

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۵۶-۱۳۵»
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۲/۱
بهار و تابستان ۱۳۸۹، No.62/1، Knowledge

چگونه گزاره‌های دینی افاده معنای حقیقی می‌کنند؟ (بررسی نظرگاه آلستون)

محمدعلی عبداللّهی*

فاطمه بخشی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۶/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۷/۱۰

چکیده

چگونه می‌توان اوصاف بشری را بر موجودی یکسره متمایز یعنی خداوند بار کرد؟ شاید این پرسش، مهمترین پرسشی است که فیلسوفان دین در بحث کاربرد زبان در دین طرح کرده‌اند. استفاده از زبان بشری برای توصیف خداوند چگونه ممکن است؟

پاسخ سلبی به این پرسش، سر از تعطیل معرفت الهی در می‌آورد و پاسخ ایجابی، به تشبیه و انسان‌وار پنداشتن خداوند منتهی می‌شود. در مقام حل مسئله، فیلسوفان راه حل‌های متعدد و متکثری طرح کرده‌اند. بعضی مانند توماس آکوینا قائل به تشابه و بعضی مانند پل تیلیش قائل به نمادگرایی شده‌اند، بعضی اساساً زبان دین را غیرشناختاری و بعضی دیگر بی‌معنا تلقی کرده‌اند. از این میان، آلستون نظرگاهی یکسره متمایز عرضه کرده است. بنابر نظر او می‌توان از زبان بشری برای توصیف خداوند استفاده کرد، چنین زبانی علاوه

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران (پردیس قم)؛ ایمیل: abdollahi@ut.ac.ir

** کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه تهران (پردیس قم)؛ ایمیل: fbakhshi63@yahoo.com

بر این که معنادار است به نحو حقیقی نیز به کار می رود. آلستون در توضیح مقصود خود، به نظریه کارکردگرایی متوسل می شود. براساس این نظریه، می توان ویژگی های امکانی و جسمانی مفاهیم و اوصاف متعارف انسانی را کنار نهاده و هسته اصلی معنا را براساس کارکرد مشترک این اوصاف در خدا و انسان، به خدا نیز نسبت داد و از این رو، به نحو معنادار و حقیقی درباره خدا سخن گفت.

کلید واژه‌ها: معناداری، معنای حقیقی، اوصاف و محمول های الهی، اوصاف مشترک، کارکردگرایی.

مقدمه

طرح بحث «معنا» در فلسفه جدید، گذشته از اینکه راه تازه ای پیش پای تحولات فلسفی گشود، مسائل جدیدی در برابر دیگر حوزه های معرفتی، از جمله دین نهاد. سیطره نگاه پوزیتیویستی در نیمه اول قرن بیستم به مابعدالطبیعه، مسئله معنا، معیار معناداری و بی معنادار شدن گزاره های دینی، پرسشهای نوینی درباره دین پیش روی فیلسوفان گشود و بحث از معیار معناداری و بی معنایی گزاره های دینی، در کنار بحث از صدق و کذب آنها به معرکه آراء بدل گشت.

در باب معناداری و بی معنایی گزاره های دینی، دو دیدگاه کلی وجود دارد:

۱- بی معنایی و عدم اصالت گزاره های دینی. بنابراین دیدگاه، اساساً نمی توان درباره خدا گزاره های معنادار و یا معقولی به کار برد.

۲- معناداری و اصالت گزاره های دینی. قائلین به این دیدگاه، خود به دو دسته

دیگر تقسیم می شوند:

الف) قائلین به معنای اخباری و شناختی^۱ گزاره ها. طبق نظر اینان، گزاره های

^۱. Cognitive

3 Knowledge

دینی به علت اینکه واقعیات را توصیف می کنند، صدق و کذب پذیرند. دیدگاه آکویناس و آلستون در این دسته جای می گیرند.

ب) قائلین به معنای غیراخباری و غیرشناختی^۲ گزاره ها. از نظر اینها گزاره های دینی به علت عدم توصیف واقعیت، فاقد صدق و کذب پذیری اند. دیدگاه تیلیش و ویتگنشتاین متأخر در این دسته جای می گیرند.^۳

فیلسوفان دین سنتی چون توماس آکویناس، همواره اطمینان داشتند که می توان گزاره های دینی را معنادار دانست، ولی در قرن بیستم، پوزیتیویستها این اطمینان را مورد تردید جدی قرار داده و با اتکا بر «اصل تحقیق»^۴، که آن را معیاری برای سنجش معناداری گزاره ها می دانستند، صرفاً گزاره های تجربی را در حیطه گزاره های معنادار قلمداد کرده و بر گزاره های مابعدالطبیعی و دینی که تن به این معیار نمی دادند، برچسب بی معنایی و مهمل بودن زدند.

دیری نپایید که نظرگاه پوزیتیویستی معنا با نقدهایی که از جانب ویتگنشتاین متأخر، کواین و بعضی دیگر از فیلسوفان صورت گرفت، یکسره باطل اعلام شد. در نتیجه، امروزه دیگر کسی از بی معنایی گزاره های دینی و مابعدالطبیعی سخن نمی گوید، اما اینکه معنای این نوع گزاره ها چیست و چگونه باید معناداری آنها را تبیین کرد؟ دیدگاه یکسانی در میان دین پژوهان و فیلسوفان وجود ندارد. اهتمام اصلی دین پژوهان در بررسی این نوع گزاره ها، معطوف به این بوده است که چگونه باید معانی اوصاف و افعالی را که میان خدا و انسان مشترک است، تحلیل و تبیین کرد.

مسئله اصلی اینست که آیا این اوصاف و افعالی که معنای متعارف بشری دارند، با همان معنا بر خدا حمل می شوند یا اینکه واجد معنای دیگری هستند؟ معنای حقیقی دارند یا غیرحقیقی – اعم از معنای نمادین، استعاری و مانند اینها؟

در پاسخ به این پرسش، ویلیام پی. آلستون^۵، یکی از برجسته ترین فیلسوفان دین و

² Non cognitive

³ Alston, "Religious language", in: Craig (ed.), 1998, Vol.8: 25

⁴ Verification Principle

⁵ William Payne Alston (1921-2009)

متفکران معاصر امریکایی، با اتخاذ موضع فلسفی ضد پوزیتیویستی^۶ و تأکید بر معناداری حقیقی^۷ گزاره های دینی، نظرگاه جدیدی عرضه کرده است. هدف اصلی نوشتار حاضر، تقریر، تبیین و بررسی مدعای آلستون در این خصوص است. برای فهم دقیق و درست این مدعا، پس از تقریر اجمالی نظرگاه آلستون، بحث «نظریه های معنا و ملاک معناداری» را که یکی از مباحث مهم فلسفه زبان و تا اندازه ای، مقدم بر بحث ماست، طرح می کنیم، سپس با اشاره به مقصود آلستون از معناداری گزاره های دینی، به تحلیل اجمالی دیدگاه او در این باره می پردازیم.

۱- مدعای آلستون در معناداری گزاره های دینی

ویلیام پی. آلستون، که در عرصه فلسفه دین، زبان و معرفت شناسی - با طرح نظریه های بدیع - چهره ای سرشناس است، بحث «معناداری گزاره های دینی» را در چارچوب نظریه «کارکرد گرایی»^۸ طرح نموده و مدعی است که می توان با استناد به مفاهیم

۶. برای مطالعه بیشتر در این زمینه می توانید بنگرید :

- Alston, *Divine nature and human language*, Cornell university Press, 1989 : 6

۷. "حقیقی" را در برابر واژه "literal" قرار داده ایم. معادل "حقیقی" در بافت مباحث مقاله به مقصود آلستون نزدیکتر است تا معانی دیگر. مفهوم "حقیقی" در برابر "غیرحقیقی" (اعم از مجاز، استعاره...) صفت استعمال لفظ است نه صفت معنا.

۸. Functionalism : اصطلاح کارکردگرایی در شاخه ها و حوزه های مختلف از معماری گرفته تا جانورشناسی، در معانی مختلف استعمال شده است. کارکردگرایی اساساً در هر حوزه ای به معنای توجه به کارکرد خاص موضوعات قابل بحث در آن حوزه است.

بعنوان مثال کارکردگرایی در فلسفه نفس معاصر، که زمینه توجیه چگونگی انتزاع مفاهیم واحد و مشترک از امور متغایر و متکثر را که از جهتی دارای کارکرد مشترکند فراهم می آورد، به معنای تبیین حالات روانی در چارچوب نقشهای علی است.

(برای توضیح بیشتر ر.ک : Alston, 1989, Vol.3: 805 & Papineau, "functionalism"; in: Craig (ed.), 1998, Vol.3: 805 & Alston, 1989: 67)

بطور کلی کارکردگرایی در بحث فعلی ما به این معناست که هر مفهوم نفسانی، نقش یا کارکرد خاصی در رفتار عینی و بیرونی دارد. از اینرو، تأکید عمده در این دیدگاه بر ویژگی کارکردگرایانه مفاهیم نفسانی است.

5 Knowledge

متعارف انسانی، به شکل حقیقی و معنادار، درباره خداوند سخن گفت. برای این منظور، با کمک گرفتن از نظریه کارکرد گرایی سعی می‌کند اوصاف مشترک میان خدا و انسان از جمله: علم، قدرت و اراده و مانند اینها را به گونه‌ای معنی کند که این اوصاف به نحو حقیقی واحد و مشترک، بر خدا و انسان صدق کنند.

از این منظر، می‌توان دیدگاه وی را در مقابل دیدگاه نمادگرایی تیلیش و تا حدی همگام با آموزه تشابه^۹ آکوئیناس دانست.

در نظر آلستون، کلید اصلی داشتن زبان حقیقی مشترک میان خلق و خالق، در این نکته است که بتوانیم مفهومی واحد و مشترک از صفات انسان و خدا داشته باشیم، به گونه‌ای که علیرغم تفاوت آشکار میان خدا و انسان، دسترسی به این مفاهیم مشترک میسر باشد. آلستون قائلست که خاستگاه انتزاع این گونه مفاهیم، کارکرد و عمل این اوصاف است. از این حیث، می‌توان دیدگاه وی را بدیع، منحصر به فرد و متمایز از دیگر آراء دانست.

۲- ماهیت معنا و ملاک معناداری

فیلسوفان در بررسی مسئله «معنا»، به سه مطلب اساسی توجه داشته اند:

۱- چیستی معنا

۲- معیار معناداری

۳- مسئله ترادف معنایی

از این سه مسئله، مسئله نخست، با بحث ما یعنی «تعیین معنای اوصاف الهی»، قرابت بیشتری دارد، زیرا فهم معنای اوصاف الهی در درجه نخست، مبتنی است بر فهم چیستی معنا.

درباب چیستی معنا از دو منظر می‌توان به مسئله نگاه کرد:

الف) منظر هستی شناختی ب) منظر معرفت شناختی

⁹ Analogical doctrine

به لحاظ هستی‌شناختی، نخست این پرسش طرح می‌شود که آیا اساساً معانی، هویت وجودی دارند؟ اگر چنین است، وجود آنها چه نوع وجودی است؛ آیا از سنخ وجود مادی است یا مجرد؟ آیا ظرف تحقق آن درون نفس انسان است یا خارج از آن؟ به تعبیر دیگر، آیا معنا خارجی است یا ذهنی؟ اما به لحاظ معرفت‌شناختی، پرسش اساسی اینست که چگونه معنا برای ما معین می‌شود و چه ملاحظات برای تعیین معنای یک عبارت، به کار می‌روند؟^{۱۰}

۲-۱- نظریه‌های رایج در باب معنا

آلستون نظریه‌های رایج و سنتی در باب معنا را به سه دسته تقسیم می‌کند، که به دلیل مجال اندک این نوشتار، صرفاً نگاهی گذرا به آنها می‌افکنیم و توجه خود را معطوف به نظریه آلستون می‌نماییم.

الف) نظریه حکایی معنا^{۱۱}: طبق این نظریه، معنای یک سخن عبارتست از:

مابایزاء یا محکی خارجی آن، و سخنی که هیچ مابایزاء یا محکی خارجی ای نداشته باشد، بی معناست.^{۱۲}

ب) نظریه تصویری معنا^{۱۳}: طبق این نظریه، معنا همان تصور ذهنی است که ما به وسیله آن، با جهان خارج و دیگران، ارتباط برقرار می‌کنیم.^{۱۴}

ج) نظریه رفتارگرایانه معنا^{۱۵}: این نظریه معنا را همان عکس‌العمل مخاطب یا شرایط تحریک‌کننده گوینده می‌داند.^{۱۶}

آلستون در باب معنا به ویژه معنای محمول‌ها و اوصاف‌سنادی در گزاره‌های دینی، هیچ یک از این نظریه‌ها را نمی‌پذیرد؛ بلکه نظرگاه دیگری برمی‌گزیند. تا حدودی

¹⁰ Travis & Rosenberg (eds.), 1971 : 392-393

¹¹ Referential theory of meaning

¹² Alston, "The quest for meanings", in : 1963, Vol.72 : 79

¹³ Ideational theory of meaning

¹⁴ Alston, "The quest for meanings", in : 1963, vol.72: 76

¹⁵ Behavioral theory of meaning

¹⁶ Alston, "Meaning", in : Edwards (ed.), 1967, Vol.5: 235

می‌توان نظرگاه او را به تبع از ویتگنشتاین متأخر^{۱۷}، نظریه «کاربردی معنا» نامید.

نظریهٔ آستون: معنا به عنوان تابعی از کاربرد گوینده

سه نظریه پیشین، هیچ یک توجه چندانی به «فعل گوینده» نداشتند، شاید به این دلیل که چنین کاری را گره گشای مشکل معنا نمی‌دانستند. یعنی تبیین معنا براساس فعل گوینده را صرفاً تبیین آن براساس الفاظ تلقی کرده - حال آنکه، الفاظ به خودی خود نمی‌توانند تبیین کننده معنا باشند- و به همین دلیل، به عوامل دیگری از جمله: تصورات یا مرجع خارجی آنها و یا رفتار مخاطبان، روی می‌آوردند. ولی با اندکی دقت در این نظریه می‌بینیم که بنابراین نظریه، تنها توجه تام به «فعل گوینده به عنوان رفتاری زبانی» است که می‌تواند معنا را تبیین کند. از این رو، می‌بایست کارهایی را که گوینده به هنگام سخن گفتن انجام می‌دهد، بازشناسیم تا براساس آن، مبنای مناسب در تحلیل معنا را به دست آوریم.

اصل و اساس توجه به کارهای متعدد گوینده در فعل زبانی، به ویتگنشتاین متأخر برمی‌گردد هرچند که کارمنظم و تفصیلی در این خصوص، به دست افرادی چون آستین^{۱۸} انجام گرفته است. آستین سه نوع فعل گوینده را از یکدیگر تفکیک می‌نمود:

۱- فعل تلفظی^{۱۹}؛ تلفظ به الفاظ خاص با معنایی خاص. در هر جمله بامعنایی،

^{۱۷}. برای مطالعهٔ نظریهٔ کاربردی ویتگنشتاین، می‌توانید ر.ک به:

- مگی، برایان، *فلاسفه بزرگ*، عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۷۷: ۵۶۱-۵۳۶
- هارتناک، یوستوس، *ویتگنشتاین*، منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۵۶: ۸۲-۱۲۳

- مک‌گین، ماری، *پژوهش‌های فلسفی*، ایرج قانونی، تهران: نشرنی، ۱۳۸۲: ۱۵۰-۵۹

- ویتگنشتاین، لودویگ، *پژوهش‌های فلسفی*، فریدون فاطمی، تهران: نشرمرکز، ۱۳۸۰

^{۱۸}. John langshaw austin (1911-1960): فیلسوف انگلیسی و یکی از بنیانگذاران فلسفه زبان متعارف.

- برای مطالعهٔ بیشتر نظرگاه آستین می‌توانید ر.ک: سرل، جان آر، *افعال گفتاری: جستاری در فلسفهٔ زبان*، محمد علی عبداللهی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۵: ۲۹-۳۶

^{۱۹}. Locutionary act

باید الفاظ به طور قانون مند به کار برده شوند و معنای قابل درکی را ایجاد کنند.

۲- **فعل ناشی از سخن**^{۲۰}؛ تأثیر سخن برمخاطب یعنی پدیدآوردن یک یا چند اثرناشی از اظهار آن سخن درمخاطب. این آثار ممکن است عمدی و قصد شده یا قصد نشده باشد. آنچه «فعل تلفظی» را از «فعل ناشی از سخن» متمایز می‌کند اینست که: تأثیر فعل تلفظی و عطفی، کمابیش منوط به قرارداد و در نتیجه قابل پیش بینی است. حال آنکه، فعل ناشی از سخن - که میزان تأثرمخاطب است - غیر قراردادی و غیرقابل پیش بینی است.

۳- **فعل نهفته در سخن**^{۲۱}؛ کاری که گوینده با مضمون کلامش انجام می‌دهد و کار اصلی او نیز به شمار می‌آید. مثل؛ سؤال کردن یا خیردادن یا تمنا کردن یا قصد داشتن و مانند اینها.

آلستون مدعی است که بنابراین دیدگاه، معنا به فعل سوم گوینده مربوط می‌شود. یعنی معنا تابعی از فعل نهفته در سخن است.^{۲۲}

او در تبیین تمایز بین این فعل با دو فعل دیگر، به تمایزهای زیر اشاره می‌کند:

الف) تحقق فعل دوم متضمن نوعی تأثیر در مخاطب است، درحالیکه درفعل نهفته در سخن، ما به انفعال و تأثرمخاطب توجهی نداریم.

ب) فعل نهفته در سخن، مبتنی بر فعل تلفظی است که بدون تلفظ به الفاظ امکان پذیر نمی‌باشد، درحالیکه ما بدون الفاظ هم می‌توانیم برمخاطبان تأثیر بگذاریم.

ج) فعل نهفته در سخن، می‌تواند وسیله ای برای ایجاد فعل نوع دوم باشد. حال آنکه، عکس آن درست نیست.^{۲۳}

برای روشن شدن مقصود آلستون درباب مسئله معنا، باید به بحث «تحلیل معنا براساس فعل نهفته در سخن» پردازیم. برای این مقصود هم چاره ای جز شروع از مسأله «ترادف» نداریم.

²⁰ Prelocutionary act

²¹ Illocutionary act

²² Austin, 1962 : 109

²³ Ibid: 110 & Alston, " Meaning and use "; in : 1963, Vol.13: 116

تحلیل مفهوم مترادف : براساس مترادف، وقتی که می‌گوییم «s1 معنا می‌دهد s2 را» به این معناست که s1 و s2، دارای فعل نهفته در سخن واحدی اند. «هم معنایی» به «کاربرد واحد داشتن» برمی‌گردد که آن هم براساس داشتن «فعل نهفته در سخن واحد» تحلیل؛ و معنا هم براساس همین فعل، تبیین می‌شود.

به بیان دیگر، به تصریح آلستون، هم معنایی دو واژه مبتنی بر این است که آنها نقش یکسانی در بیان مضمون فعل نهفته در سخن عبارتی که در آن، به کار می‌روند، داشته باشند. برای درستی این مسئله هم باید ملاحظه کرد که «آیا با جایگزینی یک واژه به جای دیگری در یک عبارت، تغییری در مضمون فعل نهفته در سخن عبارت مذکور، پیش می‌آید یا نه؟» مثلاً؛ مترادف معنایی دو واژه «تعلل» و «وقت گذرانی کردن» در عباراتی چون «هرگز تعلل نکنید» و «هرگز وقت گذرانی نکنید» متضمن این واقعیت است که: این دو واژه نقش مشابهی دارند، یعنی هر دو برای بیان یک نوع دستور به کار می‌روند.^{۲۴}

تحلیل معنای مفردات : با توجه به اینکه تحلیل‌های پیشین، راه‌گشای تبیین معنای مفردات نیستند، گام بعدی در این تحلیل، روشن نمودن «معنای مفردات» است. از این‌رو، طرفداران نظریه کاربردی سعی می‌کنند تا معنای مفردات را براساس نقش آنها در یک جمله، تبیین نمایند.

به عبارت دیگر، هرلفظی که در جمله خاصی به کار می‌رود سهم خاصی در فعل تلفظی حاصل از جمله دارد که بقیه الفاظ، آن سهم را ندارند و معنای هریک از این مفردات، براساس همان نقشی که در فعل تلفظی حاصل از کل جمله ایفا می‌کند، تحلیل می‌شود.

بنابراین، از آنجا که یک لفظ ممکن است در هزاران فعل نهفته در سخن به کار رود، این سؤال طرح می‌شود که کدام یک از آنها معنای آن لفظ است؟
به عبارت دیگر، سهم و نقش لفظ موردنظر در کدام یک از این زمینه‌ها، معنای آن

^{۲۴}. آلستون، ۱۳۸۱: ۹۷-۱۰۳

لفظ است؟

به دلیل توجه به همین امر، آلتون قیدی را افزوده و می‌گوید: «معنای یک لفظ عبارت از سهمی است که آن لفظ در سلسله بی شماری از کاربردها دارد.»^{۲۰}

لازمه این سخن این است که با عوض شدن نقش آن لفظ در جمله، معنای آن هم عوض شود. مثلاً؛ کلمه «خوب» در دو جمله «این کار خوب است» و «خوب است برای رشد جسمی غذای کافی بخوریم» باید دارای دو معنای متفاوت باشد، درحالی‌که در همه این موارد، ما به طور ارتکازی در می‌یابیم که «خوب» دارای معنای واحدی است؛ و حال آنکه، نظریه کاربردی نمی‌تواند این ارتکاز را توجیه نماید.^{۲۰}

نکته دیگری که باید بدان توجه داشت این است که مقصود از نقش یک لفظ در فعل نهفته در سخن حاصله از جمله، داشتن نقش بالفعل نیست - که مستلزم واقع شدن بالفعل آن در ضمن جمله باشد- تا اشکال شود که بنابراین تحلیل، مفرداتی که در جمله قرار گرفته اند چنین نقشی ندارند؛ بلکه مقصود، نقش یا کار بالقوه ای است که یک لفظ می‌تواند در صورت قرار گرفتن در یک جمله، آن نقش را ایفا نماید. از این رو، فعلیت آن لازم نیست.

تحلیل فعل نهفته در سخن: برای روشن تر مقصود آلتون از معنا لازم است که به تبیین و تحلیل این نوع از فعل گوینده پردازیم. از این رو، این سؤال به طور جدی مطرح می‌شود که «ماهیت فعل نهفته در سخن چیست و از چه مقوله ای است؟»

آلتون در کتاب **فلسفه زبان**، برای تبیین این امر، آن را با اوضاع و شرایط سخن گفتن، پیوند می‌دهد. به عنوان مثال؛ وقتی که گوینده ای به مخاطب خود می‌گوید:

«در را باز کن»، علاوه بر تلفظ به الفاظ و تأثیر بر شنونده، کار دیگری هم انجام داده که در حقیقت، معنای این سخن، دایرمدار آن است و آن نوعی طلب و تقاضای از مخاطب خویش است.

از آنجا که این فعل نهفته در سخن، در اوضاع و احوال خاصی قابل تحقق است، با

^{۲۰}. علیزمانی، ۱۳۷۵: ۸۲

شناختن آن اوضاع، بهتری می‌توانیم ماهیت این کار را بفهمیم. از جمله اینکه: از اوضاع یا خود گفتار بفهمیم که در وجود دارد که باز نیست و مخاطب، توانایی بازکردن آن را دارد و گوینده نیز در سخن و طلب خویش، جدی است و قصد هزل و شوخی ندارد؛ که در این صورت، فعل نهفته در سخن محقق می‌شود. حال، این مسئله پیش می‌آید که «آیا تحقق خارجی این اوضاع، ضروری است؟» یا «صرف در ظرف ذهن متکلم بودن، برای حصول این فعل، کافی است؟»

در ابتدا آلتون قائل بود که تحقق عینی این وضعیت لازم نیست و همین که گوینده، پیش خود قائل به این مطلب باشد - معتقد باشد که در وجود دارد که باز نیست - کافی است ولی بعداً ادعا می‌کند که گوینده باید علاوه بر آن، قواعد حاکم بر تحقق خواستش - بازکردن در - را نیز پذیرفته باشد:

۱- در خاصی وجود داشته باشد که به خاطر وجود چیزی در آن موقعیت، متمایز شده باشد.

۲- آن در فعلاً باز نباشد.

۳- برای شنونده امکان بازکردن آن وجود داشته باشد.

۴- گوینده در واداشتن شنونده به بازکردن در، سودی در نظر داشته باشد.

از این رو از نظر آلتون، صرف تعهد و مسئولیت گوینده نسبت به تحقق این شرایط، شرط کافی انجام این فعل است. او به تبعیت از ویتگنشتاین، «زبان» را به «بازی» تشبیه می‌کند و از این تشبیه، در تبیین مقصود خود به شرح زیر بهره می‌برد.

همان گونه که در بازی مثلاً؛ تنیس، «سرو زدن» فعلی است که قواعد و اوضاع خاص خودش را دارد، زبان نیز به همین نحو قواعد خاص خودش را دارد که گوینده باید زیر بار آنها رفته و آنها را به رسمیت بشناسد. در واقع، آنچه برای معناداری یک سخن، لازم و ضروری است التزام به قوانین و قواعد حاکم بر زبان است.^{۲۶}

با توجه به این مطالب، در تبیین نظر آلتون درباره مسئله معنا، با ابتدا به « اصل

^{۲۶}. آلتون، ۱۳۸۱: ۱۱۰-۱۰۳

کاربرد»^{۲۷}، می توان گفت که : معنای هر عبارت و جمله ای، همان کاربرد آن است؛ یعنی قابل استفاده بودن - قابلیت- آن جمله برای ایفای نقشی متمایز (که به شیوه خاصی به کار می رود) در ارتباط زبانی.

برای روشن شدن این مسئله و فهم بهتر آن، باید کمی درباب دلیل معناداری یک جمله و نقش مؤلفه های سازنده آن، سخن بگوییم. اتکای آلتون در اصل کاربرد بر قابلیت یک جمله خاص برای تحقق نقشی متمایز در ارتباط زبانی، مبتنی بر این واقعیت است که :

زبان را به عنوان وسیله ارتباطی در نظر گرفته و مراد از ارتباط را هم ارتباط بین فردی- بین گوینده و شنونده- می داند. براین اساس، جمله نیز به عنوان واحدی زبان شناختی، وسیله ای است - هرچند جزئی- برای انتقال پیام و مضمون کلی آن جمله در ارتباط زبانی.

طبق این تحلیل، نمی توان زبان را معادل زبان خصوصی ویتگنشتاینی دانست، چرا که زبان خصوصی مدنظر ویتگنشتاین، تنها برای یک فرد قابل فهم است و اصولاً برای هر شخص دیگری، یادگیری یا به کارگیری آن غیرممکن است. اساساً زبان خصوصی، قابلیت کاربرد در ارتباط زبانی بین افراد را ندارد؛ حال آنکه، اصل کاربرد بدون ارتباط زبانی اساساً بی معناست.

البته، مقصود آلتون از این مطلب، نه ردّ زبان خصوصی ویتگنشتاینی، بلکه عدم قابلیت این زبان بر تحقق ارتباط بین فردی است.

از نظر آلتون، برای فهم معنای یک جمله، باید معنای هریک از واژه های سازنده آن را که در انتقال مضمون کلی آن جمله دخیل اند، در نظر بگیریم و برای این کار هم باید نگرش ها و مراد گوینده آن جمله از اظهار آن را دانست. مثلاً؛ هنگامی که من به کتابدار می گویم : « آیا آن کتاب با جلد قرمز را به من می دهید؟»، مراد من - به عنوان گوینده این جمله - از اسناد خصیصه «جلد قرمز» به « کتاب» این است که کتاب مورد

²⁷. Use principle

نظر خود را که به آن اشاره دارم- محکی یا موضوع جمله- از دیگر کتاب‌ها متمایز نمایم تا ابهامی برای کتابدار در تشخیص آن، باقی نماند. یعنی باید هر جمله‌ای را که بیان می‌کنیم، به گونه‌ای باشد که فهم آن، برای شنونده، واضح و مشخص باشد نه مبهم. از این‌رو، مراد از نقش واژه‌های سازنده یک جمله در تعیین معنای کلی آن، معنای مشخص و قابل استفاده آنها در انتقال مراد کلی آن عبارت است، نه معنای جزئی هر یک از آنها از جمله: کتاب، جلد، قلمز، می‌دهید و مانند اینها. مضمون کلی هر عبارتی هم که به عنوان معنای آن در نظر گرفته می‌شود، همان مضمون فعل نهفته در سخن آنست که به واسطه کل اجزای آن جمله، محقق شده و در ارتباط بین فردی منتقل می‌شود.

حال، ممکن است این مسئله پیش آید که بنابراین تحلیل، آیا معنای واژه‌ها مقدم بر معنای جمله- مراد گوینده- است یا اینکه می‌توانیم معنای جمله را مقدم بر معنای واژه‌های تشکیل دهنده آن بدانیم؟ یا بنابر واقعیت مورد قبول ما در اصل کاربرد، آیا امکان پذیرش این هر دو مسئله وجود دارد یا نه؟

آلستون در پاسخ این مسئله می‌گوید: می‌توان هر دو را پذیرفت، زیرا مراتب تقدم، متفاوت است. به این معنا که از یکسو، معنای خاص یک جمله خاص برگرفته از معنای واژه‌های سازنده آنست و از سوی دیگر، مفهوم کلی معنای واژه‌ها برگرفته از مفهوم کلی معنای آن جمله است.

این مسئله، در حوزه‌های مختلف اعم از علم و دین، نظیر دارد. به عنوان مثال؛ طبق مکتب توماس، خدا علت همه چیزهای دیگر و از جمله انسان‌هاست. بنابراین، با توجه به اصل علیت، خدا مقدم است. حال آنکه، ما برای اینکه بتوانیم مفاهیم مختلفی را به خدا اسناد دهیم، باید آنها را از قلمرو مخلوقات و انسان‌ها وام بگیریم، چون در غیر اینصورت، نمی‌توانیم شناختی نسبت به خدا پیدا کنیم. بنابراین، از جهت تحلیل مفهومی و معرفت، مخلوقات مقدم بر خدایند.²⁸

²⁸. Alston, 2000: 149-160

حاصل اینکه، به اعتباری معانی واژه‌ها مقدم اند و به اعتباری دیگر، معنای کلی و مقصود گوینده.

آلستون در کتاب **افعال نهفته در سخن و معنای جمله**^{۲۹}، براساس تحلیل یادشده، سعی می‌کند «اصل کاربرد» را بپذیرد و معنا را همان کاربرد بداند. او مترادف را نیز به مدد همین تحلیل، تعریف می‌کند.^{۳۰}

۳- گزاره های دینی دارای معنای حقیقی اند

وقتی می‌گوییم گزاره های دینی معنا دارند، در حقیقت بحث بر سر معنای محمول این گزاره هاست از آن جهت که به فاعل الهی - خدا- اسناد داده می‌شوند. برای روشن ساختن معنای گزاره های دینی، باید تأملی در معناشناسی محمول این گزاره ها نماییم تا زمینه برای تحلیل معنای حقیقی آنها از نظر آلستون مشخص گردد.

آلستون در بحث از محمول این نوع گزاره ها، توجه خود را به اوصاف و محمولهای ایجابی درون ذاتی که شناختی درباب ماهیت موضوع به ما می‌دهند، معطوف می‌کند. چنین محمولهایی یا صفات اند مانند: خیر و حکمت و یا افعال اند مانند: ایجادکردن و سخن گفتن.^{۳۱}

مقصود آلستون از اوصاف در اینجا، بعضی از اوصاف انسانی است. مقصود او از اوصاف انسانی، اوصافی است که تنها بر موجودی که عاملی انسانی یا شخصی است اطلاق می‌شود؛ عاملی که حامل مقاصد، خواست‌ها و یا غایات و اهدافی دراعمال و رفتارهایش باشد و بالأخره موجودی که قادر به تبادل و تعامل با دیگر اشخاص است.^{۳۲} حاصل اینکه، آیا این اوصاف و محمولهای «ایجابی»، «درون ذاتی» می‌توانند به معنای «حقیقی» کلمه بر خدا صدق نمایند؟

در پرسش یادشده، قیودی اخذ شده است که دقیقاً محل بحث و نزاع را روشن

²⁹ Illocutionary acts and sentence meaning

³⁰ Alston, 2000:154-164

³¹ آلستون، «زبان دینی»؛ در: آلستون و دیگران، ۱۳۸۰: ۴۳

³² Alston, 1989: 41

می‌کنند. این قیود، احترازی اند و هر یک، مؤلفه خاصی را از محل بحث خارج می‌کنند:

۱. قید «ایجابی»^{۳۳}، اوصاف سلبی را؛

۲. قید «ذاتی»^{۳۴}، اسناد اوصاف عارضی و برونی را - از آنجهت که هیچ شناخت و

تصور ایجابی از خداوند را در اختیار ما نمی‌گذارند؛

۳. قید «حقیقی»^{۳۵}، اسناد اوصاف غیرحقیقی (مجازی، استعاری و نمادین و مانند اینها).

تبیین و توضیح مقصود آلتون، مستلزم تحلیل و توضیح واژه کلیدی «حقیقی» است. مراد آلتون از واژه «حقیقی» در مقابل «غیرحقیقی» - شامل قالب های زبانی مختلفی چون: مجاز، تمثیل، نماد، استعاره، کنایه و مانند اینها است - و به معنای نحوه خاصی از کاربرد الفاظ و مفاهیم است. قید «حقیقی» مربوط است به کاربرد و گفتار نه معنا، یعنی کاربرد واژه از سوی گوینده متصف به حقیقت و مجاز می‌شود.

آلتون برای توضیح مقصود خود، نخست میان «زبان»^{۳۶} و «گفتار»^{۳۷} تمایز قائل می‌شود.

زبان طبیعی از دیدگاه آلتون، نظامی انتزاعی است که از انواع صداها یا از انواع دیگر مؤلفه‌های قابل شناخت - که بر اساس تحلیل عامیانه، شامل واژه‌ها و هجاها بوده و از منظر تحلیل زبانشناختی معاصر شامل تک واژه‌ها و واج‌ها می‌شود - تشکیل شده است.^{۳۸}

نظام مندی زبان، هم درونی است و هم بیرونی. واج شناسی، ریخت شناسی یا صرف و نحو، نظام درونی زبان را آشکار می‌سازند. نظام بیرونی زبان نیز به وسیله معنانشناسی زبان آشکار شده، به بررسی رابطه بین لفظ و معنا از یکسو و عالم خارج و ویژگی‌های آن از سوی دیگر، می‌پردازد و بر اساس این بررسی، نحوه بازنمایی معنا از عالم واقع آشکار می‌گردد.

³³ Affirmative

³⁴ Intrinsic or inherent

³⁵ Literal

³⁶ Language

³⁷ Speech

³⁸ Alston, "Language"; in: Edwards (ed.), 1967, Vol.4: 384

گفتار، کاربرد زبان در مقام تبادُل و تعامل است. البته، باید توجه داشت که گفتار در اینجا به معنای بسیار وسیعی به کار می‌رود تا هم تبادُل و تعامل نوشتاری را شامل شود و هم انواع ارتباطات شفاهی را در برگیرد. هنگامی که می‌گوئیم واژه یا عبارت خاصی دارای معنای «S» یا مدلول «S» است، این سخن بیانگر واقعیتی درباره زبان است؛ زیرا ناظر به ساختار و نظام درونی زبان و بیانگر ساختار معنایی آن است. در حالیکه، واژه «حقیقی» و «غیرحقیقی»، نه برای بیان معنای یک واژه بلکه برای بیان «نحوه خاصی از کاربرد» واژه‌ها، عبارات و مانند آن و به تعبیر دیگر، برای بیان «نحوه خاصی از گفتار» به کار می‌روند.³⁹

بنابراین، باید به این نکته توجه کرد که معنا مربوط به «زبان» است و «کاربرد» مربوط به گفتار. حاصل اینکه از منظر آلستون، زبان با قواعد و معانی الفاظ و چگونگی ترکیب واژه‌ها سر و کار دارد، ولی گفتار با حوزه کاربرد. وصف حقیقی و غیرحقیقی نیز به نحوه کاربرد و به تعبیر سوسوری، به مقام گفتار بر می‌گردد، نه مقام معنا و مضمون. چرا که در مقام گفتار، می‌توان معنا و مضمون واحدی را در شرایط متفاوت و با تأکید بر قراین و شواهد مختلف، به صورت‌های گوناگون به کار برد. مثلاً؛ جمله‌ای که به حسب ظاهر دارای معنای خبری صرف است، ممکن است به گونه‌ای به کار رود که بر استفهام، نفی یا تمسخر یا حتی بر معنای امری و انشایی دلالت نماید.

برای فهم دقیق نظرگاه آلستون، باید به دقت میان «کاربرد حقیقی» و «کاربرد غیرحقیقی» تفکیک قائل شد. تفاوت کاربرد حقیقی یک محمول در گزاره حملی با کاربرد غیرحقیقی آن، در اینست که در کاربرد حقیقی، گوینده همراه با اظهار جمله، ادعا می‌کند که محکی موضوع، واجد وصفی است که محمول بر آن دلالت دارد یا اگر محمول، مفهومی نسبی باشد، ادعای گوینده اینست که آن محمول بین موضوعات قرار دارد. بنابراین، اگر این گزاره صادق باشد، می‌توان گفت: این محمول به نحو حقیقی، بر آن اطلاق می‌شود. اما در کاربرد غیرحقیقی، به همراه اظهار جمله، نمی‌توان به

³⁹. Alston, 1989: 41-42

گونه‌ای معقول چنین ادعایی داشت، زیرا موضوع، واقعاً دارای چنین محمولی نیست و این محمول هم به شکل حقیقی بر آن صدق نمی‌کند.

تحلیل مفهومی اوصاف و محمولهای دینی: آلستون سعی می‌کند در بحث چگونگی فهم محمول‌های به کاررفته در مورد خدا استدلال‌های به کاررفته علیه حقیقی بودن گزاره‌های دینی^۴ را پاسخ دهد. او در این باره قائلست که این استدلالها محکم نیستند و گزاره‌های دینی را باید همانطور که به نظر می‌رسند، فهمید. هر گزاره‌ای از این دست را می‌توان اینطور لحاظ کرد که محمول معینی را در مورد خدا به کار می‌برد. مثلاً:

۱- آسمان و زمین را ایجاد کرد.

۲- قدیر (خیر محض و محبّ و حکیم و علیم) است .

۳- می‌خواهد که همه انسانها رستگار شوند .

از نظر آلستون ما می‌توانیم این فهرست را به طور تقریبی، به افعال (۱)، صفات (۲) و شئون روانی- ارادی (۳) تقسیم کنیم.

حال، مشکل اینجاست که از طرفی، معنای الفاظ و مفاهیمی که برای سخن گفتن از خدا به کار می‌بریم را نخست، از کاربردهای الفاظ و مفاهیم متعارف خودمان به دست می‌آوریم؛ از طرف دیگر، خدا چنان متفاوت از انسان هاست که استفاده از این الفاظ

^۴ می‌توان این استدلال‌ها را به قرار ذیل برشمرد:

۱- حمل چنین محمول‌هایی مستلزم ترکب خداست - یعنی «خدا مجموعه‌ای از صفات است» که تصویری مرکب و دربردارنده حد و اندازه است - حال آنکه خدا بسیط علی‌الاطلاق است.

۲- از آنجا که خدا متعالی و به کلی دیگر است، هیچ مفهومی را نمی‌توان براو حمل نمود چون مفاهیم، ساخته بشوند و اطلاق آنها بر خدا، به انسان وارانگاری خدا می‌انجامد.

۳- اطلاق محمول‌ها به نحو حقیقی و ایجابی بر خدا به تناقض می‌انجامد؛ زیرا اگر به نحو حقیقی بگوییم «خدا عالم است»، چون محمول آن، یک مفهوم بشری و محدود به حد است و ما را به ورطه تشبیه می‌اندازد، بلافاصله باید بگوییم خدا به معنای بشری اش عالم نیست. پس، سخن گفتن به طور محدود در باب موجود نامحدود منجر به تناقض می‌شود. (Alston , 1989 : 40)

در مورد خدا، مسأله ساز می‌شود.^{۴۱} از اینرو نمی‌توان محمول‌ها را به نحو صادقی در مورد خدا، به همان معنای رایج در بین مخلوقات و به تواطؤ به کار برد. اما این نتیجه، چندین شق ممکن را از قلم می‌اندازد از جمله اینکه: محمول‌ها را می‌توان به نحو استعاری^{۴۲} درباره خدا به کار برد. برایان دیویس در این باره می‌نویسد:

زمانی که الفاظ قابل اسناد بر سایر موجودات - غیر از خدا- را به خدا اسناد می‌دهیم، باید به نحوی توضیح دهیم که خدا همان چیز است که اصرار داریم باید باشد اما با دیگر موجودات عالم نیز تفاوت بسیار دارد.... در صورتی این کار میسر می‌شود که از خدا بعنوان امری استعاری سخن بگوییم، بدون آنکه خود را گرفتار عواقب نامعقولی نماییم که از مسئله شباهت خدا به مخلوقاتش ناشی می‌شود.^{۴۳}

به نظر می‌رسد که نمی‌توان با این سخن دیویس، موافقت تام و تمام کرد و هرگونه سخن گفتنی در باب خدا را استعاری دانست، زیرا از آنجا که همواره با این زبان، می‌توان واقعیت دینی را زیر سؤال برد، باید منکر آن شویم که خدا واقعاً همانست که بسیاری می‌گویند واقعاً هست. به همین دلیل، بیشتر الهی دانان مسلم گرفته‌اند که می‌توانیم گزاره‌های دقیقاً صادقی درباره خدا بگوییم. بنابراین، این فرض، آنها را به جستجوی بدیل‌های دیگر کشانده است. یکی از آنها همانست که آلتون اخذ کرده و آن را به روش «کارکردگرایی» اثبات نموده است.

او بر اساس این روش، قائلست که می‌توان هسته اصلی معنا را که امری مشترک میان خدا و انسان است، انتزاع و با افزودن قیودی به آن، به نحو حقیقی در مورد خدا نیز به کار گرفت. او در توضیح این مقصود می‌افزاید: گرچه اندیشه انسان وار دانستن خداوند و تطبیق همه اوصاف انسانی از قبیل: دست و پا داشتن بر او، به طور کامل تلقی نادرستی است، ولی این امر مانع از این نمی‌شود که نتوان برخی اوصاف روانی یا نفسانی و فاعلی انسان مانند: علم، عشق و سازندگی را به او منسوب کرد. چرا که از

^{۴۱}. آلتون، «زبان دین»؛ در: استامپ و دیگران، ۱۳۸۳: ۹۱-۹۰

^{۴۲}. Metaphorical

^{۴۳}. دیویس، ۱۳۸۸: ۶۶

طرفی، در سخن گفتن از خداوند، ناچاریم از واژه های متداول بین خودمان استفاده کنیم و اصلاً امکان حذف چنین مفاهیمی وجود ندارد. از طرف دیگر، برای بعضی الفاظ، امکان نوعی تداخل نسبی معنا در کاربردهای الهی- بشری شان وجود دارد. البته ذکر این نکته، ضروری است که معنای قابل اسناد اینگونه الفاظ بر خداوند، نه همان معنای عرفی قابل اسناد بر انسانها، بلکه معنایی اصلاح شده است. یعنی معنایی الفاظ به گونه ای تعریف و بازسازی می شوند که بتوانند هم بر خلق و هم بر خالق صدق کنند.^{۴۴}

از نظر آلستون، معنای یک لفظ، اغلب شامل وجوه انتزاعی تر، کلی تر، جزئی تر و عینی تر است. بنابراین، یک لفظ ممکن است معنای انتزاعی تر- اگر نه معنای عینی تر- خود را از یک کاربرد به کاربرد دیگر منتقل کند؛ که در اینصورت، این امکان فراهم می شود که جزء انتزاعی تر مفهوم مثلاً «دانستن»، در مورد خدا و انسانها مشترک باشد و لو اینکه طریق درک این معنا (و نیز معنای عینی تر لفظ) در هر دو شق، متفاوت باشد.^{۴۵}

نکته اصلی و قابل توجه این نظریه، آنست که ما را قادر به انتزاع مفهومی واحد از مصادیق کاملاً متغایر می نماید، مشروط بر آنکه این دو امر متغایر دارای حیثیت واحد و مشترکی باشند که منشأ آن انتزاع است. به بیان دیگر، تفاوت های وجودی مصادیق، مانع از صدق مفهوم واحد انتزاعی بر آن مصادیق نمی گردد؛ زیرا اینگونه مفاهیم از عملکرد آنها انتزاع می شود نه از نحوه وجود و ساختمان داخلی و نحوه عمل آنها. در زبان متعارف، مصادیق متعددی از این نوع اطلاق را می توان بر شمرد. چنانکه می توانیم مفهوم حافظه و تذکر را هم به انسان و هم به کامپیوتر نسبت دهیم، هر چند کیفیت وجدان و تحقق این معنای مشترک مثل نحوه ذخیره اطلاعات و مکانیسم دستیابی و آگاهی به آن ذخایر در هر یک از این دو، متفاوت است.^{۴۶}

⁴⁴. Alston, 1989: 65

^{۴۵}. آلستون، «زبان دین»؛ در: استامپ و دیگران، ۱۳۸۳: ۹۳

⁴⁶. Alston, 1989: 66

بر این اساس، می توان اوصاف مشترک میان خدا و انسانها را نیز به معنای حقیقی در هر دو شق، به کار گرفت.

نتیجه

با دقت در تحلیل مسئله « معناداری گزاره های دینی » از منظر ویلیام آلستون می توان گفت که نظریه او به ما کمک می کند تا قضایای مربوط به خدا را به گونه ای تحلیل کنیم که :

اولاً: ناظر به واقع و دارای ارزش صدق باشند ؛

ثانیاً: کاربرد اوصاف متعارف بشری در مقام اسناد بر خدای متعالی نیز به نحو حقیقی باشد.

در حقیقت، آلستون معتقد است که حمل حقیقی اوصافی که درباره انسان به کار می رود بر خداوند، هیچ محذوری ندارد زیرا وصف حقیقی صفت معنا نیست بلکه وصف کاربرد و کار گوینده است. گوینده می تواند با اخذ معنای مشترک، اوصاف را به نحو حقیقی درباره خداوند به کار گیرد.

در هر حال، نظریه پردازی در اکثر مباحث دینی مربوط به حیطة ذات و صفات الهی، با وجود سالها و حتی قرنهای بحث و بررسی، همچنان ناتمام مانده و توقع ارائه راه حل قطعی، نامعقول است. از اینرو، به نظر می رسد حتی ارائه نظریه های علمی بدون توان اثبات قاطع، البته همراه با واقع بینی نسبت به مسائل، خود گام علمی مفید و ارزنده ای در این زمینه به حساب می آید.

منابع

استامپ، النور و دیگران، درباره دین، مالک حسینی و دیگران، تهران: انتشارت هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۳.

آلستون، پییر و دیگران، دین و چشم اندازهای نو، غلامحسین توکلی، قم: انتشارات

- دفتر تبلیغات، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
- آلستون، ویلیام پی.، *فلسفه زبان*، احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیلی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- دیویس، برایان، *درآمدی بر فلسفه دین*، ملیحه صابری نجف آبادی، ویراسته محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۸۸.
- سرل، جان آر، *افعال گفتاری؛ جستاری در فلسفه زبان*، محمد علی عبداللهی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۵.
- علیزمانی، امیر عباس، *زبان دین*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- مک گین، ماری، *پژوهشهای فلسفی*، ایرج قانونی، تهران: نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- مگی، برایان، *فلاسفه بزرگ*، عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
- ویتگنشتاین، لودویگ، *پژوهشهای فلسفی*، فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- هارتناک، یوستوس، *ویتگنشتاین*، منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۵۶.
- Alston, William, *Divine nature and human language*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1989.
- _____, *Illocutionary acts and sentence meaning*, U.S.A: Cornell University Press, 2000.
- _____, (Vol.4), "Language"; in: Edwards, Paul, *The Encyclopedia of philosophy*, New York: Macmillan, 1967.
- _____, (Vol.5), "Meaning"; in: *Ibid* .
- _____, (Vol.8), "Religious language"; in: Craig, Edward, *Routledge Encyclopedia of philosophy*, London & New York, 1998.
- _____, (Vol.72), "The quest for meanings"; in: *Mind*, Oxford University, 1963.

_____ (Vol.13),"Meaning and use"; in: The philosophical Quarterly, Blackwell, 1963.

Austin, J.L., How to do things with words?, Urmson, J.O. & Sbisà, Marina (eds.), New York: Oxford University Press, 1962.

Papineau, David (Vol.3),"Functionalism"; in: Craig, Edward, Routledge Encyclopedia of philosophy, London & New York, 1998.

Rosenberg, Jay F. & Travis, Charles(eds.), Readings in the philosophy of language, U.S.A: Englewood Cliffs, New Jersey, 1971.