دارد، در بین همین ویژگی‌ها، ارتباط علی و معلولی برقرار است. این ارتباط علی و معلولی، همه وقت یک ارتباط بی‌واسطه نیست بلکه باواسطه هم هست. مثلاً می‌شود ویژگیِ «د»، معلول «ج» باشد و ویژگیِ «ج»، معلول «ه» باشد. در اینجا می‌شود گفت «د»، باواسطه معلول «ه» هست.

حال مسئله این است که این سلسله علی و معلولی به کجا می‌رسد؟ لاک می‌گوید این سلسله در نهایت می‌رسد به یک، دو و یا چند ویژگی که این اوصاف چنان‌اند که اولاً هر وصف دیگری غیر از این چند وصف، با واسطه یا بی‌واسطه معلول این چند وصف‌اند و ثانیاً بین این چند وصف نیز رابطه علی و معلولی وجود نداشته باشد. لاک می‌گفت، ما به این اوصاف که در رأس همه اوصاف‌اند، «ذاتی» می‌گوییم و به سایر اوصاف که با واسطه یا بی‌واسطه، معلول این چندتا وصف هستند، عرضی می‌گوییم. [از مباحث لاک چنین برمی‌آید که رابطه علیتی که لاک مدنظر دارد، علیت منطقی نیست. بلکه علیت وجودشناختی و فلسفی است. مثل اینکه کسی بگوید، سیلان آب که یکی از اوصاف آب است، معلول میعان آب است. این معلولیت، معلولیت وجودشناختی است و خارجی. البته لاک تصریح به این مطلب نکرده، بلکه از سخنانش چنین چیزی برمی‌آید].

اما اگر ۲ تا یا ۳ تا شیء و یا تعداد بیشتری شیء داشته باشیم مثلاً ۱۰ تا و بخواهیم اوصاف هر کدام را به تنهایی لحاظ کنیم و سپس بیاییم مشترکات شیء ۱ و ۲ و ۳ را باهم کناری بگذاریم و سپس مشترکات ۲ و ۳ و ۴ را لحاظ کنیم و به کناری بگذاریم و سپس مشترکات ۵ و ۶ و ۷ و ۸ را باهم لحاظ کنیم و مشترکات اینها را نیز کناری بگذاریم و در نهایت به اموری می‌رسیم که مشترکات این ۱۰ شیء هستند. حالا ما می‌توانیم با ۲ تا از این امور مشترک و یا ۳ تا از این امور مشترک و یا با هر مقداری دیگر، یک مفهوم درست کنیم مثلاً کتاب، میز و کاغذ و غیره مثلاً مستطیل بودن یا جامد بودن یا رنگین بودن را در آنها مشترک ببینیم و سپس از اجتماع این اوصاف مشترک (خواه تمام این اوصاف و خواه برخی از اوصاف)، می‌توانیم یک مفهوم به دست آوریم که به آن، "ذات/اسمی" این چندتا مفهوم می‌گوییم. [ما وقتی که دو تا شیء را در کنار هم قرار می‌دهیم، می‌بینیم که مشترکات آنها بسیار زیاد است ولی وقتی ۳ یا ۴ تا شیء را کنار هم قرار می‌دهیم، مشترکات تقلیل می‌یابند. لاک می‌گفت اگر همه اشیاء جهان را در کنار هم قرار دهیم، بازهم تعداد مشترکات آنها بیش از یک مورد می‌گردد و تعداد اوصاف اشیاء به یک رسیدنی نیست.

تفاوت ذات اسمی و ذات حقیقی

(۱) اگر شما به یک شیء خارجی نگاه کنید، آن شیء یک ذات حقیقی دارد ولی ذات اسمی ندارد. در ذات اسمی، لااقل باید دو شیء وجود داشته باشد. گویا در ذات حقیقی، یک شیء، فی حد ذاته ملاحظه می‌گردد بی‌آنکه عضویتش در یک مجموعه لحاظ گردد. لذا گاهی لاک می‌گوید ما در ذات حقیقی، به شیء بما هو شیء خاص نظر می‌افکنیم، اما در ذات اسمی، به شیء بما اینکه عضو یک مجموعه خاص است نظر داریم.

(۲) تفاوت دوم این است که لاک می‌گوید ذات حقیقی، امری Objective است ولی ذات اسمی، subjective می‌باشد. چیزی که ابژکتیو باشد، نیازی به این ندارد که متکی بر ذهن انسان باشد ولی چیزی که سُبژکتیو است، حتماً متکی است بر ذهن آدمی و تصوراتش. چیزی که ابژکتیو است، چه ما انسانها باشیم و

چه وجود نداشته باشیم، امر ابژکتیو، سرپای خودش می ایستد ولی سابژکتیو، امری است که ما انسانها می توانیم در آنها دخل و تصرف کنیم و آنها را وابسته به خود بکنیم. مثلاً می توانیم در میان اوصاف گوناگون و اشتراکات مختلف، برخی اشتراکات را برگزینیم و برخی را وابنیم.

مثالی ذکر می کنم: فرض کنید یک نفر آهن فروش است و آهن هایی را با اشکال خاصی به این آهن فروش تحویل می دهند. آهن فروش، چون همه علاقه اش به وزن آهن هاست، ویژگی مشترکی که برای او در وهله اهمیت قرار دارد، وزن آهن هاست. ولی مهندسی را در نظر بگیرید که تمام توجهش به این است که آهنی انتخاب کند که از استحکام و شکل مطلوبی برخوردار باشد. آهن فروش، به یک ویژگی و مهندس نیز به یک ویژگی دیگر عنایت داشتند. البته، چه ما عنایت بکنیم و چه عنایت نداشته باشیم و چه اغراض مختلفی داشته باشیم، ویژگی های هر کدام از آن آهن ها سر جای خودش محفوظ است. ولی هنگامی که ما از میان ویژگی های مشترک، یکی، دو تا و یا سه تا را انتخاب می کنیم، و اسم را دایر مدار آن ویژگی بکنیم، اینجا، دیگر یک امر سابژکتیو است و از اینجا است که ممکن است شخص به خاطر ویژگی هایی که در یک شیء می بیند، یک اسم خاصی به آن بدهد و شخص دیگر بخاطر ویژگی های دیگری، اسمی دیگر به آن بدهد. نام، دایر مدار آن ویژگی هایی است که ما از میان ویژگی های گوناگون، برگزیده ایم.

۳) نامگذاریهایی که در زبانهای مختلف صورت می پذیرد، فقط دایر مدار ذوات اسمی هستند نه دایر مدار ذوات حقیقی. یعنی اگر ما به یک شیء می گوئیم، «سنگ»، لغت سنگ برای یکی، دو تا و یا سه تا و یا چند تا ویژگی وضع شده که ما به تمام اشیائی که دارای این ویژگی ها باشند، سنگ اطلاق می کنیم. لاک می گوید اگر قرار بود نامگذاری ها را دایر مدار ذوات حقیقی لحاظ کنیم، آنگاه باید بگوئیم که زبان در میان طبیعت-شناسان به معنای دقیق کلمه ظهور کرده است یعنی باید حکما به معنای قدیم آن، وضع لغت کرده باشند. با اینکه اتفاقاً لغات در میان توده نافرهیخته و بی سواد پدید آمده و کسانی که زبان و لغات را پدید آورده اند، توده های بی سواد بوده اند نه حکما.

۴) ذات حقیقی قابل شناخت نیست ولی ذات اسمی قابل شناخت هست. هر چه علم پیشرفت می کند، ذات اسمی فراوانی در اختیار ما می گذارد. لاک معتقد است، هر چه علم پیشرفت کند نیازمندی های لفظی و اسمی نیز بیشتر می شود. لاک می گفت می شود، اوصاف یک شیء را شناخت.

نظر لاک در باب اسامی خاص:

لاک میان جمادات (معدنیات)، نباتات، حیوانات و انسانها تفکیک می گذارد. او معتقد است که ما نمی توانیم در جمادات، اسم خاص داشته باشیم. در مورد نباتات می گوید وقتی ما می خواهیم اسم خاصی بر نبات اطلاق نماییم، مکان آن نبات را لحاظ می کنیم. ما وقتی اسم یک درخت خاصی را به یک نام خاصی می نامیم، ما

فقط به مکان آن گیاه توجه می‌کنیم. اما در مورد حیوان و انسان، بلحاظ اینکه از پدر و مادر خاص و در زمان خاصی بدنیا آمده‌اند، به این اعتبار به آنها اسم خاص اطلاق می‌کنیم. مثلاً اگر من به زید، زید می‌گوییم، فقط به این خاطر است که از پدر و مادر خاص و در زمان خاصی به دنیا آمده‌است. در این سخن لاک، دو اشکال وجود دارد که از سوی افرادی همچون "کاپی" طرح شده‌است.

اشکالات کاپی بر لاک:

کاپی می‌گوید در مورد جمادات، باید «جمادات منقوله» را از «جمادات غیرمنقوله» تفکیک نمود. لاک که می‌گوید در باب جمادات، اسم خاص نداریم، آن مربوط است به منقوله‌ها ولی سخن لاک در باب غیرمنقوله‌ها صحیح نیست. مثلاً کوه را می‌توان اسم خاص نامید مثلاً کوه دماوند. پس ما در جمادات غیر منقوله، اسم خاص داریم. کاپی در باب حیوانات نیز اشکال می‌کند و می‌گوید اینکه لاک در حیوانات، اسم خاص را به اعتبار پدر و مادر خاص و زمان خاص می‌داند، صحیح نیست. مثلاً ما به یک سگ خاص، می‌گوییم «داگی» در حالی که نمی‌دانیم از چه پدر و مادری متولد شده‌است و کی و در چه زمان خاصی به دنیا آمده‌است. اما با این همه، ما به آن، داگی می‌گوییم.

مقاله کواوین و انتقاد او:

نکاتی که گفته شد، مقدمه‌ای بودند برای رسیدن به مقاله کواوین. اگر بخواهیم مقاله کواوین را بسیار فشرده کنیم، باید بگوییم که مقاله‌ی کواوین کلاً دو مدعا دارد. یکی مربوط است به تحلیلهای تلویحاً تحلیلی و دیگری اعم است از تلویحاً تحلیلی و تصریحاً تحلیلی.

اشکال اول در باب تحلیلی تلویحاً تحلیلی:

او می‌گوید که اگر بخواهیم به "تحلیلی تلویحاً تحلیلی" قائل شویم، باید به معنا، تعریف و مترادف رجوع کنیم. یعنی اگر کسی بخواهد مُقَرَّشود به اینکه "همه مجردها بی‌زن هستند" تحلیل است"، باید قائل شود به اینکه (عَدَب) و بی‌زن، مترادف‌اند. پس در واقع اینکه ما کشف کنیم و یا اعتراف کنیم به تحلیلی بودن یک قضیه، به این سه "معنا، تعریف و مترادف" برمی‌گردد. یعنی گویا تشخیص تحلیلی بودن، متوقف است بر تشخیص معنای یک لفظ و مترادف یک لفظ با لفظ دیگر. از سوی دیگر فهم معنا و مترادف و تعریف یک لفظ با لفظ دیگر، متوقف است بر اینکه بینیم کدام قضایای تلویحاً تحلیلی را می‌شود با آنها ساخت. به نظر می‌رسد که در اینجا دور حاصل شده‌است. اگر بخواهیم بفهمیم که آیا «هر مجردی، بی‌زن هست»، تحلیلی است یا خیر، باید بینیم که معنای مجرد چیست و بینیم که مجرد با بی‌زن چگونه مترادف است و سپس بدانیم که آیا آنها تحلیلی‌اند یا خیر. البته این اشکال درباره «همه بی‌زن‌ها بی‌زن هستند»، یا «همه زن‌ها، زن هستند» پیش نمی‌آید. یعنی این اشکال درباره تصریحاً تحلیلی‌ها پیش نمی‌آید.

اشکال دوم درباره تمام قضایای تحلیلی

کواين بر همه قضایای تحلیلی (تلویحی و تصریحی) اشکال وارد می‌کند و می‌پرسد که کانت برای چه قضایای تحلیلی را ابداع نمود؟ برای اینکه رمز یک نکته را بر ما آشکار کند و آن، اینکه چرا برخی قضایا وجود دارند که رجوع به عالم خارج، موجب نمی‌شود که در صدق و کذب آنها تجدید نظری صورت گیرد؟ فی المثل وقتی که کانت می‌گفت «همه زن‌ها، زن هستند»، و آنگاه می‌گفت «هیچ مردی خسود نیست»، کانت می‌گفت فرق این دو قضیه، در این است که قضیه اول را وقتی که به عالم طبیعت و خارج رجوع می‌کنیم، در مورد صدقش مجبور به تجدید نظر نمی‌شویم ولی در قضیه دوم «هیچ مردی خسود نیست»، ممکن است به هنگام رجوع به عالم خارج مجبور شویم که در صدقش تجدید نظر کنیم. کواين می‌گوید رمز این سخن در این بحث روشن شد که برخی قضایا نسبت به عالم خارج بی‌تفاوت‌اند و در صدق و کذب آنها تاثیری ندارد ولی برخی دیگر از عالم خارج تاثیر می‌پذیرند. حال کواين می‌گوید: کانت قبول داشته که قضایا دو قسم‌اند: الف) قضایای تجدیدنپذیر و ب) قضایای تجدید پذیر.

حال کواين ادعا می‌کند که ما هیچ قضیه‌ای نداریم که مصون از تجدید نظر باشد. یعنی ممکن است هر قضیه - ای در هنگام رجوع به عالم خارج، صدقش دستخوش تغییر شود. حتی قضیه ۲، ۲ است. او حتی قواعد منطق صورت را نیز مشمول این مورد می‌داند و می‌گوید امکان دارد حتی صدق قضایای مربوط به منطق صورت نیز دستخوش تغییر شود. امکان دارد شناخت‌هایی از عالم واقع بدست آیند، که به ما بگویند «اجتماع نقیضان محال است» و «هر چیزی، خودش هست»، درست نیستند. هیچ قضیه مصون از تجدید نظر وجود ندارد.

کواين می‌گوید: وقتی قضایا عوض می‌شوند، بلحاظ عوض شدنشان می‌توانند به سه دسته تقسیم شوند: ۱) قضایای زندگی روزمره، ۲) قضایای علمی، و ۳) حقایق منطقی.

قضایای روزمره مثلاً «گره‌ای الان روبه روی من است»، این یک قضیه‌ای است که اگر تحقیق کردیم و مشخص شد کسی که این قضیه را می‌گوید، مبتلا به خطای حواس است، آنگاه درمی‌یابیم که این قضیه، کاذب است. خطا بودن این قضایا ممکن است به بسیاری از قضایای دیگر سرایت نکند و حتی ممکن است به هیچ قضیه دیگری سرایت نکند. اما اگر خطای حقایق منطقی محرز شود، در آنصورت کواين می‌گوید حتی شیوه سخن گفتن ما نیز عوض می‌گردد. اگر روزی معین شود که «الف، ب است» کاذب بوده، یا «اجتماع نقیضین محال است» کاذب بوده، اینها از آن خطاهایی هستند که همه چیز را به هم می‌زنند و حتی شیوه سخن گفتن را نیز عوض می‌کنند.

اما گزاره‌های علمی، حدوسط آنها هستند. این گزاره‌ها تا یک مقداری مصون نگه می‌دارند و تا یک مقداری نیز تغییر ایجاد می‌کنند. ما انسانها، آمادگی و استعدادمان برای پذیرش خطا در قسم اول خیلی زیاد است و

بلافاصله قبول می‌کنیم که درست است. اما در قسم دوم، استعدادمان کم می‌شود اما حقایق منطقی را اصلاً آمادگی نداریم. لذا می‌بینیم که احساس نیاز موکد می‌کنیم به اینکه دوست نداریم حقایق منطقی مانند گزاره-های علمی، تغییر اندکی کنند اما اگر قضایای روزمره تغییر کنند، اشکالی ندارد اما باید توجه داشت که ما نباید احساس نیاز خودمان را به ثبات اینها دالّ بر ثبات خود آنها بگیریم.

[ریشه سخنان کواین را می‌توان در نزد شوپنهاور پی گرفت، او در پراگماتیسم به صورت خاص بر ویلیام جیمز و جان دیویی اثر نهاد و همچنین بر برگسون نیز اثر گذاشت. کواین متأثر از دیویی است. شوپنهاور، در تفکیک، تفکیکِ نومن از فنومن را قبول داشت. شوپنهاور علاوه بر اینکه این تفکیک را قبول داشت، ولی یک چیزی دیگر نیز می‌افزود که آن چیز اضافه در پراگماتیسم جیمز و دیویی و برگسون و کواین خود را نشان می‌دهد. او می‌گوید فرض کنید در خیابان، حادثه‌ای برای کالسکه روی می‌دهد مثلاً دو چرخش جدا می‌شود و یا یک اتفاق دیگر می‌افتد. یک وقت هست که خودتان می‌روید و حادثه را به چشم خودتان می‌بینید و یک موقعی هم خودتان نمی‌روید بلکه از راویانی که خودشان با چشم خودشان حادثه را دیده‌اند، ماجرا را می‌شنوید. او می‌گوید اگر بخواهیم طبق تعبیر کانت سخن بگوییم، آن کسی که واقعه را دیده، با «بود» سروکار داشت. اما کسی که با گزارشهای شاهدان عینی سروکار دارد، با «نمود/فنومن» سروکار دارد. حال یک حالت سومی تصور کنید مثلاً کسی که گزارشهای شاهدان عینی را در اختیار دارد، در میان آنها شروع به دست چین کردن گزارشها می‌کند و از این بین، یک حادثه‌ای را برای خودش بازسازی کند. این نیز «فنومن یا نمود» است نه «بود». اما به قول شوپنهاور، این نمود، را شخص خودش ساخته است. شوپنهاور می‌گفت ما کار سومی هم انجام می‌دهیم که به موجب آن، اجازه نمی‌دهیم همه نمودها وارد ذهن مان شوند بلکه همانطور که ما در مقاصد عملی مان، نیازهای خودمان را در نظر می‌گیریم، در مقاصد نظری هم نیازهای خودمان را لحاظ می‌کنیم. شوپنهاور مثالی می‌زند و می‌گوید وقتی شخصی محبوب شماست، مرید او هستید فرض کنید ۲۰ فقره درباب دوستتان خبر به شما میرسد ۱۷ تا از این فقرات و اطلاعات، مساعد است ولی ۳ تا نامساعد. در این وضعیت شما به این ۳ تا بهایی نمی‌دهید و آگاهانه هم این کار را می‌کنید. اما اگر روزی روابط شما با دوستتان به هم بخورد و کینه به جای دوستی بنشیند، در آن هنگام آن ۳ فقره، برای شما مطرح و بزرگ تداعی می‌شود و آن ۱۷ فقره کم کم از ذهن شما حذف می‌شود. شوپنهاور می‌گوید ما این کارها را آگاهانه انجام می‌دهیم. هرچند شوپنهاور می‌گوید این اعمال آگاهانه، گاهی هم به امور ناآگاهانه نیز می‌انجامد. شوپنهاور می‌گوید ما دقیقاً در زندگی مان به همین طریق عمل می‌کنیم. کل معرفتهای بشر به این شکل است که ما یک سلسله نیازهایی داریم که هر فقره‌ای که آن نیازها را برآورده سازد، اجازه ورودش را به ذهنمان می‌دهیم و آن فقره‌ای را که برای ما نامساعد می‌نماید، طرد می‌کنیم منتها این کار بصورتی بسیار ناخودآگاهانه روی می‌دهد. فروید

هم با روانکاوی خودش این‌ها را تایید می‌کرد. پس عقل تابع اراده است و برخی اندیشمندان، ریشه این «عقل تابع اراده است» را به شوپنهاور برمی‌گردانند و برخی به دیوید هیوم. هیوم می‌گفت که همه می‌گویند عقل باید طبق عواطف و احساسات حرکت کند ولی حکومت عواطف بر عقل، نه مفید است و نه ممکن. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که هیوم می‌گفت که انسان هیچگاه نمی‌تواند از اسارت خواست و اراده‌اش رهایی یابد عقل همواره تابع اراده است. اما شوپنهاور می‌گفت که عقل می‌تواند در دو جا تابع اراده نباشد که آن دو عبارتند از: (۱) فلسفه به همان معنایی که مدنظر شوپنهاور بود (هنر) و (۲) فلسفه به معنای عام. در این دو زمینه، عقل می‌تواند از اسارت اراده بیرون آید. لذا می‌گفت که تنها شناخت بیطرفانه جهانِ نموده‌ها در فلسفه و هنر صورت می‌گیرد]

کواين هم می‌گوید ما آمادگی نداریم که حقایق منطقی زیر سوال بروند. ما نیازمند به این هستیم که اینها ثابت بمانند ولی این، معنایش آن نیست که آنها ثابت می‌مانند. کواين می‌گوید باید احتمال تغییر را در همه چیز داد. پس اگر کانت می‌کوشید که نشان دهد برخی قضایا مصون از خطا هستند، کواين می‌گوید ما اصلاً قضیه مصون از خطا نداریم. آنچه گفته شد سخن کواين است با تفصیل بیشتر و حالا به جزئیات مقاله نظر می‌افکنیم.

نگاهی دیگر به مقاله کواين:

کواين در ابتدای مقاله می‌گوید، سخنی که کانت بیان کرده، قبل از او هیوم و لایبنیتس نیز بیان کرده‌اند. لایبنیتس می‌گفت که حقایق را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: حقایق عقلی و حقایق ناظر به واقع. او می‌گفت حقایق عقلی، آن دسته حقایق‌اند که در صحنه جهانهای ممکن، صادق‌اند. یعنی هیچ جهان ممکن وجود ندارد که در آن اجتماع نقیضین محال نباشد. به نظر لایبنیتس، حقایق منطقی و ریاضی از این قبیل می‌باشند. اما حقایق ناظر به واقع، آن دسته از حقایق هستند که ممکن است در یک جهان، صادق باشد و در جهان دیگر کاذب. پس حقایق عقلی، حقایقی هستند که هیچگاه نمی‌توانند کاذب باشند. اما حقایق ناظر به واقع، می‌توانند کاذب باشند. حال کواين به هیوم اشاره می‌کند و سپس می‌گوید کانت قضیه تحلیلی و ترکیبی را به این شکل می‌گرفت که می‌گفت، انکار قضیه تحلیلی، به تناقض می‌انجامد.

کواين می‌گوید اگر کسی بگوید که انکار تحلیلی، به تناقض می‌انجامد، اساساً تناقض‌گویی، امری است مبهم و اصلاً معلوم نیست که تناقض‌گویی یعنی چه. به تعبیر کواين، تناقض با خود، سخن مبهمی است و برای تحلیلی بودن، ابتدا باید معنای تناقض با خود را بدانیم که چیست. مفهوم تناقض با خود و یا تناقض‌گویی، مبهم است و نیازمند به توضیح. او می‌گوید «مفهوم تناقض با خود، همچون مفهوم تحلیلی بودن، نیازمند به توضیح است. کواين می‌گوید، ظاهراً کانت متوجه این اشکال بوده و لذا تعریف دیگری مطرح نموده است. آن تعریف، این است: "گزاره تحلیلی گزاره‌ای است که به موضوعش، چیزی بیش از آنچه مفهوماً در آن

مندرج است، نمی‌افزاید. کواین می‌گوید اگر حتی این بیان جدید از کانت را قبول کنیم، بازهم دو تا اشکال وجود دارد:

دو اشکال بر سخن کانت:

مشکل اول) این بیان، مختص به گزاره‌های subject-predicated (گزاره‌های موضوعی-محمولی) است. اگر گزاره‌ای، موضوعی-محمولی نباشد، بیان کانت روشن نخواهد بود مثلاً "گزاره‌های شرطیه" بلا تکلیف خواهند بود.

مشکل دوم) در بیان کانت معلوم نیست که «اندارج» به چه معنایی مدنظر است. کواین می‌گوید: شاید قصد کانت این بوده: «گزاره تحلیلی، گزاره‌ای است که بواسطه معنایش و مستقل از امور واقع، صادق هستند» اگر قصد کانت این بوده باشد، آنگاه تمام کلام منتقل می‌شود بر روی «معنا» و می‌باید ببینیم که مقصود از معنا در این بیان چه بوده است.

تمایز میان معنا و تسمیه:

کواین در این زمینه، از مثال معروف فرگه بهره می‌برد و استفاده می‌کند. فرگه می‌گفت مردم تا دیر زمانی، ستاره زهره را در مغرب آسمان می‌دیدند و به آن، ستاره شامگاه می‌گفتند و همچنین به هنگام طلوع خورشید، ستاره‌ای را در شرق می‌دیدند و به آن، ستاره بامدادی می‌گفتند. تا قرن‌های متمادی، بشر خیال می‌کرد که اینها دو تا ستاره هستند ولی بعدها مشخص شد که اینها یک ستاره‌اند. فرگه می‌گوید قبل و بعد از این کشف، در ناحیه مفهوم، هیچ تفاوتی حاصل نیامد و فقط مسمی‌ها عوض شد. این نشان می‌دهد که معنا با مسمی فرق دارد. اصلاً ملازمه‌ای وجود ندارد که اگر مسمی یکی باشد، معنا هم یکی باشد.

مثال راسل را در نظر می‌گیریم: «سعدی نویسنده گلستان است». «سعدی» و «نویسنده گلستان»، یک مسمای واحد دارند. اما معنای آنها متفاوت است. معنای "سعدی"، غیر از معنای "نویسنده گلستان" است. دلیل اینکه "معنا" متفاوت است، این است که اگر بگوییم، "سعدی، گلستان را نوشت"، ولو قضیه خلاف واقعی گفته‌ایم ولی تناقضی در آن نیست اما اگر بگوییم «نویسنده گلستان، گلستان را نوشت»، این، تناقض گویی است. پس «نویسنده گلستان، گلستان را نوشت» قضیه تحلیلی است (به تعبیر کانت). اما «سعدی گلستان را نوشت»، تحلیلی نیست زیرا می‌توان گفت سعدی گلستان را نوشت و اصلاً تناقضی هم پیش نیاید.

تقسیم الفاظ توسط کواین:

کواین پس از نقل فوق، می‌گوید الفاظ را می‌توان دو قسم نمود:

۱) الفاظ خاص و ۲) الفاظ عام.

الفاظ خاص نیز دو قسم هستند: الف) الفاظ دال بر اشیاء محسوس و ملموس concrete و ب) الفاظ دال بر اشیاء غیر محسوس و غیر ملموس abstract.

در این مقاله منظور از concrete دقیقاً معلوم نیست که چیست. کواپن در مثال برای الفاظ ملموس، ستاره شامگاهی را بیان می کند و برای الفاظ غیر ملموس نیز عدد ۹ را بیان کرده است. ۹ یک لفظ خاص است اما بر یک مفهوم انتزاعی دلالت دارد. اگر مثلاً گفتید "۹" و "تعداد سیارات"، این، دقیقاً همان حکمی را دارد که برای سعدی و نویسنده گلستان بیان می کردیم. منتها سعدی و نویسنده گلستان، concrete هستند و ۹ و تعداد سیارات، abstract هستند. شما اگر بگویید ۹، ۹ نیست، دچار تناقض گویی شده اید. اما اگر بگویید عدد سیارات، ۹ تا نیست، تناقض نگفته اید. عدد سیارات و عدد ۹ بر یک چیز اشاره می کنند اما جملاتی که با این عبارات ساخته می شوند، بلحاظ تحلیلی و ترکیبی شان، مثل هم نیستند. حال بینیم منظور کواپن از اینکه ۹ را انتزاعی و سعدی را ملموس می داند چیست. به نظر می آید مفهوم abstract، دارای ابهام است.

معانی abstract:

در آثار غربیان، حداقل ۴ معنا برای این لفظ بیان شده است و در اینجا معلوم نیست منظور کواپن کدامیک است:

۱- گاهی مراد از abstract، مفاهیمی هستند که در منطق و ریاضیات استعمال می شوند. مثل عدد، خط، متوازی الاضلاع، تناقض، تضایف و عدد در عالم خارج وجود ندارد. اما در هندسه چه باید گفت؟ برخی گفته اند مفاهیمی که در هندسه کاربرد دارند، با مفاهیم دیگر هیچ فرقی ندارند مثلاً مفهوم گرد (کُره) دارای سه بُعد می باشد اما نمی شود گفت که اینها هم در خارج وجود دارند. البته باید بدانیم فرق است بین اینکه بگوییم «گردی (کُره) در خارج وجود ندارد» و اینکه گفته شود «نمی توانیم بگوییم که گردی (کُره) وجود ندارد». در باب مفاهیم هندسی، می توان قضایایی مثل قضیه دومی را بیان نمود زیرا نمی توان گفت که کُره و امثال اینها در خارج نمونه دارند. زیرا وقتی که بگوییم مثلاً "کرویّت، حجمی است که از هر نقطه بر روی سطح آن حجم، یک نقطه در داخل وجود دارد که به یک فاصله است"، آنگاه چگونه می توان گفت که چنین چیزی در عالم خارج نمونه دارد؟ ممکن است پاسخ داده شود که ما یک توپ را در نظر می گیریم و آن را اندازه گیری می کنیم و می بینیم که چنین چیزی صحیح است. اما باید دانست که هر چقدر وسایل اندازه گیری دقیق تر باشد، مساوی ها نامساوی می شوند، اگر وسیله سنجش دقیق باشد، می بینیم که نمونه مورد نظر درست از آب در نمی آید.

۲- معنی دوم abstract در فلسفه غرب، به معنای امری است متضاد با امور محسوسه و ملموسات. هر آنچه که عرض محسوسه نباشد، امری است abstract. هر آنچه را که ما به یکی از حواس ظاهر یا باطن درمی یابیم،

مفاهیم concrete است. ما اگر این معنا را بپذیریم، امور concrete، منحصر می‌شوند در اعراض محسوسه و هرآنچه در این مقوله داخل نباشند، abstract خواهند بود. مثلاً «آب» نیز abstract خواهد بود یعنی همه جواهر داخل در abstract خواهند بود. این استعمال در میان غربیان بسیار شایع هست.

به این abstract و concrete دو معنای دیگر هم اطلاق می‌شود که عبارتند از اینکه abstract، به معنای **نظری** اطلاق می‌گردد و به concrete نیز **تجربی** می‌گویند. در فلسفه علم از این دو استفاده می‌شود. در فلسفه علم می‌گویند اگر مفهومی، مصداق محسوسی دارد، به آن مفهوم، مفهوم تجربی می‌گویند اما اگر مصداق محسوسی نداشته باشد، به آن مفهوم نظری می‌گویند.

در فلسفه علم، گاهی به جواهر نیز مفهوم تجربی می‌گویند و این، عدول از آن چیزی است که پوزیتیویستها، به آن مفهوم تجربی اطلاق می‌کنند. پوزیتیویست‌ها که برای اولین بار مفهوم نظری و تجربی را وضع کردند، مفاهیم تجربی را دقیقاً همان مفاهیم محسوسه تلقی می‌کردند و از این رو مفاهیم آب و آتش و ... را مفاهیم نظری می‌دانستند نه تجربی اما امروزه، مفاهیمی مثل آب را مفهومی تجربی به شمار می‌آورند.

۳- گاهی به مفاهیم قراردادی، abstract می‌گویند و به مفاهیم حقیقی، concrete. به هر مفهومی که در علوم حقوق، اخلاق و زیبایی‌شناسی وجود دارند، abstract می‌گویند مثل قتل، مالکیت، خوب و بد، وظیفه و مسئولیت و غیره abstract می‌گویند. این مفاهیم از زمان نیکولای هارتمان بیشتر بکار می‌رود. به مفاهیمی مثل مسکن، شهر و استان و غیره abstract می‌گویند و به نظر می‌آید که در اینجا هم می‌توان یک نحو قرارداد را ملاحظه نمود.

۴- در معنای چهارم، به مفاهیم فلسفی، مفاهیم abstract می‌گویند مثل مفاهیم وحدت و کثرت، جوهریت، علیت، بساطت و ترکب و غیره، و مفاهیم غیرفلسفی را concrete می‌گویند. در این معنا دو نکته را باید در نظر داشت:

یکی اینکه در اینجا مفاهیم فلسفی، abstract به حساب می‌آیند و مفاهیم منطقی را به حساب نمی‌آورند به نظر می‌آید که در اینجا حکم بر روی اشیاء خارجی وارد می‌آید و باید یک مفهوم فلسفی به یک شیء خارجی اشاره کند. ولی مفهوم منطقی را به این معنا نباید abstract لحاظ نمود^۲.

ابهام در نزد کواین:

مشکلی که در اینجا وجود دارد، این است که کواین، به چه اعتباری گفته که 'q'، abstract است؟ زیرا باتوجه به معانی‌ای که ذکر شد، می‌توان با چند اعتبار 'q' را abstract تلقی کرد. پس این مطلب چندان

^۲. به نظر می‌رسد که استاد ذکر نکته دوم را فراموش کرده باشند.

روشن نیست و ابهامی در اینجا است. مشکل دیگر این است که 'q' از کجا «خاص» می‌باشد؟ زیرا مقسم اینها، «خاص» بود و به همین دلیل q را چگونه خاص تلقی کرده است؟

الفاظ general

کواين می‌گويد که general، همان predicate است. يعنی محمول هستند که اين ها در باب همه افراد موضوع و يا بخشی از افراد موضوع، صادق می‌باشند.

۳ خلط در مورد الفاظ عام و خاص

کواين بعد از اين بيان، می‌گويد که ممکن است در هر کدام از اين دو قسم خلط‌هایی پيش آيد. در بحث الفاظ خاص ممکن است بين معنا و تسميه خلط پيش آيد و در بحث الفاظ عام، ممکن است بين معنا و مجموعه‌ی مصاديق خلط گردد. در خصوص خلط بين معنا و تسميه، قبلاً مطالبی ذکر شد که ممکن است فکر کنید حکم "سعدی" با حکم "نويسنده گلستان" یکی است. در حالی که ما می‌توانيم با یکی از آنها حکم تحلیلی بسازيم و با دیگری حکم ترکیبی.

اما در مورد الفاظ عام باید بين معنا و گستره مصاديق آنها فرق نهاد. مثلاً کواين می‌گويد مثلاً اگر بگويم «موجود صاحب یک قلب» و «موجود صاحب دو کلیه»، اينها گستره مصاديقشان یکی است. يعنی می‌شود گفت «آن موجودی که یک قلب دارد، دو تا کلیه هم دارد» و يا بالعکس هم می‌شود گفت. اينها گستره مصاديق واحدی دارند اما معنای آن دو با هم فرق می‌کنند. کواين می‌خواهد بگويد که زبان، با گستره مصاديق کار دارد نه معنا. يعنی زبان extensional است. [در منطق و معرفت شناسی، extension، با intention در برابر هم قرار می‌گیرند. "Extension"، يعنی «مجموعه مصاديق» و intentional، يعنی «معنا» ["meaning"]

نکته دیگری که کواين مطرح می‌کند اين است که می‌گويد علت ورود بحثی به نام «معنا» در فلسفه، ادامه بحثی است تحت عنوان «ذات» که ارسطو پيش کشيده بود. مثلاً ارسطو می‌گفت «درست است که همه انسانها متفکرند و دو پا دارند» اما دو پا داشتن جزو ذات انسان نیست بلکه تفکر جزو ذات اوست. [سوالی که جای طرح دارد، اين است که ارسطو و مشائين چه توجیهی برای اين مطلب داشتند که می‌گفتند متفکر بودن، جزو ذات انسان است و دو پا داشتن جزو ذات انسانها نیست؟]

نسبت حمل اولی و تحلیلی:

نسبت بين اينها، عموم و خصوص مطلق است. يعنی همه قضایای حمل اولی، تحلیلی‌اند مثلاً وقتی می‌گويم "الانسان انسان"، اين، همان تصریحاً تحلیلی است که کانت می‌گفت و در اینجا خبری از اجمال و تفصيل

موضوع و محمول در میان نیست. اما در برخی موارد حمل اولی به این شکل است که موضوع، خودِ محمول است ولی یکی مجمل است و دیگری مفصل مثلاً انسان حیواناً ناطق.

پس طبق نظر قوم، هر قضیه حمل اولی، تحلیلی است ولی برخی قضایا، تحلیلی اند اما حمل اولی نیستند. مثل آن زمانی که یک جزء از موضوع را بر خودِ موضوع حمل کنیم مثلاً بگوییم "الانسان، حیواناً". در اینجا، حمل، حملِ شایع است و تحلیل هم هست. پس تحلیلی کانت، اعم از حمل اولی است.

علامه طباطبائی می‌گفت قضایایی مثل "الانسان حیواناً"، هم اولی اند و هم تحلیلی اند. منتها ما می‌توانیم برخی قضایا را پیدا کنیم که تحلیلی اند و اولی نیستند مثل اینکه بگوییم زید برای انسانِ عادلِ مذکر وضع شده که در این صورت، "زید انسان"، تحلیلی است زیرا زید، همان معنای انسان است به همراه برخی عوارض در حالی که زید انسان در نزد هیچ کس، حملش اولی نیست. زید انسان، حملش شایع است. زیرا علامه معتقد است که الانسان حیواناً حمل اولی است و حیوان امری مبهم است و این امر مبهم وقتی که تعین ذهنی پیدا می‌کند، خودش می‌شود «انسان». یعنی خود، مفهوم همان مفهوم است. علامه در «زید» و «انسان» به این وجه قائل نیست که خودِ مفهوم انسان مجمل، زید است و زید، متعینِ انسان است. یعنی رابطه جنس و نوع را در رابطه میان فرد و نوع قائل نیست. بنابراین می‌شود گفت که تحلیلی، اعم از حمل اولی است و هر جا که حمل اولی، بود، تحلیلی هم هست ولی برخی قضایا، تحلیلی هستند اما حمل اولی نیستند. بنابر نظر قوم، حمل جنس و فصل به صورت تنها و جداجدا برشیء و بنابر نظر علامه مثل حمل نوع بر فرد است. شما اگر بگویید «الانسان العالم، انسان»، این حمل، حمل شایع است چون حمل اولی باید مفهوماً یکی باشند اما مفهوم انسان عادل با مفهوم انسان یکی نیست. این، حمل شایع است در حالی که تحلیلی نیز هست.

سخن کارناپ دربارهٔ تحلیلی و ترکیبی:

کواين به تلاشی که کارناپ در باب تحلیلی و ترکیبی انجام داده، اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که این تلاش نیز ناموفق بوده است.

گزاره های اتمی و مولکولی:

برای فهم نظر کارناپ باید تفکیکی بکنیم میان گزاره های مولکولی و اتمی. این تفکیک توسط راسل و وایتهد انجام گرفته است. گزاره های اتمی قابل تجزیه به جزء کوچکتر نیستند و به آنها گزاره های بسیط می‌گویند و گزاره های مولکولی را گزاره های مرکب می‌گویند. گزاره های اتمی، گزاره هایی هستند که در آنها هیچیک از ادات منطقی (و، یا، اگر و آنگاه ...) به کار نرفته است. مثل امروز یکشنبه است، حسن غایب است. سایر جملات را با ادات منطقی بیان می‌کنیم مثلاً علی و حسن آمدند. این، یک جملهٔ مولکولی است. گزاره های

سالبه نیز مرکب‌اند مثلاً حسن بیمار نیست، معدوله المحمول و معدوله الموضوع نیز گزاره‌های مرکب‌اند چون در آنها ادات منطقی به کار رفته است.

تقسیم معرفت شناختی:

نظیر تقسیم بندی فوق در معرفت شناسی نیز انجام گرفته است:

الف) جمله یا گزاره‌ای که basic و اصلی و اساسی و پروتکل است

ب) جمله یا گزاره‌ای که فرعی و اشتقاقی است یعنی derivational.

کارناپ حتی واژه elementary را نیز به گروه اول می‌افزود. علت این امر به آن خاطر بود که او با افرادی مثل "نویرات" و "آیر" اختلاف داشت و برای نشان دادن این اختلاف، واژه elementary را می‌افزود. گزاره‌های اصلی و فرعی، تعریفشان به تعریف معرفت شناختی است یعنی به ساختار گزاره کاری ندارد و به صورت گزاره کاری ندارند آنگونه که ما در منطق به صورت گزاره کار داریم. بلکه به مفاد و مضمون گزاره اشاره می‌کند.

گزاره‌ای که دیگر گزاره‌ها مبتنی بر آن هستند، گزاره اصلی نامیده میشود. به سایر گزاره‌ها، گزاره‌های فرعی می‌گویند. گویا گزاره‌های اصلی، همان‌هایی هستند که در نزد فلاسفه قدیمی ما به گزاره‌های بدیهی معروف بودند و گزاره‌های فرعی هم همان گزاره‌های نظری‌اند.

پوزیتیویستهای منطقی که برای اولین بار این تقسیم بندی را انجام می‌دادند، چون تمام معارف بشری را دو قسم می‌دانستند که یکی معارف تجربی بود و دیگری معارف ریاضی-منطقی، لذا اینها در تعریف گزاره‌های اصلی، می‌گفتند که گزاره‌های اصلی عبارتند از گزاره‌هایی که کل معارف تجربی و ریاضی-منطقی بر آنها مبتنی‌اند و گزاره‌های فرعی نیز عبارتند از سایر معلومات ما. بعداً کسانی هم که پوزیتیویست نبودند، این تقسیم بندی را پذیرفتند ولی معارف را مقید به تجربی و ریاضی-منطقی نکردند. اما قبول کردند که تمام معارف بشری به دو قسم اصلی و فرعی تقسیم میشوند.

بحث دیگری هم که بوجود آمد، این بود که مصداق این گزاره‌ها کدام‌اند؟ کدام گزاره‌ها را باید اصلی دانست و کدام‌ها را فرعی؟ در اینجا بین خود پوزیتیویستها اختلاف است. اما می‌توان گفت که معروفترین قول عبارت است از اینکه: «گزاره‌های حاکی از احوال روحی، همان گزاره‌های اصلی‌اند» (به تعبیر ما وجدانیات).

اما یک مشکلی که در اینجا است، این است که آیا با توجه به این سخن، می‌توان از عالم درون به عالم بیرون رفت؟ یعنی اگر ما باشیم و این گزاره‌های حاکی از احوال درونی و روحی ما، آیا می‌توانیم در مورد عالم خارج از خودمان سخن بگوییم؟ بحث دیگری هم مطرح شده مبنی بر اینکه برای چه شما می‌خواهید معارف

دیگر را بر معارف اصلی مبتنی کنید؟ اصلاً چه دلیلی دارد که مبتنی باشند؟ از ابتناء این معارف بر معارف اصلی، به دنبال چه هستید؟ امتیاز فرعی‌ها از اصلی‌ها چه امتیازی برای فرعی‌ها دارد؟ به تعبیر دیگر ما اگر یک معلومی داشته باشیم که نتوانیم آن را بر معلوم اصلی مبتنی کنیم، این معلوم ما چه خصلت ممتازی را از دست می‌دهد؟

در اینجا هم اختلاف وجود دارد. برخی گفتند که ما فقط می‌گوییم، برخی علوم مبتنی‌اند بر معارف اصلی و نمی‌گوییم که اگر این ابتنا را داشته باشند امتیازی کسب می‌کنند و یا اگر ابتنا نداشته باشند، امتیازی از دست می‌دهند. فقط به نظر ما این می‌آید که واقعیت این است که کل معلومات ما نوعی ابتناء بر معلومات دیگر دارند و نمی‌گوییم که از راه این ابتناء، امتیازی به دست می‌آورند و یا از دست می‌دهند.

گروهی گفتند که چه ما این ابتناء را بپذیریم و چه نپذیریم، وقتی این ابتناء حاصل می‌آید، یک امتیازی حاصل می‌آید. حال آن امتیاز چیست؟ باز در اینجا اختلاف وجود دارد. آیر -پوزیتیویست معروف- می‌گفت این ابتناء باعث می‌شود که معلومات یقینی برای ما حاصل آید. نویرات می‌گفت که ما از این طریق به معلوماتی دست پیدا می‌کنیم که قابلیت آزمون همگانی دارند. نویرات می‌گفت که از این طریق می‌توان خیلی از کسانی را که در برخی علوم و دیدگاه‌ها مخالف ما هستند، با خود همسو کرد و اصلاً همگان را می‌توان به باور آوردن کشاند. با سخن آیر نمی‌توان همگان را به باور آوردن کشانید ولی در عوض، خود شخص دارای معلوماتی یقینی می‌شود. پس معین می‌شود که میان تقسیم‌بندی منطقی و تقسیم بندی معرفت شناختی، تفاوت وجود دارد.

کارناپ و اشکال کواين:

کواين می‌گوید اگر کارناپ زبان را ترکیبی از گزاره‌های مولکولی و اتمی بداند، پس مجبور است بگوید که هر گزاره ای یا بسیط است یا مرکب. ما آن گزاره‌ای را تحلیلی می‌دانیم که "اگر به گزاره‌های بسیط زبان، هر ارزش صدقی بدهیم، با هر ارزش صدقی، این گزاره‌ی مورد نظر ما صادق باشد". شما بیایید به گزاره‌های بسیط زبان، ارزشهای صدق متفاوت بدهید یعنی به ارزشهای گزاره‌های تحلیلی، هم ارزش صدق مثبت بدهید و هم ارزش صدق منفی (یعنی هم آنها را صادق تلقی بکنید و هم کاذب). اگر فرض کنید که همه جمله‌های بسیط یک زبان، صادق‌اند، و یا فرض کنید که همگی کاذب هم باشند و یا فرض را بر این بگیرید که برخی صادق‌اند و برخی کاذب، هر کاری بکنید، اگر گزاره‌هایی به دست آورید که این گزاره‌ها با وجود ارزشهای صدق متفاوتی که به آنها داده می‌شود، باز هم گزاره‌های مدنظر صادق باشند، در این صورت به این گزاره‌ها، گزاره‌های تحلیلی می‌گویند. گزاره‌های تحلیلی، گزاره‌هایی هستند که با هر ارزش صدقی که به هر گزاره

بسیطی داده شود، باز هم آن گزاره، صادق باشد. یعنی گویا صدقش اتکایی به ارزش صدق گزاره‌های بسیط نداشته باشد.

نکته‌ای که از این بیان به دست می‌آید، این است که اگر بخواهیم این قول را بپذیریم به نظر می‌آید که گزاره‌های تحلیلی منحصر در مرکبات است چون گفته شد که به بسائط، هر ارزش صدقی نمی‌توانیم ببخشیم (مثبت یا منفی). پس با این بیان، ما نمی‌توانیم در قضایای اتمی، قضایای تحلیلی داشته باشیم. پس در قضایای مولکولی باید به دنبال آن باشیم.

کواین یک اشکال طرح کرده که می‌گوید اگر زبانها از مترادف‌های فرامنتقی خالی بودند، این سخن صحیح می‌بود. فرامنتقی، مثل "عَذَب" و "ازدواج نکرده" که اینها مترادف فرامنتقی هستند. حال اگر ما در زبانی، مترادف‌های فرامنتقی داشته باشیم، قاعده‌شما به درد نمی‌خورد. مثلاً ۱-زید عَذَب است: فرض کنید صادق و اتمیک. ۲-زید ازدواج کرده است: فرض کنید صادق است.

نتیجه: برخی عذبه‌ها، ازدواج کرده‌اند، این نیز صادق است. پس هیچ عذبی ازدواج کرده نیست، این قضیه کاذب است. وقتی کاذب شد، پس تحلیلی نیست و ترکیبی است. زیرا گفتیم "تحلیلی، آن است که ما هر ارزش صدقی که به بسائط بدهیم، باز هم صادق باشند". اما هیچ عذبی، ازدواج کرده نیست، کاذب است. پس این ترکیبی است. کواین می‌گوید باید ما این را تحلیلی بدانیم. این مشکل از اینجا ناشی شده که ما در زبان، عذب و ازدواج نکرده را داریم که مترادف فرامنتقی دارند. بنابراین راهی که کارناپ طرح کرده، راهگشا نیست. چون به "زید عَذَب است" و "زید ازدواج کرده"، ارزش صدق مثبت می‌دهید و از آن، نتیجه می‌گیرید که برخی عذبه‌ها ازدواج کرده‌اند و این هم صادق است و نقیضش یعنی هیچ عذبی ازدواج نکرده است، کاذب می‌شود و وقتی کاذب شد، طبق سخن کارناپ که اگر صادق نباشد، تحلیلی نیست، پس این قضیه، ترکیبی است در حالی که تحلیلی است. کواین می‌گوید این سخن کارناپ *logical truth* را می‌رساند. سخن کارناپ می‌تواند ما را به صدق منطقی راهنمایی کند ولی نمی‌تواند ما را به قضایای تحلیلی برساند. یعنی اگر قضیه‌ای همواره صادق باشد، پس دارای صدق منطقی است ولی کاری به معنا و محتوا ندارد. در جایی که صدق منطقی، یک چیز است و تحلیلی بودن، نیز یک چیز دیگری است، بیان کارناپ فقط می‌تواند ما را به قضایایی که دارای صدق منطقی‌اند رهنمون شوند نه به قضایایی که تحلیلی‌اند.

بحث دیگری که در اینجا طرح می‌شود این است که قضایای تحلیلی از سنخ دوم را آنهایی بیان نموده‌اند که معتقدند آن قضایای تحلیلی، از راه تعریف قابل تحویل به قضایای تحلیلی‌اند. یعنی «هیچ عَذَبی، ازدواج کرده نیست» را براساس تعریف عَذَب، می‌توان تبدیل کرد به «هیچ ازدواج نکرده‌ای، ازدواج کرده نیست».

اما این را نیز کواین رد می کند و قسمهای مختلفی از تعریف را بیان می کند و نشان می دهد که با این اقسام مختلف تعریف نمی توان چنین کاری انجام داد. اولاً ما از کجا بفهمیم عَذَب طبق تعریف، همان ازدواج ناکرده است و از کجا بفهمیم که عذب، مساوی است با ازدواج ناکرده؟ چه کسی چنین تعریفی کرده است؟ و چه وقت این تعریف را کرده است؟ کتاب لغت نیز کارش هنجاری نیست بلکه کارش توصیف است. کتاب لغت نمی گوید که شما باید عذب را به معنای ازدواج ناکرده بگیرید. کتاب لغت فقط گزارش می دهد.

تعریف و اقسام آن:

مباحث بسیاری در باب تعریف صورت گرفته است. از جمله اینکه تعریف باید چگونه صورت بگیرد؟ روشهای مجاز تعریف چیست؟ آیا تعریف دفاع پذیر است یا دفاع ناپذیر است؟ یعنی آیا می شود گفت که این تعریف صحیح است و آن تعریف صحیح نیست؟ اگر تعریف دفاع پذیر است، روشهای دفاع از آن چیست؟ مشکلات لفظی تعریف کدامند؟ معرف تعریف چیست؟ آیا همه چیز نیازمند به تعریف است؟ آیا همه چیز قابل تعریف است یا خیر؟ در تعریف، باید چه چیزی را تعریف کرد؟

ما به همین مورد آخر می پردازیم: در تعریف، چه چیزی را باید تعریف کرد؟ در این باب تقسیم بندی های مختلفی صورت پذیرفته مثل تقسیم بندی رابینسون در کتاب definition و تقسیم بندی پل ادواردز و غیره.

دیدگاه های مختلف درباره تعریف:

سه دیدگاه را می توان از هم تفکیک کرد:

۱- دیدگاه ذات گرایانه (essentialistic): کسانی که دیدگاه ذات گرایانه دارند، می گویند در تعریف، باید تعریف شده ذات آن شیء را بنمایانند. "تعریفی درست است که نمایانگر دقیق و درست ذات معرف باشد". پس وقتی می توانم بگویم که مثلاً تعریف آب را کرده ام که واقعاً ذات آب را بنمایانم.

اولین ویژگی این تعارف این است که درباره معرف اطلاعاتی به ما می دهند لذا گاهی به این تعاریف می شود گفت اینها تعاریف informative هستند. یعنی معرفت بخش اند و حاوی اطلاعات. درباره عالم واقع به ما اطلاعاتی میدهند. اینها چون حاوی اطلاعات اند، ممکن است در آنها خطایی روی دهد و نیز ممکن است خطایی هم نکنیم. پس امکان خطا و صحت هست. در اینجا تعاریف باید دفاع پذیر هم باشند. یعنی باید روشی وجود داشته باشد که طبق آن بتوان از تعریف دفاع نمود.

کسی که قائل است "تعاریف باید ذات گرایانه باشد"، یک پیش فرض دارد و آن اینکه انسان می تواند به ذات اشیاء دست یابد. حال سوال این است که این پیش فرض چگونه قابل دفاع است؟ چگونه می توان به ذات اشیاء پی برد؟ در اینجا اختلافاتی پیش آمده مثلاً برخی قائل شده اند به چیزی به نام "رؤیت عقلیه". اینها قائل اند به اینکه انسان توسط قوه رؤیت عقلیه می تواند ذات اشیاء را بیابد. برخی معتقدند به "شهود" که این شهود با

رویت عقلیه متفاوت است. برخی به "تحلیل مفهومی" معتقدند و گفته‌اند که انسان می‌تواند از این طریق به ذات اشیاء دست یابد. کسانی مثل افلاطون، ارسطو، کانت و هوسرل در رأس ذات‌گرایان قرار دارند. اما باید در باب دیدگاه کانت و هوسرل با توضیحی قائل به این سخن شد.

۲. دیدگاه توصیه‌گرایانه: (prescriptivistic) کسانی که معتقد به این دیدگاه هستند، می‌گویند وقتی ما می‌خواهیم چیزی را تعریف کنیم، در صدد نیستیم که به ذات آن دست یابیم بلکه می‌خواهیم اراده خود را به این طریق به دیگران انتقال دهیم یعنی مرادمان را به دیگری منتقل کنیم. وقتی گفته می‌شود "الف" تعریفش فلان است، مقصود آن است که من هر وقت «الف» می‌گویم مرادم این است و تو هم این را بفهم. من دارم اراده خودم را بیان می‌کنم و به شما توصیه می‌کنم که بعد از این، فهم شما از این سخن من نیز فلان چیز باشد. این دیدگاه، دیدگاه اخباری نیست بلکه انشائی است. در واقع نوعی امر است. در این دیدگاه، معرفت بخشی وجود ندارد و هیچ‌گونه اطلاعی داده نمی‌شود و هیچ گونه معرفتی به مخاطب داده نمی‌شود.

نکته‌ای که در این دیدگاه وجود دارد، این است که ممکن است گفته شود که شما چرا لغت جدیدی را وضع نمودی؟ مثلاً چرا شما به فلزی که تالو دارد و زرد رنگ است و زنگ نمی‌زند و چکش خوار است، لغت «طلا» را وضع می‌کنید و چرا از همان واژگان استفاده نمی‌کنید؟ در اینجا در واقع ما داریم یک نوع زبان اختصاری به کار می‌بریم و به همین دلیل گاهی این دیدگاه را دیدگاه اختصارگرایانه می‌گویند.

از میان عقلگرایان فقط پاسکال به این دیدگاه معتقد است و بقیه همگی تجربه‌گرایان هستند که از اعظم آنها می‌توان به راسل، کواین، کارنپ و گودمن و کارل همپل اشاره نمود.

۳. دیدگاه زبانی: (linguistic) این موضع، با دیدگاه ذات‌گرایانه یک وجه اشتراک دارد و آن، این است که هر دو معرفت‌زا هستند. ذات‌گرا می‌گوید که در باب ذات فرد، معرفتی در اختیار ما قرار می‌دهد اما در دیدگاه زبانی، یک آگاهی و معرفت به این مطلب کسب می‌کنیم که اهل زبان، این لغت را به معنایی استعمال می‌کنند. مثلاً در باب اینکه ذات آب چیست، معرفتی در اختیار ما قرار نمی‌دهد اما می‌گوید که آب را فارسی‌زبانان به چه معنایی استعمال می‌کنند و بنابراین حقیقت و خطایی هم دارند. ممکن است گزارش درستی به ما بدهد از اینکه واقعاً فارسی‌زبانان از آب چه معنایی اتخاذ می‌کنند و ممکن است گزارشی نادرست ارائه دهد.

بنابراین در اینجا بحث از دفاع‌پذیری نیز پیش می‌آید که باید دفاعیه‌ای از دیدگاه خود ارائه بدهند. بنابراین دیدگاه زبانی، اطلاعاتی به ما می‌دهد منتها اطلاعاتی در باب استعمالات زبانی. اما در عین حال علیرغم آنکه این دیدگاه معرفت بخش است ممکن است کسی که دارای دیدگاه زبانی است اصلاً قائل به وجود ذات نباشد و ذات را نیز قابل شناخت نداند. این دیدگاه، از آن کسانی است که معتقد به "زبان متعارف" اند. جورج ادوارد مور جان استوارت میل و رابینسون از جمله طرفداران این دیدگاه هستند.

بررسی دیدگاه توصیه گرایانه کارناپ و همپل:

این دو اندیشمند گفته‌اند که فرض کنید یک علامت اختصاری را برای چیزی که در ذهنمان است، وضع نموده‌ایم و هر وقت این علامت را به کار می‌بریم، مرادمان مثلاً فلان چیز است. گفته‌اند که ما در این مواقع گاهی از لفظ جدید استفاده می‌کنیم و گاهی هم از لفظ قدیمی و کهنه. اگر کار دوم را انجام دهیم یعنی اگر از لغت قدیمی استفاده کنیم، در اینجا کارناپ از لغت "ایضاح" explication استفاده می‌کند و همپل از واژه "بازسازی مفهومی" نام می‌برد. یعنی rational recostruction. اما اگر لغت جدیدی وضع کنیم، کارناپ و همپل هر دو از عبارت "قرارداد نشان گذار" یا "قرارداد نشانه‌ای" استفاده می‌کنند.

Explication، در فلسفه غرب و فلسفه علم در دو معنا بکار می‌رود:

۱- گاهی به معنای explanation است یعنی تبیین علی و معلولی.

۲- اما از زمانی که کارناپ این لغت را بکار برد، اشتراک لفظی پدید آمد و به معنای "ایضاح" درآمد.

گفته شد که ما گاهی از لغت کهنه استفاده می‌کنیم. حال پرسش این است که ما چرا از لغت کهنه استفاده می‌کنیم؟ کارناپ می‌گوید رمزش این است که لفظی که قبلاً استفاده می‌شده، یک طیف از معنا را داشته یعنی آن لفظ نشان دهنده A, B, C, D, E بوده و قبلاً یک علامت اختصاری برای مجموعه‌ای از مفاهیم بوده است. این مجموعه را "طیف معنایی" می‌گوییم. حال ممکن است احساس کنیم آنچه که در ذهن ماست، شامل A و B شود ولی می‌تواند چیزهایی بیرون از a و b را نیز شامل گردد. یا ممکن است به نحوی دیگر احساس کنیم یعنی بینیم که دو یا سه و یا تعداد بیشتری از مؤلفه‌های معنایی آن لفظ کهنه در ذهن ماست منتها یکی دوتا و یا سه تا بیشتر از این طرف را دارد و یا اصلاً اضافه ندارد. بعد از این ما می‌آییم دلیل اینکه این لفظ را انتخاب کرده‌ایم را اینگونه بیان می‌کنیم که در زبان فارسی احساس می‌کردیم که هیچ لفظی نیست که میزان مؤلفه‌های آن لفظ، بیشتر از این لفظ مورد نظرمان باشد. همین امر باعث می‌شود که ما این لفظ را انتخاب کنیم و لفظ جدیدی جعل نکنیم. پس انتخاب لفظ کهنه این است که این لفظ در میان تمام الفاظ مستعمل در زبان بیشترین اشتراک معنایی و بیشترین اشتراک در اجزاء مؤلفه را این لفظ کهنه، با آنچه که در ذهن ماست، دارد. حالا که لفظ را انتخاب کردیم، آیا فقط می‌توانیم لفظ را انتخاب کنیم و از این، فقط برای مفهوم مورد نظرمان استفاده کنیم؟ یا باید از نو تصریح کنیم که درست است که ما از لفظ قدیم استفاده کرده‌ایم، اما لفظ قدیم که X بود، قبلاً در ذهن مان اموری مثل A و B و C و D و E و F و G را تداعی می‌کرد و بعد از این باید این X، در ذهن ما فقط تداعی کننده C، D، E، M، P باشد؟ در اینجا می‌بینید که C، D، E با مورد قدیمی مشترک است و M و P اضافی است.

پس این کار، مربوط به گروه دوم یعنی توصیه گرایان است و به گروه اول یعنی ذات گرایان و به گروه اسم-گرایان اصلاً ربط ندارد. در اینجا معلوم می‌شود که چرا ما از این لفظ کهنه استفاده می‌کنیم. کارناپ به این کار، «ایضاح» می‌گفت. ایضاح یعنی **"آن عناصر مؤلفه‌ای که در ذهن من است، آنها را تصریح بکنم و از بقیه صرف نظر کنم"**. این کار، بیشتر در علوم صورت می‌گیرد. یعنی وقتی که ما می‌خواهیم از زبان روزمره فاصله بگیریم. مثلاً «یا»، هم در مانعه الجمع به کار می‌رود و هم در مانعه الخلو. اما اگر یک منطق-دان فقط به مانعه الخلو نظر بیافکند، وی می‌گوید من از این مورد، فقط این [مانعه الخلو] مورد نظر من است. یا در فلسفه، لغت "cause". در زبان عادی وقتی cause بکار می‌رود، این را می‌فهمید که یک چیزی به دنبال یک چیز دیگر و یا قرین یک چیز دیگر است و با او می‌آید. اما یک فیلسوف گاهی مفهومی دقیق‌تر را در ذهنش دارد. ولی می‌بیند که لغت قدیمی «علت»، نسبت به لغات دیگر، با آنچه که در ذهن دارد قرابت بیشتری دارد فلذا از لغت "علت" استفاده می‌کند. اما می‌گوید که مراد من از لغت «علت»، چیزی است که با فرض وجودش، وجود یک چیز دیگر وجوب می‌یابد.

در اینجا منظور نظر همپل هم مشخص می‌شود که می‌گفت ما داریم در این جور مواقع «بازسازی مفهومی» می‌کنیم. یعنی لغتی که یک معنا و مفهوم خاصی را داشت، حالا هم همان لغت را بکار می‌بریم اما از لحاظ مفهومی داریم آن را از نو بازسازی می‌کنیم.

کواین می‌تواند بگوید که در اینجا مترادف کامل برقرار است و در اینجا بحث مترادف مطرح می‌شود.

والسلام.