



The Theory of Meaning in Transcendent Theosophy (Ḥikmat Muta'āliyah)

MohammadJavad Hasanzade¹, Yarali Kord Firouzjaji² 

¹ Department of Philosophy and Theology, Baqir al-Olum University, Qom, Iran (**Corresponding author**). mojahaza@gmail.com

² Department of Philosophy and Theology, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. firouzjaei@bou.ac.ir

Abstract

In the first half of the twentieth century, the dominant approach in Western philosophy gradually shifted from an ontological stance to an epistemological one, and subsequently to a linguistic stance. Analytic philosophers—including Frege, Russell, and Carnap—believed that many traditional philosophical problems arose from linguistic misunderstandings. Consequently, rather than addressing existence itself, they examined the language expressing it. Theories of meaning, particularly referential, pragmatic, and pictorial theories, sought to demonstrate how propositions could possess meaning and thus be true or false. This transformation led to traditional debates about existence and its attributes being supplanted by discussions about meaning. However, within the tradition of Islamic philosophy—specifically in Mullā Ṣadrā's Transcendent Theosophy (Ḥikmat Muta'āliyah)—a distinct approach is observed. By advancing the theory of the "Primacy of Existence" (Aṣālat al-Wujūd) and the "Conventionality of Quiddity" (Ittibāriyyat Māhiyyah), Ṣadrā fundamentally regards existence as the ontological foundation and quiddity as conventional (accidental and metaphorical). On this basis, he asserts that the external realization of any meaning—whether literal or non-literal—is not merely impossible but incorrect. He contends that meaning is solely a mental form (ṣūrat dhahniyyah), residing not in external objects but in the mind of the cognitive agent. Accordingly, this research aims to define the theory of meaning, briefly outline Western theories of meaning, and answer the following questions: What constitutes the theory of meaning in Transcendent Theosophy? Can this theory address criticisms leveled against theories of meaning? While rejecting the direct realism of meanings, Ṣadrā provides a more precise explanation of how meanings are perceived and communicated. Relying on principles such as the intrinsic veridicality of knowledge (kāshifiyyat dhātiyyat 'ilm), the reduction of acquired knowledge to presential knowledge, and the union of the soul and body (ittiḥād nafs wa jism), he presents a comprehensive and coherent account of the process of mental signification. Thus, his theory approximates a "conceptualist theory of

Cite this article: Hasanzade, M.J. & Kord Firouzjaji, Y.A. (2025). The Theory of Meaning in Transcendent Theosophy (Ḥikmat Muta'āliyah). *Theosophia Practica*, 17(1), p. 93-114. <https://doi.org/10.22081/PWQ.2025.64568.1083>

Received: 2024-12-18 ; **Revised:** 2025-02-09 ; **Accepted:** 2025-02-27 ; **Published online:** 2025-04-09

© The Author(s).

Article type: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University



meaning," yet differs in that it avoids criticisms directed at Western empirical and analytic theories—such as the mind-language dichotomy or the abstraction of meaning. From this perspective, Ṣadrā's theory is not only rooted in a robust ontology but also capable of explaining literal meaning and human knowledge. Indeed, the Ṣadrian approach—grounded in the unity of existence (wahdat wujūd), presential knowledge ('ilm ḥuḍūrī), and the mind-dependence of meaning—offers a distinct yet profound path for understanding meaning, which may serve as a complement or even a critique of meaning theories in modern analytic philosophy.

Keywords: Meaning, Concept, Conventionality of meaning, Truth, Signification, Knowledge, Mental existence.



نظریه المعنی فی الحکمة المتعالیة

محمدجواد حسن زاده^۱، یارعلی کرد فیروزجانی^۲

^۱ طالب الدكتوراه، قسم الفلسفة والكلام، جامعة باقر العلوم (ع)، قم، ایران (الباحث المسؤول)، mojahaza@gmail.com

^۲ أستاذ، قسم الفلسفة والكلام، جامعة باقر العلوم (ع)، قم، ایران، firouzjaei@bou.ac.ir

الملخص

في النصف الأول من القرن العشرين، انتقل الاتجاه الغالب في الفلسفة الغربية تدريجياً من الموقف الأنطولوجي إلى الموقف المعرفي، ثم إلى الموقف اللساني. وقد ذهب الفلاسفة التحليليون، ومنهم فريجه، راسل، وكارناب، إلى أن كثيراً من المسائل الفلسفية التقليدية ناشئة عن سوء الفهم اللغوي، وعليه صرفوا الاهتمام من البحث في الوجود إلى دراسة اللغة المعبّرة عنه. وقد سعت نظريات المعنى، ولا سيّما النظريات الإحالية والاستعمالية والصورية للمعنى، إلى بيان كيفية إمكان اتّصاف القضايا بالمعنى، ومن ثمّ كونها صادقة أو كاذبة. وأدّى هذا التحوّل إلى أن يحلّ البحث في المعنى محلّ البحث التقليدي في الوجود وأحكامه. أمّا في التراث الفلسفي الإسلامي، ولا سيّما في الحکمة المتعالیة عند صدر المتألهين، فيُلاحظ اتجاه مغاير؛ إذ ذهب ملا صدرا، من خلال طرحه نظرية أصالة الوجود واعتبارية الماهية، إلى أنّ الوجود هو الأصل، وأنّ الماهية أمر اعتباري (بالعرض والمجاز)، وبناءً على ذلك فإنّ تحقّق أيّ معنى، سواء كان لفظياً أو غير لفظي، في الخارج، ليس ممتنعاً فحسب، بل باطل كذلك. ويرى أنّ المعنى ليس إلا صورة ذهنية، ومحله ليس في الأشياء الخارجية، بل في ذهن الفاعل العارف. وفي هذا السياق، يتوخّى هذا البحث، بعد تعريف نظرية المعنى وطرح إجمالي للنظريات الغربية فيه، الإجابة عن سؤال مفاده: ما هي نظرية المعنى في الحکمة المتعالیة؟ وهل بوسع هذه النظرية الإجابة عن الإشكالات الواردة على نظريات المعنى؟ إنّ ملا صدرا، مع رفضه للواقعية المباشرة للمعاني، يقدّم تحليلاً أدقّ لكيفية إدراك المعاني وتفهمها، مرتكزاً على أصول مثل الكاشفية الذاتية للعلم، وارجاع العلم الحسولي إلى العلم الحضور، وعلاقة اتّحاد النفس والبدن، ليعرض تصوّراً شاملاً ومنسجماً لعملية توليد المعنى في الذهن. وبذلك تقترب نظريته من "النظرية التصورية للمعنى"، غير أنّها تتخلّص من الإشكالات التي تواجه النظريات التجريبية والتحليلية الغربية، مثل الفصل بين الذهن واللغة أو التجريدية المقرّطة للمعنى. ومن هذا المنظور، فإنّ نظرية ملا صدرا لا تقوم على أنطولوجيا قوية فحسب، بل تمتلك أيضاً القدرة على تفسير المعنى اللفظي والمعرفة الإنسانية من خلالها. والواقع أنّ المنهج الصدراوي، عبر تأسيسه على وحدة الوجود، والعلم الحضور، وذهنية المعنى، يفتح أمامنا مساراً مختلفاً وعميقاً لفهم المعنى، يمكن أن يعدّ مكمّلاً أو حتى نقداً لنظريات المعنى في الفلسفة التحليلية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: المعنى، المفهوم، اعتبارية المعنى، الصدق، الدلالة، العلم، الوجود الذهني.

نظریه معنا در حکمت متعالیه

محمدجواد حسن زاده^۱، یارعلی کرد فیروزجایی^۲

^۱ گروه فلسفه و کلام، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول)، mojahaza@gmail.com
^۲ گروه فلسفه و کلام، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران، firouzjaei@bou.ac.ir

چکیده

در نیمه نخست قرن بیستم، رویکرد غالب در فلسفه غرب، از موضع هستی‌شناختی به تدریج به موضعی معرفت‌شناختی، و سپس به موضعی زبان‌شناختی تغییر یافت. فیلسوفان تحلیلی ازجمله فرگه، راسل، و کارنپ معتقد بودند که بسیاری از مسائل فلسفی سنتی ناشی از سوءفهم‌های زبانی هستند. بنابراین، به جای پرداختن به هستی، به بررسی زبان بیان‌کننده آن پرداختند. نظریه‌های معنا، به‌ویژه نظریه‌های ارجاعی، کاربردی و تصویری معنا، در تلاش بودند تا نشان دهند که گزاره‌ها چگونه می‌توانند دارای معنا و در نتیجه صادق یا کاذب باشند. این دگرگونی منجر به آن شد که بحث‌های سنتی درباره وجود و احکام آن جای خود را به بحث درباره معنا بدهد. اما در سنت فلسفه اسلامی، به‌ویژه در حکمت متعالیه ملاصدرا، رویکرد متفاوتی مشاهده می‌شود. ملاصدرا با ارائه نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، اساساً وجود را اصل و ماهیت را اعتباری (بالعرض و المجاز) می‌داند. بر این مبنا، تحقق هر معنایی اعم از معنای لفظی و غیرلفظی در خارج، نه تنها غیرممکن، بلکه نادرست است. وی معتقد است که معنا صرفاً صورت ذهنی بوده و جایگاه آن نه در اشیای خارجی، بلکه در ذهن فاعل شناسا است. در این راستا، پژوهش حاضر درصدد است پس از تعریف نظریه معنا و طرح اجمالی نظریات معنا در غرب، به این پرسش پاسخ دهد که نظریه معنای حکمت متعالیه چیست؟ آیا این نظریه توان پاسخ به اشکالات نظریه معنا را دارد یا خیر؟ ملاصدرا در عین رد واقع‌نمایی مستقیم معانی، دست به تبیین دقیق‌تری از نحوه ادراک و تفهیم معانی می‌زند. او با تکیه بر اصولی مانند کاشفیت ذاتی علم، برگشت علم حصولی به علم حضوری و نیز رابطه اتحاد نفس و بدن، تصویری جامع و سازگار از فرایند معنا‌افزایی ذهنی ارائه می‌دهد. به این ترتیب، نظریه او به نظریه «تصورى معنا» نزدیک می‌شود، با این تفاوت که اشکالات وارده به نظریه‌های تجربی و تحلیلی غربی، مانند جدایی ذهن و زبان، یا انتزاعی بودن معنا را ندارد. از این منظر، نظریه ملاصدرا نه تنها ریشه در یک هستی‌شناسی قوی دارد، بلکه توان تبیین معنای لفظی و معرفت‌بشری از طریق آن را نیز دارد. در واقع، رویکرد صدرایی با تکیه بر وحدت وجود، علم حضوری و ذهن‌مداری معنا، راهی متفاوت، اما عمیق برای فهم معنا پیش‌روی ما می‌گذارد که می‌تواند به‌عنوان مکمل یا حتی نقدی بر نظریه‌های معنا در فلسفه تحلیلی مدرن تلقی شود.

کلیدواژه‌ها: معنا، مفهوم، اعتباریت معنا، صدق، دلالت، علم، وجود ذهنی.

پژوهش حاضر برگرفته از: رساله دکتری با عنوان «نظریه معنا در حکمت متعالیه» ارائه شده در دانشگاه باقرالعلوم (ع) در سال ۱۴۰۲ است.
استناد به این مقاله: حسن زاده، محمدجواد؛ کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۴۰۴). نظریه معنا در حکمت متعالیه. آیین حکمت، ۱۷(۱)، ص ۹۳-۱۱۴.
<https://doi.org/10.22081/PWQ.2025.64568.1083>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸ ؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۲۱ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۹ ؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)



۱. مقدمه

در حالی که فلسفه تا قبل از قرن بیستم، نگاهی ابزاری به زبان داشت و صرفاً برای انتقال مفاهیم از آن استفاده می‌کرد؛ فلسفه تحلیلی کوشید از طریق تحلیل زبان و با تکیه بر فلسفه زبان، مسائل هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را توجیه و تبیین کند و به تدریج، این گمان تقویت شد که تنها راه رسیدن به حقیقت، زبان است و از طریق تحلیل، تبیین و تعیین مرزهای زبان به خوبی می‌توان مسائل مابعدالطبیعی را حل کرد و اساساً بدون تسلط بر زبان، هیچ علم و تجربه‌ای امکان‌پذیر نیست. با این چرخشی که در فلسفه رخ داد، اگر زبان را نیز از مسائل و موضوعات فلسفی به‌شمار آوریم، آنگاه سه ساحت در فلسفه داریم که در یکدیگر تأثیر و تأثر متقابل دارند؛ ساحت هستی، ساحت اندیشه و ساحت زبان. لازم است به همه این ساحت‌ها توجه شود و غفلت از برخی از آنها و اهتمام به برخی دیگر به‌تنهایی، شایسته نیست. در بحث زبان، الفاظ دو وجه دارند؛ یک وجه آن، ناظر به عالم خارج از ذهن و وجه دیگر آن، ناظر به فهم و شناخت، یعنی عالم ذهن است. از آن حیث که ناظر به عالم خارج‌اند، مسئله دلالت پیش می‌آید و از آن حیث که به مسائل عالم ذهن و ارتباط واژه‌ها با ادراکات ذهنی می‌پردازد، مسئله معنا مطرح می‌گردد. مسئله معنا در سنت فلسفه تحلیلی مغرب‌زمین، کانون مباحث گوناگون قرار گرفت و باعث شد که چندین نظریه معنا مطرح گردد. مهم‌ترین این نظریات عبارتند از: نظریه ارجاعی^۱، نظریه تصویری^۲، نظریه گزاره‌ای^۳ و نظریه کاربردی^۴. اما در سنت فلسفه اسلامی، مباحث فلسفه زبان و معنا برخلاف مباحث هستی‌شناسی و تا حدی معرفت‌شناسی، هیچ‌گاه به‌صورت مستقیم و آنچنان که در غرب مطرح شده، طرح نگردیده است. تحقیقات انجام‌شده در مورد نظریه معنا در فلسفه اسلامی نیز، هیچ‌کدام به‌صورت جامع به مسئله معنا در حکمت متعالیه نپرداخته‌اند و عمدتاً تک‌بعدی و ناقص بوده و این نظریه را براساس مبانی حکمت متعالیه مورد نقد و بررسی قرار نداده‌اند. به همین منظور، برای ایجاد زمینه بحث در باب فلسفه زبان، بررسی نظریه معنای مرکوز در ذهن هریک از فیلسوفان مسلمان و چارچوب‌بندی آن، ضروری و لازم به‌نظر می‌آید. بدین منظور پژوهش حاضر درصدد است، نخست گزارش کوتاهی درباره نظریه‌های معنا در سنت فلسفه تحلیلی غرب ارائه دهد، تا هم عناصر اصلی و ابعاد هریک از نظریات درباره معنا آشکار شود و هم چالش‌ها و مشکلات پیش روی نظریه‌های معنا مشخص گردد و از این رهگذر، برای طرح نظریه برگزیده معنا استفاده نموده و تدوین و ارائه نظریه معنای حکمت متعالیه انجام شود.

1. Referential theory
2. Ideational theory
3. Propositional theory
4. Usage theory

۲. نظریات متداول درباره معنا

۲-۱. نظریه حکایی یا ارجاعی

ساده‌ترین رابطه‌ای که الفاظ با جهان خارج دارند، رابطه دلالت و ارجاع است. واژه‌ها و عبارات به این دلیل معنا دارند که، بازنمایاننده چیزها هستند (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۵)؛ معنای آنها همان چیزی است که بازنمایی‌اش می‌کند. مطابق این دیدگاه، کلمات مانند برچسب‌اند؛ آنها نشانه‌هایی برای بازنمایی، نشانگری، نام‌گذاری، دلالت یا ارجاع به چیزها هستند (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۹). نمونه آشکار این رابطه در اسماء خاص، ضمایر و اسماء اشاره مشاهده می‌شود. نظریه حکایی معنا، با مشکلاتی جدی مواجه است. طبق نظریه حکایی معنا، اسم‌های خاص بدون مصداق مثل «کوه قاف»، «سیمرغ»، «غول» و... به این دلیل که بازنمایی از شیء در خارج نمی‌کنند، باید مهمل و بی معنا باشند. همچنین طبق این نظریه، دو کلمه «سعدی» و «نویسنده گلستان» باید مترادف باشند؛ زیرا به یک چیز اشاره دارند و مطابق این نظریه باید یک معنا داشته باشند، اما بدیهی است که مترادف نیستند. مطابق این نظریه، هیچ شیء به‌ازای حروف، ادوات ربط و برخی ضمایر و همچنین، معقولات ثانیه منطقی و فلسفی وجود ندارد و چون شیء به‌ازای ایشان در خارج نیست، طبعاً معنا هم ندارند. نظریه حکایی معنا، روایت سنجیده‌تری هم دارد که مطابق آن، معنای یک لفظ، مصداق و هویت خارجی آن لفظ نیست؛ بلکه ارتباط آن لفظ با مصداقش است و به عبارتی، معنای هر کلمه در ارتباط آن کلمه با مصداق خارجی‌اش نهفته است. این روایت، اشکالات کمتری دارد؛ مثلاً الفاظی که دارای مصداق یکسان هستند، از این جهت که نحوه ارتباطشان با مصداق فرق می‌کند، دارای معنای متعددی می‌شوند و اشکالی به‌وجود نمی‌آید (آلستون، ۱۳۸۰، ص ۲۹). اشکال این نظریه آن است که معنا را همان رابطه میان واژه و محکی می‌داند؛ در حالی که معنا مساوی رابطه نیست. هر چند معنا با مصداق ارتباط دارد و حاکی از آن است؛ اما معنا همان ارتباط نیست. همچنین ارتباط، جزئی از معنا هم نیست. در معنای کلمه، هیچ‌گاه رابطه را داخل معنا و جزئی از آن لحاظ نمی‌کنیم. علاوه بر اینکه اشکال ابهام در مفهوم رابطه نیز، بر این نظریه وارد است (ساجدی، ۱۳۹۰، ص ۸۵-۱۱۳).

۲-۲. نظریه تصویری

نظریه تصویری را به برخی تجربه‌گرایان انگلیسی، خصوصاً جان لاک نسبت می‌دهند (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۱۲۶). وی در کتاب «گفتارهایی در باب فهم انسانی»، می‌گوید: «کاربرد الفاظ باید نشانه‌های محسوس ایده‌ها باشد؛ و ایده‌هایی که کلمات حاکی از آنها است، مدلول خاص و بی‌واسطه کلمات‌اند». یعنی الفاظ باید از تصورات ذهنی حکایت کنند. الفاظ و کلمات، حاکی یا دلالت‌کننده‌اند و تصورات ذهنی، محکی یا مدلول (Locke, 1990, p. 291-292). طبق نظریه تصویری معنا، جایگاه معنا، در ذهن

است و معنا همان تصور، تصویر یا ایده‌های ذهنی است. این نظریه، برخلاف نظریه حکایی که معنا را در عالم عین جست‌وجو می‌کرد، می‌گوید: معنا چیزی در بیرون نیست؛ بلکه چیزی در درون ما است. معنای یک لفظ، تصویری است که گوینده یا نویسنده، آن تصور را اراده کرده‌اند و خواننده یا شنونده، آن تصور را فهم کرده‌اند. تصویری که من اراده می‌کنم و تصویری که مخاطب فهم می‌کند؛ این تصور، همان معنا است و کلمات، نشانه‌های محسوسی برای این تصورات هستند و افراد به کمک چنین نشانه‌های محسوسی قادر به انتقال معانی و برقراری ارتباط با یکدیگرند (Hornsby & et al., 2006, p. 9). به عبارت دیگر، معنا و ایده ذهنی به وسیله تفکر در ذهن تحقق می‌یابد و امری مستقل از زبان است. (آلستون، ۱۳۸۰، ص ۴۳) و در این بین، نقش زبان تنها دلالت کردن یا علامت بودن برای معنا است. آلستون می‌گوید، بنابر این نظریه، ما برای آگاه ساختن دیگران از تصورات خویش و انتقال آنها به دیگران، به علائم محسوس و همگانی نیاز داریم که این نیاز، با کلمات و علائم برطرف می‌شود؛ اما تفاوتی میان کلمات و تصورات هست و آن اینکه تصورات، علائم طبیعی‌اند، در حالی که کلمات و علائم، قراردادی هستند و دلالت آنها را وضع و قرارداد معین می‌سازد (Alston, 1967, p. 235). از مهم‌ترین انتقاداتی که بر نظریه تصویری معنا وارد شده، این است که «صورت ذهنی»، امری کاملاً خصوصی^۱ است و «زبان»، امری عمومی^۲ است. یعنی انسان‌ها صورت ذهنی مشترک ندارند و اساساً صور ذهنی، اشتراک‌ناپذیرند؛ اما زبان انسان‌ها مشترک بوده و ابزار ایجاد ارتباط بین آنها است (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۱۲۸).

۳-۲. نظریه گزاره‌ای معنا

نظریه گزاره‌ای، معنای جملات خبری را هویتاتی می‌داند: مستقل از ذهن، مستقل از زبان خاص، فراتر از زمان و مکان، جاودان و ضروری (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۱۲۹) و این هویت را «گزاره» می‌نامد. طبق این دیدگاه: در جملات معنادار، گزاره‌ای وجود دارد که این جملات در رابطه مشخص و خاصی با آن قرار دارند؛ اما در جملات بی معنا، چنین رابطه‌ای وجود ندارد (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۱۳۰). اشکالاتی نظیر اینکه: «گزاره‌ها» هویتاتی انتزاعی و بی خاصیت‌اند (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۱۳۵-۱۳۶) و ما هیچ تصور و تجربه‌ای از دریافت گزاره‌ها نداریم و اینکه این نظریه درواقع، هیچ توضیحی درباره معنا نمی‌دهد؛ بلکه عبارت «گزاره‌ای را بیان می‌کند»، تنها شکل زیباتری از گفتن «معنادار است» می‌باشد (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۱۳۷) که به این نظریه وارد شده است.

۴-۲. نظریه کاربردی معنا

براساس نظریه کاربردی معنا، یک جمله به صورت جدا از دیگر جملات و کاربرد آنها، معنادار نیست و

1. Private

2. Public

باید کارکرد یک جمله را در سطح جامعه زبانی بررسی کرد (هادسون، ۱۳۷۸، ص ۹۵). نظریه کاربردی معنا نیز با اشکالاتی مواجه است. باید قبول کرد که در اسامی خاص، هیچ قانون و قاعده‌ای در جامعه حاکم نیست. همچنین، آگاهی ما از معنای جملات بدیع و نو نیز حاصل آگاهی ما از قراردادهای اجتماعی و بازی‌های زبانی مربوط به آنها نمی‌باشد (لایکن، ۱۳۹۷، ص ۱۴۹-۱۵۱).

۳. معنا در حکمت متعالیه

پژوهش حاضر درصدد است تا نشان دهد که، جایگاه معنا در حکمت متعالیه، ذهن است و معنا از دیدگاه صدرالمتهلین، همان تصور، تصویر یا صورت ذهنی است. بنابر این مدعا، نظریه معنای حکمت متعالیه، قرابت زیادی با نظریه تصویری معنای فیلسوفان غربی دارد و البته، اختلافاتی اساسی هم دارد. هرچند نظریه معنا در ارتباط با لفظ و زبان مطرح شده است و برای بررسی آن باید مبحث الفاظ را پیش کشید؛ اما به دلیل آنکه جایگاه معانی به‌طور مطلق (چه معنای لفظ و چه غیرلفظ) در حکمت متعالیه، ذهن است؛ لذا، قبل از بحث الفاظ، جایگاه معانی را در این فلسفه ثابت می‌کنیم و پس از آن به ارتباط معنا با الفاظ می‌پردازیم. نحوه تحقق مفاهیم و معانی و جایگاه آن در فلسفه صدرالمتهلین، متأثر از مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. نکته مهم اینکه، هرچند در لسان مشهور، از این نظریه به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یاد می‌شود؛ لکن استدلال‌های ملاصدرا و برخی عبارت‌های وی نشان می‌دهد که وی علاوه بر معانی ماهوی، معانی فلسفی را نیز اعتباری می‌داند؛ بلکه هر معنا بماهو معنا را اعتباری می‌داند. بنابراین، بهتر است که از این اصل با عنوان اصالت وجود و اعتباریت معنا یاد کرد؛ تا این اصل علاوه بر معانی ماهوی، هر معنای دیگری را نیز شامل شود. اغلب عبارت‌های ملاصدرا ظهور در این دارد که وی کانون مسئله اعتباریت در قبال اصالت وجود را، ماهیت به معنای «ما يقال فی جواب ما هو» قرار داده است. لکن، مراجعه به استدلال‌ها و برخی از عبارت‌های وی، ما را به این باور می‌رساند که مسئله اعتباریت در قبال اصالت وجود در حکمت متعالیه فقط شامل معانی ماهوی نیست؛ بلکه شامل همه حقایق معنایی از جمله معانی فلسفی نیز می‌شود. «... أن المعانی کلها سواء كانت ذاتیات أو عرضیات هی غیر الوجود بالحقیقة جعلاً و وجوداً لأنها معقولات يتعقل بتبعية الوجود و لیست هی موجودات عینیه» (صدرالمتهلین، ۱۳۶۳، ص ۳۲۹).

۴. هستی‌شناسی معنا

ادله صدرالمتهلین بر اصالت وجود و اعتباریت معنا به دنبال این مدعا است که بگوید: واقعیات، که جهان خارج را پر کرده‌اند، از سنخ معنا نیستند؛ بلکه معانی و مفاهیم، تصاویر واقعیات و هویات‌اند و چون این تصویر، حاکی و منطبق بر صاحب تصویر است، انسان به غلط می‌پندارد که واقعیات، همان معانی‌اند، پس معانی صرفاً واقعیاتی اعتباری‌اند. از طرف دیگر، هر واقعیتی مصداق وجود است و در

نتیجه، حقیقت وجود، اعتباری عقلی نیست؛ بلکه واقعیتی خارجی است: «إِنَّ لمفهوم الوجود المعقول الذى من أجلی البديهيات الاولیة مصداقاً فى الخارج و حقيقة و ذاتاً فى الاعیان» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۴۰). «و أما الماهية فهى ليست ... موجودة بذاتها الا بالعرض» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۶۳).

ساده‌ترین و متقن‌ترین دلیل اصالت وجود، چنین است:

۱) معانی مانند انسان، درخت، سفیدی و... به لحاظ اینکه معنا هستند، خود به خود ذاتاً لا بشرطاند؛ یعنی، ذاتاً نه ضروری است موجود باشند و نه ضروری است معدوم باشند، نه ایجاب می‌کند که خارجی باشند و نه ایجاب می‌کند که ذهنی باشند، نه اقتضای تشخص دارند و نه اقتضای ابهام و کلیت. بنابراین، سه وصف موجودیت، خارجیت و تشخص نسبت به هیچ معنایی، ذاتی و لاینفک نیستند. به تعبیر فلسفی، حیثیت معنا، حیثیت موجودیت، خارجیت و تشخص نیست.

۲) اما هر واقعیتی ذاتاً موجود و خارجی و مشخص است؛ به این معنا که مادام که واقعیت است، ممکن نیست فاقد سه وصف مذکور باشد. فرض واقعیت بودن و در عین حال، موجود، خارجی و مشخص نبودن، فرض امری متناقض است. بنابراین، سه وصف موجودیت، خارجیت و تشخص نسبت به هر واقعیتی، ذاتی و لاینفک است. به تعبیر فلسفی، حیثیت واقعیت، حیثیت موجودیت، خارجیت و تشخص است.

نتیجه اینکه، هیچ واقعیت عینی و خارجی، معنا نیست و هیچ معنایی، همان واقعیت خارجی نیست. به تعبیری، واقعیاتی که جهان خارج از آنها تشکیل یافته است، امری غیر از معانی هستند: «أَنَّ وجود الماهية غير تلك الماهية لاختلافهما فى الاحكام و الاثار فمن أحكام الماهية أنها يعرضها الكلية و يقبل تعدد الوجودات و الشخصيات ... و هذه كلها بخلاف حال الوجود فإنه متشخص بذاته لا بتشخص زائد عليه» (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۹۱).

از طرف دیگر:

۱) موجودیت، ذاتی هر واقعیت است.

۲) هر چیزی که موجودیت، ذاتی آن است، نقیض حقیقی عدم است.

۳) چیزی که نقیض عدم است، مصداق مفهوم وجود است؛ یعنی این مفهوم به حمل هو هو بر آن قابل حمل است.

نتیجه اینکه، هر واقعیتی مصداق مفهوم وجود بوده و این مفهوم بر آن به حمل هو هو قابل حمل است؛ یعنی مفهوم وجود، مصداق دارد. پس حقیقت وجود، واقعیتی خارجی است؛ نه واقعیتی فرضی و اعتباری (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۸۲-۸۴).

ناگفته پیدا است که در اینجا منظور این نیست که مفهوم وجود امری اصیل است؛ زیرا مفهوم وجود

نیز مانند سایر مفاهیم، امری اعتباری است؛ بلکه مراد، مصداق مفهوم وجود بوده که امری غیراعتباری و اصیل است. همان‌طور که مراد از اعتباریت معانی این نیست که معانی، هیچ بهره‌ای از خارجیت ندارند و اموری خیالی و موهوم‌اند؛ چراکه معانی با صدق بر واقعیات خارجی، به‌نحوی خارجیت پیدا می‌کنند و از موهوم بودن، خارج می‌شوند. اما لازم است به این حقیقت توجه شود که صدق بر خارج و خارجیت به این معنا، غیر از بودن در متن واقع و خود واقعیت خارجی بودن است. لُبّ مدعای ملاصدرا این است که: «أَنَّ الواقع في العين و الموجود بالحقيقة ليست إلا الوجودات» (صدرالمতالیهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۴۴). «و أن المعانی كلها سواء كانت ذاتيات أو عرضيات هي غير الوجود بالحقيقة جعلاً و وجوداً لأنها معقولات يتعقل بتبعية الوجود و ليست هي موجودات عينية و لاداخله في الوجود و لا معجولة و لا معلولة و لا معلومة بالذات و لا متقدمة و لا متأخرة و ليس الوجود صفة لها لاحقیة و لا انتزاعية» (صدرالمতالیهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۳۲۹).

استدلال دوم صدرالمতالیهین بر اصالت وجود نیز به ما در شناسایی هستی معنا و جایگاه آن کمک می‌کند: قبل از تقریر استدلال دوم، لازم است دو مقدمه یادآوری شود:

(۱) حمل به اعتبار اینکه مفهوم محمول، عین مفهوم موضوع و یا غیر آن است، به دو قسم حمل ذاتی اولی و شایع صناعی تقسیم می‌شود. همچنین، تحقق هریک از این دو حمل، ضروری است، مانند انسان حیوان ناطق است و برف سفید است.

(۲) تباین، ذاتی معانی، اعم از معانی ماهوی و غیرماهوی است و در هر ظرفی که محقق شوند، این تباین، لازم لاینفک آنها است.

ایشان در این استدلال با مفروض و بدیهی انگاشتن دو مقدمه فوق می‌گوید: اگر موجودیت اشیاء در خارج به موجودیت ماهیات و معانی آنها باشد، در این صورت هیچ‌گونه حملی جز حمل ذاتی اولی ممکن نخواهد بود. توضیح اینکه، در تحقق هر حملی، دو رکن ضروری وجود دارد: (۱) جهت وحدت و اتحاد، (۲) جهت کثرت و اختلاف؛ زیرا اگر صرف وحدت باشد، حملی تحقق نخواهد یافت و اگر صرف کثرت باشد، در این صورت نیز حملی حاصل نخواهد شد. در حمل ذاتی اولی که موضوع و محمول در مفهوم و معنا متحدند، جهت مغایرت آنها به‌لحاظ مغایرتی اعتباری مانند اجمال و تفصیل خواهد بود. بنابراین، با تحقق جهت اتحاد و مغایرت در حمل ذاتی اولی، تحقق این حمل، خالی از اشکال خواهد بود. لکن در حمل شایع صناعی، مفهوم و معنای محمول، غیر از مفهوم و معنای موضوع است؛ پس از این جهت بین موضوع و محمول، مغایرت حاکم است و به این اعتبار، موضوع با محمول متحد نیست. حال اگر فرض بر این باشد که واقعیات از سنخ همین معانی است، لازم می‌آید که هیچ‌گاه نتوان دو مفهوم مغایر را بر یکدیگر حمل کرد؛ زیرا در این صورت، همان‌گونه که مفهوم این دو معنا با یکدیگر مغایر است، واقعیت و مصداق این مفاهیم نیز با یکدیگر مغایر خواهند بود؛ به دلیل اینکه تباین، ذاتی

لاینفک معانی است. بنابراین، اگر هویات و واقعیات از سنخ معانی باشند؛ حمل، منحصر در حمل ذاتی اولی خواهد بود و حال اینکه، ضرورت اقتضاء تحقق حمل شایع صناعی را دارد. بنابراین، وی با بدیهی و ضروری دانستن تحقق حمل شایع صناعی، به این نتیجه می‌رسد که واقعیات و هویات خارجی از سنخ حقیقت وجودند، نه از سنخ معنا و ماهیت و به اصطلاح، از تحقق حمل شایع صناعی، به اصالت وجود و اعتباریت معنا و ماهیت رهنمون می‌شود. صدرالمتهلین در این باره می‌گوید: «إنه لو كانت موجودية الاشياء بنفس ماهياتها لا بأمر آخر، لا تمتنع حمل بعضها على بعض، والحكم بشيء منها على شيء كقولنا... الانسان ماش، لان مفاد الحمل [ای الحمل الشایع الصناعی] و مصداقه هو الاتحاد بین مفهومین متغایرین فی الوجود، و کذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجوداً و تغایرهما مفهوماً و ماهیة، و ما به المغایرة غیر ما به الاتحاد» (صدرالمتهلین، ۱۳۶۳ الف، ص ۱۲-۱۳).

مراد ملاصدرا از ماهیات در عبارت فوق، اعم از معانی ماهوی و غیر ماهوی است؛ زیرا معانی ماهوی، همان‌طور که طبق اصالت ماهیت قابل حمل بر یکدیگر نیستند، طبق اصالت وجود نیز قابل حمل بر یکدیگر نیستند. مثلاً همان‌طور که طبق اصالت ماهیت نمی‌توان سفیدی را بر برف حمل کرد، طبق اصالت وجود نیز نمی‌توان سفیدی را بر برف حمل کرد. بلکه زمانی می‌توان سفیدی را بر برف حمل کرد که از معنای سفیدی، معنای اشتقاقی سفید انتزاع شود و البته روشن است که چنین معنایی، غیر ماهوی است؛ چون در جواب ماهو واقع نمی‌شود. بنابراین، مقصود وی از عبارت فوق این است که زمانی می‌توان معانی را بر یکدیگر حمل کرد که هویت خارجی از سنخ معانی نباشد، بلکه هویت خارجی از سنخ وجود باشد؛ زیرا تباین معانی متباین، ذاتی آنها است؛ حال اگر هویت خارجی از سنخ همین معانی باشد، هیچ‌گاه در این حمل جهت وحدتی حاصل نخواهد بود؛ زیرا در این صورت، همان‌طور که مفهوم این معانی با یکدیگر متباین‌اند، مصداق و واقعیت این مفاهیم نیز با یکدیگر متباین خواهند بود. بنابراین، مراد ملاصدرا از نفی تحقق معانی ماهوی در خارج، اعم از معانی ماهوی و غیر ماهوی است. همچنین، همان‌طور که معانی ماهوی در هر ظرفی که تحقق داشته باشند، تباین آنها از یکدیگر ذاتی آنها است؛ معانی فلسفی و بلکه هر معنا بماهو معنا در هر ظرفی که تحقق داشته باشد، تباین آن از دیگر معانی، ذاتی آن خواهد بود. پس همان‌طور که اگر واقعیات خارجی از سنخ معانی ماهوی باشند، نمی‌توان آنها را بر یکدیگر حمل کرد؛ همچنین، اگر واقعیات خارجی از سنخ معانی فلسفی باشند نیز نمی‌توان آنها را بر یکدیگر حمل کرد و همان‌طور که مثلاً نمی‌توان معنای سفید را بر احمد حمل کرد، معنای واحد را نیز نمی‌توان بر احمد حمل کرد (صدرالمتهلین، ۱۳۸۱ م، ج ۱، ص ۶۷-۶۸).

۵. صدق بالذات و وجود بالعرض معانی

ملاصدرا با طرح نظریه اصالت وجود و اعتباریت معنا بیان می‌کند که بین صدق یک معنا و مفهوم بر خارج و تحقق آن مفهوم و معنا در خارج، ملازمه‌ای نیست؛ بلکه طبق این نظریه، علی‌رغم صدق بالذات

معانی و مفاهیم بر خارج، محال است که این معانی، خارج و ملاء را تشکیل دهند؛ بلکه مفاهیم و معانی به اعتبار اینکه بر واقعیات و هویات صادق هستند، موجود بوده و به اعتبار اینکه خارج را پر نمی‌کنند، معدوم بالذات اند و به واسطه حقیقت وجود، موجود بالعرض و المجازاند. «آن وجود الممكن عندنا موجود بالذات، و الماهیه موجوده بعین هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقاً لها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۴). حاصل آنکه، ملاصدرا موجود را در دو معنا استعمال می‌کند؛ اولی به معنای «صادق بر خارج» و دیگری، به معنای خود واقعیت خارجی یا «پرکننده خارج»، و بر این باور است که مراد از موجود بودن معنا چیزی جز صادق بودن معنا بر هویت خارجی نیست و نیز مراد از موجود بودن حقیقت وجود این است که حقیقت وجود، جهان خارج را پر کرده است. وی در این باره می‌گوید: «أن «الموجود» قد يطلق على نفس الوجود [ای الواقعية الخارجية] وقد يطلق على الماهية الموجودة والموجود بالحقیقة هو القسم الاول ... دون الماهية ... فإذا أطلق عليها لفظ «الموجود» فإنما هو بقصد ثانٍ من جهة ارتباطها بالوجود [ای من جهة صدقها على الواقعية و اتحادها معها]» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص ۱۶۳). از مطالب گفته شده می‌توان نتیجه گرفت که: در حکمت متعالیه، معنا به طور مطلق، اعم از معنای لفظ و غیرلفظ، امری اعتباری است و در خارج یافت نمی‌شود. بنابراین، ثابت شد که: جایگاه معنا در حکمت متعالیه، صرفاً ذهن است. حال باید این نکته بررسی شود که معنا چیست و چه امری در ذهن سبب دلالت لفظ بر معنا می‌شود؟ در ادامه به مبحث دلالت و وضع پرداخته می‌شود.

۵-۱. وضع و دلالت

یکی از مباحث اساسی معناشناسی، مبحث وضع الفاظ برای صورت‌های ذهنی و نحوه دلالت آنها است. منطق درباره الفاظ از حیث دلالت آنها بر معانی بحث می‌کند تا از آن طریق به احوال خود معانی دست یابد (قطب‌الدین رازی، ۱۲۹۴ ق، ص ۲۷). در تعریف دلالت گفته‌اند: «دالت عبارت است از بودن شیء به گونه‌ای که از علم به آن، علم به چیز دیگر حاصل شود» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۱۵ ق، ص ۳۵). می‌توان گفت که، دلالت در باب الفاظ: «بودن لفظ است به گونه‌ای که هنگام شنیدن یا تخیل آن، معنا فهمیده می‌شود» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۱۵ ق، ص ۳۵). یا «دالت، فهم معنا از لفظ، هنگام شنیدن یا تخیل آن از سوی کسی است که به وضع آن لفظ آگاه است» (علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۲۴). پس، اگر با علم به لفظ، علم به معنا نیز حاصل شود؛ لفظ بر معنا دلالت دارد و در این صورت، لفظ، دال است و معنا، مدلول و حالت لفظ را دلالت می‌گویند. از آنجا که منشأ ملازمه بین علم به دال و علم به مدلول، یا عقل است یا طبع و یا وضع؛ در نتیجه، دلالت هم یا دلالت عقلی است، یا طبعی و یا وضعی (قراردادی). دلالت لفظ بر معنا، از اقسام دلالت وضعی است. این دلالت، عقلی نیست؛ زیرا اگر عقلی باشد، هرکس که عقل دارد، باید با شنیدن لفظ، به معنای آن پی ببرد؛ حال آنکه، چنین نیست. مثلاً

شخصی که زبان عربی نمی‌داند، نمی‌تواند با شنیدن الفاظ عربی به معنای آنها پی ببرد. پس، لفظ برای تفهیم معنا وضع می‌شود؛ یعنی لفظ، وسیله فهماندن معنا است. وقتی از معنای یک واژه سخن می‌گوییم، منظور معنا به اضافه رابطه وضعی میان لفظ و معنا است؛ یعنی منظور صورت ذهنی است که از واقع خارجی داریم و بین این صورت ذهنی و لفظ، رابطه‌ای وضعی و قراردادی برقرار می‌کنیم. به بیان دیگر، موضوع له مستقیم لفظ، صورت ذهنی ما از اشیاء است و فهمیدن قصد گوینده از واژه بر مبنای صورت ذهنی، نزد ما روشن می‌شود.

در واقع، معنا و دلالت در الفاظ یک امر مرکب است و از ترکیب دو نوع دلالت طبعی و وضعی پدید آمده است. اول، صور ذهنی ما که دال اند و به دلالت طبیعی و تکوینی، از امور واقعی حکایت می‌کنند و جهان طبیعت، مدلول آنها است. دوم، الفاظ که دال اند و به دلالت وضعی و قراردادی، بر صور ذهنی دلالت می‌کنند. به تعبیر دیگر، در باب دلالت الفاظ، یکبار دلالت مستقیم لفظ مطرح است که صورت ذهنی، مدلول آن است و یکبار دلالت غیرمستقیم لفظ مطرح است و واقع یا شیء خارجی به منزله مدلول غیرمستقیم و با واسطه لفظ می‌باشد. ترکیب این دو دلالت به علت تکرار و ایجاد رابطه تنگاتنگ میان آنها به صورت یک دلالت و رابطه دوگانه لفظ بر واقع و مدلول عینی خارجی درمی‌آید. مثلاً وقتی لفظ «درخت» را به کار می‌بریم، مخاطب با شنیدن واژه درخت، صورت ذهنی درخت و به تبع آن، درخت خارجی را می‌فهمد. همین صورت ذهنی درخت که مدلول مستقیم لفظ است، معنای آن بوده و درخت خارجی که مدلول غیرمستقیم لفظ است، مدلول آن نامیده می‌شود. بنابراین، موضوع له مستقیم و بی‌واسطه الفاظ، مفاهیم و صور ذهنی و موضوع له غیرمستقیم آن، اشیای خارجی می‌باشند. پس، اگر لفظ را از آن حیث که به فهم و ادراک ما ناظر است، در نظر بگیریم؛ مسئله معنا مطرح می‌شود و اگر از حیث اشاره به یک شیء خارجی ملاحظه کنیم؛ مسئله دلالت و مدلول پیش می‌آید. فلاسفه اسلامی بر این عقیده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۶۹) که در هر علم و ادراکی که در ما حاصل می‌شود، هم صورت ذهنی وجود دارد و هم واقعیتهای منطبق بر آن و به عبارت دیگر، از نظر ایشان همه ادراکات ما (حتی ادراکات حسی)، هم معنا دارند و هم دلالت.

دلیل مطلب فوق آن است که: فلاسفه اسلامی، علم را دارای خاصیت واقع‌نمایی و کشف می‌دانند. ممکن نیست علم باشد، اما صفت کشف نباشد، یا علم و کشف باشد، اما واقعی را نشان ندهد. اگر فرض کنیم واقعی وجود ندارد، به این معنا است که کاشفیت، بی‌معنا است و اگر کاشفیت وجود نداشته باشد؛ علمی در کار نیست (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۶۹). اینکه علم باشد، اما معلومی نباشد یا علم نباشد، اما مطابقت با معلوم نداشته باشد، یک تناقض است. در واقع، اگر کاشفیت و واقع‌نمایی را از علم بگیریم، جز قبول سفسطه و جهل مطلق، راهی نداریم. البته جای این سؤال هست که اگر کاشفیت و واقع‌نمایی، ذاتی علم است؛ چرا این همه خطا در ادراکات حسی و عقلی رخ می‌دهد؟ پاسخ به این سؤال، مجال

بیشتری می‌طلبد؛ اما به‌طور خلاصه باید گفت: وجود خطا در خارج بالعرض است، یعنی علت به‌وجود آمدن خطا، هیچ‌کدام از قوای مدرکه و حاکمه ما در کار مخصوص به خود نیستند؛ بلکه خطا زمانی پدید می‌آید که حکم یک‌قوه را با حکم قوه دیگر تطبیق می‌دهیم؛ مثلاً حکم قوه خیال را با حکم قوه حس یا با حکم قوه عقل تطبیق می‌نماییم. لذا، فلاسفه گفته‌اند خطا در احکام عقلی به‌واسطه مداخله قوه خیال رخ می‌دهد. یعنی نه در مرتبه وجود حسی خطا رخ می‌دهد و نه حتی در مرتبه حکم. چون حکم هر قوه در مرتبه خود، حقیقت و صادق است. بلکه خطا آنجا رخ می‌دهد که حکم با خارج مقایسه می‌شود و در انجام مقایسه، حکم یک‌قوه به‌جای حکم قوه دیگر لحاظ می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۱۴).

بنابراین، ما یا به چیزی علم داریم یا علم نداریم. اگر علم به چیزی داشته باشیم، می‌توانیم بگوییم علم ما معنادار است و یقیناً معنا وجود دارد؛ زیرا:

اولاً، معنای الفاظ همان فهم و صورت ذهنی ما از پدیده‌های عالم است که از طریق الفاظ و نمادها بیان می‌شود. البته مقصود این نیست که لفظ بی‌معنا وجود ندارد؛ بلکه به دلیل ویژگی قراردادی بودن ارتباط میان لفظ و معنا، لفظ بی‌معنا می‌تواند وجود داشته باشد، اما ادراک بدون معنا یا صورت ذهنی بدون معنا اصلاً ممکن نیست و نمی‌تواند وجود داشته باشد.

ثانیاً، نمی‌توان گفت علم هست، اما مدلول یا معلوم ندارد؛ زیرا هر ادراکی بی‌واسطه و مستقیم اشاره و ارجاع به مدلول مربوطش دارد. در نتیجه، علم بی‌مدلول و مکشوف، اصلاً علم نیست و اگر علمی باشد، یقیناً واقع‌نما است.

همین مطلب به‌نحو تبعی درباره الفاظ هم صادق است؛ زیرا موضوع‌له مستقیم الفاظ، آگاهی و معنای ذهنی است. یعنی امکان ندارد علم به لفظ (غیرمهمل) محقق شود، اما بی‌معنا باشد و یا اشاره و دلالت بر چیزی نداشته باشد.

بنابراین، با جایگزینی الفاظ به‌جای معانی در رویکرد فیلسوفان تحلیلی، کاشفیت علم و دلالت معانی حذف نمی‌شود و این، یک امر اعتباری و قراردادی نیست که بتوان آن را نادیده گرفت. یکی از اشکالات مبنایی نظریه‌های معنا این تصور است که می‌توان به چیزی علم داشت، بدون آنکه آن علم، معنا و مدلولی داشته باشد یا اینکه می‌شود معنایی در ذهن حاصل شود، بدون آنکه اشاره‌ای به چیزی داشته باشد. البته باید توجه داشت که «واقع کل شیء بحسبه»؛ مدلول برخی ادراکات در بیرون از عالم ذهن و برخی در درون ذهن و برخی اعم از ذهن و خارج و به عبارتی، نفس‌الامر است. بنابراین، تمام الفاظ حتی الفاظ جزئی، ضمائر، اسامی خاص و اسماء اشاره، از آن حیث که ناظر به علم و ادراک‌اند و برای بیان و انتقال یک مفهوم یا صورت ذهنی وضع شده‌اند، یقیناً معنا دارند؛ زیرا اگر لفظی برای بیان یک مفهوم یا صورت ذهنی وضع شد و علم به وضع هم بود، دیگر نمی‌توان گفت آن لفظ، معنا ندارد؛ چون گفتن آن، به این معنا است که یا وضع، صورت نگرفته و یا علم به وضع، حاصل نشده و یا اصلاً لفظ به

ادراک درنیامده، که همه، خلاف فرض است. بنابراین، اگر لفظی به ذهن آید، اما معنا نداشته باشد؛ یا اصلاً آن لفظ برای بیان چیزی وضع نشده است، مثل الفاظ مهمل و یا اگر هم برای چیزی وضع شده، شنونده به وضع آن آگاه نیست.

این فرض اخیر که در رابطه با الفاظ و صور ذهنی گفته شد، در مورد رابطه صور ذهنی با اشیای خارجی و واقعیات عینی صادق نیست؛ چون همان طور که بیان شد، دلالت صور ذهنی بر مدلول خود، طبیعی و تکوینی است و فرض وجود صور ذهنی به معنای فرض محکی عنه و مدلول آنها است. در دلالت وضعی هم، پس از اقرار به رابطه وضعی و قبول اینکه لفظی مهمل نیست و برای بیان معنایی وضع شده است، دیگر نمی توان ادعا کرد که آن لفظ بی معنا است. پس اسامی خاص، اسماء اشاره و ضمائر، قطعاً معنا دارند؛ چون برای بیان ادراک یا صورت ذهنی ما از شیء جزئی یا شخص خاص وضع شده اند و معنای آنها خود شیء جزئی یا شخص خاص خارجی نیست، چون موضوع له مستقیم و بی واسطه آنها، صورت های ذهنی است. بنابراین، اگر منظور برخی فلاسفه معنا (Mill, 1906, p. 30) از اینکه می گویند اسامی خاص، اسماء اشاره و ضمائر، معنا ندارند، این است که این الفاظ، صورت ذهنی خاصی را بیان نمی کنند؛ یقیناً نادرست است؛ زیرا نام گذاری این الفاظ به اسامی خاص و اسماء اشاره، دلیل بر مهمل نبودن آنها و معناداری آنها است. اگر هم منظور این است که دلالت این نوع اسامی بر شیء جزئی یا شخص خاص خارجی، به صورت مستقیم و بی واسطه است و نه به واسطه صورت های ذهنی، این هم نادرست است؛ زیرا الفاظ، هیچ رابطه مستقیمی با اشیاء خارجی ندارند و ارتباط الفاظ خاص و اشیاء جزئی و معین، فقط از طریق صورت های حسی امکان پذیر است. به عبارتی، تنها راه دسترسی ما به خارج از ذهن، یافته های ادراکی ما است.

از آنجا که فرض انفکاک معنا و مدلول لفظ در باب اسامی خاص، اسماء اشاره و ضمائر، بسیار دشوار و حتی غیر ممکن است، و از طرفی ادراک حسی، یک ادراک وحدانی است و شیء محسوس در ادراک حسی به صورت وحدانی و مستقیم نزد مدرک تحقق می یابد؛ لذا معنای اسامی خاص، اسماء اشاره و ضمائر، قابل تعریف نیست. یعنی هر چند این الفاظ معنا دارند و موضوع له آنها صورت های حسی حاصل از اشخاص و اشیاء جزئی است؛ اما تعریف ناپذیرند و نمی توان معنای آنها را جز با اشاره حسی بر مدلولشان بیان کرد. به عبارت دیگر، معنای این اسامی را به دلیل تشخیص شان، فقط با اشاره به وجود خارجی و مدلولشان می توان توضیح داد. به دلیل همین ویژگی خاص این الفاظ و همچنین عدم توجه به تمایز ادراکات محسوس و معقول جزئی، برخی فلاسفه تحلیلی نتیجه گرفته اند که الفاظ خاص، اصلاً معنا ندارند و معنای آنها مدلولشان است. و برخی دیگر، بین اسامی خاص با اسماء اشاره و ضمائر، تفاوت قائل شدند و ادعا کردند که اسامی خاص، معنا دارند؛ ولی اسماء اشاره و ضمائر، معنا ندارند (Mill, 1906, p. 30).

۶. رابطه لفظ با معنا و معنا با واقعیت

بر مبنای مطالبی که گفته شد، به نظر می‌آید نه تنها خود الفاظ عینی، یعنی صداها و نمادها، بلکه الفاظ ذهنی که به وسیله آنها تفکر انجام می‌شود نیز نمی‌توانند همان معانی باشند. دلیل این مطلب آن است که رابطه میان الفاظ با اعیان، قراردادی و وضعی است؛ ولی رابطه میان معانی با ادراکات با اعیان، ذاتی و غیرقراردادی است. ارتباط میان لفظ با عین خارجی، فقط از طریق قرارداد و وضع برقرار می‌گردد و حقیقتی غیر از این ندارد و به همین دلیل، الفاظ متفاوتی برای یک شیء در زبان‌های مختلف وضع شده است. مثلاً ارتباطی که بین لفظ درخت و خود درخت در زبان فارسی وجود دارد، در زبان عربی با لفظ شجر و در زبان انگلیسی با لفظ tree حاصل می‌شود. پس رابطه لفظ با موضوع له آن، یک رابطه غیرطبیعی و غیرذاتی است و تابع قرارداد و وضع است؛ چون با تغییر ملل و اقوام، عوض می‌شود. اما رابطه معنا و اشیاء خارجی، با تغییر اقوام و ملل تغییر نمی‌کند. لذا، یک رابطه ذاتی و طبیعی است، نه وضعی و قراردادی. بنابراین، از میان سه موضوع لفظ، صورت ذهنی و عین خارجی، فقط صورت ذهنی است که می‌توان معنا را به آن نسبت داد. یعنی معنا، تصور یا مفهومی را به ذهن متبادر می‌کند که معلوم بالذات ذهن انسان است. پس معنا از بین وجودهای چهارگانه (لفظی، کتبی، عینی و ذهنی)، اولاً و بالذات در قبال وجود ذهنی است و ثانیاً و بالعرض، برای دیگر وجودها. حتی اگر، علاوه بر وجود خارجی اصوات، وجود دیگری در فضای ذهن برای آن قائل شویم و آن را لفظ ذهنی بنامیم، که ابزاری است برای تفکر باطنی و نجوای درونی، باز هم باید بگوییم که معنا غیر از این الفاظ ذهنی است؛ زیرا الفاظ ذهنی به تبع الفاظ عینی، تابع وضع و قراردادند؛ اما معانی، تابع وضع و قرارداد نیستند. بنابراین، معانی، مطالب مخزون در ذهن یعنی صورت‌های ذهنی بدون توجه به مدلول‌هایشان هستند.

به طور خلاصه، فرآیند وضع یک لفظ برای شیء چنین است: اول شیء را ادراک می‌کنیم، یعنی فهم یا معنایی از شیء در ذهن حاصل می‌شود؛ سپس، به نحو تعیینی یا تعینی، لفظی برای آن معنا وضع می‌شود و پس از آن، به واسطه لفظ و معنا به مدلول آن معنا اشاره می‌گردد. پس، رتبه دلالت لفظ بر مدلول بعد از وضع لفظ قرار دارد. به علاوه برای اینکه معنایی توسط لفظ به ذهن آید، ضروری است عواملی مثل کثرت حمل، استعمال و قرآنی که باعث خطور معنای مورد نظر می‌شود، همراه کاربرد لفظ باشد و بین لفظ و معنا رابطه تلازم برقرار شود. به تدریج با مستحکم شدن رابطه لفظ و معنا، لفظ برای برانگیختن معنا، بی‌نیاز از همراهی عوامل و قرآنی می‌شود و به تنهایی می‌تواند سبب خطور معنا به ذهن گردد. در این مرحله، ادراک و تصور لفظ، موجب ادراک معنا شده و سبب می‌شود که صورت معنا در صورت لفظ قرار گیرد. یعنی معنا مندمج در لفظ و لفظ، فانی در معنا شود و بین لفظ و معنا وحدت مصداقی اتفاق افتد. به سبب این اتحاد در این مرحله، دیگر لفظ و معنا دو ادراک متمایز و مختلف نیستند؛ بلکه یک ادراک مطرح بوده که هم ادراک لفظ است و هم ادراک معنا. فانی لفظ در معنا سبب می‌شود لفظ مثل آینه‌ای

باشد برای نمایش معنا و دیگر به خود آینه توجه نمی‌شود و ابزار بودن لفظ، مغفول می‌ماند و توجه به لفظ، عین توجه به معنا می‌گردد. در نتیجه، رابطه میان لفظ و معنا هوهویت می‌شود.

اینکه رابطه بین لفظ و معنا تنها سببیت نیست، بلکه هوهویت است را می‌توان از اینجا فهمید که ما پس از حصول معنا در ذهن نیز، باز هم به لفظ نیازمندیم و اگر رابطه لفظ و معنا فقط سببیت بود؛ باید با حصول تصور معنا در ذهن، دیگر نیازی به لفظ نمی‌داشتیم، حال آنکه چنین نیست (بیگ‌پور، ۱۳۹۰، ص ۴۰۱). بنابراین، الفاظ برای مفاهیم حکایت‌گر واقع وضع می‌شوند و مفهوم شیء، در واقع، اشاره‌ای به آن شیء است و اساساً ادراک بدون اشاره، وجود ندارد؛ زیرا وقتی از چیزی معنایی داریم، در حقیقت، ذهن ما به آن چیز اشاره می‌کند. شاید اگر قائلین نظریه ارجاعی (حکایی) معنا، این ویژگی مفاهیم را در وضع الفاظ مورد توجه قرار می‌دادند، نظریه ارجاعی معنا را از حالت ساده و بسیط خارج کرده و با واسطه قرار دادن مفاهیم حکایت‌گر، از اشکالات وارد بر نظریه خود جلوگیری می‌کردند. حال، این اشاره مفاهیم، گاهی به موجود خارجی و گاهی به موجود ذهنی است. بنابراین در معنای لفظ، وجود خارجی یا وجود ذهنی نخواهیده است؛ بلکه، اشاره به آن نحوه از تحقق که در شأن او است، لحاظ شده، چه آن نحوه تحقق بالفعل باشد، چه نباشد. پس «وجود خارج از ذهن داشتن» در دلالت لفظ بر معنا، نه شرط است و نه جزء ضروری دلالت؛ و اینکه فیلسوفان معنا در غرب، وجود خارجی مدلول لفظ را به نحوی از انحاء جزء یا شرط می‌دانند، قطعاً نادرست می‌باشد؛ زیرا الفاظ فراوانی در زبان وجود دارد که دارای معنا هستند و ما معنای آنها را درک می‌کنیم، بدون آنکه مدلول خارجی داشته باشند، مثل اجتماع و امتناع نقیضین، سیمرخ، دیو، شانس و غیره.

البته اگر مفهومی فاقد نفس الامر و به عبارتی فاقد مصداق مناسب خود باشد؛ فاقد معنا است. هرچند اگر چیزی مفهوم شد، حتماً دارای مصداق است و ظرف مصداق، یا عین است یا ذهن و یا نفس الامر. بنابراین، معرفت بشری توسط صورت ذهنی حاصل می‌شود و معنا همان تصور، تصویر یا صورت ذهنی است. اگر معنا همان صورت ذهنی و جایگاه آن در ذهن است، پس می‌توان نتیجه گرفت که نظریه معنای حکمت متعالیه، همان نظریه تصویری معنا است. حال باید دید که این نظریه می‌تواند اشکال اساسی نظریه تصویری معنا را پاسخ دهد یا خیر. پس از اینکه ثابت کردیم که علم واقع‌نما است و کاشفیت ذاتی دارد، اگر بتوانیم ثابت کنیم که ذهن و عین، مطابقت دارند؛ آنگاه می‌توانیم ثابت کنیم که معنا و صورت ذهنی، یک امر شخصی نیست و بین همه مشترک است. یعنی اگر مثلاً صورت درخت به تصور علی درآید و این تصور به دلیل کاشفیت، از واقعی خبر دهد و سپس به دلیل انطباق، این صورت مطابق با خارج باشد؛ آنگاه می‌توان ادعا کرد که دقیقاً همین فرآیند برای حسن هم رخ می‌دهد و به دلیل وحدت درخت خارجی، علم این دو نفر نیز یکسان است؛ یعنی معنا و صورت ذهنی در هردو یکی است و این، یعنی معنا یک امر شخصی و private نیست. با این بیان می‌توان به مهم‌ترین انتقادی که به نظریه تصویری

معنا وارد شده، پاسخ داد، همان اشکالی که «صورت ذهنی» را امری کاملاً خصوصی^۱ می‌دانست. حتی اگر معنا را به دلیل خصوصیات فردی افراد، متفاوت و شخصی بپنداریم؛ باز هم باعث اختلاف در علم و تفاوت در معنا نمی‌شود. در مفاهیم و قضایای منطقی و ذهنی، مسئله انطباق به راحتی قابل حل است؛ زیرا در اینگونه قضایا، مرتبه‌ای از ذهن به منزله معرفت و مرتبه دیگری از ذهن به مثابه عین یا واقع مربوط به آن لحاظ می‌شود. در این حالت، هم مدرک یعنی ذهن (نفس) و هم مدرک (عین) که مرتبه دیگری از همان ذهن است، نزد ادراک‌کننده حاضر است و همین باعث می‌شود بحث انطباق و عدم انطباق با واقع، به نحوی واسطه درک شود. اما در مفاهیم و قضایای خارجی و حقیقیه، مسئله انطباق با اشیاء خارج از ذهن را چگونه می‌توان توجیه و حل کرد؟ اگر ما مستقیماً به عالم خارج از ذهن دسترسی نداشته باشیم، چگونه می‌توانیم وجود آن عالم را اثبات کنیم و یا مطابقت ذهن و عین را بیان نماییم؟ برای حل این مشکل باید علم حضوری را واسطه کنیم؛ یعنی ما در صورتی می‌توانیم واقعیت خارجی اشیاء و انطباق ذهن با واقعیت خارجی را اثبات و توجیه کنیم که بپذیریم خود واقعیت خارجی را به نحو مستقیم و بی‌واسطه، و نه از طریق مفاهیم یا صورت‌های ذهنی می‌یابیم. یعنی باید همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و بعد از آن، علم حصولی ما به واقع یا بلاواسطه از همان معلوم حضوری با سلب منشئیت آثار به دست می‌آید و یا به واسطه تصرفی که قوه مدرکه در آن انجام می‌دهد. اگر نتوانیم تبیین و توجیه دقیق و معقولی از معرفت بی‌واسطه به عالم مادی بیان کنیم، بدون شک مثل فیلسوفان معنای غرب، در مسئله معنا گرفتار می‌شویم. توجیه و تبیین این مسئله مبتنی بر حل مسئله نفس و بدن است و تا نحوه وجود نفس و چگونگی ارتباط نفس و بدن تبیین نشود؛ نمی‌توان توجیه معقولی از این امر معرفت‌شناختی ارائه کرد. به نظر می‌رسد نظریه ملاصدرا در باب نفس می‌تواند توجیه معقولی از این مسئله ارائه دهد. نظریه نفس ملاصدرا مبتنی بر چند مقدمه اساسی است:

- (۱) **تشکیک وجود نفس:** نفس، دارای مراتب تشکیکی است. حس، خیال و عقل از مراتب تشکیکی نفس اند که مرتبه نازله آن، حس و مرتبه عالی آن، عقل است. انسان از مرتبه حس و بدن مادی تا مرتبه عقل یا نفس مجرد، یک موجود متشخص، ممتد و متصل است و یک شخصیت و هویت واحد دارد.
- (۲) **حرکت جوهری:** نفس در ابتدا، چیزی جز همین بدن مادی نیست. همین بدن مادی در حرکت مداوم و پیوسته خود، تحول می‌یابد و از دل همین بدن مادی، جوهری جدید و غیرمادی به نام نفس ایجاد می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، جوهر مادی در فرآیند حدوث تدریجی اشیاء به جوهر مجرد و غیرمادی تحوّل می‌یابد.

- (۳) **وحدت در کثرت:** نفس در عین وحدت، کثرت دارد و عین همه قوای خویش است. یعنی نفس در

هریک از مراتب وجودی خود، عین همان مرتبه است. در مرتبه عقل، عین عقل است و در مرتبه حس یا بدن مادی، عین بدن مادی است. البته نفس در مرتبه بدن مادی در حالی که عین بدن است، همان نفسی است که در مرتبه عقل، عین عقل است و به همین دلیل، عیناً آنچه در مرتبه پایین تر می‌یابد، نزد مرتبه بالاتر وجود پیدا می‌کند. یعنی یافته‌های مرتبه دانی نفس، عیناً و بی‌واسطه در مرتبه عالی نفس حاضر می‌شوند.

نظریه نفس صدرالمتهلین می‌تواند اثبات کند که وقتی امور محسوسی مثل گرما و سرمای معین و یا رنگ خاصی، در معرض حواس ما قرار می‌گیرند؛ باعث می‌شوند بدن ما آن امور را احساس کند و چون بدن، مرتبه‌ای از نفس مدرک است، ادراکی نسبت به آن گرمی، سردی یا رنگ خاص حاصل می‌شود؛ یعنی نفس در مرتبه بدن، مستقیماً و بی‌واسطه عین واقعیت گرما، سرما و رنگ خاص را به‌نحو حضوری می‌یابد. پس محسوسات با واقعیت خود در حواس ما موجود می‌شوند؛ که این، یک نحو علم حضوری است. سپس در مرحله بعد، نفس از آنچه به‌نحو حضوری و مستقیم به دست آورده، مفهوم‌سازی می‌کند و علم حصولی پدید می‌آید. یعنی نفس این امکان را پیدا می‌کند که به‌واسطه قوه مدرکه یا خیال و به عبارتی «قوة تبدیل‌کننده علم حضوری به حصولی»، صورتی از معلوم حضوری بسازد و در حافظه بایگانی کند و در مرحله بعد، علم به ماهیت اشیاء خارجی، یعنی علم به معقولات اولیه حاصل شود (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۲-۴۳). بنابراین، علم به معقولات اولیه پس از آن ممکن می‌شود که علم به محسوسات، تحقق یابد و پس از علم به معقولات اولیه، مقدمات پیدایش معقولات ثانیه فراهم می‌شود؛ زیرا معقولات ثانیه را نمی‌توان مستقیماً از طریق حواس به دست آورد. پس علم، ذاتاً واقع‌نما است و ما بی‌واسطه به محسوس خارجی بما هو خارجی، علم پیدا می‌کنیم و به تبع ادراک حسی، معقولات اولیه و ثانویه با دخل و تصرف به دست می‌آیند. همین تفاوت مهم بین ادراکات حسی و معقول، باعث تفاوت و تمایز محسوسات با معقولات از حیث معنا و دلالت می‌گردد. بنابراین، ادراک مستقیم امور حسی می‌تواند توضیح معقولاتی از مسئله مطابقت در حکمت متعالیه به ما ارائه دهد و ما را از مشکلاتی که نظریات معنای فلسفه غرب دچار بود برهاند. مطابقت ذهن و عین به این معنا است که صورت ذهنی و معنا یک امر شخصی نیست و بین همه مشترک است و در نتیجه، اشتراک‌پذیر است. چون به دلیل انطباق، این صورت مطابق با واقعیت خارجی است و علم افراد دیگر نیز به‌واسطه صورت ذهنی حاصل می‌شود که مطابق با همان واقعیت خارجی است.

۷. نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر ثابت شد که جایگاه هر معنایی از دیدگاه صدرالمتهلین به‌واسطه نظریه اصالت وجود و اعتباریت معنا در ذهن است و همچنین از دیدگاه ملاصدرا معنا همان صورت ذهنی است. بنابراین،

نظریه معنای حکمت متعالیه، همان نظریه تصویری معنا است. در مرتبه بعد، ثابت شد که نظریه تصویری معنای صدرالمتهلین به واسطه چند اصل از جمله: اصل کاشفیت ذاتی علم، برگشت علم حصولی به حضوری، مطابقت ذهن و عین و همچنین، نوع رابطه نفس و بدن، اشکالات وارد بر نظریه تصویری معنا را نداشته و تصویری سازگار و منسجم از معناداری را ارائه می دهد.



منابع

- آلستون، ویلیام. پی (۱۳۸۰). *فلسفه زبان*. ترجمه نادر جهانگیری. مشهد: انتشارات فردوسی.
- بیگ پور، رضا (۱۳۹۰). *حقیقت و معنا در فلسفه تحلیلی معاصر*. تهران: انتشارات حکمت.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱). *الجواهر النضید*. قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
- رازی، قطب الدین (۱۲۹۴ق). *شرح المطالع فی المنطق*. المتن للقاضی سراج الدین محمود بن ابی بکر الارموی. قم: انتشارات کتبی نجفی.
- ساجدی، ابوالفضل (۱۳۹۰). *هستی شناسی معنا*. معرفت فلسفی، ۹ (۲).
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۱۵ق). *شرح حکمه الاشراق*. قم: انتشارات بیدار.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث، ج ۱، ۶.
- صدرالمتألهین (الف) (۱۳۶۳). *المشاعر*. به اهتمام هانری کرین. تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- صدرالمتألهین (ب) (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین (بی تا). *الحاشیه علی الهیات الشفاء*. قم: بیدار.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۲). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. تهران: انتشارات صدرا، ج ۱.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸). *نظام حکمت صدرایی*. انتشارات سمت؛ موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، ج ۱.
- لایکن، ویلیام جی (۱۳۹۷). *درآمدی به فلسفه زبان*. ترجمه میثم محمدامینی. تهران: انتشارات هرمس.
- هادسون، ویلیام دانالد (۱۳۷۸). *وینگشتاین، ربط فلسفه او به باور دینی*. ترجمه مصطفی ملکیان. تهران: گروس.
- Alston, W. (1967). *Meaning*. In: Paul Edwards ed., *The Encyclopedia of Philosophy*. London: Macmillan.
- Hornsby, J. & Guy Longworth (2006). *Reading Philosophy of Language: Selected Texts with Interactive Commentary*. Blackwell
- Locke, J. (1990). *Essays Concerning Human Understanding*. Oxford University Press.
- Mill, J.S. (1906). *A System of Logic*. London: Longmans Green and Company.