

طراحی نظریه معناداری نزد ملاصدراى شیرازی

جنان ایزدی*

مهدی قائدشرف**

چکیده

پرسش اساسی این جستار ناظر به این مطلب است که چگونه می‌توان نظریه معناداری نزد ملاصدرا را طراحی کرد. جستار حاضر می‌کوشد تا پس از اشاره به نکات روشی هم‌چون بیان نسبت سمانتیک، متافیزیک، و معرفت‌شناسی بر اساس اصل «درستی تفکیک و نادرستی تقدیم» و نیز تفکیک‌های سه‌گانه میان زبان طبیعی و زبان منطقی، تعیین کوچک‌ترین واحد معناداری، و نقش فاعل شناسا در معناداری به نظریه معناداری نزد صدرالمتألهین نزدیک شود. از جمله نتایج جستار حاضر می‌توان به ترجیح زبان منطقی بر زبان طبیعی مبتنی بر عقل منطقی و برهانی، تعیین واژه و جمله به‌منزله کوچک‌ترین واحدهای معناداری مبنی بر نظریه لحاظ‌ها و عدم دخالت فاعل شناسا مبتنی بر نقش اعدادی و نظریه صدور و جعل ثانی اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: تفکیک، تقدیم، کوچک‌ترین واحد معناداری، معناداری، فاعل شناسا، صدور، لحاظ، جعل ثانی.

۱. مقدمه

فلسفه منطق، معرفت‌شناسی، و متافیزیک سه دانشی هستند که در رابطه‌ای چندگانه با هم قرار دارند به‌گونه‌ای که هر کدام از آن‌ها در تأثیر و تأثر با دیگری به سر می‌برد. از این جهت مبادی معرفت‌شناسی و متافیزیک در برساختن نظریه‌ای در باب فلسفه منطق بسیار مهم و حیاتی است. لذا نزد ما این نظریه مفروغ‌عنه است که چون معرفت‌شناسی، فلسفه

* استادیار فلسفه، دانشگاه اصفهان

** دکترای فلسفه تطبیقی (نویسنده مسئول)، mahdighaedsharaf33@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۴

منطق و متافیزیک از یکدیگر تغذیه می‌کنند پس می‌توان از مباحثی که برای نمونه در معرفت‌شناسی مطرح می‌شود در بازسازی نظریه‌های سمانتیکی و معناشناسانه کمک گرفت. ممکن است اشکال شود که بر اساس نگرش فیلسوفان تحلیلی، مباحث زبانی و سمانتیک مقدم بر مباحث معرفتی و هستی‌شناختی‌اند (Dummett, 1978: 89). نگارنده اکنون بر این باور است که پاسخ این نگرش روش‌شناسانه را به سه طریق می‌توان داد:

نخست این‌که بر اساس اصل مماشات^۱ با قوم، می‌توان میان هر کدام از این مقام‌ها تناظری ایجاد کرد چنان‌که می‌توان میان مفهوم تصور و مفهوم تصدیق که در معرفت‌شناسی مطرح می‌شود با اموری هم‌چون واژه و جمله در زبان تناظر ایجاد کرد به این نحو که هر واژه‌ای را ناظر به تصور دانست و هر جمله‌ای را ناظر به تصدیق به معنای عام دانست. لذا اگر چنین تناظری را بپذیریم، آن‌گاه این اشکال که مباحث سمانتیکی مقدم بر مباحث معرفتی و متافیزیکی‌اند مشکلی برای ما ایجاد نخواهد کرد.

دوم آن‌که به نظر ما کسانی که قائل به تقدم معرفتی سمانتیک بر معرفت‌شناسی‌اند میان تفکیک و تقدیم این امور خلط کرده‌اند؛ درست است که مباحث سمانتیک و احکام آن‌ها متفاوت و جدا از مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی‌اند اما این تفکیک و تفاوت به معنای ترتیب و تقدم یکی بر دیگری نیست، بلکه اعتبارها و لحاظ‌ها گوناگون است. تفاوت اعتبارها و لحاظ‌های گوناگون دلیل بر تقدم یکی از این‌ها بر دیگری نیست. به نظر می‌رسد کسانی که سخن از تقدیم مباحث سمانتیکی بر معرفتی و هستی‌شناسی گفته‌اند: اولاً میان مقام تفکیک و ترتیب خلط کرده‌اند، چراکه درست است که این سه مقام به لحاظ اثباتی منفک از هم هستند اما این منفک بودن آن‌ها دلیل بر تقدم یکی بر دیگری نیست. ثانیاً در مقام ثبوت این مقام‌ها هر سه امری واحدند و فقط از حیث و اعتبار است که می‌توان یکی را مقدم بر دیگری دانست. به نظر می‌رسد کسانی که قائل به تقدم مباحث زبانی و سمانتیک بر امور معرفتی‌اند میان عالم ثبوت و اثبات خلط کرده‌اند. ثالثاً این‌که گفته می‌شود مباحث سمانتیکی مقدم بر مباحث معرفتی‌اند. باید پرسیده شود که خود این نوع تقدم از چه سنخی است؟ اگر تقدم از سنخ معرفتی باشد بدین معناست که مباحث معرفتی مباحث سمانتیکی را در درون خود جای داده‌اند؛ در حالی که مدعا این بود که مباحث معرفتی مؤخر از مباحث سمانتیکی‌اند و اگر این سلسله ادامه یابد دچار تسلسل می‌شویم. اگر تقدم از سنخ معرفتی نباشد باید پرسید که چه نوعی است؟

به هر روی به نظر می‌رسد که اگر قائل به تقدم سمانتیک بر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی باشیم باز می‌توانیم بر اساس تناظر و ارتباطی که میان این سه مقام ایجاد

می‌کنیم به بازسازی هر کدام از این مقام‌ها بر اساس دیگری اقدام کنیم و اگر قائل به ارتباط میان مباحث معرفت‌شناسی و فلسفه منطق باشیم آن‌گاه می‌توان سخن از نسبت میان یک مقام و مقام دیگر را مطرح کرد. ناگفته پیداست که تناظر میان این امور همراه با هشدار خلط مقولی (category mistake) است. چه‌بسا مواردی در یک مقام مثلاً زبان وجود داشته باشند که در مقام‌های دیگر موضوعیت و مصداقی ندارد. تفکیک این سه مقام نیز به‌همین سبب است که این عوالم از هر جهتی با یک‌دیگر تناظر ندارند گرچه از برخی جهات می‌توان میان آن‌ها به این تناظر دست زد.

۲. طرح مسئله

مسئله معناداری از جمله مهم‌ترین پرسش‌ها و موضوعات در حوزه فلسفه منطق و فلسفه زبان است. یکی از مسائل اساسی در این میان شکل‌دهی به نظریه معناداری است. ما از طریق تفکیک‌هایی که بیان می‌کنیم سعی می‌کنیم که به این نظریه نزدیک شویم. به زبان دیگر، برای بازسازی یک نظریه معنا باید سه پرسش را از هم تفکیک کرد: ۱. پرسش نخست این است که فیلسوف مورد نظر چه جایگاهی برای زبان طبیعی و برای زبان منطقی قائل بوده است؟ آیا زبان منطقی را بر صدر می‌نشانند و زبان طبیعی را در ذیل یا بالعکس؟ جایگاه زبان طبیعی و زبان منطقی در منظومه فکری فیلسوف مورد نظر اولین پرسش و به تعبیر بهتر اولین تفکیکی است که باید صورت داد. در این میان می‌توان به جایگاه فهم عرفی و فهم منطقی نیز در نزد فیلسوف اشاره کرد؛ ۲. پرسش و تفکیک دوم آن است که کوچک‌ترین واحد معناداری نزد فیلسوفان مختلف چیست؟ به بیان دیگر، واحد معناداری نزد فیلسوفان مورد نظر کدام است؟ ۳. این‌که نسبت معناداری با فاعل شناسا چیست؟ آیا فاعل شناسا در معناداری دخیل است یا نه؟^۲ از طرف دیگر این‌که اساساً واژگان چگونه معنادار می‌شوند و اساساً معنا چیست، دو پرسش عمده‌ای است که هر نظریه معناداری باید بدان پاسخ گوید. به بیانی دیگر، فیلسوفان زبان معناداری را از دو حیث و وجه مورد مذاقه قرار می‌دهند. گاهی معناداری را از وجه اسمی و گاهی معناداری را در وجه فعلی آن مطرح می‌کنند. زمانی که واژه «meaning» یا معناداری را به‌عنوان فعل (meaning as verb) به‌کار می‌بریم ما از عمل اشاره کردن به (pointing to)، در ازای قرارگرفتن برای (standing for) یا ارجاع کردن یا حکایت کردن (referring) سخن می‌گوییم. ما می‌گوییم که یک چیزی، آن چیز هرچه باشد، به معنای چیز دیگری، هرچه باشد، است (nonverbal entities). اما وجه دیگر معناداری یا «meaning» معناداری به سان اسم است (meaning as noun). وقتی از آن

چیزی که معناست، آن چیزی که مورد نظر است، و آن چیزی که معنون است سخن می‌گوییم، معناداری را به سان اسم به‌کار برده‌ایم. به بیان ساده، در عبارت «x به معنای y است»، در این رابطه از y به‌عنوان معنای x سخن گفته‌ایم؛ به بیانی دیگر گفته‌ایم که y معنای x است (Adler, 1976: 17-18). لذا ابتدا باید این دو وجه را از هم تفکیک کرد. اکنون با توجه به این تمایز مسئله اساسی از این قرار است که اولاً معنا نزد ملاصدرا چیست (وجه اسمی) و ثانیاً چگونه می‌توان چیزی را معنادار کرد (وجه فعلی). علاوه بر تفکیک فوق، اگر بپذیریم که میان فهم عرفی و زبان طبیعی از یک سو و فهم منطقی و عقل منطقی از دیگر سو ارتباطی وثیق برقرار است، آن‌گاه از طریق تبیین جایگاه عرف و فهم عرفی در حکمت متعالیه می‌توان نسبت ملاصدرا را با نظریه معناداری از جهت زبان طبیعی آشکار کرد.

۳. جایگاه فهم عرف و فهم منطقی در حکمت متعالیه

به نظر می‌رسد میزانی که حکیم متأله برای تشخیص موضوع و محمول به‌کار می‌برد نه بر اساس فهم عرف است و نه بر اساس قضاوت منطقی دانان عادی است، بلکه میزان حکیم بر اساس استدلال و برهان عقلی و منطقی است. اساساً استعمال مفاهیم نزد اهل عرف در حکمت برهانی و عقلانی میزان قضاوت و داوری محسوب نمی‌شود. لذا زمانی که آخوند در برخی موارد به زبان و استعمالات عرفی استناد می‌کند از باب مماشات با قوم است و نباید بدین معنا گرفته شود که وی به زبان و استعمالات عرفی و طبیعی به‌عنوان میزانی در احکام و قضاوت‌های فلسفی می‌نگریسته است. اساساً نزد ملاصدرا کاربرد و اطلاق اهل زبان میزانی در تشخیص مسائل مختلف فلسفی نیست؛ زیرا با اطلاقات عرفی نمی‌توان حقایق تکوینی را اثبات یا نفی کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱-۳، ۴۷۷).

از نگاه آخوند بحث‌های عقلی را با مباحث لفظی و استعمالات عرفی نمی‌توان ارجاع داد و از این طریق نمی‌توان برای آن‌ها استدلال کرد و حکیم متأله حقایق را از زبان عرف اخذ نمی‌کند. مباحث عقلی متوجه حقایق و مفاهیمی است که متعلق به هیچ سرزمین، زبان و یا زمان خاصی نیستند (همان: ج ۱-۵، ۵۱۶). البته این سخن منافاتی با این امر ندارد که عقل به معنای وسیع آن حجت شرعی قلمداد شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۷۱).

به‌طور کلی می‌توان گفت که اطلاقات عرفی و عرف اهل لغت مورد استناد حکیم قرار نمی‌گیرد و اگر هم استنادی بدان‌ها صورت می‌گیرد یا از قبیل همراهی حکیم متأله با قوم است و یا از جهت حیث تعلیمی است. بدین معنا که حیث تعلیمی ایجاب می‌کند که حکیم در بسیاری از موارد به زبان عرفی و زبان طبیعی استناد کند و الا نزد حکما هیچ‌گاه نمی‌توان

به زبان عرف و اطلاعات آن‌ها استناد کرد. مدعای ما بر اساس قواعدی که ذکر شد چنین است که می‌توان استفاده از فهم عرفی و زبان طبیعی نزد آخوند را به این صورت توجیه کرد که اولاً اگر آخوند در جایی سخنی بر اساس عقل عرفی می‌گوید یا از باب مماشات و همراهی با قوم و یا از حیث تعلیمی آن است، ثانیاً می‌توان گفت که ایشان بالمآل عقل عرفی و زبان طبیعی را به زبان و عقل منطقی بازمی‌گرداند. با توجه به این مقدمات اکنون به برخی از شواهد موضوعی و مصداقی اشاره می‌کنیم که نشان می‌دهند آخوند از زبان عرفی فاصله گرفته است.

۴. شواهد موضوعی

۱.۴ اصالت وجود

بی‌تردید مهم‌ترین شاهدهی که در بین موضوعات حاکی از فاصله گرفتن ملاصدرا از فهم عرفی و زبان طبیعی است سخن از اصالت وجود است. در اصالت وجود سخن بر سر این است که حقیقت واحد خارجی در وعای ذهن تبدیل به دو مفهوم می‌شود که یکی مفهوم ماهیت و دیگری مفهوم وجود است. در مسئله اصالت پرسش این است که اکنون آن واقعیت واحد خارجی مصداق کدام یک از این دو مفهوم است. اصالت ماهوی که می‌توان گفت یک دیدگاه عرفی است بر این باور است که مصداق خارجی مصداق مفهوم ماهیت است. می‌توان گفت که طرفداران نظرگاه اصالت ماهیت، چون در نگاه عرفی و عوام خارج را مملو از ماهیات متکثره دیده‌اند گمان برده‌اند که مفهوم ماهیت است که بر مصداق واحد خارجی اطلاق می‌شود.

اساساً ذهن مأنوس با ماهیت است و در نگاه عرف این ماهیات هستند که خلأ را تبدیل به ملاء کرده‌اند. این مطلب که ذهن واقعیت واحد خارجی را به دو مفهوم تحلیل می‌کند و ماهیت را در مقام موضوع و وجود را در مقام محمول قرار می‌دهد در نگاه اولی و عرفی است. به دیگر سخن، در نگاه نخست این ماهیت است که تحقق خارجی دارد. به بیانی دیگر، بر اساس زبان طبیعی است که ماهیت به عنوان موضوع و وجود به عنوان رابطه و محمول تلقی می‌شود. به نظر می‌رسد کسانی که طرفدار اصالت ماهیت‌اند به علت نگاه عرفی که به مسئله اصالت داشته‌اند حقیقت خارجی را مصداق مفهوم ماهیت می‌دانسته‌اند و هم‌چنین به سبب اعتمادی که به زبان طبیعی داشته‌اند حکم به اصالت ماهیت داده‌اند. انس با ماهیت و ماهیات امری است که نزد عرف وجود دارد و اهل ادب و عرف هستند که به

سبب این انس ماهیت را در مقام موضوع جمله قرار می‌دهند و از سوی دیگر به زبان طبیعی تکیه می‌کنند که ماهیت را در مقام موضوع و وجود را در مقام محمول قرار می‌دهد و حکم به اصالت ماهیت می‌دهند. ملارجبعلی تبریزی از سردمداران مکتب اصالت ماهیت به‌وضوح در برهانی که بر اصالت ماهیت تقریر می‌کند به فهم عرفی و زبان طبیعی اشاره کرده است. او در رساله *الاصیل الاصلی* نوشته است:

فظهر مما قلنا ان الماهیه مجعوله دون الوجود کما ذهب الیه طائفه من الفضلاء و وضعت اللغات المتداوله ایضا علی جعل الماهیه دون الوجود کما یقال فلان یتحرک یده و یکتب او یجعل الکتابه و الحرکه دون ان یقال: فلان یعطی الوجود للحرکه و الکتابه - او یقال فلان یصیر الحرکه الموجوده و کما یقال فی اللغه الفارسیه: حرکت می‌کنم و کتابت می‌کنم دون ان یقال: حرکت را موجود می‌کنم و یا وجود را به حرکت و کتابت می‌دهم و البدیهه شاهدہ لصحه ما یقولون و کذب ما لا ینطقون و کذلک سائر اللغات المتداوله بین الناس و الجمهور کاللغه ترکیه ایضا کما یقال: "فلان ایش ایلدم" ای جعلت الفعل الفلانی من دون ان یقال: فلان الشی - وجود و یرددم - ای اعطیت الوجود للفعل الفلانی و امثال هذه لا یخفی علی من تتبع اللغات و تفکر فیها حق التفکیر (آشتیانی، ۱۳۵۱: ۲۶۰).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود ملارجبعلی برای اصالت ماهیت به دلایلی اشاره می‌کند که مبتنی بر زبان طبیعی و عقل عرفی است. او حتی به تبعیت از زبان طبیعی در زبان‌های گوناگون نیز اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که زبان طبیعی به‌خوبی نشان می‌دهد که جعل حقیقی به ماهیت تعلق می‌گیرد نه به وجود.

آخوند نیز در طرف مقابل سعی می‌کند که بر اساس دلایل عقلی و برهانی هم‌چون استوای ماهیت به وجود و عدم، و دلایلی دیگر، و با تکیه به عقل منطقی که استفاده از دلیل و برهان عقلی است، اصالت وجود را اثبات کند. در این جهت، ایشان نه‌تنها به زبان طبیعی تکیه نمی‌کند بلکه بر اساس مبانی عقلی و برهانی نشان می‌دهد که ماهیت در جمله نمی‌تواند به‌عنوان موضوع حقیقی مطرح شود و لذا از زبان طبیعی فاصله می‌گیرد. در براهینی که آخوند بر اساس عقل منطقی بیان می‌کند ماهیت نمی‌تواند امری باشد که حقیقت خارجی را شکل داده است.^۳

۲.۴ تشکیک در وجود

بر اساس تشکیک در وجود، که در باب مصداق هستی است، وجود و هستی دارای مصادیق متفاوت و مراتب گوناگون‌اند و تمام این مراتب که در اصل هستی مشترک و موافق‌اند در

اصل هستی متفاوت و مختلف‌اند. به بیان آخوند، در تشکیک در وجود که ناظر به مصداق هستی است، مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف یکی است و مابه‌الاختلاف به مابه‌الاشتراک بازمی‌گردد. مبنای تشکیک نیز به سبب دو مقدمه‌ای که در آن وجود دارد از فهم عرفی فاصله می‌گیرد. مقدمه اول ناظر به دلیلی است که در اثبات تشکیک در وجود از آن استفاده می‌شود و ناظر به حیث اثباتی مسئله است. بر اساس این دلیل که مبتنی بر اشتراک معنوی وجود است معنای واحد بما هو واحد از مصادیق کثیره بماه‌ی کثیره حکایت نمی‌کند. وجود مفهومی است که مشترک معنوی است و مشترک معنوی آن مفهومی است که لفظ و معنا در آن واحد است. نکته‌ای که در این میان وجود دارد آن است که اشتراک لفظی و معنوی در علوم ادبی و علوم عقلی خود مشترک لفظی است. به بیان ساده‌تر، مشترک لفظی و مشترک معنوی به معنای واحدی در علوم ادبی و اهل عرف و علوم عقلی و عقل منطقی به کار نمی‌رود. دلیل این مطلب آن است اشتراک لفظی در علوم ادبی و اهل عرف ثبوتاً و سقوطاً دائرمدار وضع اعتباری است که به دست واضع، به صورت وضع تعیینی یا وضع تعیینی با استعمال مستمر شکل می‌گیرد. لذا شواهدی چون «تبادر» و «صحت سلب» که برای اثبات اشتراک لفظی وجود بیان می‌شود شواهدی اعتباری و با توجه به وضع اعتباری است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱-۱، ۲۶۵). اما اشتراک لفظی و معنوی در علوم عقلی ثبوتاً دائرمدار واقعیت خارجی است و اثباتاً نیز دائرمدار دلیل و عقل و برهان است (همان).

بهره بردن از دلیل مذکور در حیث اثباتی مسئله تشکیک حاکی از فاصله گرفتن از عقل عرفی و اهل عرف و وضع اعتباری است و اتکای آخوند در مقام اثبات و بر دلیل انتزاع معنای واحد بما هو واحد از مصادیق کثیر بماه‌ی کثیر است که مبتنی بر عقل و برهان است. مقدمه و مقام دیگری که به نظر می‌رسد آخوند در پرتو آن در مسئله تشکیک از عقل عرفی فاصله می‌گیرد حیث ثبوتی این مسئله است. بر اساس این مقدمه باید گفت که در تشکیک وجود برخی از مراتب هستی نسبت به برخی دیگر از مراتب هستی از وجود حظ و بهره بیشتر دارند و بنا به تعبیری برخی از موجودات موجودتر از برخی دیگر از موجودات‌اند. به زبان ساده، وجود بر موجودی که از هستی بهره بیشتر دارد به معنای تفضیلی بیشتر تر حمل می‌شود نسبت به موجود که از این موجودیت حظ کم‌تری دارد، هرچند که هر دوی این موجودات در اصل هستی مساوق و هم‌مصداق‌اند در همان هستی نیز متفاوت‌اند. به بیانی ساده، این سخن که برخی از مراتب هستی موجودتر از برخی دیگر از مراتب‌اند امری نیست که مورد پذیرش عقل عرفی قرار گیرد. نزد عقل عرفی همه مراتب هستی از هستی واحدی برخوردارند و هیچ‌یک از مراتب هستی نمی‌تواند نسبت به همان

چیزی که در آن مشترک‌اند، یعنی وجود، مختلف نیز باشند. یعنی معنا ندارد که برخی از مراتب هستی نسبت به برخی دیگر از مراتب دیگر از وجود از هستی حظ و بهره بیش‌تری داشته باشد. نکته قابل توجه این است که حکمای اشراقی گرچه اصالت ماهوی‌اند ولی تشکیک در جواهر را صادق می‌دانند. شیخ اشراق برای اثبات تشکیک در ذوات جوهری دلیلی ارائه می‌کند که حاکی از فاصله گرفتن او از اطلاعات عرفی و میزان گرفتن عرف در مباحث حکمی است. وی درباره حد انسان می‌نویسد:

حد حیوان نزد حکما این است که جسم دارای نفس و متحرک به اراده است پس حرکت و حس در تعریف انسان مأخوذ است. حس و حرکت و قدرت و قوت آن‌ها از تفاوت در فاعلیت و تأثیر دانسته می‌شود پس حیوانی که نفس او قوی‌تر بر تحریک و حواس او بیش‌تر است، حساسیت و تحرک او کوچک‌ترین واحد و در نتیجه حیوانیت مثل انسان کوچک‌ترین واحد و اکمل از حیوانیت موجود ضعیفی مثل پشه است و اگر عرف کوچک‌ترین واحد بودن انسان را به حیوانیت در قیاس با پشه اطلاق نمی‌کند کوچک‌ترین واحدیت آن که با برهان ثابت می‌گردد نفی نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۱۲-۵۱۳).

می‌توان گفت که حتی شیخ اشراق گرچه یک اصالت ماهوی است اما از آن‌جا که به تشکیک در ذوات جوهری قائل است به تجوزات عرفی واقعی نمی‌نهد. لذا می‌توان گفت که تمام کسانی که اصالت ماهوی‌اند تجوزات عرفی را مبنای استدلال و برهان خویش قرار نمی‌دهند.

البته شواهد موضوعی دیگری نیز در حکمت متعالیه وجود دارد که نشان می‌دهد نمی‌توان بر اساس فهم عرفی و به تبع آن زبان طبیعی بر حقایق تکوینی نظری ارائه کرد. موضوعاتی هم‌چون حرکت جوهری، نسبت علت و معلول، نسبت فاعل و قابل، وحدت شخصیه وجود، تشکیک اخص الخواصی در مقابل تشکیک عامی، و فاعلیت بالتجلی همگی از مواردی‌اند که می‌توان گفت آخوند به وسیله مبانی عقلی برهانی بر حقایق تکوینی نظر می‌کند. ما در ادامه به برخی از این شواهد زبانی اشاره خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که آخوند چگونه در جهت فاصله گرفتن از زبان طبیعی این شواهد را مطرح کرده است.

۵. شواهد زبانی

۱.۵ مشتق

اولین شاهد زبانی که حاکی از فاصله گرفتن آخوند از زبان طبیعی است بحث مشتق بودن مفهوم وجود در بحث اصالت وجود است. این شاهد زبانی در اشکالی ریشه دارد که شیخ

اشراق بر اساس اصالت ماهیت علیه اصالت وجود مطرح کرده است. اصل اشکال از این قرار است که اگر وجود در خارج موجود شود یا به ذات خود موجود است و یا به غیر آن و به عبارت دیگر، اگر وجود در خارج موجود باشد یا عین وجود است یا عین وجود نیست بلکه آن چیزی است که برای آن وجود ثابت است. این هر دو تالی باطل است فاللمقدم مثله (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱-۱، ۲۹۹).

به زبان ساده، از نگاه شیخ اشراق اگر وجود تحقق خارجی داشته باشد باید موجود باشد و چون موجود به معنای شیئی است که وجود برای آن ثابت است برای موجود بودن وجود به وجود دیگری نیاز داریم و همین طور نقل کلام در آن وجود دیگر می‌کنیم که منجر به تسلسل می‌شود و بر اساس قاعده «هر امری که از فرض وجود آن، تکرر نوع آن لازم آید، امری اعتباری است» حکم به اعتباری بودن وجود کرده است (همان: ۳۰۳).

ملاصدرا نخست این مشکل را بر اساس اصل مماشات پاسخ می‌دهد. یعنی پاسخ ابتدایی وی یک پاسخ عرفی است و متناسب با شکل عرفی این اشکال است.^۴ زیرا اشکال بر اساس یک گفتار ادبی در مورد اسم فاعل و مفعول شکل گرفته است و آن چنین است که موجود به معنای شیئی است که وجود برای آن ثابت است. استاد جوادی آملی برای تأیید سخن آخوند مبنی بر این که وجود در خارج موجود است لیکن به نفس خود وجود و نه به وجود دیگری، تأییداتی از شیخ و میرسیدشریف جرجانی و علامه دوانی ذکر می‌کند. ما در این جا صرفاً تأیید جرجانی را به سبب مناسبت آن با زبان ذکر می‌کنیم (همان: ۳۰۶-۳۰۷).

میرسیدشریف جرجانی در حاشیه کتاب مطالع این حقیقت را اثبات می‌کند که مفهوم مشتق امری همواره بسیط بوده است و هرگز نمی‌تواند مرکب از ثبوت یک معنا و شیئی زائد بر آن باشد. اصل استدلال جرجانی به صورت برهان شرطی زیر است: «اگر مشتق بسیط نباشد و مرکب باشد باید آن‌گاه شامل فصول منوعه و همه مشتقات باشد. اما مشتق نمی‌تواند شامل همه فصول منوعه و مشتقات باشد (رفع تالی) پس مشتق بسیط نیست (رفع مقدم). دلیل رفع تالی آن است که در صورتی که مفهوم وجود مرکب باشد و بسیط نباشد دو فرض متصور است که هر دو فرض نیز باطل است. فرض اول مبتنی بر این است که در مفهوم مرکب مفهوم شیء مأخوذ است و فرض دوم مبتنی بر این است که در مفهوم مرکب مصداق شیء در معنای آن مشتق را در بر می‌گیرد. توضیح بیش‌تر آن که اگر مشتق را مرکب بدانیم آن‌گاه در باب مفهوم مشتق مانند ناطق باید گفت که بر اساس فرض اول شیء در مفهوم ناطق اخذ شده است؛ لذا در تعریف ناطق و معنای آن باید گفت: «شیئی که نطق برای آن ثابت است» و در تعریف موجود و معنای آن باید گفت که «شیئی که وجود برای

آن ثابت است». این در حالی است که در تعریف انسان، ناطقی که به عنوان فصل منوعه اخذ می‌شود اگر مرکب از شیء و نطق باشد لازم می‌آید که شیء نیز همانند نطق از ذاتیات باب ایساغوجی باشد حال آن که شیء ذاتی باب برهان است و مفهومی ماهوی نیست. به زبان ساده، اخذ مفهوم شیء در مشتق مرکب مستلزم خلط ذاتی باب برهان و باب ایساغوجی یا خلط مفهوم عرضی با مفهوم ماهوی است (همان: ۳۰۸-۳۰۹).

اگر مصداق شیء در معنای مشتق اخذ شده باشد آن‌گاه بسیاری از قضایای ممکنه به ضروری تبدیل خواهند شد. مثلاً در صورت ترکیب مشتق لازم می‌آید که قضیه «انسان ضاحک است بالامکان» به سبب آن که مصداق ضاحک به عنوان محمول در مفهوم آن اخذ شده است و مشتق بر موضوع قضیه است به قضیه‌ای ضروری مبدل شود؛ چراکه به لحاظ ثبوتی محمول مشتق شامل موضوع است، لذا نسبت محمول مشتق نسبت به موضوع ضروری است؛ چراکه مصداق که همان موضوع است در معنای آن اشراب شده است. یعنی امکان در این قضیه به ضرورت تبدیل می‌شود: «انسان ضاحک است بالضروره». حال آن که گفته شد که نسبت محمول مشتق به موضوع در این قضایا امکانی است (همان: ۳۰۹).

ترکیب و بساطت مشتق یک بحث زبانی است، لیکن اثبات بساطت آن امری مبتنی بر دلیل عقلی و عقل منطقی است. جوادی آملی اثبات بساطت مفهوم موجود را یک بحث عقلی می‌داند هرچند که لغوی ممکن است بر اساس عقل عرفی و زبان طبیعی لفظی را که برای یک معنای مشتق وضع کرده است مشتق بر مفاهیم مرکب بپندارد اما حکیم بطلان این پندار را با عقل منطقی و برهانی اثبات می‌کند (همان: ۳۰۸).

۲.۵ واسطه در عروض

دومین شاهد زبانی که در میان اهل نظر زبان‌زد است بحث از انواع واسطه در عروض (ظاهر، خفی و اخفی)، واسطه در اثبات، و واسطه در ثبوت است. البته این بحث را به صورت انواع حیثیات اعم از تقییدیه و تعلیلیه نیز می‌توان مطرح کرد. نکته مهم این جاست که واسطه در عروض نزد حکما در زبان طبیعی نشان داده نمی‌شود. برخی از حکما هم چون علامه طباطبایی برای واسطه در عروض اصطلاح عکس‌الحمل را به کار برده‌اند. تکیه بر زبان طبیعی سبب آن شده است که در هلیات بسیطه، اصالت ماهویان گمان برند که موضوع واقعی ماهیت است و محمول نیز وجود است و بر اساس قاعده فرعیه^۵ گمان کرده‌اند که چیزی یعنی وجود برای این که برای چیز دیگر یعنی ماهیت ثبوت داشته باشد و بر آن حمل شود نیازمند آن است که قبل از ثبوت محمول، موضوع یا مثبت له ثابت باشد.

بر اساس زبان طبیعی، موضوع ماهیت است و لذا حمل وجود به عنوان ثابت فرع بر تحقق ماهیت است. آخوند با بیان این مطلب مهم که اولاً هلیات بسیطه تخصصاً از قاعده فرعیه بیرون هستند و ثانیاً شکل قضایای هلیه بسیطه بر اساس زبان طبیعی گمراه کننده است، نشان می دهد که موضوع اصلی هلیات بسیطه «وجود الشیء» است. به زبان ساده تر، در قضیه «انسان موجود است» زبان طبیعی انسان را به عنوان مثبت له و موضوع از یک طرف، و موجود را به عنوان ثابت و محمول از طرف دیگر نشان می دهد. این در حالی است که بر اساس قواعد عقلی و برهانی بر اصالت وجود، اولاً هلیات بسیطه گرچه بر اساس زبان طبیعی همانند هلیات مرکبه نمودار می شوند و مفاد قاعده فرعیه تلقی می شوند، اما بر اساس قاعده عقلی و برهانی و منطقی، موضوع اصلی در این قضیه «وجود انسان است». به زبان دیگر، در زبان طبیعی تفاوت میان هلیات بسیطه و هلیات مرکبه پنهان باقی می ماند و هم چنین می توان گفت که زبان طبیعی شکل درست و زیرساخت واقعی این گونه قضایا را مخفی می کند. به بیان بهتر، می توان گفت که در زبان طبیعی انواع واسطه ها پنهان می شوند و از آن جا که در ساختار زبان طبیعی انواع واسطه در عروض اثبات و ثبوت خود را نشان نمی دهند و زبان طبیعی این نوع واسطه ها را مخفی می کند نمی توان بر زبان طبیعی تکیه کرد. حکیم متأله با تکیه بر عقل و برهان منطقی ساختار بنیادین و زیرین زبان طبیعی و شکل منحرف و گمراه کننده آن را آشکار می کند. چنان که مرحوم آخوند با تبیینی که از اصالت وجود به دست می دهد هلیات بسیطه را که در زبان طبیعی به صورت «انسان موجود است» نمودار می شوند را به صورت «انسان موجود، موجود است» نشان می دهد و آشکار می کند که ماهیت بر اساس اصالت وجود شأنیست موضوعیت را ندارد. به زبان دیگر، ماهیت در قضایای هلیه بسیطه شأنیست موضوعیت ندارد و نیاز به حیث تقییدیه یا واسطه در عروضی به نام وجود، دارد تا حمل محقق شود. اشاره به حیثیات تقییدیه و تعلیلیه در زبان حکیم بر اساس مبانی عقلی و برهانی است و گرنه زبان طبیعی این حیثیات و واسطه ها را مخفی می کند و تنها بر اساس برهان عقلی و ارجاع آن به زبان منطقی است که می توان ساختار درست زبان را معین کرد.

۳.۵ تقدیم «سلب» بر «حیثیت»

یکی از شواهد زبانی دیگری که حاکی از فاصله گرفتن حکیم متأله و حکمت متعالیه از زبان طبیعی است تقدیم قید سلب بر قید حیثیت یا تأخر آن است. تقدیم و تأخر این دو قید در رفع توهم امکان ارتفاع نقیضین در تعریف ماهیت است. توضیح مطلب آن که ماهیت

گرچه در خارج همواره به یکی از اوصاف متقابل مانند وجود و معدوم، واحد و کثیر، کلی و جزئی و عوارضی هم‌چون کوتاهی و بلندی متصف می‌شود، لیکن هیچ‌کدام از این مفاهیم متقابل در ذات ماهیت و ذاتیات آن راه ندارد. لذا ماهیت فی حد ذاته نه موجود و نه معدوم است: الماهیه من حیث هی لیست الا هی لا موجوده و لا معدومه. اتصاف ماهیت به هر کدام از این دو صفت متقابل مانع از اتصاف ماهیت به صفت دیگر است. این در حالی است که ماهیت لا بشرط از این صفات است. بر این بیان اشکالی می‌شود که پاسخی که از این اشکال داده می‌شود حاکی از فاصله گرفتن حکیم از زبان طبیعی و شکل ظاهری آن است. تعریف ماهیت در زبان طبیعی چنین است: «الماهیه من حیث هی لیست موجوده و لا معدومه»؛ یعنی بر اساس زبان طبیعی و در نگاه نخست، قید حیثیت بر قید سلب مقدم شده است و قید سلب متأخر از قید حیثیت است. تقدیم قید حیثیت در زبان طبیعی این اشکال را به وجود می‌آورد که سلب اتصاف ماهیت به دو طرف نقیضین مستلزم رفع نقیضین است، این در حالی است که ارتفاع نقیضین نه تنها محال است بلکه مستلزم جمع نقیضین هم است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۵).

به زبان ساده، می‌توان گفت که چون ماهیت در مقام ذات به هیچ‌کدام از صفات متقابل هم‌چون وجود و عدم متصف نمی‌شود، لذا این گمان به وجود آمده است که عدم اتصاف ماهیت در مقام ذات به هیچ‌کدام از صفات متقابل، سبب آن می‌شود که امری به نام ماهیت نه موجود و نه معدوم باشد و زمانی که امری نه موجود و نه معدوم باشد بدین معناست که هم وجود و هم عدم از آن مرتفع می‌شود و چون رفع وجود و عدم از آن جایز است، لذا به امری دست یافته‌ایم که مستلزم رفع نقیضین است و از آنجا که ارتفاع نقیضین به اجتماع نقیضین بازمی‌گردد، این امر به لحاظ اجتماع نقیضین نیز محال است. در پاسخ به این سؤال گفته‌اند آنچه در تعریف ماهیت از آن سلب می‌شود مطلق هستی نیست بلکه مقید هستی است. به بیان دیگر، آنچه ماهیت از اتصاف بدان بازمی‌ماند وجود در همان مرتبه ماهیت است و وجود در همه مراتب نیست تا توهم امکان ارتفاع نقیضین شود. در این تعریف، مطلق هستی از مرتبه نفی نمی‌شود بلکه هستی مقید به محدوده ذات و وجود در مرتبه ماهیت سلب می‌شود. لذا گفته‌اند برای آن که توهم ارتفاع نقیضین مطرح نشود به جای این که در زبان طبیعی قید «حیثیت» را بر «سلب» مقدم کنیم باید سلب را بر حیثیت مقدم کنیم. برخی از این مسئله با عنوان تفاوت «قید نفی» و «قید منفی» یاد کرده‌اند. توضیح آن که زمانی که دو طرف نقیضین از کل مراتب هستی ماهیت مرتفع می‌شوند از قبیل قید نفی است و این زمانی است که ادات سلب، متأخر از ادات حیثیت است و لفظ حیثیت مقدم بر لفظ

سلب است. اما زمانی که دو طرف نقیضین، از مرتبه ذات ماهیت مرتفع می‌شوند و عبارت سلب مقدم بر عبارت حیثیت می‌شود از قبیل قید منفی است (← ملاصدرا، بی تا: ۱۸۲). استاد جوادی آملی در این باره می‌نویسند:

برای تفهیم این مطلب که در قضیه سالبه، مطلق هستی از مرتبه نفی نمی‌شود بلکه هستی مقید به محدوده ذات و وجود در مرتبه ماهیت سلب می‌شود گفته شده است کلمه سلب را قبل از حیثیت و قد ذکر کنید تا این که مسلوب همان هستی مقید به یک حیثیت خاص باشد. به این صورت که گفته شود: "الماهیه لیست من حیث هی موجوده و لا معدومه"؛ به این معنا که گرچه ماهیت، در خارج یا موجود است یا معدوم، لیکن ماهیت وجود و عدم را و به طور کلی هیچ صفتی را که جزء ذات آن محسوب گردد ندارد. در این بیان، مطلق وجود، عدم یا دیگر اوصاف از ماهیت سلب نمی‌شود بلکه آن وجود و عدمی که جزء ماهیت و مقید به ذاتی بودن باشد، از ماهیت سلب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۱۶؛ ۱۳۸۷: ج ۲-۱، ۱۰-۱۲، ۱۹-۲۲).

شیخ در همین باره نکته‌ای بیان می‌کند که خالی از فایده نیست:

فاد سئلنا عن الفرسیه لطرفی التقیض مثلا، هل الفرسیه الف او لیس بالف؟ لم یکن الجواب الا السلب لای شیء کان. لیس علی ان السلب بعد "من حیث" بل علی انها قبل "من حیث". او لیس یجب ان یقال: "الفرسیه من حیث هی لیست بالف بل لیست من حیث هی فرسیه بالف و لا شیء من الاشیاء". فان کان طرفا المساله عن موجبتین لا یخلو منهما شیء لم یلزم ان نجیب عنهما البتة (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۲۰۰-۲۰۱).

استاد جوادی آملی درباره بیان شیخ می‌فرمایند:

بوعلی سینا قدس سره در فصل اول از مقاله پنجم *الهیات شفا* نکته‌ای را بیان می‌دارد که صدرالمتألهین رحمه الله نیز آن را بعد از بیان فائده تقدم سلب بر حیثیت ذکر می‌نماید و آن نکته این است که: اگر از ما سؤال و پرسش نمایند که ماهیت واحد یا کثیر است؟ چون دو طرف سؤال به ایجاب و سلب نبوده و هر دو ایجابی است لازم نیست که به این سؤال پاسخ دهیم؛ زیرا محاوره و درک عرفی در این موارد بر این پندار است که نفی یکی به معنای اثبات دیگری است و حال آن که پاسخ صحیح، نفی و سلب هر دو بخش است. نکته فوق در مواردی که دو طرف سؤال و جواب، ایجاب محض نبوده و یکی از آن دو معدوله باشد نیز صادق است [یعنی لازم نیست که پاسخ دهیم] مانند وقتی که گفته می‌شود: انسان یا الف و یا لالف است، زیرا با کذب یکی از دو طرف سؤال، تنها در صورتی طرف دیگر، آن چنان که مطابق و مورد انتظار عرف محاوره است، صدق می‌نماید که آن طرف سلب بسیط، نقیض طرف اول باشد نه موجب معدوله (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۲-۱، ۲۱-۲۲).

به زبان ساده‌تر می‌توان گفت که زبان طبیعی با تقدیم قید حیثیت بر قید سلب باعث این توهم شده است که فهم عرفی گمان کند که ماهیت بالضروره به یکی از دو وصف متقابل متصف است در حالی که ماهیت در مقام واقع به یکی از دو وصف متصف است ولی در مقام ذات و فی حد نفسه متصف به صفتی از صفات نیست. استاد جوادی آملی دلیل اجتناب از پاسخ به پرسش‌های از نوع فوق در منطق پرسش ابن سینا را چنین بیان می‌کند:

دلیل اجتناب از پاسخ‌گویی در موارد یادشده، این است که به نظر عرف، اتصاف ماهیت به یکی از دو وصف متقابل ضرورت دارد و ماهیت به لحاظ واقع هیچ‌گاه خالی از اتصاف به یکی از دو وصف متقابل نیست (همان: ۲۲).

شواهد زبانی نشان می‌دهد که آخوند در حکمت متعالیه بر اساس مبانی عقلانی و برهانی از زبان طبیعی و فهم عرفی فاصله می‌گیرد و به سوی فهم منطقی که برآمده از حکمت متعالیه است رهسپار می‌شود. علاوه بر این شواهد موضوعی، مصدق آن است که وی نه تنها بر مدار عرف و فهم عرفی سخن نگفته است، بلکه اگر جایی سخن از مبانی فهم عرفی می‌شود یا از باب مماشات با قوم است یا از جهت حیث تعلیمی و یا از باب نظریه قبض و بسط فلسفه اسلامی به این نظریه در ادامه اشاره خواهیم کرد و گرنه حکیم متعالیه هیچ‌گاه حقیقت را بر اساس مبانی فهم عرفی هم‌چون اهل لغت و فهم عامه بنا نمی‌کند، بلکه آنچه میزان و معیار برای حکیم است مبانی عقلی، برهانی، و منطقی است که در زبان منطقی بروز می‌یابد.

۶. کوچک‌ترین واحد معناداری نزد ملاصدرا

بحث از کوچک‌ترین واحد معناداری نزد آخوند با بحث از تصور و تصدیق و نسبت آن‌ها پیوند دارد. به زبان دیگر، مسئله این است که آیا کوچک‌ترین واحد معناداری تصورات اند که تصدیقات فرع بر آن‌ها هستند، یا این که تصدیقات هستند که واحد معناداری محسوب می‌شوند. رأی آخوند در این زمینه رأیی ابتکاری است که فقط در پرتو حکمت متعالیه صدرایی می‌توان بدان دست یافت. پیش از پرداختن به تصور و تصدیق و تقدیم و تأخر آن‌ها لازم است تا به مقدمه‌ای مهم در باب سه اصطلاح مهم در حکمت متعالیه و تفاوتی که میان آن‌ها وجود دارد اشاره‌ای داشته باشیم. تفکیک «ماهیت» از «مفهوم» و ارتباطی که این دو با «معنا» دارند به هرچه روشن شدن زوایای بحث کمک می‌کند.

از جمله مبادی تصویری که در فصل سوم/سفر ذکر شده است اشاره به سه اصطلاح معنا، ماهیت، و مفهوم است. «معنا» آن چیزی است که در ظرف ادراک و تصور انسان قرار می‌گیرد و قصد و آهنگ را به دنبال دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱-۱، ۲۷۷). لذا از نظر آخوند، خود معنا، هستان و شیئی قلمداد می‌شود که یک چیز است و این «چیز بودن» حاکی از عینیت معناست. این هستان عینی با ادراک انسانی پیوندی ناگسستنی دارد و عینیت آن با ذهنیت انسانی گره خورده است. قرار گرفتن معنا در ظرف ادراک به معنای ذهنی بودن آن نیست، بلکه بدین معناست که معنا به عنوان یک هستان عینی در ظرفی از ظروف تحقق پیدا کرده است. ظاهر شدن معنا در ظرفی از ظروف و مرتبه‌ای از مراتب به معنای محدود بودن معنا به آن مرتبه نیست و نیز به معنای حمل عوارض و خصوصیات آن مرتبه در «معنا» نیست بلکه معنا از آن حیث که موجودی عینی است و به سبب ویژگی ماهوی‌ای که دارد در هر مرتبه‌ای از مراتب محقق است و خصوصیات و عوارضی که به معنا نسبت داده می‌شود اولاً و بالذات از آن مرتبه و ظرف است و ثانیاً و بالعرض به معنا سرایت داده می‌شود.^۷ در غیر این صورت معنا از این حیث که امری لابشرط است متصف به هیچ کدام از مراتب و ظروف نیست تا گمان شود که معنا محدود به مرتبه و ظرفی خاص است. به بیانی دیگر، معنا را به عنوان هستان و موجودی عینی می‌توان لابشرط و بشرط لا و بشرط شیء ملاحظه کرد. معنا از حیث لابشرطی با تمام مراتب متحد است و در هر ظرف و مرتبه‌ای احکام آن ظرف را به خود می‌گیرد و از آن چه «لابشرط اجتماع مع الف شرط» است معنا به عنوان امری ماهوی با مراتب گوناگون، حیث‌ها، و جهات گوناگون پیدا می‌کند. معنا از حیث بشرط لایی متصف به احکام و خصوصیات این مرتبه خاص نیست و در لحاظ بشرط شیء معنا متصف به احکام و خصوصیات مرتبه است. این سخن را به وجهی دیگر نیز می‌توان گفت و آن این‌که: معنا گرچه در حیث بشرط لایی، بشرط لای از مرتبه‌ای از مراتب است لیکن در وجه بشرط شیئی، ذهن آن ماهیت بشرط لا را که مقید به مرتبه و ظرف نبود به احکام و عوارض ظرف متصف می‌گرداند. به زبان ساده، گرچه ماهیت از یک جهت اولاً و بالذات به مرتبه و خصوصیات آن منتسب نمی‌شود، لیکن از جهت و لحاظ دیگر به واسطه مرتبه، خصوصیات آن مرتبه و ظرف را پیدا می‌کند. حاصل آن‌که می‌توان گفت که ذهنی بودن معنا به معنای سوپژکتیو بودن و بشرط شیء بودن آن نیست بلکه در لحاظ بشرط شیء معنا، مقسم که همان معنای لابشرط مقسمی است وجود دارد و حضور معنای لابشرط مقسمی معنا را از ذهنی محض بودن رها می‌کند. کسانی که حکم به ذهنی بودن معنا نزد فیلسوفان مسلمان کرده‌اند نه تنها از حیث لابشرطی معنا غفلت کرده‌اند بلکه احکام و عوارضی که از حیث

بشرط شیءای به مرتبه اولاً و بالذات و به معنا ثانیاً و بالعرض نسبت داده می‌شود را به حیث‌ها و لحاظ‌های گوناگون ماهیت هم‌چون بشرط لا و لا بشرط مقسمی و قسمی نسبت داده‌اند و این امر چیزی جز خلط لحاظ‌ها و حیثیات نیست.

لذا می‌توان گفت که آخوند معنا را در وجه اسمی آن و نه وجه فعلی آن به معنای هستان عینی‌ای می‌داند که با ادراک انسانی ارتباط دارد و ملازم با قصد و آهنگ است. مفهوم و ماهیت هر دو بر حسب معنا تعریف می‌شوند یعنی هم ماهیت نوعی معناست و هم مفهوم نوعی معناست. ماهیت معنای لا بشرطی است که با حفظ ذات و ذاتیات خود به وجودهای گوناگون عینی و ذهنی موجود می‌شود. ماهیت در اصطلاح «ما یقال فی جواب ماهو» است یعنی چیزی که در پاسخ به چیستی اشیا حمل می‌شود. خصیصه ماهیت قابلیت نقل و انتقال آن به ذهن و از یک ذهن به ذهن دیگر است. بنابراین ماهیت می‌تواند با حفظ ذات و ذاتیات خود به انحای وجود ذهنی و عینی موجود شود. حکیم متأله حاج ملاهادی سبزواری با نظر به توان تبدیل وجود ماهیت می‌گوید:

للشی غیر الکون فی الاعیان کون بنفسه لدی الازهان

یعنی برای ماهیت غیر از آن هستی که در اعیان خارجی هست هستی دیگری در ذهن آدمی هست. حکیم سبزواری به این نکته اشاره می‌کند که تبدیل وجودی ماهیات موجب تغییر ذات آن‌ها نمی‌شود. یعنی ماهیات و ذات آن‌ها در وجودات خارجی که منشأ اثر هستند و در وجودات ذهنی که فاقد آن آثار خارجی‌اند به گونه‌ای یکسان محفوظ است.^۸ اما مفهوم زمانی که در مقابل ماهیت به کار می‌رود معنایی است که گرچه در خارج محکی و مصداق دارد و لیکن فاقد فرد است.^۹ بنابراین مفهوم مانند ماهیت نیست که بتواند به دو وجود ذهنی و عینی یافت شود بلکه وجود آن ذهنی و مصداق آن خارجی است (همان: ۲۷۸). ذکر این نکته لازم است که این سخن که وجود مفاهیم همواره ذهنی و مصداق آن‌ها خارجی است در نگاه نخست است. به زبان ساده، این که وجود محمولی معقولات ثانیه فلسفی در ذهن و اتصاف یا وجود رابط آن‌ها در خارج باشد قول معهود حکما و برخی از نوصدراییان است که البته ذهنی بودن در آن به معنای شخصی و سوژکتیو بودن نیست. اما در نگاه دقیق‌تر و بر اساس برهانی که آخوند بر اساس ضرورت تحقق رابط در ظرف وجود طرفین ارائه می‌دهد معقولات ثانیه فلسفی نیز از عروض و وجودی محمولی در خارج برخوردار خواهند بود. به زبان ساده، عروض ذهنی معقولات ثانیه فلسفی در نگاه عمیق حکمت متعالیه مبدل به عروض خارجی این دسته از مفاهیم می‌شود که مبتنی بر برهان است.^{۱۰} به بیانی دیگر، مفاهیم غیرماهوی یا معقول‌های ثانی در نگاه ادق دارای وجود

عینی هستند هرچند که وجود عینی آن‌ها به معنای مرتبه داشتن آن‌ها در خارج باشد و مرتبه داشتن نیز به معنای مصداق داشتن است. مرتبه داشتن معقولات ثانیه فلسفی غیر از فرد داشتن مفاهیم ماهوی است. در واقع مرتبه امری وجودی است و به وجود بازمی‌گردد در حالی که فرد با ماهیت ارتباط می‌یابد. نکته مهمی که در این میان وجود دارد این است که رابطه میان مفهوم و مصداق همانند رابطه میان ماهیت ذهنی و خارجی نیست. به زبان دیگر، رابطه مفاهیم ماهوی با افراد خود همانند رابطه مفاهیم غیرماهوی با مصداق خود نیست. به دیگر بیان، به همان معنایی که مفاهیم غیرماهوی بر معنای خود صدق می‌کنند مفاهیم ماهوی بر افراد خود صدق نمی‌کنند و این به علت تفاوت عمیقی است که میان مفاهیم غیرماهوی یا معقولات ثانیه اعم از فلسفی و منطقی و مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی وجود دارد. هرچند در نگاه عمیق و ادق عروض مفاهیم غیرماهوی مانند معقولات ثانیه فلسفی مانند مفاهیم ماهوی و معقولات اولی امری خارجی است یعنی وجود محمولی آن‌ها در خارج است، اما وجود محمولی معقولات ثانیه فلسفی به معنای مرتبه داشتن است و وجود محمولی معقولات اولی مفاهیم ماهوی به معنای فرد داشتن است.^{۱۱} به زبان ساده، گرچه مفاهیم ماهوی و غیرماهوی هر دو عروض خارجی دارند اما عروض خارجی‌شان به معنای واحدی نیست. وجود به معنای یک معقول ثانی فلسفی مرتبه ای از خارج را به خود اختصاص داده است هم‌چنان که امکان، ضرورت و دیگر مفاهیم غیرماهوی چنین‌اند یعنی حظ و بهره‌ای از وجود دارند لیکن مرتبه داشتن معقولات ثانیه فلسفی به معنای فرد داشتن نیست. آخوند با اثبات این مطلب که معنای مفاهیم غیرماهوی خارجی است به امر مهمی اشاره دارد و آن تفاوت مهمی است که میان مراتب مختلف معنا و هستی آن برقرار است. مفهوم و ماهیت هر دو معنا هستند، اما مفهوم معنایی است که از حیث معرفت‌شناسی از نظر درجه انتزاع پس از معقولات اولی و ماهیت قرار می‌گیرد. به دیگر سخن، ماهیت معنایی است که از حیث معرفت‌شناسی از یک حیث مقدم بر معنایی است که از معقولات ثانیه فلسفی اخذ می‌شود. به عبارت دیگر، معقولات اولی منشأ انتزاع معقولات ثانیه فلسفی است. هرچند معنایی که در معقولات ثانیه فلسفی و مفاهیم غیرماهوی یافت می‌شود اعم از معنایی است که در مفاهیم ماهوی و معقولات اولی است. من به این فرضیه نام «نظریه تشکیکی معنا» را می‌دهم؛ چراکه بر اساس آن معنا هم بر ماهیت و معقولات اولی اطلاق می‌شود و هم بر مفاهیم غیرماهوی و معقولات ثانیه اعم از فلسفی و منطقی. مراتب معنا حاکی از آن است که معنا در عین این که در مراتب مختلف مفاهیم ماهوی و غیرماهوی امری مشترک است که پیش‌تر از آن به‌عنوان امر جامع و روح معنا تعبیر کردیم، در عین حال معنا امری مختلف و ذومراتب است و در

هر مرتبه ای خصوصیات مربوط به آن مرتبه را داراست اما این مانع از آن نیست که ما امر جامعی میان مراتب مختلف لحاظ کنیم که حافظ معنا در مراتب مختلف است. به نظر می‌رسد که این معنای واحد که جامع مراتب مفاهیم ماهوی و غیرماهوی است به وجود بازگشت می‌کند هر چند که در همین وجود است که مراتب مختلف از هم متمایز می‌شوند. به زبان ساده، می‌توان گفت که معنا خود از مفاهیم و معقولات ثانیه فلسفی است لیکن درجه انتزاع آن متأخر از وجود از نظر مفهوم است هر چند که به لحاظ مصداقی معنا وجود متحدند.

در نتیجه می‌توان گفت که ماهیت و مفهوم یا معقولات اولی و ثانوی همان معانی هستند، لیکن اطلاق آن‌ها به صورت تشکیکی است و این به سبب معقول ثانی بودن معناست. گفتنی است که این مطلب راجع به وجه اسمی معناست و این مطلب که «معنا چیست»، هر چند که وجه اسمی معنا با وجه فعلی آن مرتبط است.

با ذکر این مقدمه اکنون می‌توان گفت که واحد معناداری نزد آخوند کدام یک از تصور و تصدیق است. توضیح آن‌که هر کدام از معقولات اولی و مفاهیم ماهوی و معقولات ثانیه فلسفی و مفاهیم غیرماهوی در جایگاه‌های مختلف یک قضیه قرار می‌گیرند. مثلاً ماهیات به عنوان موضوع و مفاهیم غیرماهوی به عنوان محمول و جهت قضیه قرار می‌گیرند. اکنون پرسش این است که تصور هر یک از موضوع و محمول به تنهایی معنادار است یعنی تصور موضوع معنا دارد و تصور محمول هم معنا دارد و تصور رابط هم معنایی دارد از یک طرف و هیئت تألیفه‌ای که میان موضوع و محمول و رابطه برقرار می‌شود هم از طرف دیگر معنایی دارد که بدان تصدیق^{۱۲} می‌گویند. تصورات اعم از ماهوی و غیرماهوی تشکیل دهنده تصدیقات‌اند. این تشکیل دهنده در زبان قدما به دو صورت شرط و شطر مطرح شده است. یعنی بر اساس این که تصدیق فرع بر تصور است از یک نظرگاه تصورات به عنوان شروط تصدیق قلمداد شده‌اند و از نگاه دیگر جزء و شطر دیگری از تصدیق. شطر به معنای این است که تصورات به عنوان اجزای تصدیق محسوب شوند و شرط به معنای آن است که تصورات شرط‌های تشکیل دهنده تصدیق‌اند.

به هر حال چه تصورات را شرط و چه جزء و شطری از تصدیق لحاظ کنیم باید واحد معناداری را تصورات بدانیم. لذا نسبت میان تصورات و تصدیقات بسیار حائز اهمیت است. این که چه رابطه‌ای میان تصدیق و تصور وجود دارد در پاسخ به پرسش معناداری راه‌گشاست. ما قبل از پاسخ ابتکاری آخوند به نظریاتی که درباره نسبت تصور و تصدیق مطرح شده است نگاهی می‌اندازیم و پس از آن رأی آخوند را که جمع میان تصور و تصدیق است مطرح می‌کنیم.

۷. دیدگاه‌های مختلف در باب نسبت تصور و تصدیق

در باره تصدیق و تصور و ارتباط آن‌ها به‌عنوان اموری معرفتی می‌توان گفت که معارف و علوم دو دسته‌اند: دسته‌ای بدیهی و دسته‌ای نظری‌اند. تصورات و تصدیقات ذیل هر دو دسته جای می‌گیرند، لذا ما هم با تصورات بدیهی و تصورات نظری و هم تصدیقات بدیهی و تصدیقات نظری سروکار داریم. میان تصورات نظری و تصدیقات نظری از یک سو و تصورات و تصدیقات بدیهی از سوی دیگر تفاوت مهمی وجود دارد و آن این‌که تصدیقات اعم از نظری و بدیهی جمله خبری هستند و به اعتبار حکم متصف به صدق و کذب می‌شوند اما تصورات بدیهی و نظری فاقد این ویژگی‌اند. داشتن یا نداشتن ویژگی قابلیت صدق و کذب در علوم سبب شده است تا منطق‌دانان علم را به تصور و تصدیق تقسیم کنند (سلیمانی امیری، ۱۳۹۰: ج ۱، ۳۳).

در آثار فارابی و پس از او در آثار ابن‌سینا علم به تصور و تصدیق تقسیم شده است. این تقسیم سبب شده است که ابن‌سینا در تنظیم مباحث منطقی راه دیگری اتخاذ کند و با جدا کردن مبحث تعریف از کتاب برهان، بدان فصل مستقلی اختصاص دهد (همان: ۳۴). گفته می‌شود که این تقسیم در آثار ارسطو مشهود نیست و تنها رگه‌هایی از آن در دو کتاب *تحلیلات اولی و النفس* یافت می‌شود. منطق‌دانان پس از فارابی به جز شیخ اشراق و پیروان وی این تقسیم را پذیرفته‌اند و تصور و تصدیق را اقسام علم دانسته‌اند (همان: ۳۵).

تقسیم علم به تصور و تصدیق در میان منطق‌دانان مسلمان باعث بروز پارادوکس‌هایی شده است. در مجموع چهار پارادوکس یا متناقض‌نما پیرامون نسبت تصور و تصدیق مطرح شده است. ما هر یک از این پارادوکس‌ها و برخی از پاسخ‌های آن‌ها را در ابتدا ذکر می‌کنیم و پس از آن به پاسخ آخوند اشاره می‌کنیم که به نوعی جامع تمام این پاسخ‌هاست.

۱.۷ پارادوکس تقسیم شیء به خود و غیر خود

این پارادوکس ناظر به تقسیم علم به تصور و تصدیق است. اگر علم را که به معنای تصور است به تصور و تصدیق فرض کنیم آن‌گاه محذور تقسیم شیء به خود و غیر خودش مطرح می‌شود. لذا این پارادوکس به صورت یک گزاره شرطی به صورت رفع تالی شکل می‌گیرد که دلیل رفع تالی با مدعای ما متناقض است. دلیل رفع تالی این است که شیء به خودش و غیر خودش تقسیم نمی‌شود؛ چراکه یکی از شرایط تقسیم آن است که میان اقسام و مقسم باید تفاوت باشد و عینیت مقسم با یکی از اقسام خودش محال است. از طرف

دیگر، مدعای ما آن است که علم تصویری مقسمی به تصور قسمی و تصدیق قسمی منقسم شده است و میان مدعای ما در مقدم و دلیل رفع تالی تناقض وجود دارد. مرحوم علامه حلی در پاسخ به این اشکال تصور را مشترک لفظی دانسته است. وی تصور مقسمی را امری لایبشرط از حکم عدم آن و به عبارت دیگر تصور مقسمی را به معنای حصول ذهنی بدون تقیید به حکم و عدم آن در نظر گرفته است. از سوی دیگر، تصور قسمی را به معنای حصول ذهنی مقید به عدم حکم یا همان تصور بشرط لا می‌دانند و از آنجا که تصور مقسمی یک معنا دارد که همان لایبشرط از حکم و عدم آن است و تصور قسمی معنای دیگری دارد که همان بشرط لای از حکم است، لذا تصور به خودش و غیر خودش تقسیم نمی‌شود (حلی، ۱۴۱۲: ۱۸۳-۱۸۴ به نقل از همان).

۲.۷ پارادوکس شرط و/ یا شطر بودن تصور برای تصدیق

برخی از منطقدانان تصدیق را امری مرکب می‌دانند و چون تصدیق فرع بر تصور است، تصورات را به عنوان اجزا و جزئی از تصدیق قلمداد کرده‌اند. برخی مثل فخر رازی تصدیق را مرکب از سه جزء تصویری موضوع و محمول و تصور حکم می‌دانسته است و برخی دیگر مرکب از چهار جزء دانسته‌اند و تصور نسبت را هم اضافه کرده‌اند (همان: ۱۸۳).

در مقابل دسته اول که تصدیق را امری مرکب دانسته‌اند، برخی تصدیق را امری بسیط دانسته‌اند و تصورات مختلف را شرط و نه جز تصدیق دانسته‌اند. خواه تصدیق را مرکب خواه آن را بسیط بدانیم در تقسیم علم به تصور و تصدیق، قسیم شیء را جزء یا شرط دیگر دانسته‌ایم در حالی که دو قسیم یک‌جا جمع نمی‌شوند.

به این پارادوکس نیز مشابه پارادوکس اول پاسخ گفته‌اند. بدین صورت که آنچه جزء یا شرط تصدیق به‌شمار می‌آید تصور به معنای لایبشرط از حکم است، در حالی که تصور به معنای بشرط لای از حکم قسیم تصدیق است و جزء یا شرط آن محسوب نمی‌شود (همان: ۱۸۳-۱۸۴؛ الرازی، ۱۳۸۲: ۴۲-۴۳).

۳.۷ پارادوکس فعلی و/ یا انفعالی بودن تصدیق

برخی مانند شیخ اشراق تقسیم علم به تصور و تصدیق را نپذیرفته‌اند. بر اساس نگاه شیخ اشراق، تصدیق همان حکم است و حکم به معنای ایقاع نسبت در موجه و قطع نسبت در

سالبه است. وی تصدیق را از سنخ علم به معنای انفعالی آن نمی‌داند، بلکه از نظر ایشان تصدیق یک فعل نفسانی است که متعلق علم قرار می‌گیرد و علمی که به تصدیق تعلق می‌گیرد خود نوعی علم تصویری است (سهروردی، ۱۳۸۵: ۶۲۳)؛ لذا شیخ اشراق اساساً تصدیق را از تقسیم بیرون می‌برد، چون از سنخ علم فعلی است و نه انفعالی. وی تقسیم علم را به تصور و تصدیق این‌گونه تفسیر می‌کند که اگر علم را به اعتباری تصور با حکم در نظر بگیریم و در اعتباری دیگر تصور بدون حکم را در نظر بگیریم آن‌گاه تصدیق از مقوله علم نیست (همان: ۶۲۱-۶۲۲).

۴.۷ پارادوکس تعریف تصدیق به ادراک با حکم

برخی از منطق‌دانان تصدیق را امری مرکب از اجزای چهارگانه تصور موضوع، تصور محمول، تصور نسبت حکمیه و حکم دانسته‌اند. کسانی مانند خونجی، ارموی و دبیران کاتبی قزوینی از این دسته‌اند. از نظر این افراد علم اگر ادراکی ساده باشد تصور است و اگر به همراه آن علم حکم به نفی یا اثبات وجود دارد، تصدیق است (خونجی، ۱۳۷۲-۱۳۷۳: ۴؛ ارموی، ۱۳۷۲: ۷؛ حلی، ۱۴۱۲: ۱۸۲ به نقل از سلیمانی امیری، ۱۳۹۰: ۳۹).

اگر قسیم تصور که همان تصدیق است را به «ادراک با حکم» تعریف کنیم پارادوکس‌هایی به وجود می‌آیند. برخی از این پارادوکس‌ها به تعریف تصدیق بازمی‌گردند و به رأی کسانی بازمی‌گردند که تصدیق را مرکب می‌دانند:

۱. اگر تصدیق نفس حکم باشد یعنی خود حکم باشد اطلاق عبارت «ادراک با حکم» بر آن صادق نیست و اگر تصدیق مجموع مرکب از تصورات سه‌گانه و حکم باشد باز هم ادراک همراه با حکم بر آن صادق نیست؛ زیرا حکم به دلیل تقدم جزء بر کل، سابق بر تصدیق است نه همراه با آن (سلیمانی امیری، ۱۳۹۰: ۴۰).

۲. تصدیق یا نفس حکم است یا مجموع ادراکات با حکم و در هر حال تصدیق مندرج در علم به معنای کیف نفسانی یا مقوله انفعال نیست؛ زیرا حکم فعل نفس است و از سنخ علم و کیف نفسانی نیست؛ چراکه علم به معنای فعل نفس امری حضوری و وجودی و فرامقولی است. ولی علم به معنای کیف نفسانی یا انفعالی امری ماهوی و مقولی است.

۳. اگر تصدیق مرکب باشد لازم می‌آید که گاهی تصدیق از قول شارح به دست آید. به عکس، گاهی تصور از حجت به دست آید؛ زیرا هرگاه در تصدیقی حکمی بدیهی باشد و

تصور یکی از دو جزء تصدیق مجهول، آن‌گاه این تعریف متوقف بر قول شارح یا منطبق تعریف است و اگر حکم که نوعی تصور است مجهول باشد و تصورات اجزای آن معلوم باشند اکتساب آن به حجت متوقف است (الرازی، بی تا: ۸).

۴. ادراکات چهارگانه علوم متعدّدند و مندرج در یک علم نیستند (همان: ۹).

۸. پاسخ آخوند: عینیت وجودی تصور و تصدیق و غیریت ماهوی آن‌ها

بر اساس نظریه قبض و بسط فلسفه اسلامی، حکمت متعالیه تفصیل حکمت‌های پیشین است و در ضمن تمام حکمت‌های پیشین به‌نحو اجمالی و بسیط در آن وجود دارند. چنان‌که آخوند تلاش می‌کند تا نظریه‌هایی را که در مسائل گوناگون به‌عنوان پاسخ به مسئله‌ای واحد داده شده است به‌گونه‌ای جمع کند که بر اساس قاعده «الجمع مهما امکان اولی من الطرد» گام بردارد و هم‌چنین علاوه بر پاسخ‌های ارائه‌شده، پاسخی نو و ابتکاری را مطرح می‌کند که علاوه بر جامعیت و رای پاسخ‌های گوناگون است.^{۱۳}

رای آخوند مبتنی بر تفکیک دو نوع نگاه به مسئله تصور و تصدیق و نسبت آن دو است. به‌نظر ملاصدرای شیرازی به دو گونه می‌توان به تصور و تصدیق نگاه کرد. یکی لحاظ ماهوی است که در آن تصدیق یک چیز و تصور چیز دیگری است که اجزای تصدیق به‌شمار می‌آیند. دیگری لحاظ وجودی است که در آن تصدیق و تصور امری واحد و از مقوله وجود هستند و فرق آن‌ها به اعتبار و حیث‌های مختلف است. ادعای صدرالمتألهین آن است که تصور از حیث و لحاظ جعل و وجود عین تصدیق ولی از حیث ماهوی و تحلیل داخل در آن است. به زبان دیگر، در مقام ثبوت هر دو امری واحد و عین هم هستند، ولی در مقام اثبات است که تصور به‌عنوان جزء داخل در تصدیق است.

بر اساس تفکیک حیث‌ها و لحاظ‌ها می‌توان گفت که حصول صورت شیء نزد عقل که همان وجود آن برای عالم است به دو گونه اعتبار می‌شود و به دو لحاظ می‌توان آن را نگریست. زمانی که صورت را قطع نظر از حکم و عدم آن لحاظ می‌کنیم که تصور است و در این باب گفته نمی‌شود که صورت ذهنی را بدون حکم در نظر می‌گیریم که محذور شرط یا جزء بودن تصور برای تصدیق مطرح شود. به زبان ساده، میان لحاظ عدم اعتباری و اعتبار عدم فرق هست و در این جا ما به نحو عدم اعتبار تصور را لحاظ می‌کنیم (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳۱۲).

اگر همان صورت واحد را همراه با حکم و عدم آن اعتبار کنیم تصدیق می‌شود (همان).

به دیگر بیان، گرچه وجود تصور و تصدیق امری واحد است اما همین وجود واحد در لحاظها و اعتبارهای ماهوی است که دو تا می‌شوند. بر اساس نظریهٔ حیث‌ها، نسبتی که میان تصور و تصدیق مطرح می‌شود و تصدیق را فرع بر تصور برمی‌شمرد و گاهی تصورات را اجزای تصدیق می‌داند و گاهی تصورات را شرط تصدیق می‌داند، در مقام اثبات و لحاظ ماهوی است که مطرح می‌شود، در حالی که از حیث وجود تصور همان تصدیق و تصدیق همان تصور است.^{۱۴}

ملاصدرا نظریهٔ خود را بر اساس نظریهٔ قبض و بسط در دو سطح مطرح می‌کند. در سطح نخست سعی می‌کند که تمام پاسخ‌هایی را که به مسئلهٔ نسبت تصور و تصدیق داده شده است جمع کند و بر اساس اصل مماشات به آن‌ها پاسخ دهد. در سطح دوم سعی می‌کند نظریهٔ خودش را که ناظر به معنایی فراتر است مطرح کند. در واقع آخوند تمام پاسخ‌هایی را که به مسئلهٔ نسبت میان تصور و تصدیق مطرح شده‌اند بر اساس لحاظ ماهوی می‌داند و در گام اول سعی می‌کند که از طریق مماشات با قوم آن پاسخ‌ها را به پاسخ مورد نظر خود نزدیک سازد و در نهایت در گام و سطح دوم نظریهٔ خود را که هم جامع نظریات پیشین و هم متفاوت از آن‌هاست ارائه دهد. این شیوه و تئوری در غالب آثار مرحوم آخوند و ره‌یافتی که ایشان به مسائل دارند ره‌گشاست و غفلت از آن سبب عدم دریافت مقصود ایشان خواهد شد. به زبان ساده، می‌توان گفت که تحلیل مرحوم آخوند در باب نسبت تصور و تصدیق را در دو مقام می‌توان مطرح کرد. مقام اول ناظر به جمع میان نظرات گوناگون به کمک نظریهٔ لحاظ‌های ماهوی است و مقام دوم ناظر به طرح حیث وجودی و لحاظ وجودی است که نظریات پیشین از آن غافل بوده‌اند.^{۱۵} لذا می‌توان گفت که در گام اول حصول صورت شیء در عقل، که همان علم است، یا تصویری است که حکم نیست یا تصویری است که عین حکم یا مستلزم حکم به معنای دیگر، یعنی ایقاع و انتزاع نسبت، است و تصور دوم تصدیق نامیده می‌شود تصور اول تصور نامیده می‌شود (سلیمانی امیری، ۱۳۹۰: ۴۲).

آخوند در جمع میان اقوال دیگران می‌گوید:

این مراد [قول بالا] قول محققانی است که گفته‌اند علم یا تصور صرف است یا تصویری همراه با حکم (تصدیق) است؛ زیرا مقصود آنان، این نیست که هر یک از تصور و حکم در عقل، وجودی غیر از وجود دیگری دارد یا یکی [تصور] شرط و یا جزء و دیگری [تصدیق] مشروط به آن یا مرکب از آن است بلکه معیت تصور و حکم در ظرف تحلیل ذهنی بین جنس تصدیق و فصل آن است (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳۱۳-۳۱۴).

وی با تمایز میان سه امر ذیل اثبات می‌کند که تصدیق یا همان تصویری که عین حکم است نوعی علم است و آن سه امر عبارت‌اند از:

۱. خود حکم به معنای ایقاع نسبت در موجهه یا انتزاع نسبت در سالبه که از افعال نفسانی است نه از قبیل علمی حصولی و صور ذهنی؛
۲. تصور حکم به معنای ایقاع و انتزاع نسبت که از قبیل علم حصولی و تصویری است؛
۳. تصویری که از حکم منفک نیست و مستلزم آن است و این تصور همان تصدیق است (سلیمانی امیری، ۱۳۸۹: ۲۲).

مراد از حکم در عبارت صدرالمتهلین اذعان و اعتراف کردن نیست بلکه در حمله به معنای «این آن بودن» و در شرطیه به معنای «مصاحبت یا معاندت» است. به عبارت دیگر، وقتی شیئی را لحاظ می‌کنیم آن را سفید می‌یابیم در واقع ادراک کرده‌ایم که هم «این شیء است» و هم «آن سفید است» و بر اساس رابطه اتحاد در حمل می‌گوییم که «این شیء سفید است» خود نسبت اتحادی «این آن است» غیر از اعتراف و اذعانی است که پس از ادراک می‌کنیم یعنی به لحاظ اثباتی ملزوم حکم به معنای اذعان است و بالعکس حکم به معنای اذعان و اعتراف لازم نسبت اتحادی است. حکم به معنای اول از سنخ علم است و قسیم تصور است که همان حکم به معنای نسبت اتحادی است ولی حکم به معنای اعتراف و اذعان فعل و عمل نفس است.

حاصل آن‌که می‌توان گفت که به لحاظ ماهوی تصور مقدم بر تصدیق است، ولی به لحاظ وجودی تصور همان تصدیق و تصدیق همان تصور است. با توجه به تفکیک فوق واحد معناداری نزد آخوند در نگاه دقیق هم تصور و هم تصدیق است. به زبان ساده، کوچک‌ترین واحد معناداری هم تصور و هم تصدیق است؛ چراکه تصور و تصدیق به لحاظ وجودی امری واحدند و به لحاظ ماهوی و اعتبار است که مختلف می‌شوند. به بیانی دقیق‌تر می‌توان گفت که از حیث وجودی، علم چه تصویری چه تصدیقی، کوچک‌ترین واحد و واحد معناداری نزد آخوند است. لذا اگر واحد معناداری را نزد آخوند تصورات بدانیم دچار خلط و عدم تفکیک میان دو لحاظ ماهوی و لحاظ وجودی شده‌ایم. خلاصه می‌توان گفت که «مطلق علم» اعم از این‌که تصور یا تصدیق باشد نزد آخوند واحد معناداری قلمداد می‌شود.

۹. فاعل شناسا

اولین مسئله‌ای که در نسبت فاعل شناسا و معنا مطرح می‌شود بحث از عروض معقولات ثانیة فلسفی است. گفته شد که معنا، چه آن را ماهیت بدانیم چه مفهوم، از قبیل معقولات

ثانیة فلسفی است. لذا تعریفِ معقولاتِ ثانیة فلسفی اهمیت می‌یابد. ما ابتدا نظر معهود حکما درباره معقولاتِ ثانیة فلسفی را مطرح می‌کنیم و پس از آن به رأی مختار آخوند که رأی برخی از نوصدراییان هم‌چون علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی است خواهیم پرداخت. نشان خواهیم داد که بر مبنای عروضِ ذهنی معقولاتِ ثانیة فلسفی بر اساس نگاه برخی از نوصدراییان هم‌چون استاد مصباح یزدی به یک معنا نمی‌توان به عینیت معنا به عنوان معقولِ ثانی رأی داد هرچند به معنایی دیگر که همان تدقیق در ذهنی بودنِ معقولاتِ ثانی فلسفی است می‌توان محملی برای آن نظریه نیز دست و پا کرد.

نکته دیگری که گفتنی است این است که نسبت فاعل شناسا با معنا به‌عنوان معقولاتِ ثانی فلسفی در وجه اسمی معناست که مطرح می‌شود. به زبان دیگر، در وجه اسمی معناست که ما سخن از معقولاتِ ثانی فلسفی و ارتباط آن با فاعل شناسا را مطرح می‌کنیم. از سوی دیگر، وجه فعلی معناداری و نسبت آن با فاعل شناسا را در نظریه لحاظ‌ها مطرح خواهیم کرد.

نکته دیگری که مطرح خواهد شد پیرامون نسبت روان‌شناسی یا علم‌النفس و فلسفه منطقی است. با توجه به ارتباط مهمی که میان معرفت‌شناسی از جهت معقولاتِ ثانیة فلسفی و فلسفه منطقی از حیث نظریه معنا وجود دارد به نظر می‌توان در باب نسبت روان‌شناسی و معنا نظریه‌ای به‌عنوان نظریه بینابین مطرح کرد که بر اساس آن هم می‌توان نسبت روان‌شناسی و معنا را مشخص کرد و هم در پرتو آن نسبت فاعل شناسا با معنا می‌تواند مشخص شود.

۱۰. معقولِ ثانی: عروضِ ذهنی

تعریف حکما از معقولِ ثانی بدین صورت است: مفاهیمی که در ذهن تولید می‌شوند و در خارج مصرف می‌شوند.^{۱۶} به زبان ساده، معقولاتِ ثانیة فلسفی دسته‌ای از مفاهیم هستند که در ذهن به‌وجود می‌آیند و درباره مصادیق خارجی به‌کار می‌روند. حکما از تولید شدن این دسته از مفاهیم تعبیر به عروض و از مصرف شدن آن‌ها تعبیر به اتصاف کرده‌اند. مقصود از عروض همان وجود محمولی و منظور از اتصاف همان وجود رابط است. به تعبیر حکما مفاهیم به سه دسته معقولاتِ اولی، معقولاتِ ثانی فلسفی و ثانی منطقی تقسیم می‌شوند. معقولاتِ اولی عروض و اتصاف یا وجود محمولی و وجود رابطشان هر دو در خارج است، معقولاتِ ثانی فلسفی عروضشان در ذهن و اتصافشان در خارج است و معقولات

ثانی منطقی عروض و اتصافشان هر دو در ذهن است. لذا بر اساس نظر حکما می‌توان گفت که چون معنا یک معقول ثانی فلسفی است از عروض ذهنی برخوردار است. عروض ذهنی معنا به معنای آن است که معنا در ذهن فاعل شناسا ایجاد می‌شود؛ چراکه وجود محمولی این دسته از مفاهیم در ذهن است. نکته‌ای که در این میان گمراه‌کننده به نظر می‌رسد تعبیر «ذهنی بودن» معقولات ثانیه فلسفی است. تعبیر ذهنی بودن در مورد معقولات به معنای شخصی و سوژکتیو بودن نیست بلکه به معنای آن است که فاعل شناسا معقولات ثانی را به جعل ثانی جعل می‌کند.^{۱۷} به عبارتی دیگر، مقصود از ذهنی بودن مفاهیم بین‌الذهانی بودن آنهاست که از نسبت و قیاس میان مصادیق در ذهن ایجاد می‌شود. به بیان دیگر، گرچه در نگاه نخست به نظر می‌رسد که ذهنی بودن و وجود محمولی معنا در ذهن به معنای دخالت فاعل شناسا در تکوین معناست، اما در نگاه دقیق مشخص می‌شود که ذهنی بودن به معنای شخصی و سوژکتیو بودن نیست بلکه به معنای بین‌الذهانی بودن است. در این جا باید دو نکته را مد نظر قرار داد:

نکته اول آن که حکما و فیلسوفان مسلمان عقل را به‌عنوان یک عالم و مرتبه‌ای از هستی می‌نگرند و آن را به‌عنوان یک امر روان‌شناختی صرف منظور نمی‌کنند. به زبان ساده، معقولاتی که در عالم عقل محقق می‌شوند نزد همه عاقلان امری بین‌الذهانی هستند. معقول به‌عنوان امری که در عالم عقل وجود دارد توسط عاقلان مورد ادراک قرار می‌گیرد. به دیگر سخن، عقل را گاهی به معنای عقل جزئی به کار می‌بریم که نسبت تنگاتنگی با فاعل شناسا دارد و گاهی به معنای عقل کلی به کار می‌بریم که اعم از عقل جزئی است. گرچه معقولات ثانیه فلسفی در عقل جزئی و فاعل شناسا یا عقول جزئی مختلف و فاعل‌های شناسای گوناگون، وجود محمولی پیدا می‌کنند، اما این وجود محمولی به معنای جزئی و شخصی بودن معقولات نیست؛ چراکه اساساً معقولات مفاهیمی کلی و نه جزئی‌اند. در واقع، باور کسانی که معنا را به‌عنوان یک معقول ثانی فلسفی به‌عنوان امری لحاظ می‌کنند که فاعل شناسا یا عاقل در آن دخالت دارد ناشی از خلط عقل جزئی و عقل کلی است. وانگهی در نظریه لحاظها مطرح خواهیم کرد که اساساً مفاهیم از حیث هستی‌شناسی معرفت اموری صدوری‌اند نه حلولی، و صدوری بودن معنا، به معنای ایجاد و انشای مفاهیم در عالم عقل کلی و انکشاف آنها توسط عقول جزئی است. در نگاه ادق، ذهنی بودن معقولات ثانیه فلسفی به معنای دخالت فاعل شناسا نیست بلکه به معنای عروض این دسته از مفاهیم در عقل کلی (عالم عقل) و انکشاف آن توسط عقول جزئی به جعل ثانی است.

۱۱. معقول ثانی: عروض خارجی

آخوند بر اساس برهان نشان می‌دهد که اگر طرفین نسبت در ظرف خارج محقق باشند آن‌گاه معنا ندارد که نسبت میان آن‌ها امری ذهنی باشد و از آن‌جا که نسبت معقول ثانی فلسفی است، لذا نسبت نیز به تبع طرفین باید در خارج موجود باشد. بر اساس این برهان، تعریف معقولات ثانی فلسفی عوض می‌شود و عروض و وجود محمولی آن‌ها نیز در خارج است، با این تفاوت که عروض خارجی معقولات ثانی فلسفی به معنای مرتبه داشتن و عروض خارجی معقولات اولی به معنای فرد داشتن است. لذا می‌توان گفت که معقولات ثانی فلسفی نیز همانند معقولات اولی از عینیت و تحقق خارجی برخوردار خواهند بود و تحقق خارجی معقولات ثانی به معنای عدم دخالت فاعل شناسا در تکوین این‌گونه از مفاهیم است هرچند که ذهن در مقام اثبات و تحلیل ذهنی این معانی را کشف می‌کند. اگر به عروض خارجی معقولات ثانی باور داشته باشیم آن‌گاه چاره‌جویی‌هایی که در عروض ذهنی آن‌ها مطرح شد دیگر نیازی به طرح ندارد و از سوی دیگر عینیت این دسته از مفاهیم نیز اثبات می‌شود.

۱۲. نظریه لحاظها

از جمله مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی نظریه لحاظهاست. بر اساس این نظریه، مفاهیم و فاعل شناسا و امور مختلف را از حیث‌ها و جهات و لحاظ‌های گوناگون می‌توان مورد نظر قرار داد. در نظریه لحاظها بر این تأکید می‌شود که اساساً مفاهیم را از حیث‌ها و جوانب گوناگون می‌توان نگریست. برای نمونه ممکن‌الوجود را می‌توان به لحاظ آلی و استقلال‌نگریست. در نگاه استقلال‌لی ممکن من حیث هو ممکن لحاظ می‌شود و در نگاه آلی و مرآت‌لی، ممکن من حیث انه شأن من الواجب تعالی لحاظ می‌شود. آن‌چه در نظریه لحاظها برای ما مهم است استفاده‌ای است که می‌توان از این نظریه در وجه فعلی معناداری کرد. به نظر می‌رسد که حکما به‌طور عام و آخوند به‌طور خاص، بسته به این‌که ما چگونه یک مفهوم را لحاظ کنیم آن را معنادار کرده‌اند. به دیگر بیان، لحاظ کردن مفاهیم به صورت‌های گوناگون به معنای معنادار کردن آن‌هاست. به زبان دیگر، می‌توان گفت که مفاهیم و موجودات بر اساس نوع لحاظ و شیوه ارائه و حکایتی که لحاظ می‌شوند معنادار می‌شوند و معناداری موجودات و مفاهیم در گرو لحاظ‌ها و اعتبارهای گوناگونی است که ذهن در نظر می‌گیرد.^{۱۸}

پرسش اصلی را که در باب نظریه لحاظها و فاعل شناسا مطرح می‌شود می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: آیا در نظریه لحاظها، لاحظ یا فاعل شناسا در معناداری دخالت می‌کند یا این‌که بر اساس نظریه لحاظها، لاحظ یا فاعل شناسا تنها نقش معد دارد و تنها به کشف معنا می‌پردازد. به دیگر بیان، آیا بر اساس نظریه لحاظها لاحظ به جعل معنا می‌پردازد یا به کشف آن مبادرت می‌کند.

۱۳. نظریه استاد مصباح در لحاظ تصویری در تصدیق و بالعکس

استاد مصباح یزدی در نظریه لحاظها معتقد است که «هر تصدیقی را می‌توان به صورت تصور لحاظ کرد» اما «هر تصویری را نمی‌توان به صورت تصدیق لحاظ نمود». برای مثال وقتی گفته می‌شود «هوا سرد است» این یک قضیه است که خود این قضیه را می‌توان به صورت موضوع یک تصدیق دیگر لحاظ کرد. مثلاً اگر بگوییم «هوا سرد است» خبر است» در این جا آنچه را که در یک لحاظ تصدیق برشمردیم در لحاظ دیگر به عنوان موضوع یک قضیه دیگر به شمار می‌آوریم و آن را تصور لحاظ می‌کنیم. از طرف دیگر، بعضی تصورات مانند تصورات مرکب را می‌توان به شکل تصدیق لحاظ کرد، اما درباره برخی تصورات مانند تصورات بسیط نمی‌توان چنین کرد. استاد مصباح نفسی و نسبی بودن تصورات و تصدیقات را از حیث لحاظها تفکیک می‌کند. مثلاً قضیه «زمین متحرک است» برای شخصی که بدان یقین دارد تصدیق است و برای آن شخص که بدان شک دارد تصور به شمار می‌آید. یعنی در لحاظی که فاعل شناسا را در تصور و تصدیق لحاظ می‌کنیم، تصدیق و تصور دو امر نسبی و اضافی‌اند اما تصدیق در لحاظی که فاعل شناسا را لحاظ نکنیم تنها تصدیق است و عبارات اضافی و عبارات وصفی و الفاظ مفرد صرفاً تصورند. حاصل آن‌که به لحاظ فاعل شناسا، تصور و تصدیق از امور اضافی و نسبی‌اند اما به لحاظ دوم یعنی صرف نظر از فاعل شناسا تصدیق معنایی نفسی و غیراضافی دارد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸: ۶۷-۶۸).

می‌توان گفت که در لحاظی که فاعل شناسا در تصدیق و تصور بودن دخالت می‌کند فاعل شناسا در معناداری دخالت می‌کند، ولی در لحاظی که فاعل شناسا لحاظ نمی‌شود در تصدیق و تصور بودن دیگر نقشی ندارد. به عبارتی، زمانی که حالت نفسانی یقین باشد فاعل شناسا نقش دارد و هم‌چنین زمانی که حالت نفسانی شک باشد باز هم فاعل شناسا دخالت دارد. در نتیجه می‌توان گفت که بر اساس نظریه لحاظها، فاعل شناسا از یک لحاظ

که همان حالات نفسانی یقین، شک، وهم، و ظن است در معناداری دخالت می‌کند لیکن اگر تصور و تصدیق را از لحاظ دیگری که همان عدم لحاظ اعتقاد فاعل شناساست لحاظ کنیم آن‌گاه فاعل شناسا در تصدیق و تصور نقشی ندارد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸: ۶۶-۶۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۵۶-۵۸).

۱۴. روان‌شناسی و معنا

پرسش از نسبت روان‌شناسی و منطق پرسشی محوری در حوزه فلسفه منطق است. واکاوی این مسئله از جهت ارتباط آن با فلسفه و منطق نزد مسلمانان نیازمند تحقیقی مستقل و جداگانه است و ما این مسئله را صرفاً از نظر ارتباطی که با فاعل شناسا دارد مطرح می‌کنیم. این پرسش که آیا معنا امری کاملاً روان‌شناختی است و به عبارت دیگر معنا از آن‌جا که با حالت نفسانی ما سروکار دارد یک امر کاملاً روان‌شناختی ذهنی است پرسشی محوری در بازسازی فلسفه منطق مسلمانان است. به نظر می‌رسد که قبل از پاسخ به این پرسش باید به پرسشی مهم در هستی‌شناسی معرفت پاسخ داد. این پرسش مهم ناظر به نظریه‌ای است درباره نحوه تحقق مفاهیم در ذهن. استاد جوادی آملی آن‌چه را که مربوط به نحوه پیدایش کلی، جزئی مانند آن است را به هستی‌شناسی شناخت مربوط می‌داند و آن‌چه را که با پذیرش فاصله ذهن و عین از یکسو و واقع‌نمایی ذهنی از عین از سوی دیگر مرتبط است مربوط به معرفت‌شناسی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۴).

از جمله نظریاتی که در باب هستی‌شناسی معرفت در سنت اسلامی مطرح شده است می‌توان به دو نظریه حلول و نظریه صدور اشاره کرد. پیوند معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی از جهت نسبت میان مفاهیم کلی و مفاهیم جزئی مطرح می‌شود. بر اساس نظریه انتزاع صور کلی و معقول که نزد نفس وجود دارند ابتدا از طریق حواس و به صورت جزئی ادراک می‌شوند پس از آن توسط قوای متخیله و قوای واهمه از عوارض خارجی تقشیر می‌شوند ولی از آن‌جا که هنوز صورت ادراکی نسبتی با خارج دارد جزئیات در مفاهیم خیالی و متوهم وجود دارد و پس از آن، قوای عاقله با کنار گذاشتن عوارض مشخصه‌ای که مربوط به مفاهیم محسوس و خیالی است به کلیت که لازمه مفاهیم معقول است دست پیدا می‌کند. نکته مهمی که در نظریه انتزاع وجود دارد آن است که وجود قوای حسی و ماده محسوس برای شکل‌گیری معناست که ارتباط تنگاتنگی با فاعل شناسا دارد. نظریه انتزاع یا نظریه حلولی صور، به نحوی است که نقش قوای نفسانی فاعل شناسا در هستی‌شناسی مفاهیم را

داخل می‌کند و از این حیث نظریه‌ای کاملاً روان‌شناختی است و باعث می‌شود که تفسیری که از معقولات به‌دست داده می‌شود نیز یک نظریه روان‌شناختی باشد.

نظریه‌ای که در مقابل نظریه انتزاع مطرح شده است نظریه صدور یا قیام صدوری مفاهیم و صور به نفس است که هم بر نقش اعدادی و معد بودن نفس تأکید دارد و هم نقش قوای ادراکی حسی نفس را در شکل‌گیری معنا کنار می‌زند. مشهور نزد حکما آن است که اشیا غیر از وجود ظاهری یعنی وجود یکه آشکار و ظاهر برای همگان است، وجود و ظهور دیگری دارند که از آن به وجود ذهنی یا ظهور ظلی یاد می‌کنند. جایگاه وجود ذهنی و مظهر آن نزد حکما همان ادراک عقلی و مشاعر حسی است، زیرا موجود ذهنی به‌صورت معقول یا محسوس بالذات در نزد مدرک حضور دارد، اما صدرالمتألهین نفس مدرک و قوای ادراکی انسان را محل ظهور یا جایگاه حلول موجود ذهنی نمی‌داند بلکه مظهر و آشکارکننده آن می‌داند و از این رو قیام آن را به نفس قیام صدوری می‌داند. درواقع مرحله عالی نفس صورت علمی را اظهار می‌کند و مرحله نازل آن مظهر آن قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱-۴، ۱۵).

بر اساس مقدماتی که آخوند در مباحث نفس و مباحث علم به اثبات می‌رساند و به تبیین آن‌ها می‌پردازد: نفس موجودی مجرد است و از سنخ ملکوت است و از آن‌جا که موجودات مجرد و ملکوتی قدرت بر خلاقیت و ابداع صور مجرد از ماده دارند و نیز می‌توانند صور کائنه مادی را ایجاد کنند، حاصل آن است که نفس قدرت ایجاد صورت اشیا مجرد و یا توانایی ایجاد صورت اشیا مادی را در صفحه ذهن که در محدوده هستی آن است داراست (همان: ۱۸-۱۹). یکی از اصول موضوعه مهمی که در اثبات این مباحث به‌کار می‌رود آن است که نفس می‌تواند در خود صوری را ایجاد کند که آن صورت ایجادشده برای نفس حاصل است و بر اساس این مقدمه می‌توان گفت که معلول یا صورت‌های ذهنی نه‌تنها برای علت یا نفس خود حاصل است بلکه حصول فعل و صور برای خودشان، عین حصول برای فاعلشان است (همان: ۱۹). به‌عبارت ساده، در نظریه صدور این گونه نیست که صور، وجودی فی‌نفسه برای خودشان داشته باشند و وجودی هم برای نفس داشته باشند بلکه وجود فی‌نفسه‌شان عین وجود فی‌غیره‌شان است. هستی معلول در حکمت متعالیه عین ربط به علت است و وجود فی‌نفسه ربط عین وجود آن برای مربوط الیه است (همان).

بر اساس انواع گوناگون حصول، حصول شیء برای شیء، منحصر به حصول حال در محل و صورت در ماده نیست و از این رو لازمه حصول در همه موارد قیام حلولی صورت

در ماده یا عرض به معروض نیست بلکه در برخی از موارد که حصول شیء برای نفس خود یا برای علت خویش است، حصول صادق است و حلول و اتصاف به وصفی زائد که کمالی را برای ذات متصف اثبات کند صدق نمی‌نماید (همان: ۲۰).

علامه طباطبایی در مورد نسبت میان صور عقلیه و عقل متصل از یک طرف و عقل منفصل از طرف دیگر چنین می‌گویند:

نخست این‌که اصل ادراک به ربطی است که بین نفس با مدرک حاصل می‌شود چون بر اساس اصالت وجود ربط جز بر مدار علیت نیست ادراک صور عقلی از طریق ربط و پیوند علی نفس با آن صور حاصل خواهد شد و این به معنای قیام صدوری صور عقلی به نفس و در نتیجه اثبات عقل متصل نظیر خیال متصل است. بر این اساس در قبال عقل متصل نظیر آنچه در برابر مثال منفصل است یعنی عقل منفصل اثبات می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱-۴، ۲۱۷).

همان‌طور که پیش‌تر نیز بیان کردیم عقل جزئی یا عقل متصل همان فاعل شناسا یا نفس است که نسبت معقولات به آن قیام صدوری و نه حلولی است. به زبان ساده، عقل جزئی یا عقل متصل معانی و صور معقوله را در خودش ظاهر می‌کند و به زبان آخوند، صور معقوله یا همان معانی در عقل متصل در مظهري به نام نفس ظهور می‌یابند. مظهر بودن فاعل شناسا برای معقولات ثانیه فلسفی یا همان معانی، به معنای جعل ثانی علم و صوری است که در عقل منفصل وجود دارد. به دیگر بیان، معقولات ثانی و معانی در جعل اول، در عقل منفصل محقق‌اند و عقل متصل و جزئی در جعل ثانی، آن صور و معقولات را که در ظل آن موجود می‌شوند ایجاد می‌کند. ذکر این نکته لازم است که نفس ابتدا بر اساس نظریه قبض و بسط در حکمت متعالیه محل صور علمیه است و در نهایت مصدر آن‌هاست (همان: ۳۶۷).

خلاصه می‌توان گفت که بر اساس نظریه صدور فاعل شناسا در تحقق معنا به‌عنوان مصدر و مظهري قلمداد می‌شود که این معانی را به جعل ثانی از عقل منفصل جعل می‌کند و جاعل ثانی بودن فاعل شناسا نسبت به معانی به معنای عدم دخالت آن در تکوین معانی است هرچند که وجود معانی عین وجود فاعل شناساست هرچند که فاعل شناسا به کشف معنا می‌پردازد.

۱۵. نتیجه‌گیری

اگر تأثیر مبانی معرفتی و متافیزیکی در مباحث زبانی و سمانتیک را بپذیریم، آن‌گاه می‌توان گفت که در نظریه معنایی که برای ملاصدرا بازسازی می‌شود وی نیز به سبب مبانی

متافیزیکی‌ای که دارد زبان طبیعی بما هو زبان طبیعی را شایسته اعتنا نمی‌داند. اساساً فیلسوف متأله زبان را از جهت طبیعی بودن و بر اساس عقل عرفی تحلیل نمی‌کند بلکه آن را امری رهن و گمراه‌کننده می‌داند. از آن‌جا که ملاصدرا زبان را از حیث هستی به تحلیل می‌برد می‌توان گفت چون مبانی متافیزیکی ملاصدرا به گونه‌ای است که از عقل عرفی فاصله می‌گیرد، مباحث سمانتیکی او هم به نحوی تعیین می‌یابد که عقل منطقی و برهانی را طی می‌کند. به زبان ساده، ملاصدرا بر اساس تأثیر مبانی هستی‌شناختی‌اش بر مباحث سمانتیک، نه تنها به زبان طبیعی اعتنایی نمی‌کند بلکه آن را گمراه‌کننده می‌داند و از این روست که فیلسوف متأله برای زبان بما هو زبان ارزشی قائل نمی‌شود و اگر هم بحثی از زبان صورت می‌گیرد بر اساس عقل منطقی و مبانی متافیزیکی است که فیلسوف متأله دارد. خلاصه می‌توان گفت که چون مباحث متافیزیک ملاصدرا از عقل عرفی فاصله می‌گیرد و از آن‌جا که مباحث متافیزیکی در مباحث زبانی و سمانتیک اثرگذارند، مباحث سمانتیک نیز از عقل عرفی فاصله می‌گیرند و بر اساس عقل منطقی تفسیر می‌شوند. مواردی هم‌چون اصالت وجود و تشکیک وجود به‌عنوان مبانی متافیزیکی و مباحثی هم‌چون بحث از واسطه در عروض و تقدیم سلب بر حیثیت و مشتق دلالت بر فاصله گرفتن ملاصدرای شیرازی از زبان طبیعی دارند.

از سوی دیگر نگرش ملاصدرا پیرامون تفکیک وجود از ماهیت به ما نشان می‌دهد که سخن گفتن از این‌که واژه مقدم بر جمله است یا این‌که جمله مقدم بر واژه است خود یک نگاه ماهوی است و الا بر اساس نگاه وجودی چون تصور عین تصدیق است و تصدیق عین تصور است می‌توان گفت که واژه عین جمله است و جمله نیز عین واژه است. بله در مقام اثبات ذهن میان تصور و تصدیق در معرفت و واژه و جمله در زبان تفکیک می‌کند اما این تفکیک در مقام اثبات را نباید به معنای این گرفت که واژه و جمله به‌لحاظ ثبوتی نیز بر هم تقدم و تأخر دارند. لذا می‌توان گفت که بر اساس نگاه وجودی، نه واژه بر جمله تقدمی دارد و نه جمله بر واژه تقدمی دارد بلکه این زبان است که معنادار است. این‌که گفته شد مطلق علم اعم از این‌که تصور یا تصدیق باشد نزد آخوند واحد معناداری است عبارت اخرای این گفته است که زبان اعم از این‌که آن را واژه یا جمله در نظر بگیریم معنادار است. وانگهی بر اساس مبانی متافیزیکی و معرفتی ملاصدرا، بر این اساس که نقش فاعل شناسا در عروض معقولات ثانیه فلسفی هم‌چون معنا، نقشی اعدادی و اکتشافی است و این‌که بر اساس نظریه متافیزیکی ملاصدرا فاعل شناسا در تحقق معنا به‌عنوان مظهری قلمداد می‌شود که این معانی را به جعل ثانی از عقل منفصل جدا می‌کند، می‌توان گفت که نقش فاعل شناسا در تکوین

معنا نقشی تقویمی نیست و چنین نیست که فاعل شناسا معنا را خلق می‌کند بلکه معنا توسط فاعل شناسا کشف می‌شود. از این مبنای معرفتی می‌توان در مباحث سمانتیک بهره برد. بدین صورت که فاعل شناسا در معنای سمانتیکی و زبانی نقش اعدادی دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. اصل مماشات بدین معناست که اگر میان دو نظریه الف و نظریه ب اختلاف باشد به گونه‌ای که تنها اگر الف صادق باشد، آن‌گاه نظریه ب از تمام جهات و حیثیات کاذب نیست بلکه کسی که در موضع نظریه الف قرار دارد می‌تواند نظریه ب را هم از حیثی صحیح بداند. مثالی از این مورد و تحلیل آن در ذیل بخش «مشتق» (۱.۵) آمده است.
۲. تفکیک‌های سه‌گانه فوق یکی از نکات ابداعی و روشی استاد مصطفی ملکیان است که مؤلفان در تبیین نظریه معناداری بسیار از آن بهره برده‌اند.
۳. گفتنی است که آخوند دلایل اصالت وجود را به‌طور منظم در *سفر الهی* ذکر نکرده است. استاد جوادی آملی در *رحیق مختوم* همگی این براهین هم‌چون استوای ماهیت به وجود و عدم، اعتبار مفهوم وجود به صورت کلی و به صورت مقید، اتحاد ذهنی و عینی در پرتو اصالت وجود و غیره را ذکر کرده است (← جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵۱-۵۹ و ۷۶-۸۴).
۴. ملاصدرا بر اساس اصل مماشات با قوم، تلازم میان مقدم و تالی را نفی می‌کند. دلیل نفی تلازم به نظر ملاصدرا آن است که عرف هیچ‌گاه نمی‌گوید «سپیدی سپید است» یا بیاض ایض است یا وجود موجود است. به نظر می‌رسد که چون این جمله نزد عرف از مستدرکات و توضیح واضح است چنین است.
۵. به نظر می‌رسد که رابطه تنگاتنگی میان قاعده فرعی و نظریه اسمی معنا وجود دارد. در نظریه اسمی معنا گفته می‌شود هر اسمی در ازای یک مسمایی است و هر نامی در ازای یک شیئی است که آن را می‌نامد. قاعده فرعی در هر دو قرائتی که از آن وجود دارد هم برای موضوع و هم برای محمول ثبوت قائل می‌شود و این به سبب نگاه اسمی‌ای است که میان موضوع و محمول و مصادیق‌شان وجود دارد. ثبوت مثبت له (موضوع) و ثبوت ثابت (محمول) تنها در صورتی معنی‌دار است که ما رابطه نام‌گذاری را میان آن‌ها اطلاق کنیم. نکته قابل توجه آن‌که به نظر می‌رسد که قاعده فرعی در حکمت متعالیه در نگاه ادق معنی خود را از دست می‌دهد و این بدان سبب است که آخوند اصلاً جهان را مملو از اشیا و مسماها و ماهیات نمی‌بیند تا این‌که اموری چون موضوع و محمول از آن‌ها حکایت کنند بلکه بر اساس *عین‌الربط* بودن تمام ماسوای وجود حق، نگاه اسمی و مستقل به عالم به یک اعتبار امری نادرست است هرچند که ذهن می‌تواند وجودات رابطی را به صورت مستقل لحاظ کند. یکی از نکات جالب در این میان آن

است که هرچند حکمت متعالیه در نگاه نخست قاعده فرعیه و شواهدی را که ناظر به نظریه اسمی معنا هستند می‌پذیرد اما در نهایت و در نگاه دقیق، نگاه اسمی به عالم را یک نوع نگاه می‌داند در حالی که بر اساس حرکت جوهری و اصالت وجود نمی‌تواند بر اساس نظریه نام‌گذاری معنا به عالم نگاه اسمی داشت.

۷. به نظر می‌توان با این تبیین از اسناد نظریه ایده‌ای معنا به حکیم متأله قدری از شتاب‌زدگی برکنار بود. این که نظریات آخوند در باب معنا را از نوع نظریه ایده‌ای معنا بدانیم ناشی از عدم لحاظ ویژگی ماهوی معنا و وجه عینی آن است. در ادامه و در قسمت روان‌شناسی و معنا بیان خواهیم کرد که بر اساس نظریه صدور در هستی‌شناسی معرفت، اسناد نظریه ایده‌ای معنا به حکیم متأله کاملاً برخطاست.

۸. حکما از این ویژگی ماهیت با عنوان اختلاف‌ناپذیری و تخلف‌ناپذیری اشارت کرده‌اند: الذاتی لا یختلف و لا یتخلف. اختلاف به معنای جانشین‌ناپذیری ذات و ذاتیات ماهیت از یک مرتبه به مرتبه دیگر است و این که این گونه نیست که ذاتیات ماهیات در یک مرتبه با ذاتیاتی دیگر در مرتبه‌ای دیگر جانشین شود. تخلف‌ناپذیری نیز به معنای آن است که ماهیت در تبدل وجود به ماهیت دیگری تبدیل نمی‌شود.

۹. مصداق اعم از فرد است. هر فردی مصداق است، ولی هر مصداقی فرد نیست. همه افراد در خارج محفوف به عوارض خارجی‌اند، در حالی که مصداق چتین نیستند. تفاوت میان فرد و مصداق و نسبت میان آنها موجب خلط‌های فراوانی در فلسفه اسلامی شده است.

۱۰. برای رجوع به برهانی که مرحوم آخوند ارائه کرده است ← قائدشرف و پورحسن، ۱۳۹۰.
۱۱. برای نمونه مفهوم «وجود» که از معقولات ثانیه فلسفی است در خارج دارای مصداق است و مرتبه‌ای را پر کرده است در حالی که ماهیت انسان در خارج دارای افراد است.

۱۲. میان تصدیق و قضیه فرق فارقی وجود دارد. قضیه اجتماع اجزای قبل از مقایسه و حکایت از خارج و اذعان نفس است. ولی تصدیق بعد از حکایت و اذعان است. قضیه اعم از تصدیق است. ما در این جا تصدیق را به معنای عام گرفته‌ایم.

۱۳. نظریه قبض و بسط فلسفه اسلامی را می‌توان در مسائل گوناگونی چون مسئله علم، مسئله حدوث، مسئله فاعلیت، و مسئله اراده دنبال کرد. این نظریه به این معناست که فلسفه‌های مختلف اسلامی هم‌چون مشاء، اشراق، و متعالیه تفاوت‌شان یک تفاوت ماهوی و تباینی ذاتی نیست بلکه تفاوت آنها به اجمال و تفصیل است.

۱۴. مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری نگاه فیلسوفان غربی به مسائل فلسفی را اصاله الماهوی و برخاسته از آن می‌داند.

۱۵. به نظر می‌رسد نوع رهیافتی که مرحوم آخوند به مسائل گوناگون فلسفی از طریق نظریه قبض و بسط دارد در حل بسیاری از مسائل راه‌گشاست. برخی از محققان معتقدند که ملاصدرا تصدیق

را از سه جنبه گوناگون مورد بحث قرار داده است، یکی از جهت مفهوم نوعی یکی از جهت وجود فردی و مصداقی و یکی از جهت حکایت کردن صورت علمی تصدیق از امور خارجی، در حالی که به نظر ما بر اساس نظریه قض و بسط و مماشات طرح مسئله و ره یافت آخوند به نوعی دیگر است، چنان که در یک سطح در همان فضایی که مستشکل اشکال را مطرح کرده است به او پاسخ می دهد و در سطحی دیگر بر اساس سیاق فکری خود پاسخ مسئله را مطرح می کنند (← مشکوةالدینی، ۱۳۷۰: ۴۰۷-۴۴۰ و ۴۲۲).

۱۶. تعبیر تولید و مصرف به ترتیب برای عروض و اتصاف از آن استاد ملکیان است.

۱۷. به این قسمت از هستی شناسی معنا در بخش روان شناسی و معنا به تفصیل اشاره خواهیم کرد.

کتاب نامه

ابن سینا (۱۴۱۸ق). *الالهیات من کتاب الشفاء*، محقق حسن حسن زاده آملی، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی مرکز النشر.

ارموی، سراج الدین محمود ابن ابی بکر (بی تا). *مطالع الانوار*، شرح المطالع، قم: کتبی نجفی.

آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۵۱). *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، از عصر میرداماد و فندرسکی تا زمان حاضر، قسمت اول، مقدمه و تحقیق: هنری کرین، مشهد: چاپخانه دانشگاه مشهد.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، ۱۰ ج، محقق: حجة الاسلام حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، محقق: حجة الاسلام احمد واعظی، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *فلسفه صدر*، تلخیص رحیق مختوم، محقق: کاظم بادپا، قم: اسراء.

مشکوةالدینی، عبدالمحسن (۱۳۷۰). «بساطت تصدیق به روش صدرالدین شیرازی»، در *منطق و مباحث الفاظ*، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

علامه حلی (۱۴۱۲ق). *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة*، مقدمه و تحقیق از شیخ فارسی حسو، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

خونجی، افضل الدین محمد (۱۳۷۲-۱۳۷۳). *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، تصحیح حسن ابراهیمی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.

الرازی، قطب الدین (۱۳۸۲). *تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة لکاتبی قزوینی*، بیدارفر.

الرازی، قطب الدین (بی تا). *شرح المطالع*، قم: کتبی نجفی.

سلیمانی امیری، عسگری (۱۳۹۰). *معیار دانش*، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

سلیمانی امیری، عسگری (۱۳۸۸). *منطق و شناخت شناسی از نظر آیت الله مصباح یزدی به ضمیمه روش شناسی علوم*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۵). *المشارع والمطارحات*، تصحیح مقصود محمدی، اشرف عالی‌پور، بی‌جا: حق یاوران.

صدرالدین شیرازی (بی‌تا). *الحاشیه علی الالهیات شفاء*، قم: بیدار.

صدرالدین شیرازی (۱۳۷۱). *رساله التصور و التصدیق*، قم: بیدار.

قائدشرف، مهدی و قاسم پورحسن (۱۳۹۰). «تشکیک در وجود و بررسی مناقشات نوصدراییان»، معرفت فلسفی، ش ۳۱.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). *شرح برهان شفاء ۱ و ۲*، تحقیق و نگارش: محسن غروی‌ان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Adler, Mortimer (1976). *Some question about language; A theory on human discourse and its objects*, Open court pub.

Dummett, Michael (1978). *Truth and other enigmas*, London: Duckworth.

