

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۷۴-۱۴۷»
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۱/۱
پاییز و زمستان ۱۳۸۸، No.61/1، Knowledge

نظریه معناداری صدر المتألهین شیرازی

حسین واله*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۰/۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۵/۱۳

چکیده

گفته‌های صدر المتألهین در باره معنا در مباحث مختلف به ظاهر از تردید وی بین نظریه دلالی و نظریه ذهنی حاکی است؛ اما با تعمق در این سخنان و با توجه به مبانی اساسی حکمت متعالیه، می‌توان دیدگاهی یکدست و منسجم در باب معناداری به او نسبت داد که میانه این دو نظریه قرار دارد و متأثر از معرفت‌شناسی و وجود‌شناسی او است. برای اظهارات متفاوتش می‌توان محملی یافت که توضیح دهد این تفاوت‌ها قابل فروکاستن به انواع گوناگون ادراک است. در نظریه معناداری صدرا، واژگان از نظر ساخت معنایی دو دسته اند. یک دسته هم مفهوم دارند وهم مدلول. دسته دیگر فقط مدلول دارند.

کلید واژه‌ها: واژه، معنا، وضع، مشتق، ادراک، مفهوم، مدلول.

مقدمه

رونق فلسفه زبان در قرن بیستم را نقطه عطف زبانی خوانده اند. این تحول حاصل توجه فیلسوفان به زبان و نقش آن در شکلگیری اندیشه و محدودیت‌هایی است که از

* دکترای فلسفه، استادیار گروه فلسفه‌ی دانشگاه شهید بهشتی؛ ایمیل: wale2ir@yahoo.com

این رهاورد تحمیل می شود. در دورانی که این تحول مد زمانه بود، متفکرانی چون پوزیتیویست‌ها پنداشتند که با تأمل در زبان همه مشکلات متافیزیک حل و فصل یا بلاموضوع می شود. ویتگنشتاین متقدم باتأسیس فلسفه زبان خود، تصور کرد که دیگر مسأله ای باقی نمانده است. فلسفه را ترک گفت تا برای خواهرش دروین خانه ای بسازد! جدا از این افراط‌ها، فلسفه زبان دستاوردهای بزرگی برای تأمل نظری بیار آورد. مشکلات چندی که ناشی از پاره ای خلط‌های زبانی بود حل شد و دربرخی مسلمات اعلام نشده تشکیک صورت گرفت. این تشکیک‌ها راه را بر تأملات نظری بیشتر گشود و نتیجه آنها تحلیل دقیق‌تر پیشفرض‌های اعلام نشده در دستگاه‌های فلسفی رایج و ظهور نظام‌های متافیزیکی نوین بود.

هدف غایی در فلسفه زبان واکاوی مفروضات زبانی در ذهن فیلسوفان و سنجش میزان سازواری آنها است. این واکاوی با تأمل در چند پرسش رخ می دهد: دلالت چیست؟ رابطه ذهن و زبان و جهان چگونه برقرار می شود؟ فرایند مفهوم سازی چقدر در شناخت ما تأثیر می گذارد؟ آیا معنای واژگان همان مفهوم آنها است؟ نسبت میان جهان شناسی، معرفت شناسی و معناشناسی چگونه برقرار می شود؟

نقطه عزیمت در فلسفه زبان توجه به واژگان و نقش آنها در جمله است. پیشتر، فیلسوفان از تأمل در اندیشه آغاز می کردند. سؤال کلیدی آنان این بود: شناخت چگونه ممکن است؟ پیشتر از آن، فیلسوفان از جهان آغاز می کردند؛ جهان چیست و چگونه است، حرکت چیست و ثبات چیست، طبقات موجودات کدام اند و امثال ذلک. اما با تکامل بیشتر تأمل نظری، نقطه عزیمت در فلسفه کمی جلوتر رفته است: زبان چیست و چگونه عمل می کند؟

منظور این نیست که فلسفه کلاسیک مطلقاً به زبان بی توجه بوده است. نزد متفکران پیشین نیز باریک بینی‌های فراوان در باب زبان می بینیم. تقریباً همه آثار منطقی با بحث در باب کلمه یا لفظ آغاز می شود. اما فرق اساسی در نقطه نظر است. در حالیکه پیشینیان بحث در زبان را مقدمه‌ای حاشیه‌ای می پنداشتند که باری به هر جهت باید

حسین واله

چند خط درباره آن نوشت تا سخن گفتن در باب معرفت و جهان میسر گردد،^۱ امروزیان زبان را کانون بحث نظری می‌شمارند و منشأ بسیاری ابهام‌ها و خطاها که ریشه در سفته نشدن کاربردهای آن دارد؛ کلید بسیاری از مشکلات نظری فلسفه در زبان است. تفاوت دیگر در این است که پیشینیان بیشتر به مفهوم می‌پرداختند تا به لفظ اما متأخران تمرکز بیشتری بر واژه دارند. کثیری از آنچه را پیشتر در باره مفهوم می‌گفتند امروزه در باره واژه می‌گویند؛ قضیه جای خود را به جمله داده است. از همین جا به فرق سوم می‌رویم؛ متقدمان واحد معنا را واژه می‌دانستند لکن متأخران اغلب به اقتضای فرگه واحد معنا را جمله می‌دانند.

بحث کانونی در فلسفه زبان معناداری است؛ معنا چیست، چگونه زبان زبان می‌شود، دلالت چگونه رخ می‌دهد، آنچه واژه را واژه می‌کند چیست، چگونه مهمل گویی در جامه سخن گفتن روی می‌دهد، معیار مهمل و معنادار چیست و امثال ذلک. تأملات در این زمینه دستاوردهای نظری فراوان و مهمی ببار آورده که تمایز بهتر صورت از ماده در منطق جدید و تفکیک دقیق تر احکام وجود از احکام معرفت و احکام دلالت از جمله آنها است.

در دوران جدید، اهم نظریات فلسفی در باب معنا را به شش دسته تقسیم می‌کنند. دسته اول را نظریه دلالتی (referential) می‌خوانند. این نظریه می‌گوید معنای واژه (یا عبارت) همان مجموعه اشیائی است که واژه (یا عبارت) بدان دلالت دارد. دسته دوم نظریه مفهومی (ideational) یا ذهنی (mentalistic) نام دارد که می‌گوید معنا همان است که در ذهن اشخاص آشنا با واژه وجود دارد. دسته سوم رفتارگرایانه (behaviourism) است؛ معنا همان محرک یا پاسخی است که در هر موقعیت خاص کاربرد واژه، برانگیخته می‌شود. چهارم، نظریه استعمالی (meaning-is-use theory) است که می‌گوید معنای عبارت همان کاربرد آن است. پنجم، نظریه اثبات پذیری (verificationism) است: معنای عبارت با اثبات پذیری جمله حاوی آن متعین می‌شود. و سر انجام، نظریه شرایط صدقی (truth-conditional) است که می‌گوید معنای

۱. به عنوان نمونه، بنگرید به: صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۷۸: ۶.

عبارت سهمی ست که آن عبارت در شرایط صدق جمله حاوی آن دارد.^۲ فیلسوفان پیشین گرچه همه این مسائل را به این شکل مطرح نکرده اند اما برای هرکدام از آنها نظری ناگفته در سر داشته اند. جامع ترین بحث نظری در این موضوع را می توان نزد فیلسوف و اصولی نامدار قرن دوازدهم محمد تقی اصفهانی یافت.^۳ این پیشفرض ها نقش بسیار اساسی در شکلگیری نظام نظری آنان داشته است. مطالعه ما در مورد صدرالمتهالین شیرازی ست و قصد داریم ببینیم او چه پاسخ هایی به این پرسش ها داده است. برای این کار دو راه وجود دارد. نخست اینکه در سخنان صریح او در باب معنا نظر کنیم. دوم اینکه مبانی نوآوریهای او را در حکمت متعالیه بررسی کنیم تا پیدا شود که کدام مفروضات زبانی پایه آن نظریه ها ست. در این مقاله، راه نخست را می رویم. گفته های صدرا در باره معنا در آثار مختلف او و در مباحث گوناگون پراکنده است. پیدا ست که قصد وی از ابداع رأی در این مباحث با قصد ما متفاوت است. در حالیکه ما به جستجوی نظریه معناداری برخاسته ایم لذا کانون اصلی توجه ما معنا ست، صدرا در هرکدام از این مباحث، در صدد بیان نکته ویژه ای ست و اشاره اش به بحث معنای واژه اشاره ای حاشیه ای ست. لذا چنانکه خواهیم دید در پاره ای موارد ناگزیر از توجیه ظاهر عبارت او هستیم. در چهار بحث، صدرا به این موضوع پرداخته است؛ بحث وضع ودلالت، معنای مشتق، مباحث وجود و ماهیت و قوای نفس.

الف) وضع ودلالت

نخستین موضوعی که عادتاً بحث درباره معنا پیرامون آن انجام می گیرد، وضع ودلالت است. تقریباً در همه کتاب های منطقی این موضوع در صدر قرار دارد. صدرالمتهالین نیز از این سنت پیروی کرده و در آغاز کتاب بسیار موجز اللمعات المشرقیه به بحث دلالت و انواع آن پرداخته است. در آثار دیگری نیز صدرا به معنا یا مدلول الفاظ و اسامی اشاره کرده است هرچند این اشارات در بافت متنی متفاوت و با غرضی غیر از ورود به بحث

۲. برای مطالعه بیشتر، ر.ک. لاینز، ۱۳۸۳: ۶۸ و محمود مروارید، "نظریات شیعی انگارانه معنا"، نقد و نظر، شماره ۳۹ و ۴۰، پاییز وزمستان سال ۱۳۸۴، ص.ص. ۸۳-۱۳۱.

۳. ر.ک. اصفهانی، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ۳۳۶.

معناشناسی بوده است. با این حال، ما این موضوع ها را تا آنجا که به فهم مراد صدرا از معنا کمک می کند روایت می کنیم.

در لمعات پس از بیان غرض از منطق، از جمله وظایف منطقی را بحث در الفاظ از جهت دلالت بر معنا می شمارد و می افزاید که این مطلب به زبان خاصی اختصاص ندارد. سپس دلالت را به لفظی و غیر لفظی تقسیم می کند و تقسیم های وضعی و طبعی و عقلی و مطابقی و تضمینی و التزامی را می آورد و آنگاه می گوید:

" بنا بر این، مدلول مطابقی واژه "انسان" معنای "حیوان ناطق" و مدلول تضمینی آن "حیوان" یا "ناطق" و مدلول التزامی آن "توانایی بر نوشتن" است."^۴

بر اساس این تعبیر نمی توان یکی از دیدگاه های متعارض در باره معنا را به صدرا نسبت داد زیرا به آسانی قابل انطباق با چند نظریه است. اما تعریف مفرد و مرکب که در پی آمده است به دیدگاه مفهومی و ذهنی بسیار نزدیک می شود. " واژه از نظر دلالت مطابقی به مفرد و مرکب تقسیم می شود. مفرد واژه ای است که جزئی ندارد که بر جزء معنا دلالت کند (به یکی از سه حالت مطابقی، تضمینی یا التزامی) چه آن دلالت منظور نظر کاربر واژه باشد و چه نباشد. مثلاً اگر نام کسی را "أ" یا "زید" یا "عبدالله" یا "حیوان ناطق" بگذارند،^۵ واژه دالّ ما مفرد خواهد بود. واژه مرکب عکس این است."^۶

^۴ صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۶۲: ۴

^۵ مثال های صدرا ناظر به ساختهای دستوری- معنایی مختلف در زبان عربی است. "أ" همزه استفهام است که در جمله برای پرسش بکار می رود مانند "أ أنت قلت للناس اتخذوني و امی الهین...؟". "زید" واژه جامدی است که به عنوان علم شخصی یا اسم خاص برای فرد مذکر بکار می رود. "عبدالله" از نظر ساخت نحوی مضاف و مضاف الیه است ولی به عنوان اسم خاص برای شخص مذکر هم بکار می رود و "حیوان ناطق" ترکیب موصوف و وصف است که عادتاً کاربرد اسمی ندارد. فهرست مثال ها را می توان ادامه داد: "تأبط شراً" و "باگرگها می رقصند" که از نظر ساخت دستوری جمله کاملی هستند هم به عنوان علم شخصی بکار رفته اند. غرض این است که بین ساخت دستوری و ساخت معنایی تعبیرهای زبانی باید فرق گذاشت. اینکه ساخت دستوری یک تعبیر زبانی چه باشد ربطی ندارد به اینکه ساخت معنایی آن چیست. وبالعکس. این مثال ها که صدرا آورده و نحوه چینش آنها نشان می دهد که او به تفکیک این دو ساخت و احکام هر کدام نظر داشته است.

^۶ همان، ص. ۵.

پیدا است که وقتی معنا را صورت ذهنی یا مفهوم دانستیم، به سادگی می‌توانیم تصور کنیم که لفظ ما مرکب باشد یا مفرد اما اگر معنا را وفق نظریه دلالتی شیئی یا مجموعه‌ای از اشیاء بدانیم که واژه آنرا متعین می‌کند یا شرایط صدق بدانیم، تصویر درستی از این تعریف مفرد و مرکب نخواهیم داشت.

چند عبارت دیگر صدر المتالهین در بحث‌های جداگانه‌ای در کتاب‌های گوناگون، این استنتاج را تأیید می‌کنند. در *مفاتیح الغیب*، در دو جا تصریح می‌کند که الفاظ برای معانی کلی و نه اشیاء خارجی وضع شده‌اند گرچه اشیاء مصادیق آن‌ها بودند.

"واژه‌ها در ازاء معانی عقلی و نه هویت‌های عینی قرار دارند."^۷
 "هر واژه‌ای برای یک مفهوم کلی عقلی وضع شده است... لذا در واقع معنایش آن معنای کلی است. البته گاهی آن معنای کلی بر واژه‌ای شنیدنی مانند واژه "اسم" یا "فعل" یا "جمله" یا "خبر" و امثال ذلک صدق می‌کند..."^۸

مقایسه تعریف منطقی با اسم یک چیز پرتو بیشتری بر نکته پیشگفته می‌افکند. صدرا آورده است: "تعریف منطقی کاری است که حد انجام می‌دهد یعنی دلالت تفصیلی بر یک چیز از طریق بیان کردن مقومات آن چیز اما اسم فقط دلالت اجمالی بر شیئی می‌کند..."^۹ روشن است که تفکیک بین بیان اجمالی و بیان تفصیلی زمانی رخ می‌دهد که در باره شیئی واحدی بتوان دو بیان داشت. و چیزی می‌تواند دو بیان اجمالی و تفصیلی داشته باشد که از جنس مفهوم در ذهن باشد. شیئی خارجی را نمی‌توان به دو نحوه اجمالی و تفصیلی مورد دلالت قرار داد. دلالت بر شیئی خارجی از جنس اشاره است. و در اشاره حسی اجمال و تفصیل ممکن نیست. دست کم آن گونه تفصیلی که در تعریف منطقی دیده می‌شود، در برابر اجمالی که دلالت اسم بر مدلولش دارد، در حوزه

۷. صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۲۹

۸. همان: ۳۲۸

۹. صدرالدین محمد شیرازی، ؟: ۳۱

مفاهیم ونه مصادیق قابل تصور است. لذا این تعبیر صدر المتالهین تأیید می کند که وی معنای واژه را واقعیتی ذهنی می داند هرچند آن واقعیت از حیث اشاره اش به مصادیق مورد لحاظ باشد.

تفصیل دیگری که صدرا در باب انواع وضع اسامی برای اشیاء داده است، هرگونه تردیدی را در این مورد از میان بر می دارد.

"وضع اسم برای یک چیز به دو گونه انجام می شود؛ گاهی با نظر به ذات و ماهیت آن چیز و گاهی با نظر به عوارض و نسبت های آن چیز با اشیاء دیگر. مثلاً واژه "انسان" با نظر به ماهیتش برای این شیء خاص وضع شده اما واژه "کاتب" چنین نیست. و گاه باشد که برای ذات یک چیز واژه ای وضع نمی شود. مثلاً برای حقیقت وذات نفس انسانی اسمی وضع نشده است. واژه "نفس" بر آن حقیقت دلالت می کند اما نه از آن جهت که حقیقت آنرا فی حد ذاته نشان دهد بلکه از این جهت که رابطه ای میان آن حقیقت با بدن آدمی برقرار است؛ چه آن حقیقت است که بدن را به حرکت می دارد و تدبیر می کند. لذا نفس بودن نفس مانند انسان بودن انسان یا زید بودن زید نیست. مگر اینکه به اشتراک لفظ از کلمه "نفس" معنای "خود" را اراده کنیم. در این صورت، این واژه بر معنایی عقلی و عام دلالت می کند ونه بر یک ماهیت خاص [یعنی نفس انسانی]. پس پیدا ست که برای برخی حقایق اسمی وضع نشده که بر ذات آن حقایق دلالت کند بلکه الفاظ دال بر آن حقایق به لحاظ خصوصیتی که عرضی آنها ست برای آنها وضع شده اند. چیز دیگری که اسمی خاص ذاتش ندارد جوهرمادی ست. تمام واژگانی که برای این چیز وضع شده با لحاظ خصوصیت های زاید بر ذات آن وضع شده اند. از آن نظر که این چیز بالقوه است، "هیولا" نامش داده اند، چون حامل فعلیت است آنرا "موضوع" نامیده اند که به اشتراک لفظ بر مسند الیه هر محمول و نیز بر ظرف وجودیافتن (در تعریف جوهر و عرض) هم اطلاق می شود. چون آن چیز میان همه صورتهای مشترک است، "ماده" نام گرفته. چون در تحلیل کل به اجزایش، آخرین چیزی که بدان می رسیم آن حقیقت است، آنرا "اسطقس" نامیده اند. چون ترکیب اشیاء از این حقیقت آغاز می شود، آنرا "عنصر" خوانده اند. چون یکی از دو پاره سازنده جسم است، بدان "رکن" گویند...^{۱۰}

^{۱۰}. صدرالدین محمد شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۱

در بادی امر ممکن است تصور رود این عبارت صدرا گویای اعتقاد او به نظریهٔ دلالی ست چون از چیز به منزلهٔ معنای واژه یاد کرده است. اما با اندکی تأمل آشکار می‌گردد که چنین نیست. اگر معنای یک واژه یا عبارت یک شیئی در خارج باشد، دیگر نمی‌توان گفت با نظر به ذات یا با نظر به حیثیت یا نسبت و اضافه ای، فلان واژه برای آن وضع شده است. واژگانی که صدرا به عنوان مثال ذکر کرده است، همه جنبه‌های متفاوتی هستند که ما می‌شناسیم و می‌دانیم ارتباطی با آن حقیقتی دارند که در همهٔ آنها بگونه ای حاضر است. صدرا می‌گوید چیزی در عالم داریم که واژه ای بر آن دلالت نمی‌کند. واژگانی داریم که هرکدام بر خصوصیتی از خصوصیات آن چیز دلالت دارد. این حیثیت‌ها اغلب انتزاعی اند. فرق آنها هم کاملاً انتزاعی ست. بی‌شک، فرق بین تحلیل کل به اجزاء با ترکیب کل از اجزاء یک واقعیت عینی نیست بلکه نتیجهٔ یک تحلیل عقلی ست. در واقعیت و مستقل از تأمل عقلی، هیچ فرقی بین ایندو وجود ندارد. مع الوصف، برای یکی واژهٔ "رکن" و برای دیگری واژهٔ "اسطقس" وضع شده است. پس معلوم است که هیچکدام از این دو واژه برای حقیقتی عینی وضع نشده اند. قبل از نتیجه‌گیری از این قسمت شایسته است متذکر شویم که گرچه صدرا از "اسم" نوعی لفظ را در برابر "فعل" و "حرف" (یا "کلمه" و "اداء" در اصطلاح منطقیان) در نظر دارد، اما خصوصیت‌های تفصیلی این تقسیم صرفی برایش اهمیتی ندارند. مراد او در واقع "شکل - واژه پر" در اصطلاح زبان‌شناسی جدید است.^{۱۱} شاهد بر این ادعا تعریف صدرا از جمله (و به گفتهٔ او قول کامل) در کتاب لمعات است:

" لفظ مرکب را "قول" نامند و بر دو گونه است: کامل و ناقص. قول کامل آن است که می‌توان بر آن سکوت کرد و یکی از دو طرفش اسم است. اسم واژه ای ست که معنایش کامل و خالی از زمان باشد. چه عین زمان باشد مانند "دیروز" و امثال آن و چه چنین نباشد. طرف دیگر قول کامل یا باز هم اسم است و یا فعل است. فعل یعنی واژه ای که معنایش کامل و همراه با زمان باشد..."^{۱۲}

^{۱۱}. برای مطالعهٔ بیشتر با این اصطلاح، ر. ک. لانیز، ۱۳۸۳: ۱۰۶.

^{۱۲}. صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۶۲: ۵.

حسین واله

اکنون می توان از تعبیراتی که یاد شد نتیجه گرفت که صدرا معنای واژه را صورت ذهنی یا مفهوم می داند هرچند جهت حکایتگری مفهوم ونه جهت تحقق آن در ذهن مورد نظر باشد و در معنا مدخلیت داشته باشد. این دیدگاه به نظریه هابز و دکارت در باب معنا بسیار نزدیک است.^{۱۳} نام این نظریه را نظریه مفهومی یا ذهنی نهاده اند. بر اساس این نظریه، واژگان (و نیز جمله ها که متشکل از آنها ست) بر صورت های ذهنی نزد اشخاصی دلالت دارند که با زبان آشنایند. البته ناگفته پیداست که صورت های ذهنی حاکی از عالم خارج (بشمول خود ذهن) بلکه عین حکایت از عالم هستند.

ب) معنای مشتق

صدرالمطالین در پنج کتاب به بحث از معنای مشتق پرداخته است. اصطلاح "مشتق" در این بحث از علم صرف گرفته شده و منظور از "مشتق" در اینجا همان "وصف" (description) یا "عبارات دال" (denoting phrase) در اصطلاح راسل است.^{۱۴} در صرف، واژگان را به جامد و مشتق تقسیم می کنند. آن تقسیم با نظر به ساخت صوری واژه است. اگر واژه بر اساس قواعد اشتقاق صرفی از ریشه ای گرفته و ساخته شده باشد، "مشتق" نامیده می شود و الا جامد است. مثلاً "محمود" مشتق است چون از مصدر "حمد" به صیغه "مفعول" ساخته شده است. اما "جمل" (به معنای شتر) جامد است. در این تقسیم، چنانکه پیداست کاری به معنای واژه نداریم. ممکن است یک اسم خاص یا یک اسم جنس واژه ای جامد یا مشتق باشد. سر اینکه از این اصطلاح در معناشناسی هم استفاده شده تعمیم بالغلبه است یعنی اینکه اغلب واژگانی که ساختار معناشناختی ویژه ای دارند که بیان خواهد شد، ساختار صرفی مشتق هم دارند. در کتاب شواهد به بهانه بحث رابطه میان ذات و صفات باری، صدرا بحث از معنای مشتق را به میان می آورد و چهار نظریه در این باب ذکر می کند. یکم، واژه مشتق

^{۱۳}. برای بحث بیشتر در نظریه هابز و دکارت، ر.ک. آریا، ۱۳۸۸: ۱۱۵.

^{۱۴}. ر.ک. راسل، برتراند، "توصیفها"، ترجمه سید محمد علی حجتی، در: فصلنامه ارغنون، سال دوم،

معنایی سه پاره دارد؛ چیزی و صفتی و اتصاف آن چیز به آن صفت. مثلاً "دانشمند" یعنی کسی که دارای دانش است. دوم، معنای مشتق همان معنای مبدأ اشتقاق است و فرق آندو فقط در کاربرد است. لذا "سفید" و "سفیدی" به یک معناست و تفاوتشان در نحوه کاربرد است. سوم، معنای مشتق دوپاره است؛ چیزی بعلاوه انتساب آن به مبدأ اشتقاق. اما خود مبدأ اشتقاق جزء معنا نیست. این نظریه ابداع محقق دوانی است برای توجیه رأی خود به اصالت وجود در واجب بالذات و اصالت ماهیت در ممکنات. چهارم، معنای واژه مشتق هر آن چیزی است که متصف به مبدأ اشتقاق باشد چه عین آن مبدأ باشد چه جزء آن یا غیر آن. صدرا رأی چهارم را می پسندد:

"اغلب متکلمان معتقداند معنای مشتق مرکب از سه پاره است؛ ذات، وصف و رابطه ای میان آندو [یعنی اتصاف ذات به آن وصف]. برخی محققان برآن اند که معنای مشتق همان وصف است لاغیر. ایشان معتقد اند که عرض و عرضی بالذات یکی هستند و فرقتشان فقط در کاربرد است: هرگاه وصفی را بگونه ای در نظر آوریم که همراه با چیزی دیگر نباشد آنگاه عرض خواهد بود و هرگاه لاشرط از همراهی با چیز دیگر لحاظ کنیم عرضی خواهد بود. این تفاوت مانند تفاوت فصل با صورت یا جنس با ماده است. گروه دیگری معتقد اند معنای مشتق دوپاره است؛ ذات و نسبت به مبدأ اشتقاق. نزد این گروه، انتساب به مبدأ اشتقاق جزء معنای مشتق هست اما خود مبدأ جزء معنا نیست. اما رأی صحیح این است که معنای مشتق فقط این است: آنچه مبدأ اشتقاق برای آن ثابت است چه عین آن باشد چه غیر آن یا جزء آن. در حالت نخست، ثبوت مبدأ را برای خود داریم. در حالت دوم، ثبوت مبدأ را برای امری دیگر داریم. در حالت سوم، ثبوت مبدأ را برای جزء خود داریم."^{۱۵}

براساس رأی مختار صدر المتألهین، واژه عالم مثلاً یعنی هرآنچه علم برای آن ثابت است اعم از آنکه خود علم باشد یا چیزی غیر علم و متصف به علم. لذا، خود علم عالم است زیرا عین علم است. انشتین نیز عالم است چون کسی است که علم برای او ثابت است. نکته کلیدی در این دیدگاه این است که معنای واژگان و عبارات دال لزوماً مرکب و مشتمل بر چیزی بعلاوه وصفی نیست.

^{۱۵} صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۶۰: ج. ۱: ۴۴

همین نکته در اسفار بشکل تفکیک بین دو معنای متفاوت هر واژه مشتق آمده است؛ یک معنای واژه مشتق مرکب و یک معنای آن بسیط است. اما واژه بر هر دو به یک اندازه اطلاق می شود:

"هنگامی که واژه مشتقی مانند "موجود" یا "واحد" یا "کاتب" بدون قید بکار رود، دو معنا از آن قابل فهم است. یکم، چیزی که متصف به وصف وجود یا وحدت یا صفتی باشد. در این معنا، معروضی و عارضی و نسبتی میان آندو درکار است. مثلاً، "واحد" در این حال یعنی "یک انسان". پس "انسان" داریم و "یک" داریم و رابطه ای میان آندو که اتصاف اولی به دومی است. دوم، امری بسیط که تحلیل پذیر به عارض و معروض و نسبت نیست مگر در ظرف فرض و اعتبار. هیچ سبب حقیقی وجود ندارد که این کثرت را پدید آورد. این معنای واژه "واحد" مفهوم واحد است از آن نظر که واحد است. منظور این نیست که تحقق این دو قسم وحدت در عالم بدیهی است، چرا که برای اثبات آن برهان لازم است. بلکه منظور فقط این است که واژه "واحد" بر هر دو معنا به یک اندازه می تواند دلالت کند."^{۱۶}

نیز در اسفار تاکید می کند که اطلاق صحیح واژه "سفید" ایجاب نمی کند که حتماً چیزی داشته باشیم که رنگش سفید باشد:

"فیلسوفان "سفید" را کیف بالذات می دانند و درحالیکه در عالم واقع آنچه وجود دارد جسمی است به رنگ سفید اما جسمیت (یا وجود جوهری که حامل این وصف باشد) در معنای این واژه اشراب نشده است و تحقق سفیدی هم منوط به تحقق جسم یا چنان جوهری نیست. مفهوم این واژه پیوستگی با آن دو نکته ندارد. وجود سفید صرفاً عبارت است از وجود چیزی که چشم از آن تأثر می پذیرد چه آن چیز جسم باشد و چه نباشد. اینکه چیزی در وجودش نیازمند همراهی سبب ها و مقدماتی در جهان حرکت باشد، سبب نمی شود که وجود آن چیز بخودی خود متشکل از این سبب ها و مقدمات باشد. لذا اگر ممکن بود که سفیدی می داشتیم بدون جسم، آن سفیدی بذاته سفیدی و سفید می بود. چنانکه سفیدی برغم اینکه در وجود یافتن به جسم حامل نیاز دارد، بخاطر خودش سفید است نه بخاطر آن جسم حامل. لذا سفیدی سفیدی معلول جسم مادی نیست با آنکه وجود سفیدی چون

^{۱۶}. صدرالدین محمد شیرازی: ۱۹۸۱، ج ۴، ۲۴۵

ضعیف است به ماده نیاز دارد...^{۱۷}."

روی دیگر همین نکته را در المبدء والمعاد در بحث نسبت میان واجب و ممکن آورده است:

"می توان واژه ای مشتق [مانند موجود] را بکار برد در جایی که مبدأ اشتقاق آن نه قائم به چیزی جز خودش هست و نه متناسب الیه چیزی ست و نه بگونه ای عروض بر چیزی یافته است..."^{۱۸}

این نکته را در مشاعر از زبان سید شریف نقل کرده با تاکید بر درستی آن:

"سخن سید شریف را در حاشیه مطالع می پسندم که می گوید در معنای واژگان مشتق چون "ناطق"، معنای "چیزی" نهفته نیست زیرا اگر چنین بود عرض عام داخل در فصل می شد و قضایای ممکن خاص مبدل به ضروری می شدند. روشن است که [اگر در قضیه الإنسان ضاحک، بخشی از معنای "ضاحک" "چیزی" باشد و بخش دیگر آن "اتصاف به ضحک"، آنگاه] معلوم است که مراد از "چیزی" همان انسان است لاغیر. لاجرم قضیه ما به معنای "انسان انسان است و متصف به ضحک" خواهد بود. بدیهی ست که انسان انسان است قضیه ای ضروری ست. بنابراین، ذکر "چیز" در تفسیر معنای مشتق [فقط] بخاطر این است که مرجعی برای ضمیر مستتر در آن بیان شود. در اینجا سخن سید شریف پایان می یابد. پس معلوم شد که مصداق مشتق و آنچه مطابق آن است امری بسیط است که ضرورتاً ترکیب موصوف و صفت ندارد..."^{۱۹}

دو نکته در باره این عبارت گفتنی ست. یکم، منظور از دخول عرض عام در فصل این است که معنای "شیء" که عرض عامی ست و بر هر موضوعی قابل حمل است جزء معنای ناطق می شود. این دو اشکال ایجاد می کند؛ ناطق که فصل انسان است

^{۱۷}. همان: ج. ۵، ۹۰

^{۱۸}. صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۵۴: ۵۴

^{۱۹}. صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۲

حسین واله

مرکب می شود، در حالیکه فصول بسیط اند و فصل باید جنس را تقسیم کند و نوع را محصل سازد، لاجرم نباید بین معنای فصل و معنای جنس امری مشترک باشد چون امر مشترک نمی تواند مایه انقسام شود. اما "چیز" عرض عامی است که بر هر دو حمل می شود لاجرم مشترک میان آن دو است. دوم، تبدیل ماده قضیه از امکان خاص به ضرورت اشکالی است که قرن ها بعد کرییکی پس از تفکیک میان تقسیم ضروری/امکانی و تقسیم پیشینی/پسینی، به بیان دقیق تری بر نظریه توصیفی راسل گرفت.^{۲۰}

در مفاتیح الغیب پس از رد نظر فخر رازی در توجیه قول کسانی که اسم و مسمی را عین هم دانسته اند، نتیجه می گیرد:

"بدان که معنای اسم نزد عارفان همان معنای مشتق (چون ناطق و ضاحک) است نزد فیلسوفان. بنابراین، اگر معنایی که از واژه مشتقی درک می شود ذاتی موضوعی باشد که بر آن حمل شده مانند ناطق یا حساس که به انسان حمل شوند، آنگاه معنای آن واژه عین معنای آن موضوع خواهد بود بالذات زیرا حمل آن بر موضوع حمل بالذات است. اگر معنای آن واژه عرضی موضوع باشد مانند ضاحک و ماشی برای انسان، آنگاه آن معنا عین موضوع خواهد بود بالعرض و غیر آن خواهد بود بالذات. سر مطلب این است که در حمل هو هو همیشه اتحاد در وجود لازم است. این اتحاد گاهی بالذات است و گاهی بالعرض."^{۲۱}

^{۲۰} ر. ک. نامگذاری و ضرورت، ص. ۳۴. گفتنی است که هر دو اشکال سید شریف وارد نیست. اشکال اول وارد نیست چون ترکیب هنگامی لازم آید که دو معنای مقولی با هم جمع شوند. حمل چند معنای معقول ثانی بر امری مستلزم ترکیب در آن امر نمی شود. و "شیء" معنای مقولی نیست. چنانکه حمل موجود و واحد و بسیط و واجب و امثال ذلک بر باری تعالی مستلزم ترکب نمی شود. اشکال دوم هم وارد نیست چون به فرض ترکب معنای ضاحک از شیء و اتصاف به ضحک، معنای مراد از شیء در قضیه، مصداق شیء نیست بلکه مفهوم آن است. و مفهوم شیء فی نفسه اعم است از مفهوم انسان. لکن در ناحیه محمول، این مفهوم مقید شده است به ضحک. با این قید، مفهوم شیء در ضاحک می تواند مساوی یا اعم از مفهوم انسان باشد. لذا محمول غیر از موضوع است و قضیه امکانی است. اگر تساوی مصداقی موضوع و محمول برای ضروری شدن ماده قضیه کفایت می کرد، اغلب حمل های شایع مانند بعضی انسان شاعر ضروری می شد. صدرا این اشکال را در اینجا نیاورده لکن نکته را در اجوبه المسائل در پاسخ به سؤال دوم شرح کرده است. بنگرید به: سه رساله فلسفی، ص. ۳۴۷.

^{۲۱} صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۲۸

منظور از حمل بالذات در اینجا حمل بدون واسطه و منظور از بالعرض باواسطه است. نطق مستقیماً بر انسان حمل می شود اما ضحک با واسطه تعجب بر انسان حمل می شود. اولی محمول بالذات و دومی محمول بالعرض است.

در تقریر یکی از اشکالات معروف بر نظریه وجود ذهنی، بطور ضمنی تلقی عمومی از معنای مشتق را ذکر می کند که یکی از پایه های این اشکال است.

"نظریه وجود ذهنی مستلزم این است که با تصور گرما ذهن داغ شود و با تصور سرما سرد شود و نیز هم صاف باشد هم کج، هم گرد باشد هم مربع، هم کافر باشد هم مؤمن. زیرا گرم یعنی چیزی دارای گرما و سرد یعنی چیزی دارای سرما. و همین سخن در باره همه واژگان مشتق صدق می کند. لذا لازم آید که نفس انسانِ مدرک متصف به صفات متضاد اجسام گردد. و نادرستی چنین چیزی عیان است."^{۲۲}

جالب توجه است که در جواب این اشکال، صدرای هیچ اشاره ای به این نظریه معناداری نمی کند.

پس از مرور این اظهارات نوبت آن است که ببینیم در این گفته ها چه دیدگاهی در باره معناداری پنهان است. در بادی امر به نظر می رسد تعریف صدرای از معنای مشتق وجوه تشابه فراوانی با نظریه دلالتی دارد که متضمن بخش هایی از دیدگاه فرگه و راسل است. محمول Φ یعنی مجموعه ای که وصف Φ را اشباع می کند یا آن وصف جوهری که مشترک میان همه اعضای مجموعه است.^{۲۳} این تصور هنگامی تقویت می شود که توجه کنیم صدرای بر عبارتی از ابن سینا چنین خرد گرفته:

"این تعبیر موهوم این است که موضوع له واژه حتماً باید وجود داشته باشد حال آنکه چنین نیست"^{۲۴}

این تاکید صدرائی راه را باز می کند برای اینکه تصور کنیم واژه می تواند بر مجموعه ای تهی دلالت کند و معنادار بماند.

^{۲۲} همان، ج. ۱، ص. ۳۰۸

^{۲۳} لاینز، ۱۳۸۳: ۶۸

^{۲۴} صدرالدین محمد شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۷

حسین واله

اما در معناداری واژه مشتق (یا همان محمول) نزد صدرا خصوصیتی وجود دارد که نظریه های کلاسیک معناداری آنرا بر نمی تابند. نزد صدرا محمول لازم نیست بر شیئی دلالت کند که متصف به صفتی است؛ ممکن است معنای واژه بسیط یعنی فقط همان صفت باشد. مثلاً "واحد" هم می تواند به معنای چیزی متصف به وحدت باشد و هم به معنای بسیط وحدت. گرچه نظریات استاندارد معناداری جا برای این نگاه باز نکرده اند اما می توان به اقتضای جان لاینز با استفاده از انگاره "مضمون" (intention) و فرق آن با "مابه ازاء" (extension) گفت

"واژه "سرخ" نه فقط بر مجموعه اشبای سرخ بلکه بر وصف سرخی هم صدق می کند."^{۲۰}

فعالاً داوری در این باب را موکول به بعد از بررسی دیگر اظهارات صدرالمتهین می کنیم.

ج) وجود و ماهیت

اگر فلسفه صدرالمتهین را به درختی تشبیه کنیم، بی گمان تنه آن درخت را بحث اصالت وجود تشکیل می دهد. در خلال مباحثی که در این موضوع مطرح شده، می توان دیدگاه او را در باره معنا هم یافت. در این قسمت، عباراتی را ذکر و بررسی می کنیم که در بحث اصالت وجود آمده و اشاراتی به معناداری دارد.

۱- مفهوم "موجود"

در اسفار تصریح می کند که واژه "موجود" دو معنا دارد. یک معنای آن مرکب است و یک معنای آن بسیط. معنای مرکب آن ماهیتی است که متصف به وجود شده است. به این معنا، مفهومی کلی است، در ذهن است و مانند سایر معانی کلی است. معنای بسیط این واژه، حقیقت وجود است که واقعیته بسیط است و عین واقعیت است و لذا صورتی

^{۲۰}. لاینز، ۱۳۸۳: ۱۲۱

ذهنی ندارد که حکایت از کنه این حقیقت بکند. به این معنا، موجود نه کلی ست و نه جزئی. معنای اول جنبه ای از جنبه های معنای دوم را حکایت می کند.^{۲۶} برغم تصریح به اینکه واژه "موجود" دو معنا دارد، معلوم است که مراد صدر المتالهین چیز دیگری ست. منظور او تقریباً این است که این واژه بر دودسته مصداق اطلاق می شود نه اینکه دو معنای متفاوت دارد. اینکه گفتیم "تقریباً" منظور او چنین است از این جهت است که در جای دیگری صدرا بر وحدت مصداقی وجود تاکید می کند. گرچه آن مصداق واحد، مشکک لذا متضمن کثرت هم هست. اما به هر حال، به مصداق های کثیر مستقل از یکدیگر باور ندارد. این بحث البته به سطح برتری تعلق دارد و مربوط به وجود شناسی ست نه معنا شناسی. فعلاً در سطح بحث معنا شناسی، مهم است توجه کنیم که صدرا به اشتراک لفظی "موجود" معتقد نیست اما به تفاوت اطلاق "موجود" بر مصداق های مختلف باور دارد.

تایید این تفسیر از سخن صدرا در مشاعر است، جایی که به تفصیل به این مطلب پرداخته: "سؤال: اگر بگوییم که در قضیه الوجود موجود، [واژه] موجود یعنی خود هستی اما در قضایای دیگری که می گوئیم فلان شیء موجود است [موجود] یعنی چیزی متصف به وجود، لازم آید حمل وجود در همه جا به یک معنا نباشد. لکن قبلاً ثابت شد که وجود به یک معنا بر همه موجودات حمل می شود. پس ناچار باید گفت در الوجود موجود، [موجود] به همان معنا ست که در جاهای دیگر است؛ یعنی چیزی متصف به وجود. در این صورت قضیه الوجود موجود کاذب خواهد بود چون مستلزم تسلسل می شود. برای وجود باید وجودی فرض کرد و برای آن وجود وجود دیگری و هكذا.

جواب: از اینکه اطلاق موجودیت بر وجود با اطلاق آن بر اشیاء تفاوت دارد نباید نتیجه گرفت که مفهوم مشتق وجود^{۲۷} مشترک [معنوی] نیست. زیرا معنای "موجود" یا

^{۲۶}. صدرالدین محمد شیرازی، ۱۹۸۱: ج. ۴، ۲۴۵

^{۲۷}. ظاهراً "موجود" درست است نه "وجود" چون بحث در حمل است.

آن معنای بسیط است که قبلاً شرح دادیم یا اینکه "موجود" یعنی "آنچه وجود برای آن ثابت است

"اعم از آنکه آن چیز عین وجود باشد (که در این صورت مفاد الوجود موجود این است که وجود از خودش جدایی ندارد) یا آن چیز غیر وجود باشد (که در این صورت مانند مفهوم ایض و مضاف و امثال ذلک خواهد بود. ...) استعمال مجازی یک واژه و اراده جزء معنای آن منافات ندارد با اینکه استعمال لفظ در معنای حقیقی باشد. اینکه در معنای ایض گاهی چیزی داریم زاید بر سفیدی ناشی از خصوصیت برخی مصادیق ایض است نه اینکه بخشی از معنای ایض باشد. به همین سان، خاصیت برخی مصداق های "موجود" (یعنی ممکنات) این است که ماهیتی همراه وجود باشد نه اینکه در معنای واژه موجود اشراب شده است که امری غیر از وجود جزئییت داشته باشد.^{۲۸}

این توضیح بقدر کافی روشن می سازد که از نظر صدرا، واژه "موجود" یک معنا بیشتر ندارد. آن معنا مفهومی ست که یکسان بر همه موضوعاتش حمل می شود. اما مصداق ها دارای تفاوت هایی هستند. این تفاوت نیز با دیگر تفاوت ها متفاوت است! این تفاوت گونه ای از عینیت را با خود دارد. "چون به خود مفهوم وجود که بوجهی معلوم ما ست، نظر کنیم به تأمل نظری در یابیم که حقیقت آن امری ست متکی به خود... هستی مطلق [حتی از اطلاق].. وهر آنچه چنین هستی دارد با هیچ هستی دیگری مابینت و تغایر ندارد...^{۲۹} به هر حال، تفاوت در مصداق ها تسری به معنای "موجود" نمی کند.

نکته معناسناختی برجسته تری در اینجا هست که نظریه صدرا را در باب معنا متمایز از نظریات استاندارد می کند. از بیان او برمی آید که واژه ای داریم که بر امری دلالت می کند که صورت ذهنی ندارد. این واژه "وجود" است. تاکنون توضیحات صدرا با نظریه مفهومی تطابق داشت. واژگان بر مفاهیمی دلالت داشتند که در ذهن اشخاص آشنا با زبان حضور دارند. اکنون به یک استثنا برخوردیم. واژه ای داریم که

^{۲۸}. صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۰-۲۲

^{۲۹}. همان: ۵۴

بر مفهومی در ذهن دلالت نمی کند چون معنای آن حقیقتی است که ممتنع است ذهنی بشود.

"... تصور هر چیزی عبارت است از حصول معنای آن در ذهن در حالیکه آن معنا مطابق است با آنچه در عالم عین هست. چنین چیزی در مورد معانی و ماهیات کلی ممکن است چه آنها یک وجود عینی اصیل دارند و یک وجود سایه ای ذهنی که در آن ذات آنها حفظ می شود. اما وجود چنین نیست. وجود را وجود دیگری نیست که بتوان گفت در هر دو طرف ذهن و خارج معنایش حفظ می شود. لذا هر حقیقت وجودی فقط یک نوع تحقق دارد. پس، وجود وجود ذهنی ندارد. پس نه کلی است نه جزئی و نه عام است و نه خاص."^{۳۰}

با این حال، واژه "وجود" مهمل نیست بلکه معنایی دارد. از قضا بدیهی ترین معنا هم هست. این معنا در ذهن هم نیست. این معنا در جهان واقع است. بلکه این معنا خود واقعیت است. بلکه واقعیت بودن واقعیت بستگی تام و تمام بدان دارد.^{۳۱} این مورد فاصله گیری صدرا از دیدگاه ذهنی در باب معناداری را بسیار برجسته می کند.

ب- واجب الوجود بالذات

موضوع دیگری که صدر المتألهین در آن موضعی بدیع و توضیحاتی در باره معنا دارد، بحث واجب الوجود بالذات و نسبت آن با ممکن الوجودها است. ضمن تبیین نظریه خود پیرامون رابطه واجب الوجود با حقیقت وجود و ممکن الوجودها و نیز ردیه هایی که بر دیدگاه علامه دوانی آورده است، نکاتی جالب توجه در بحث معناداری ذکر کرده است.

"دانستی که واجب را حدی نباشد چه او را نه جنس است و نه فصل و نه ماهیتی (به معنای ماهیت کلی) بلکه وجوب وجود نیز اخص خصوصیت های او است. اگر او ماهیتی می داشت وجوب وجود همان ماهیتش می بود. وهرآنچه فاقد ماهیت است نامی ندارد که بر حقیقتش دلالت کند. البته اگر فرض کنیم که نامی برای حقیقت واجب الوجود بالذات وضع

^{۳۰} همان: ۷

^{۳۱} همان: ۲۵

حسین واله

شود، آنگاه وجوب وجود شرح الاسم آن خواهد بود. و چون ثابت شده که او یگانه است و انبازی ندارد، آن شرح الاسم هم اختصاص به او خواهد داشت.^{۳۳}

از این عبارت چند نکته برمی آید. معنا همان مفهوم است از آن نظر که شناخت ما از اشیاء است. بین دلالت و معرفت ربطی ناگسستگی وجود دارد. اسم و مسمی از طریق معرفت ما به مسمی با هم ارتباط پیدا می کنند. نامی را که دال بر حقیقت مسمی است فقط بر چیزی می توان نهاد که ماهیت دارد. اگر اسمی گذاشتیم بر چیزی که فاقد ماهیت است، آن اسم حقیقت مسمی را بیان نخواهد کرد بلکه فقط یکی از لوازم آن حقیقت را بیان خواهد نمود. با شرح الاسم می توانیم آن خصوصیت را توضیح دهیم. ریشه این سخن این است که حکما شناخت ذات واجب را ممتنع می دانند و معتقد اند مرتبه ذات مرتبه ای است که نه اسم دارد و نه رسم. لذا پیدا است که معنای واژه (در این مورد اسم خاص) را مفهومی ذهنی بشمار می آورند که نمایانگر حقیقت شیء است. لاجرم، شیء باید بتواند مفهوم شود یعنی صورتی ذهنی پیدا کند که مطابق حقیقت عینی اش باشد تا بتواند موضوع له لفظی باشد. چون مفهومی از ذات باری نداریم نمی توان نامی برای او وضع کرد. اسامی باری نیز دال بر حقیقت او نیست بلکه بر آن مقدار لوازم آن حقیقت است که به ادراک ما می آید.

"هر مفهومی - مانند مفهوم انسان و اسب و فلک و آب و آتش و امثال ذلک - تنها در صورتی دارای حقیقت و وجود است که در عالم خارج چیزی باشد که این مفهوم بر آن حمل شود و صدق کند. مفهوم هایی که در خارج، فرد (یعنی مصداق) دارند، آینه هایی هستند که آن افراد را بازمی نمایند. اینکه گوییم فلان مفهوم متحقق است یا حقیقت دارد یعنی چیزی در عالم هست که این مفهوم بالذات بر آن چیز صدق می کند. لذا ماده قضایایی مانند "این انسان است" یا "آن اسب است" ضرورت ذاتی است. چنین است وضع مفهوم حقیقت و وجود و واژگان مترادف آنها. باید که این مفهوم ها آینه هایی باشند که امری را در عالم عین بازنمایی کنند. آن امر باید مصداق بالذات این مفهوم باشد. باید که قضیه ای که در آن حقیقت بودن بر آن امر حمل می شود، ضرورت ذاتی (یا ازلی) داشته باشد... پس باید

که مفهوم وجود فردی داشته باشد در خارج...^{۳۳}

"اگر حقیقت وجود موجود نباشد هیچ چیزی موجود نخواهد بود. لکن تالی باطل است پس مقدم هم باطل است. اثبات ملازمه: غیر حقیقت وجود یا وجودی ست آغشته به عدم یا ماهیتی ست از ماهیات. هر ماهیتی به سبب وجود موجود است نه به خودی خود. زیرا اگر ماهیتی را مجرد از وجود لحاظ کنیم، حتی خودش خودش نخواهد بود تا چه رسد به اینکه موجود باشد. چون ثبوت چیز ۲ برای چیز ۱ متفرع است بر ثبوت آن چیز ۱..."^{۳۴}

صدر المتألهین در اینجا در صدد اثبات این است که وقتی می بینیم ماهیات برای اتصاف به تحقق (وهر وصفی دیگر حتی هوهویت) نیازمند وجود هستند، باید بفهمیم که وجود بطریق اولی تحقق دارد. اما در خلال استدلالی که می کند، اشارتی به معناداری نیز دارد. گرچه در این عبارات از واژه "مفهوم" و نه "واژه" استفاده شده است، اما چنانکه در مقدمه آوردیم، متقدمان کمتر بین مفهوم و واژه فرق می گذاشتند و بیشتر آنچه را در باره مفهوم می گفتند همان است که امروزیان در باره واژه می گویند. قضیه "این انسان" است ضرورت ذاتی پیدا می کند زمانی که محمول برای موضوع مادام الذات ثابت باشد و سلبش تناقض بشود. برای واژه "این" در این استعمال خاص سه معنا متصور است. نخست اینکه واژه "این" که موضوع قضیه است به مفهوم ذهنی انسان اشاره کند و واژه "انسان" که محمول است هم به همان دلالت کند. در این صورت، در اصطلاح صدر المتألهین یک حمل اولی ذاتی داریم. اما صدرا در اینجا در باره تحقق سخن می گوید لذا روشن است که منظورش این نیست. دوم، "این" بر صورت حسی ادراک شده دلالت کند. معنای این واژه در این صورت یافته حسی خواهد بود. سوم، "این" در موضوع قضیه بر شیئی در خارج دلالت کند و "انسان" در محمول هم از جهت صدقش بر فردی در خارج لحاظ شود. در این فرض، معنای "این" شیئی ست در عالم خارج که مشارالیه در یک استعمال خاص است. واژه

۳۳. همان: ۱۰-۱۱

۳۴. همان: ۲۲۰

"انسان" هم گرچه بر مفهومی کلی دلالت می کند، اما مصداقی دارد که در این قضیه مراد مستعمل است. طبعاً همان شیئی که مدلول "این" است مصداق "انسان" هم هست. مادام که ذات مشارالیه "این" برقرار است، سلب "انسان" از آن ممتنع است. لذا است که قضیه ضرورت ذاتی پیدا می کند. اگر واژه "این" مانند واژه "انسان" بر معنایی کلی دلالت کند، یعنی معنایش صورتی ذهنی باشد (چه مفهوم کلی اشاره و چه یافته حسی جزئی) نمی توان گفت قضیه ضرورت ذاتی دارد چون وجود فرد خاصی از افراد کلی و تشخیص یک یافته حسی خاص امکان خاص دارد نه ضرورت و صدق کلی انسان بر مصداق معین این چنینی فقط ضرورت بشرط المحمول دارد نه ضرورت ذاتی. نتیجه ای که بدست می آید این است که صدرا معنای اسماء اشاره را شیئی خارجی مورد اشاره در هر استعمال خاص می داند.

صدر المتألهین در رد نظریه محقق دوانی دائر بر اینکه در واجب الوجود بالذات، وجود اصیل است و در ممکن الوجودها، ماهیت اصیل است، دو نکته دلالت شناسی در دو جای اسفار می آورد. دوانی معتقد بود "موجود" به معنای شیء له الوجود نیست بلکه به معنای شیء هو الوجود و شیء منتسب الی الوجود ولا حظ له من الوجود است. مع الوصف، به اشتراک معنوی وجود باور داشت.^{۳۵} در استدلال بر نظریه خود می گفت لازم نیست در معنای واژگان مشتق، "ذات" یا "شیء" را اشراب کنیم. صدرا این نکته را می پذیرد ولی اصرار می کند که باید مصداق واژه مشتق نوعی اتحاد با مبدأ اشتقاق داشته باشد و صرف انتساب کافی نیست.

"گرچه این سخن موجه است که صدق واژه مشتق نیازمند این نیست که مبدأ اشتقاق قائم به موضوعی باشد که مشتق بر آن حمل شده است، اما باید مبدأ اشتقاق یا قائم به موضوع باشد یا گونه ای اتحاد با آن داشته باشد و صرف انتساب موضوع به مبدأ کافی نیست. مثال هایی که آورده اند مانند حداد (آهنگر) و تامر (خرمافروش) و شمس (آب آفتاب خورده) وامثال ذلک در بحث نظری بکار نمی آیند زیرا در اکثر این مثال ها یا استعمال مجازی است

^{۳۵} ر.ک. محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۱۳۱-۱۳۳

و یا چیزی غیر از مبدأ اشتقاق، فرد ادعایی آن مبدأ قرار داده شده است.^{۳۶}

در جای دیگری به همین بحث پرداخته و نکته زبانی دیگری را گوشزد کرده است. "مبدأ اشتقاق هر تک واژه مشتق باید که یک معنای واحد باشد. نمی توان واژه مشتق یگانه‌ای داشت که از دو مبدأ اشتقاق گرفته شده باشد. چنین چیزی را هیچ متخصص لغت یا اندیشمند دیگری تاکنون نگفته است. اینکه "موجود" دو معنا داشته باشد؛ وقتی بر باری حمل شود به معنای وجود باشد و وقتی بر غیر باری حمل شود به معنای منسوب به وجود باشد، سخن نادرستی است که هیچ توجیهی ندارد. بویژه اینکه اشتراک معنوی "موجود" را قبول دارد."^{۳۷}

از این محاجه با دوانی استنتاج می شود که به نظر صدر، اولاً واژه دال بر صفت به معنای تحقق آن صفت است (چه در ضمن تحقق امری دیگر و چه بطور مستقل) و ثانیاً معیار وحدت و کثرت واژه وحدت و کثرت آن صفتی است که واژه ای برای آن وضع می شود. پیدا است که صدر ملتفت تفاوتی بوده است که بعدها زبانشناسان بین شکل واژه و تعبیر واژه گذاشته اند. ساختمان ظاهری واژه و ترکیبی که از حروف دارد، شکل واژه را می سازد. اما رابطه آن با مدلول خاصش تعبیر واژه را می سازد.^{۳۸} هرگاه از دو مبدأ اشتقاق یک واژه مشتق ساخته شود، در واقع یک شکل واژه و دو تعبیر واژه خواهیم داشت. در لغتنامه ها، مدخل ها همه تعبیر واژه هستند. شاید سرش این است که آنچه واژه را واژه می کند، معنا است نه ساختمان لفظی و کتبی آن.

د) قوای نفس

در بحث از قوای نفس انسانی، صدر المتألهین به راز پیدایش زبان و نسبت آن با اشاره، اشاره می کند. پایه نیاز آدمی به اظهار آنچه در نظر دارد زندگی اجتماعی است. لذا

^{۳۶}. صدرالدین محمد شیرازی، ۱۹۸۱: ج. ۵، ۲۹۲

^{۳۷}. همان: ج. ۶، ۷۲

^{۳۸}. در جمله " به بچه شیر شیر دادم" پنج تعبیر واژه و چهار شکل واژه داریم.

جامعه مندی رکن و سرّ پیدایی زبان است. تولید صدا بمنظور مفاهمه ساده ترین کاری است که از آدمی بر می آمده است. شاید جانوران دیگری هم از چنین توانایی تا حدی برخوردار باشند اما کاربرد صدا برای مفاهمه نزد انسان چند مشخصه دارد. زبان صوتی از زبان اشاره کارآمدتر است زیرا اشاره فقط در حضور ممکن است و به استفاده از بینایی نیاز دارد اما صدا چنین نیست. با صدا می توان بی نهایت علامت برای بی نهایت مقصود ساخت اما با اشاره نمی توان. زبان صوتی دلالت ژرف تری بر مقصود دارد و مقاصدی را می تواند برساند که خارج از حیطه حس اند. مفاهمه زبانی بسیار کم زحمت تر از انواع دیگر مفاهمه است. در ادامه این بیان، توانایی های دیگر آدمی چون صنعت، تعقل، انفعال اخلاقی، پیشبینی آینده، یادآوری فراموش شده ها و درک معانی کلی ذکر شده اند. زبان در اغلب این توانایی ها نقش دارد.^{۳۹}

در این قسمت، نکته هایی از عبارات صدر المتألهین می توان استنتاج کرد: یکم، توجه صدرا به خصلت اجتماعی بودن زبان. گرچه امروزه این خصلت بسیار مورد تاکید قرار می گیرد و در بیان صدرا این درجه از تاکید دیده نمی شود از جمله بخاطر اینکه بحث زبان خصوصی برای او اساساً مطرح نبوده است، لکن آغاز بحث از زبان با ذکر خصلت اجتماعی بودن انسان حاکی است از اینکه در پس ذهن او پیوند استوار زبان با حیات جمعی وجود داشته است. دوم، کارکرد تفاهمی زبان کانون نقش آن در نظر صدراست. در اینجا تقریباً می توان گفت دیدگاه صدرا از دیدگاه سنتی در فلسفه مغرب زمین که واژگان را بیشتر نشانه هایی برای تصورات و ادراکات می دانستند، فاصله می گیرد. سوم، نقش فوق العاده مهم زبان در دیگر توانایی های آدمی مورد توجه او است. امروزه این نکته را فیلسوفان تحلیلی بسیار گسترش داده اند.

نتیجه گیری

ازمرور اظهارات صدرالمتهلین در باره معنا نخست به نظر می رسد که وی بین دو

^{۳۹}. ر.ک. همان، ج. ۹، ۷۸-۸۲

دیدگاه تردد دارد. در بحث وضع به نظریه ذهنی نزدیک می شود اما در بحث مشتق به نظریه دلالتی نزدیک است با این تعدیل که معنا را همان مضمون (intention) می داند. در بحث وجود از نظریه ذهنی کاملاً و از نظریه دلالتی تا حدی فاصله می گیرد، آنجا که می پذیرد حقیقت یا حقایقی در عالم هست که واژه ای بر آنها دلالت نمی کند اما می توان بطور معنادار در باره آنها سخن گفت. چرا این تردید در سخن او وجود دارد و آیا می توان محمل ووجه جمعی بین این دو نظریه یافت؟

دیدگاه ذهنی با دیدگاه دلالتی قابل جمع نیست. اما نظریه صدرا بر هیچکدام آنها دقیقاً انطباق ندارد. لذا می توان تقریری از دیدگاه او بدست داد که در نقطه ای بین این دو نظریه ایستاده است. این دیدگاه بسیار متأثر از وجودشناسی و معرفت شناسی صدرا است که در واقع محصول نظریات وی در آن دو حوزه است. با استفاده از انگاره مفهوم (sense) و مدلول (reference) فرگه^۴، می توان وجهی برای جمع بین دو دسته اظهارات مذکور یافت و نظریه معناداری خاصی به صدرا منتسب ساخت که در آن، دسته ای عبارات زبانی فقط مدلول دارند و دسته ای هم مدلول وهم مفهوم دارند.

بیشتر اشاره کردیم که ستون فقرات فلسفه صدرا بحث وجود است. غلبه این بحث بر ذهن او چنان است که مفروضاتی زبانی نیز پدید می آورد. انگاره اصالت و وحدت و تشکیک وجود و اعتباریت ماهیت چندان اساسی اند که تمام دستگاه شناختی صدرا گویی بر آنها استوار است. درک او از معنا نیز چنین است. آنچه در حوزه ماهیات قرار دارد، بوجهی در قلمرو علم حصولی می تواند بگنجد. آنچه به قلمرو وجود تعلق دارد از آن حوزه خارج است. خود معرفت هم وجهی از وجوه وجود است. وجود را حقیقتی

^۴ در اصطلاح فرگه، "مفهوم" از جهت وجودشناختی عنصری معرفتی است با خصوصیات شبیه مثال افلاطونی و از نظر معرفت شناختی کارکردش این است که مدلول واژه یا عبارت را متعین می کند. بین مفهوم و مدلول واژگان (و عبارات) تلازمی برقرار است. مثلاً معنای "ارسطو" مرکب است از دو جزء، ۱- مفهوم "آخرین فیلسوف دوران باستان و مؤسس منطق و..." و ۲- شخصی خاص در عالم که مدلول آن است. از بین ملیاردها شخص در عالم، ما یک نفر را برمی گزینیم و اسم ارسطو را بر او اطلاق می کنیم. آن مفهوم به ما کمک می کند تا آن شخص را برگزینیم. برای مطالعه بیشتر ر.ک. کردفیر و زجایی، یارعلی، فلسفه فرگه، ص. ۱۷۷.

و تجلیاتی ست. تجلیات هرکدام حدی دارند. از این حدود ماهیات برگرفته شده اند. ماهیات دو ضرب از وجود دارند؛ وجود خارجی و وجود ذهنی. همین خاصیت است که علم حصولی به آنها را ممکن می سازد. این ماهیات، در تحقق خود تابع و نیازمند وجود اند. آنها حکایت از وجود اند. انگار تمام حقیقت آنها آیتیت آنها از وجود است.^{۴۱} پیداست که آیتیت و حکایت با لحاظ مدرک امکان می یابد. ادراک اینجا به میان می آید. و ادراک در اینجا همین وجود ذهنی یافتن است. اما خود حقیقت وجود را کهنی ست که به ادراک حصولی نیاید. اساساً حقایق وجودی متعلق علم حصولی نتوانند شد "چون یک وجود خاص هیچ مثالی ندارد که در ذهن آید و فقط ماهیات دارای امثال در ذهن اند."^{۴۲}

با آنکه بحث معرفت عینا همان بحث معنا نیست، پیوند ادراک با معنا ناگسستنی ست. اگر قرار است واژه (یا عبارت) دلالت بر چیزی کند، باید ادراکی از آن چیز و ادراکی از واژه (یا عبارت) داشت و باید که بین این دو ادراک رابطه ای ضروری برقرار باشد. در اینجا می توان سر تفاوت مواضع صدرا را در بحث معنا جستجو کرد؛ تفاوت جنس ادراک در مورد مدرکات گوناگون. انواع گوناگونی از فهمیدن وجود دارد. به این سبب، معنا نیز انواعی دارد. در قلمرو ماهیات، فهمیدن همان حصول صورت شیء است در نفس بوجه حسی یا خیالی یا عقلی. اما در قلمرو وجود، فهمیدن چنین نیست. در این حوزه، ادراک عبارت از وحدت مدرک با مدرک است. نوعی هوهویت است که در آن صورتی واسطه گری نمی کند. در این وحدت، آنگونه حکایتی نداریم که در قلمرو ماهیات مدرک داریم چون کثرتی ماهوی در میان نیست. لذا فهم شده ما در این مقام از جنس دیگری ست؛ لذا نه کلی ست نه جزئی. نیز، این گونه فهم فقط جنبه ای از جنبه های بی نهایت وجود را بر ما آشکار می سازد. لذا در این سطح، شناخت کنه ممکن نیست. این خصلت در ساختار معنا نیز جلوه گر می شود. رابطه امر زبانی با

^{۴۱}. صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۰ برای بحث بیشتر، ر. ک. عرب مؤمنی، ناصر، "نقدی بر وجود ذهنی" در: مجموعه مقالات همایش جهانی ملاصدرا، ج. ۱، ص. ۳۰۵.

^{۴۲}. صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۸

شیئی که از آن در زبان حکایت می‌شود، ویژگی منحصر به فردی پیدا می‌کند. در نتیجه، هرگاه مدرک ما از جنس امور ماهوی ست، معنای واژه دال بر آن نیز دارای همان احکامی ست که آن مدرک از جهت مدرک بودن دارد. هرگاه مدرک ما از جنس امور وجودی ست، معنای واژه دال بر آن نیز همان احکام را دارد. امور وجودی صورت ذهنی ندارند بلکه هرکدام رویه ای از متن واقع اند. معنای واژه دال بر آنها نیز صورتی در ذهن ندارد. این واژگان دال بر کنه حقیقتی که بر آن دلالت دارند نیز نیستند چون دلالت وابسته به ادراک است و کنه ادراک نشده، مدلول واژه نتواند بود. در نتیجه، واژگان در این قلمرو مدلول دارند اما مفهوم ندارند. مدلول دارند چون (به اصطلاح متقدمان) لفظ مستعمل و نه مهمل هستند (وبه اصطلاح متأخران امر زبانی یعنی نماد هستند) لاجرم باید به غیر خود اشاره کنند. اما مفهوم (به اصطلاح فرگه ای) ندارند به همان دلایلی که ذکر شد.

در قلمرو ماهیات وضع فرق می‌کند. واژگان و عبارات دال بر امور ماهوی هم مدلول دارند و هم مفهوم. مفهوم آنها همان صورت های ذهنی هستند که وجود ذهنی ماهیت اند. مدلول آنها همان ماهیت با وجود شایسته و مناسب آن است. البته روشن است که لازمه این سخن این نیست که همه مدلول ها درعالم خارج بالفعل موجود باشند. ظرافت و دقت نظر صدرا در این بحث هنگامی آشکارتر می‌شود که توجه کنیم اصل اندیشه وجود و تفکیک آن واحکام آن از ماهیت و احکام ماهیت را از عارفان گرفته اما در دام خلط های مفهومی آنان نیفتاده است.^{۴۳}

بدین ترتیب می‌توان گفت دیدگاه صدرا در باره معنا بواقع وبر خلاف ظاهر گفته هایش، یکدست است. معنا همان است که فهمیده می‌شود اما لزوماً مفهوم یا صورت ذهنی نیست. به تبع تنوع فهمیدن ها، تنوع معنا هم بروز می‌کند. تنوع فهمیدن هم

^{۴۳}. بنگرید به تمهید القواعد ابن ترکه در بحث موضوع عرفان نظری و تعریف معنای وجود که بصراحت در عداد و مانند معانی کلی ماهوی پنداشته شده است (ص. ۶۵).

ناشی از تنوع موضوع های فهم و جنس دریافت است. لذا معنای پاره ای واژگان مرکب از مفهوم ومدلول است و معنای پاره ای واژگان فقط مدلول است.

منابع:

آپیا، قوام، درآمدی بر فلسفه معاصر غرب، ترجمه حسین واله، نشر گام نو، تهران، ۱۳۸۸

اصفهانى، محمد تقى رازى نجفى، هداية المسترشدين، مؤسسه النشر الاسلامى، قم، ۱۴۲۰ هج.ق.

ترکة، صائن الدين محمد، التمهيد فى شرح قواعد التوحيد، مؤسسه ام القرى للتحقيق والنشر، بيروت، ۲۰۰۳ م.

شیرازی، صدرالدين محمد، اجوبة المسائل، بنياد حکمت اسلامى صدر، تهران، ۱۳۷۸
دار احياء التراث، بيروت، ۱۹۸۱

التنقيح فى المنطق، بنياد حکمت اسلامى صدر، تهران، ۱۳۷۸

حاشیة الهيأت شفا، انتشارات بيدار، قم
سه رساله فلسفى، مركز انتشارات دفتر

تبليغات اسلامى حوزه علمية قم، قم، ۱۳۷۸
الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، المركز الجامعى للنشر، مشهد، ۱۳۶۰

العرشية، انتشارات مولى، تهران، ۱۳۶۱
اللمعات المشرقية، انتشارات آگاه، تهران،

۱۳۶۲

المبدأ والمعاد، انجمن حکمت وفلسفه

ایران، تهران، ۱۳۵۴

_____، المشاعر، کتابخانه ظهوری، تهران، ۱۳۶۳
 _____، المظاهر الإلهية في اسرار العلوم الكمالية،

بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران، ۱۳۷۸

_____، مفاتيح الغيب، مؤسسة تحقیقات فرهنگی،

تهران، ۱۳۶۳

عرب مؤمنی، ناصر، "نقدی بر وجود ذهنی از دیدگاه صدر المتالیهین"، مجموعه مقالات

همایش جهانی حکیم ملاصدر، ج ۱، بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران، ۱۳۸۰

فرگه، گوتلوب، "اندیشه"، ترجمه محمد یوسف ثانی، ارغنون، شماره ۷ و ۸، سال دوم،

مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴

کرد فیروزجانی، یارعلی، فلسفه فرگه، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی،

قم، ۱۳۸۶

کریپکی، شائول، نامگذاری و ضرورت، ترجمه کاوه لاجوردی، انتشارات هرمس، تهران،

۱۳۸۱

لاینز، جان، مقدمه ای بر معناشناسی زیباشناختی، ترجمه حسین واله، نشر گام نو،

تهران، ۱۳۸۳

محقق دوانی (ملا اسماعیل خواجهی)، سبع رسائل، نشر میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۱

مروارید، محمود، "نظریات شیعی انگارانه معنا"، نقد و نظر، شماره ۳۹ و ۴۰، سال ۱۳۸۴،

انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، قم، ۱۳۸۴

واله، حسین، متافیزیک و فلسفه زبان، نشر گام نو، تهران، ۱۳۸۲